N12<509761899 021

UB Tübingen

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

54.- p. epez
473
Fachref.
Z 69/1776
Prof. Huth

Theologie und Philosophie

VIERTELJAHRESSCHRIFT

44. Jahrgang
Heft 1
1969

ABHANDLUNGEN

Johannes Beumer, S. J., Erasmus von Rotterdam 1

Albert Keller, S. J., Hermeneutik und christlicher Glaube 25

Walter Kerber, S. J., Hermeneutik in der Moraltheologie 42

Johannes Günter Gerhartz, S. J., Mischehen ohne Kautelen 67

Herder
Freiburg
Basel
Wien

U.-B. TBB.
20. MRZ 1969
Gd 861

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

PROF. DR. ALBERT KELLER, S. J., PROF. DR. WALTER KERBER, S. J., 8023 Pullach bei München, Berchmanskolleg, Postfach 140

BESPRECHUNGEN

JAMES COLLINS, The Emergence of Philosophy of Religion *(H. Ogiermann, S. J.)* 92

MARIO BUNGE, Foundations of Physics *(W. Büchel, S. J.)* 95

VIKTOR KRAFT, Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral *(H. Stich, S. J.)* 97

FRANZ KLÜBER, Katholische Gesellschaftslehre. Bd. 1: Geschichte und System *(O. von Nell-Breuning, S. J.)* 101

MITBESTIMMUNG. Referate und Diskussion auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler 1968 in Mönchengladbach. Hrsg. von ANTON RAUSCHER *(O. von Nell-Breuning, S. J.)* 104

HANS DIETER SCHELAUSKE, Naturrechtsdiskussion in Deutschland *(O. von Nell-Breuning, S. J.)* 106

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 13,50 DM, der Jahrgang kostet 54,— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

44. JAHRGANG

1969

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 44. Jahrgangs

ABHANDLUNGEN

BEUMER, JOHANNES, S. J., Erasmus von Rotterdam 1

GERHARTZ, JOHANNES GÜNTER, S. J., Mischehen ohne Kautelen 67

KELLER, ALBERT, S. J., Hermeneutik und christlicher Glaube 25

KERBER, WALTER, S. J., Hermeneutik in der Moraltheologie 42

KRÄMER, HANS JOACHIM, Grundfragen der aristotelischen Theologie 363 481

KUNZ, ERHARD, S. J., „Gott" im nachtheistischen Zeitalter 531

LENTZEN-DEIS, FRITZLEO, S. J., Ps 2, 7, ein Motiv früher „hellenistischer" Christologie? 342

OGIERMANN, HELMUT, S. J., Anthropologie und Gottesaufweis 506

PETZOLD, HILARION, Die altdeutsche Predigt als geschriebenes und gesprochenes Wort 196

RICKEN, FRIEDO, S. J., Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus 321

SCHLIER, HEINRICH, Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament 161

SEMMELROTH, OTTO, S. J., Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche 181

BEITRÄGE

FRIELINGSDORF, KARL, S. J., Das Gottesverständnis in den katechetischen Schriften der Aufklärung 554

KERN, WALTER, S. J., Hegel-Bücher 1961—1968 (3. Teil) 245

KOCH, GÜNTHER, Der Ansatz des Religionsunterrichts 233

SPLETT, JÖRG, Docta Spes 383

6d 861

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Besprechungen 92 268 395 561

Umschau

Wissenschaftslehre 446
Erkenntnislehre. Metaphysik 135 448
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 141 453
Naturphilosophie. Psychologie 147 468
Ethik. Gesellschaftslehre 155 474
Pädagogik 315 473

Fundamentaltheologie 291
Bibelwissenschaft 293 589
Dogmatik. Dogmengeschichte 302 601
Theologiegeschichte 308 613
Ökumenik 292 310 617
Missiologie 622
Moraltheologie. Kirchenrecht 313 621
Geistliche Theologie 317
Christliche Kunstgeschichte 631

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Ackermann, W. 136
Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celebrati 412
Adorno, Th. W. 405
Aidickes, E. 457
Albrecht, Barbara 317
Albrecht, E. 397
Alfaro, J. 273
Amberg, E. H. 312
Améry, J. 136
Anawati, G. C. 623 625
Athanasius 130 429
Augustinus 141 287

Babolin, A. 405
Bachmann, C. F. 459
Balić, C. 412 416
Ballestrem, K. G. 146
Balthasar (v.), H. U. 272 604
Bandmann, G. 631
Bar-Hillel, Y. 470
Barb, A. A. 454
Baron, W. 446
Barth, K. 312 450
Barth, Th. 416
Bartz, W. 124
Basilius 130 432
Bastian, H. D. 470
Battaglia, F. 405
Bauer, B. 459
Beaujouan, G. 454
Becker, J., SS. CC. 125
Beckmann, H. 317
Beister, J. 470
Bell, J. S. 447
Benz, E. 422
Bergmann, P. G. 150
Betz, J. 112
Beyschlag, K. 303
Bibliographie der sowjetischen Philosophie, VI-VII 468
Birkhoff, G. 468
Blakeley, T. J. 468
Bloch, E. 257 383
Blokhintsev, D. I. 149
Bocheński, J. M. 291 468
Bodin, Y. 307
Böckle, F. 317
Böhm, Walter 453
Böttcher, H. M. 155
Bohr, N. 150
Bollinger, H. 152
Bonaventura-Institut 455
Bonner, C. 128
Borak, H. 412
Borgis, I. 463
Boyer, Ch. 273
Bracken (von), H. 474
Braun, Herbert 299
Braun, Hermann 251
Braunfels, W. 631
Brenke, Ursula 605
Briefs, G. 105
Brunner, August 292
Buber, M. 153
Buchner, H. 246 247 251
Büchel, W. 420
Bürkle, H. 628
Bultmann, R. 297 592
Bumann, W. 446
Bunge, M. 95 147 150
Busemann, A. 471

Calderone, Ph. J. 277
Calvin 444
Campenhausen (v.), H. 113 423
Cantalamessa, R. 128
Caruso, I. A. 472
Caspar, R. 622
Cerfaux, L. 597 600
Châtelet, F. 142
Christiansen, Irmgard 576
Christlicher Platonismus 605
Civitas, Bd. VII 107
Clagett, M. 454
Clemens Romanus 303 305
Clemens von Alexandrien 129 432
Clericus, J. 311
Cohen, L. 150
Collins, J. 92
Congar, Y. M.-J. 116 292 622 628
Connolly, R. H. 128
Corbin, H. 154
Cottier, G. M. M. 622
Cramer, W. 604
Croce, B. 144
Cruz Hernández, M. 412
Cullmann, O. 427

Dahl, N. A. 298
Dahrendorf, R. 157
Daniélou, J. 129 601
David, J. 103
Decker, Bruno 435
Deissler, A. 277
Demaria, T. 625
Denomy, A. J. 454
Descartes, R. 412 450
Dewart, L. 268
Dhanis, E. 624
Dhavamony, M. 624
Dias, P. V. 112
Diemer, A. 446
Dikow, J. 315
Dinkler, E. 297 592
Dix, G. 128
Dölger, F. 612
Dolch, H. 421 422
Doms, H. 422 423
Dossetti, G. L. 130
Dournes, J. 622
Drey, J. S. 123
Driesch, H. 148
Duchrow, U. 287
Duméry, H. 136
Dumoulin, H. 623
Duns Scotus 309 412
Duquoc, Chr. 425
Durand, G. 154
Durandus a Porciano 436 437 438 440

Ebeling, G. 291
Egidio Antonini da Viterbo 615
Eichmann, E. 314
Eis, G. 453
Eliade, M. 449
Elorduy, E. 417
Engelhard, P. 410
Engels, F. 147
Ephräm der Syrer 604
Eranos-Jahrbuch 153
Erasmus von Rotterdam 310 311 616
Erisman, Th. H. 470
Eunomius 433
Eusebius von Caesarea 128 129
Evans, R. J. 154

Fabro, C. 564
Fachliteratur des Mittelalters 453
Favale, A. 625
Federici, T. 627
Feiereis, K. 452
Feneberg, R. 465
Fetscher, I. 146

Fichte, J. G. 263 457
Finance (de), J. 563
Fisher, John 616
Fleischer, M. P. 619
Frage nach dem Menschen 405
Franchini, R. 144
Frank, H. 470
Franke, H. W. 470
Franz (von), Marie-Louise 472
Franzelin, J. B. 122
Freud, E. u. Lucie 471
Freud, S. 471
Frey, G. 470
Fries, H. 291 451

Gabriel, L. 397
Gadamer, H.-G. 288 299
Gail, A. J. 311
Galling, K. 294
Ganoczy, A. 444
Garaudy, R. 245
Garofalo, S. 296
Gasser, V. 122
Gassmann, B. 617
Gaudium et Spes 102 117 476 477
Gaugler, E. 106
Gebhardt, G. 310
Geiger, M. 617
Georgi, D. 298
Gerber, U. 123
Gerhardsson, B. 595
Gidziunas, V. 417
Gigon, O. 610
Giles of Viterbo 615
Gilson, É. 415 416 439 563
Girndt, H. 263
Godin, A. 451
Goetz, J. 624
Gold, T. 469
Goldmann, Lucien 466
Goldschmidt, H. L. 295
Gramlich, R. 624
Gregor von Nazianz 432 606
Gregor von Nyssa 431
Gribomont, J. 130
Grillmeier, A. 117
Günther, Kl. 417
Guereñu, E. 460
Guggenberger, A. 465

Hadas, M. 609
Hadot, P. 605
Haenchen, E. 593
Häring, B. 477 621
Haering, Th. L. 266
Hättich, M. 110
Hager, K. 145
Halbfas, H. 233
Halder, A. 406 411
Hampel, F. 470
Hanssler, B. 586
Harder, G. 295
Hartman, Lars 299
Harvey, J. 277
Haubst, R. 435
Hayes, Z. 308
Heberer, G. 417
Heckel, M. 110
Hegel, G. W. F. 92 142 143 144 147 245 450 458 459 460 461
Hegyi, J. 563
Heidegger, M. 255 395 464
Heisenberg, W. 149
Heislbetz, J. 626
Heitlinger, A. 609
Hellbardt, H. 593
Hemmerle, K. 140
Henderson, J. L. 472
Henning, R. 106
Henry, A. M. 622
Herder-Dorneich, Ph. 107
Herrmann, S. 281
Heynck, V. 417
Hieronymus 307
Hilarius 432
Hilbert, D. 136
Hillmann, J. 154
Hinske, N. 412
Hočevar, R. K. 264
Höfer, J. 620
Höffner, J. 315 584
Hölderlin, F. 265
Hoeres, W. 412
Hörgl, Charlotte 451
Hörmann, H. 151
Hollerbach, A. 111
Holz, Hans Heinz 461
Homeyer, J. 315
Hommes, J. 156
Hommes, U. 156 411
Hornung, E. 590
Hoyle, F. 469
Huizinga, J. 311
Hume, D. 450
Huning, H. A. 414
Hurd, J. C. 599
Hussar, B. 625
Husserl, E. 395

Ingarden, R. 138
Irenaeus 578

Jacobi, Jolande 472
Jaeger, Hasso 602
Jaffé, Aniela 472
Jakob von Metz 435
Jansen, Bernhard 414
Jauch, J. M. 468
Joerges, B. 110
Johannes XXIII. 102 103
Johannes Philoponos 453
Johanneskommentare aus der griechischen Kirche 609
Jones, E. 154
Juhos, B. 446
Jung, C. G. 154 472 473

Kade, G. 446
Käsemann, E. 112 113
Kahle, W. 618
Kampmann, Th. 607
Kant, I. 92 265 457
Kaplan, R. W. 417 419
Karayannopulos, J. 612
Kasper, W. 140
Katholische Schule von morgen 315
Kaufmann, W. 245
Kaune, F. J. 473
Kawerau, P. 617
Keil, G. 453
Keilbach, W. 420 421 451
Keller, Albert 563
Kellner, W. 317
Kelly, J. N. D. 131
Kern, W. 422 423
Kimmerle, H. 248 249 250
Kirche und Staat 314
Kirsch, Guy 477
Kirschbaum, E. 631
Kissane, E.-J. 296
Klages, L. 151
Klein, Günter 298
Kleinere Arbeiten zur Bundesforschung 277
Klemmt, R. 454
Kleutgen, J. 122 124
Klüber, F. 101
Kluxen, W. 415
Knoch, O. 305
Koch, Günter 285
Koch, J. 439 440
Köhler, Oskar 410
Körner, F. 141
Koeßler, P. 422
Koester, Helmut 298
Kollwitz, J. 631
Kommentare zur Pastoralkonstitution 117 476 586

Kowalsky, N. 628
Kraemer, H. 627
Krafft, Eva 298
Kraft, V. 97
Kremer, K. 402
Krenn, K. 451
Krings, Hermann 409
Krüger, H. J. 261
Kuderowicz, Z. 261
Küng, H. 112 113 114
Kuhl, Josef 573
Kuhn, Annette 110
Kuhn, Helmut 155 411
Kuhn-Schnyder, E. 419
Kulp, M. 470
Kutschera (von), F. 135

Lais, H. 273
Lakebrink, B. 460
Lamarche, P. 594
Lambrecht, J. 596
Landé, A. 150
Lange, A. 151
Lange, Günter 607
Langner, A. 110 477
Lasson, G. 144
Lebon, J. 131
Leibniz, G. W. 456 461
Lenin, Vl. F. U. 147
Lersch, Ph. 151
Lexikon der christlichen Ikonographie 631
L'Hour, J. 277
Lippolt, H. J. 418
Loersch, Sigrid 277
Löwith, K. 455 458
Lohfink, N. 570 571
Lonergan, B. 139
Loofs, F. 128
López-Gay, J. 624
Loretz, O. 589 590
Lotz, J. B. 137 564
Lubac (de), H. 271 604 627
Ludwig, G. 150
Lübbe, H. 410 464
Lütgert, W. 403
Luneau, A. 306
Luscombe, D. E. 613
Luther 310 619
Luyten, N. A. 420 421 422 423

Madkour, I. 412
Mägdefrau, K. 417
Marcuse, H. 460
Marella, P., Kard. 624
Margenau, H. 150
Maritain, J. 563
Marius Victorinus 605
Marquard, O. 412
Marsch, W.-D. 257
Martin, Ch. 128
Martínez Riu, A. 417
Marx, K. 145 147 157 158 397 452
Marxsen, W. 300
Maslow, A. H. 451
Massolo, A. 143
Masson, J. 622 624
Mater et Magistra 101 102 103
Maurier, H. 622
McCarthy, D. J. 277
McKenzie, J. L. 313
Mehlberg, H. 150
Melito von Sardes 128 129
Menne, A. 135 291
Mensch und seine Symbole 472
Menut, A. D. 454
Menzel, W. 470
Merkelbach, R. 154
Merker, N. 262
Messerich, V. 416
Messner, Johannes 586
Meßner, R. O. 401 417
Metz, J. B. 302
Metzger, G. 310
Meurers, J. 420
Meyer, W. 431
Mezger, Manfred 299
Michelet, K. L. 252
Mielnik, B. 469
Minucius Felix 432
Mission nach dem Konzil 628
Mitbestimmung 104
Molinski, W. 294 315
Moser, S. 470
Mrazek, W. 631
Mühlenberg, E. 431
Müller, Karl 626
Müller, Max 405
Munson, Th. N. 449
Muschalek, G. 118

Naturwissenschaft und Theologie, Bd. X 420
Nautin, P. 128 129
Negri (de), E. 143
Neumann, (v.), J. 468
Nicole Oresme 454
Nicolin, F. 248 249
‚Nostra Aetate' 622–628

O'Connor, W. R. 273
Oehler, K. 363
Oeing-Hanhoff, L. 412
Oelinger, J. 476
Oesterreicher, J. M. 623
O'Malley, J. W. 615
Opitz, H. G. 130
Oraison, M. 313
Orbe, A. 578
Origenes 431 604
Ott, H. 137
Overbeck, J. J. 618

Pagel, W. 454
Pamplona (de), Chr. 417
Papali, C. B. 623 625
Paul VI. 103 475
Pecci, J. 122
Petrus Abaelardus 613
Petrus Aureoli 132
Petrus de Trabibus 414
Pfister, B. 411
Philon von Alexandrien 432 576
Pichler, V. 123
Pius XI. 103 104
Pius XII. 102
Piveteau, J. 420
Platon 129 407 411 412 453
Plöger, J. G. 570
Plotin 432
Pluta, A. 598
Pöggeler, O. 246 248 412
Pongratz, L. J. 151
Popper, K. R. 150 446
Populorum Progressio 103
Portmann, A. 153 154 422
Pottmeyer, H. J. 121
Powers, J. 302
Progroff, I. 154
Ps.-Hippolyt 128

Quadragesimo Anno 102 103 104
Quispel, G. 154

Rabut, O. 465
Radford Ruether, R. 606
Raeymaeker (de), L. 564
Rahner, K. 137 273 317 410 421 422 564
Randellini, L. 296
Rapp, F. 468
Rassem, M. 475
Ratzinger, J. 628
Rauh, F. 451
Rauscher, A. 104
Remane, A. 417 446

Reuss, Joseph 609
Richard, M. 128 129
Richard von St. Viktor 613
Richter, Dieter 454
Ricoeur, P. 137
Riedel, M. 251 254 458
Riesenhuber, K. 565
Rigaux, B. 597
Rinaldi, G. 296
Ritter, A. M. 131
Ritter, J. 254
Roberts, Ph. B. 614
Roegele, O. 411
Rohrmoser, G. 137 252
Roldanus, J. 429
Rombach, H. 405 409 411
Rosenkranz, K. 463
Rossano, P. 625
Rouschasse, J. 616
Rudolf, R. 453 454
Rüstow, A. 106

Sachsse, H. 148
Sack, H. 123
Sambursky, S. 154
Sartory, Th. 441
Sass, H.-M. 464
Scapin, P. 416
Seckler, M. 626
Servet, M. 444
Shih, J. 624
Shirieda, G. 625
Sichirollo, L. 143
Siebel, W. 446
Simon, W. 418
Skoda, F. 452
Skrobucha, H. 631
Sladeczek, F. 563
Smith, R. G. 299
Sölle, D. 531
Sontheimer, K. 294
Sundén, H. 451

Schauf, H. 620
Scheeben, M. J. 124 620
Scheele, M. 446
Scheffczyk, L. 452
Schelauske, H. D. 106
Schelkle, K. H. 294
Schelling (v.), F. W. 140 463
Scherer, G. 318
Scheuch, K. E. 106
Schiffers, N. 447
Schillebeeckx, E. 318
Schiller, F. 265
Schlette, H. R. 136 138
Schmaus, M. 451
Schmid, A. A. 631
Schmidt, A. 446
Schmidt, Hans 255
Schmidt, Margot 613
Schmitt, C. 156
Schmitt, Wolfram 453
Schnackenburg, R. 112
Schnell, H. 631
Schöpfung und Gestaltung 153
Scholem, G. 153
Schürmann, H. 113
Schütte, Johannes 628
Schulz, W. 140
Schutz, Roger 317
Schwartz, E. 130 131

Stachel, G. 293
Stauffer, R. 619
Steinbuch, K. 470
Steininger, V. 580
Stephan Langton 614
Stock, Hans 299
Stockhammer, M. 457
Stommel, E. 129
Streuer, S. R. 132
Ströker, E. 446
Strombach, W. 149

Taminiaux, J. 265
Teilhard de Chardin, P. 420 465
Tertullian 432
Textbuch zur Geschichte Israels 294
Theodor von Mopsuestia 285
Theologie und Kirche in Afrika 628
Theunissen, M. 412
Thomae, Hans 561
Thomas von Aquin 119 139 142 402 436 440 563
Thum, B. 422
Tillich, P. 154
Tomkinson, N. 299
Topitsch, E. 137
Trappe, P. 110
Tresmontant, Cl. 465
Tugendhat, E. 395
Turner, V. W. 630

Utz, A. F. 104 105

Vandebroek, G. 421
van Dooren, W. 251
Vasquez, I. 417
Vaticanum II, Erklärung ‚Nostra Aetate' 622–628
Ver Eecke, W. 251
Vermeer, H. J. 453
Viallet, F. A. 465
Vico, J. B. 455 456
Viehweg, Th. 446
Vielhauer, Ph. 298
Vischer, W. 593
Visser't Hooft, W. A. 112
Voegelin, E. 299
Völlmin, Kl. 620
Volkmann-Schluck, K. H. 412
von der Stein, A. 446
Vries (de), J. 414
Vukowich, A. 470

Waach, Hildegard 600
Wagner, Ferdinand 475
Waldmann, Günter 567
Wallraff, H. J. 108
Walter, L. 309
Walter von Brügge 133
Warnach, V. 288
Weber, Otto 444
Weil, E. 137
Weiler, R. 586
Weizsäcker (v.), C. F. 453
Welte, B. 409 448
Wendland, H.-D. 474
Werner, H.-J. 142
Westermann, Cl. 590
Wetter, F. 416
Wickler, W. 419
Wiese (von), L. 153
Wilcox, M. 598
Wildberger, H. 295
Wilhelm von Ockham 439 455
Winder, Marianne 454
Wittgenstein, L. 463
Wolandt, G. 251
Wolff, E. 411
Wolter, A. B. 415

Zahn, Manfred 457
Zavalloni, R. 416
Zeit und Geschichte 197
Zimmermann, W. 418

Verzeichnis der Mitarbeiter

Bacht, H., S. J. 123–125 291–293 310 441–444
Becker, Joachim, SS. CC. 281–284 295–296 570–572
Beumer, J., S. J. 1–24 116–117 121–123 132–134 308–310 310–312 423–425 444–445 613–621
Beutler, J., S. J. 112–116 592–594
Büchel, W., S. J. 95–97 147–150 446–448 468–470

Carls, R., S. J. 135–136

Engel, H., S. J. 297–299 589–592

Falk, H., S. J. 146 468
Frielingsdorf, K., S. J. 554–560

Gerhartz, J. G., S. J. 67–91 580–584
Gilen, L., S. J. 151–153 471 473–474 561–562
Grillmeier, A., S. J. 128–132 287–290 312–313

Haas, Ad., S. J. 417–420
Haeffner, G., S. J. 464–465
Hartmann, A., S. J. 155–156
Haspecker, J., S. J. 125–127 277–281 294 296–297
Hoeres, W. 412–417
Hoffmann, Fritz 435–440

Keil, T. U., S. J. 453–454
Keller, A., S. J. 25–41 293–294
Kerber, W., S. J. 42–66 621–622
Kern, W., S. J. 142–145 245–267 403–412 453 455–457 457–463 466–468
Koch, Günther 233–244
Koester, F. W., S. J. 299–302 595–598 599–600 609
Krämer, H.-J. 363–382 481–505
Kunz, E., S. J. 118–121 531–553 567–570

Laube, J. M., S. J. 622–628
Lay, R., S. J. 291 397–401 420–423 446 453 454–455 457 463–464 465–466
Lentzen-Deis, F., S. J. 342–362
Listl, J., S. J. 110–112 314–315
Locher, R., S. J. 477–478

Nell-Breuning (von), O., S. J. 101–110 117–118 156–158 474–477 584–588
Neufeld, K.-H., S. J. 271–277 425–429 594–595

Ogiermann, H., S. J. 92–95 136–138 139–141 145–146 268–271 401–403 448–452 506–530

Petzold, H. 196–232
Podskalsky, G., S. J. 609–610 612–613

Ricken, F., S. J. 321–341

Semmelroth, O., S. J. 181–195 302–303
Sieben, H. J., S. J. 285–287 303–308 429–435 576–580 601–609 610–611
Syndicus, E., S. J. 631–632
Splett, J. 383–394
Schauerte, N., S. J. 294–295
Schlederer, F., S. J. 153–155 472–473
Schlier, H. 161–180
Scholz, D., S. J. 628–631
Schwank, B., O. S. B. 600–601
Stich, H., S. J. 97–101 313–314 317–318

Tommek, H., S. J. 315–317

Vries (de), J., S. J. 138–139 141–142 146–147 395–397 563–567

Wennemer, K., S. J. 573–576 598–599

Erasmus von Rotterdam

Seine humanistischen Gegner in Italien

Von Johannes Beumer, S. J.

Die große geistige Bewegung, die seit dem Ausgang des Mittelalters bis weit in die Neuzeit hinein das innere Leben Europas beeinflußte und den Namen „Humanismus" erhielt, ist alles andere als eine einheitliche, in sich geschlossene Größe. Selbst wenn das Blickfeld auf die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts eingeschränkt wird, also auf die Epoche, während der Erasmus mehr oder weniger die Führung innehatte, bleiben die vom Raume her gegebenen Unterschiede noch bestehen. Insbesondere ist es der Humanismus Italiens, der — von dem nicht so klar hervortretenden Humanismus Spaniens abgesehen — eine besondere Eigenart und Selbständigkeit aufzuweisen hatte; seine Anhänger sind, nachdem der Paganismus des 15. Jahrhunderts allmählich überwunden war, durch eine betont kirchliche Gesinnung ausgezeichnet und damit von ihren Freunden nördlich der Alpen (in Frankreich, England, Deutschland, den Niederlanden) unverkennbar abgehoben. Trotzdem verteidigen auch die italienischen Humanisten auf ihre Weise die humanistischen Ideale und halten zumindest Abstand von der scholastischen Theologie. Die natürliche Folge davon ist, daß es zu Spannungen und sogar Gegensätzen innerhalb des Humanismus kam.

Die Gelegenheit dazu war vor allem durch die überragende, in religiösen Fragen jedoch zwiespältige Persönlichkeit des Erasmus von Rotterdam gegeben[1]. In den Jahren 1506—1509 hatte er sich zwar in Italien aufgehalten, aber seine Beziehungen zu den dortigen Humanisten scheinen nicht sehr eng gewesen zu sein. In Turin erwarb er sich den Doktorgrad in der Theologie und begab sich dann nach Bologna, Padua und schließlich nach Rom. Jedoch „aus dieser ganzen Epoche seit seiner Abreise aus Padua und der ganzen folgenden bis zum Frühjahr 1511, die in gewisser Hinsicht die bedeutungsvollste seines Lebens darstellt, ist uns kein einziger seiner Briefe erhalten. Hin und wieder hat er viel später wohl einmal von einzelnen Eindrücken, die er in Rom empfing, gesprochen, aber das Ganze bleibt undeutlich", urteilt *J. Huizinga*[2]. Wenn Erasmus, wie das bezüglich

[1] Erasmus' Geburtsjahr, zu dessen 500jähriger Wiederkehr dieser Aufsatz als Festgabe erscheint, ist vielleicht immer noch nicht exakt festzulegen (1466 oder 1469?). Siehe dazu: *E.-W. Kohls*, Das Geburtsjahr des Erasmus, in: ThZ 22 (1966) 96–121.

[2] Erasmus. Deutsch von Werner Kaegi (Basel ²1936) 81 f.

anderer Länder durchweg der Fall war, auch aus den Reihen der Humanisten Italiens Freunde für sich gewonnen haben sollte, so spielten sie für ihn nach der Rückkehr in den Norden keine Rolle mehr. Es mag übertrieben gewesen sein, aber immerhin entbehrte es nicht völlig der Grundlage, als er 1524 den Vorwurf zu hören bekam, er sei „ein Feind Italiens“ [3]. Allerdings gibt es eine recht bedeutsame Ausnahme in den Beziehungen des Erasmus zu italienischen Humanisten: seine Freundschaft mit Andreas Ammonius (1477 bis 1517) [4]. Die beiden fanden jedoch erst auf englischem Boden zueinander, und zwar durch ihre gemeinsame Verbindung zu Thomas Morus. Ammonius war Sekretär des englischen Königs und später Legat des Papstes, ein ausgezeichneter Literat und Latinist; Erasmus wurde bald mit ihm sehr vertraut. Ammonius wurde sein aufrichtiger Freund, „der vielleicht mehr als jemand sonst sein Geistesverwandter war“ [5]. Er zeigte sich auch in einer delikaten Angelegenheit hilfsbereit, als Erasmus von Rom die Dispens von seinen Ordensgelübden zu erlangen suchte.

In Italien selbst hatte Erasmus indes unter den Humanisten in Kürze mehr Gegner als Freunde. Viele Namen wären hier zu nennen, von denen einige weniger bekannt sein dürften: *Aloysius Marliani*, *Celio Calcagnini* und *Augustinus Eugubinus Steuchus* [6]. Sie alle standen mit Erasmus eine Zeitlang in brieflicher Verbindung. Der erstgenannte war seit 1516 Bischof von Tudi, widmete sich aber in seinen letzten Lebensjahren († 1521) auch der Polemik gegen Luther [7]. Erasmus sandte an ihn zum ersten Male einen Brief am 21. Juni 1520, der noch einigermaßen freundlich gehalten war [8]. Einen zweiten, etwas selbstbewußteren, am 25. März 1521 [9]. Marliani antwortete begüti-

[3] Brief vom 2. September 1524 an Hieronymus Aleander (Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterodami per *P. S. Allen* [Oxonii 1906–1958] V, 1482, 48–49).

[4] Die wichtigsten Mitteilungen über ihn sind der Korrespondenz des Erasmus zu entnehmen. Der 1. Brief an Ammonius ist datiert vom 10. April 1511 (*Allen*, a.a.O. [Anm. 3] I, 218). – Auch in Paris traf Erasmus italienische Humanisten, z. B. Fausto Andrelini.

[5] *J. Huizinga*, a. a. O. (Anm. 2) 95.

[6] Siehe darüber: *Friedrich Lauchert*, Die italienischen literarischen Gegner Luthers (Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, hrsg. von *L. von Pastor*, 8 [Freiburg 1912]) 221–229. 311–315. 315–328.

[7] Aloisii Marliani Mediolanensis Episcopi Tudae ... in Martinum Luterum Oratio (Romae apud aedem Divi Marci o. J.) – Nach der Inhaltsangabe bei *F. Lauchert* (a. a. O. [Anm. 6] 226–229) sind die deutschen Humanisten im allgemeinen als die Wegbereiter Luthers gekennzeichnet, nicht Erasmus im besonderen.

[8] Brief vom 21. Juni 1520 (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IV, 1114).

[9] ‚A multis iam annis non mihi tantum perspecta est tua singularis prudentia, perspectus animus in me candidus et amicus; nota est omnibus tua auctoritas. Proinde te rogo ut adversus istiusmodi maliciosas calumnias patrocineris innocentiae nostrae ... Et nunc paratus sum quocunque argumento testificari me nec unguem latum velle discedere ab iis qui consentiunt cum Ecclesia Catholica‘ (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IV, 1195, 74–77. 103–105).

gend am 7. April 1521, ermahnte aber auch freimütig den großen Humanisten, sich an der Auseinandersetzung mit Luther entschiedener zu beteiligen[10], was jedoch der Angesprochene nicht übel aufnahm, wie ein letzter Brief aus seiner Hand (vom 15. April 1521) beweisen kann[11]. Einen ähnlichen Verlauf nahm eine weitere Kontroverse, nämlich diejenige mit *Calcagnini*. Dieser war seit 1519 Professor der schönen Wissenschaften an der Universität von Ferrara († 1541) und verfaßte u. a. auch die philosophische Abhandlung ‚De libero motu ex sententia veterum philosophorum', die bewußt an die ‚Diatribe de libero arbitrio' des Erasmus anknüpfte. Letzterer hatte also kaum einen Anlaß, etwas gegen Calcagnini zu unternehmen; trotzdem schrieb er an ihn am 13. Mai 1525, er stoße sich daran, daß die Anklagen seiner Gegner derart wiedergegeben seien, als ob sie bei Calcagnini Billigung fänden[12]. Die Antwort erfolgte am 6. Juli desselben Jahres; sie ist eher versöhnlich gehalten, schließt aber dennoch eine vornehm formulierte Aufforderung ein, den Kampf mit Luther mutiger als bisher fortzusetzen[13]. Nur ein einziger Brief des Erasmus an Calcagnini ist aus der späteren Zeit überliefert, der die beiden Humanisten wieder in vollem Einvernehmen zeigt[14]. *Steuchus* endlich (1496—1549) gehörte dem Orden der Augustiner-Chorherren an, also demselben Orden, dessen Mitglied Erasmus ehedem gewesen war, 1538 wurde er Bischof von Chisamo und betätigte sich als Humanist und Exeget. Eine Streitschrift von ihm ‚Pro religione christiana adversus Luteranos' (1530) offenbarte ihn in seiner leidenschaftlichen Hingabe für die katholische Sache. Der Ton war scharf, und die Darlegung wurde nicht immer dem Gegner gerecht. Die Urheber der religiösen Neuerung sind nach ihm Erasmus und Luther zugleich[15]. Wahrscheinlich hat der angegriffene Humanist das Werk gar nicht zu Gesicht bekommen; denn in einem Brief des Erasmus an Steuchus vom

---

[10] ‚Si autem a te fieri quidquam potest, vel ad compescendos hos motus vel ad sedandam hanc seditionem, quantum vel gratia vel autoritate vales contende. Eam enim immortalitatem quam tu quaeris et tua tibi scripta pollicentur, addita hac pietate facillime consequeris' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IV, 1198, 46–50).

[11] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IV, 1199.

[12] ‚Libellus tuus De libero arbitrio, mi Coeli, usque adeo mihi placuit, ut aediturus fuerim in tui nominis gloriam, ni me locus unus offendisset; in quo suspicionem quorundam, qui me dictitant hoc spectaculo delectari, quod hactenus ›tacitus consertisque manibus viderim aprum illum ferum devastante vineam Domini‹, sic refers quasi non fueris ab eadem alienus' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VI, 1576, 1–6).

[13] ‚Sed illud non incommode cecidit, quod eadem Germania eadem aetate qua nobis hoc monstrum tulit ad religionis et morum exitium, rursum ad morum et religionis instaurationem Erasmum nobis dedit, virum ea ingenii magnitudine ac litteratura, quae non unum hoc tantum seculum possit illustrare' (*Allen*, a. a. O. [Anm 3] VI, 1587, 186–190).

[14] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2869. Brief vom 17. April 1533.

[15] ‚Principes fuere Erasmus et Martinus' (I. ed. Bononiae 1530, fol. 20b).

27. März 1531 treten zwar einige Differenzen zwischen den beiden zutage, sonst aber enthält das Schreiben durchaus sachliche Bemerkungen[16]. Steuchus antwortete daraufhin mit einem Schreiben vom 25. Juli 1531[17]. So wurde ein neuer Streit entfacht, der dieses Mal aber nicht beigelegt werden konnte. Erasmus äußerte sich einige Jahre später dazu: ‚Augustinus Eugubinus pro amica admonitione emisit virulentam epistolam ac plane monachalem, manifestis mendaciis ubique refertam.'[18] Er ließ sich nicht umstimmen, auch als gemeinsame Freunde Vermittlungsversuche anstellten, so z. B. Julius von Pflug, der mit Steuchus persönlich bekannt war[19]. Übrigens hatten sich die Vorwürfe des italienischen Humanisten mehr gegen den Charakter und die Diktionsart des Erasmus gerichtet.

Noch ein weiterer Gegner muß hier kurz erwähnt werden: *Hieronymus Aleander* (1480—1542). Trotz seines zeitweiligen Zusammenlebens mit Erasmus in Venedig gerieten die beiden allmählich ganz auseinander, zumal da Aleander im kirchlichen Dienst emporstieg und 1521 sogar Nuntius des Papstes in Deutschland wurde. Seitdem fühlte sich Erasmus, ohne auch nur die Spur eines Beweises aufweisen zu können, beständig von ihm verfolgt: „Aleander hetzt dauernd andere, gegen ihn zu polemisieren, und stellt ihm nach, wo er kann. Die Art, wie er die Anschläge seiner Gegner auslegt und konstruiert, hat all jenes Scharfsinnig-Egozentrische, das über die Grenze von vollkommen gesundem Denken hinausweist."[20] Immer wieder kam Erasmus in seinem krankhaften Wahn auf dieses Thema zurück, und noch kurz vor seinem Tode vertraute er anderen seine Klagen an[21]. Es ist aber

[16] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IX, 2465.

[17] ‚Praestaret primum, vir clarissime, te esse minus iracundum ... Tum, quod suadent plerique eruditi viri, non debent omnia a te defendi ... Interdum optarim te in recriminandis iis modestiorem quos te putes criminatos ... Et non pudet te caeteris praedicare modestiam? ... Postremo, quod mihi caeterisque Christianis propono, non debemus tanti facere gloriam istam literis partam ut pro ea in gladios atque arma putemus esse ruendum, perinde quasi haec futura sit nostra immortalitas ... Id quoque optarim, ut minus esses cavillosus, ac curatius perpenderes, quid hominem Christianum doctissimumque deceret' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VI, 1513, 665–722).

[18] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] XI, 2961, 133–135. Der Brief trägt das Datum vom 22. August 1534 und ist an einen Justus Decius gerichtet.

[19] Siehe den Brief Pflugs an Erasmus vom 5. Mai 1533 (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2806, 44–47).

[20] *J. Huizinga*, a. a. O. (Anm. 2) 150 f. – Vgl. auch die zusammenfassende Bemerkung zum letzten Lebensabschnitt des Erasmus: „Wie immer trug ihm sein Spott einen neuen Strom von Schmähungen ein ... Die Folge war, daß die Vorstellung des Verfolgtwerdens bei Erasmus neue Nahrung bekam; wieder dachte er, Aleander stecke dahinter: ‚Die Italiener hetzen am kaiserlichen Hof gegen mich', schrieb er 1531" (ebd. 206 f.).

[21] Brief vom 28. Juni 1536 (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] XI, 3130, 16–20). – Das ist der letzte persönliche Brief des Erasmus, soweit es sich um die handelt, die erhalten geblieben sind. Der Name des Aleander wird hier, wie auch sonst sehr häufig, nicht ausdrücklich genannt, aber es kann kein Zweifel sein, daß er gemeint war.

nicht notwendig, auf diese Beziehungen zu Aleander näher einzugehen, da sie außer den Briefbemerkungen so gut wie keinen literarischen Niederschlag gefunden haben[22].

Dagegen müssen zwei italienische Humanisten ausführlicher zu Wort kommen, *Alberto Pio da Carpi* und *Jacopo Sadoleto*. Beide haben mit Erasmus geradezu gerungen, der erste hart und scharf, der zweite feiner und milder, und Streitschriften und Briefe zeugen von diesen Auseinandersetzungen. Noch ein dritter soll zusätzlich einen Platz finden, der Spanier *Juan Ginés de Sepúlveda*, nicht nur weil er vorwiegend in Italien lebte und wirkte, sondern auch wegen seiner Anhänglichkeit für Alberto Pio, nach dessen Tod er die Kontroverse mit Erasmus fortsetzte. Alle anderen Italiener, von Marliani bis auf Aleander, treten an Bedeutung hinter den drei zuletzt genannten weit zurück.

Alberto Pio da Carpi

Unter den literarischen Gegnern, die Luther in Italien fand, ragte während der zwanziger Jahre des 16. Jahrhunderts der Fürst (oder Graf) mit dem Namen *Alberto Pio* hervor[23], und dieser war es, der zugleich auch die bedeutendste Kontroverse mit Erasmus eröffnete. Er wurde um 1475 geboren, erhielt eine sorgfältige humanistische Ausbildung und ging nach dem Verlust seiner kleinen Herrschaft in den diplomatischen Dienst, bald des Königs von Frankreich, bald des Kaisers und schließlich des Papstes. Als „Laientheologe" wandte er sich schon früh den gelehrten Studien zu, die ihm zusammen mit seiner allbekannten Frömmigkeit hohes Ansehen verschafften. Als Fürst von Carpi trug er sich einmal mit dem Gedanken an eine Akademie der schönen Künste, konnte dafür aber zu Rom ein ‚Eruditorum sodalitium' gründen. Er starb am 8. Januar 1531 in Paris, nachdem er für sein Begräbnis die Bekleidung mit dem Franziskaner-Habit (als

[22] Es existiert nur ein einziges Schreiben des Erasmus an Aleander (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] V, 1482), aber weder dieses noch die wenigen Briefe, die Aleander an Erasmus gesandt hat, geben genaueren Aufschluß über das zwischen ihnen bestehende gespannte Verhältnis. Erasmus ist noch der Meinung, Aleander damit belasten zu können, daß er durch mangelndes Verständnis für eine Reform im katholischen Sinne den Bestrebungen Luthers Vorschub geleistet habe (z. B. *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IX, 2445, 44–88). Ob und inwieweit das zutrifft, ist nicht Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

[23] *F. Lauchert*, a. a. O. (Anm. 6) 279–311. Daselbst die Angaben der älteren Literatur. Außerdem: *P. Paschini*, Pio da Carpi (Enciclopedia Cattolica, IX [Città del Vaticano 1952] 1490 f.). Die Schriften Pios gegen Erasmus sowie dessen Antworten an ihn sind in einem Bande gesammelt: Alberti Pii Carporum Comitis illustrissimi et viri longe doctissimi ... tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos (Venetiis 1532). Danach wird hier zitiert, obschon die Schriften des Erasmus auch in der Ausgabe des Johannes Clericus zu finden sind (Opera omnia [Lugduni Batavorum 1702–1706]). Natürlich werden die Briefe von und an Erasmus weiterhin nach der kritischen Edition von Allen angeführt.

Tertiar des Ordens?) angeordnet hatte, was Erasmus zu einigen spöttischen Bemerkungen veranlaßte[24]. Die schriftstellerische Tätigkeit Pios scheint nicht gerade umfangreich gewesen zu sein; sie umfaßte, falls die auffindbaren Angaben vollständig sind, nur die beiden Arbeiten gegen Luther und Erasmus, eine kleinere unter dem Titel ‚Alberti Pii Carporum comitis illustrissimi ad Erasmi Roterodami expostulationem Responsio accurata et paraenetica, Martini Lutheri et asseclarum eius haeresim vesanam magnis argumentis et iustis rationibus confutans' (zuerst in Paris 1529 gedruckt) und eine größere ‚Alberti Pii Carporum Comitis illustrissimi et viri longe doctissimi ... tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos' (opus posthumum Paris 1531).

Den Beginn des Streites mit Erasmus machte dessen Brief an Pio vom 10. Oktober 1525[25]. Darin beklagte sich der gefeierte Humanist über einige Äußerungen des Grafen, die ihm zu Ohren gekommen waren, demgemäß Erasmus „weder ein Philosoph noch ein Theologe sei und gar kein solides Wissen besitze" und sogar die Ursache für die augenblicklichen religiösen Wirren bilde[26]. Er bittet darum Pio, derartige Behauptungen über ihn in Zukunft zu vermeiden[27]. Das Schreiben ist in einem höflichen Ton gehalten und, abgesehen davon, daß Erasmus seine Versäumnisse im Streit um Luther zu gering wertet, bringt es kaum etwas, was Pio nicht durch eine entgegenkommende Antwort hätte beilegen können.

Aber die Angelegenheit sollte einen anderen Ausgang nehmen. Pio empfing den Brief des Erasmus am 14. November 1525 und arbeitete daraufhin eine eingehende, schroffe Erwiderung aus, die er am 15. Mai des folgenden Jahres nach Basel absandte. Erst geraume Zeit später übergab er sie zu Paris in Druck, der im Januar 1529 hergestellt wurde unter der Titelüberschrift: ‚Alberti Pii Carporum Comitis illustrissimi ad Erasmi Roterodami expostulationem Responsio accurata et paraenetica, Martini Lutheri et asseclarum eius haeresim vesanam magnis argumentis et iustis rationibus confutans.'[28] Diese

[24] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) IX, 2441, 69–76. 2466. 106–115.

[25] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) VI, 1634.

[26] ‚Complures qui istinc huc veniunt, consentientibus vocibus narrant Romae quendam esse Principem Carpensem, doctum magnaeque apud purpuratos patres autoritatis qui passim ac palam depraedicet Erasmum nec esse philosophum nec theologum, nec ullius solidae doctrinae ... Magis me commovent illae voces quas audio subinde repeti ab eodem Principe in conviviis cardinalium, in conciliabulis eruditorum, quicquid est huius tumultus, ex Erasmo natum esse' (ibd. 10–14. 39–42).

[27] ‚Nunc si verum est quod ad me delatum est, quaeso ut istam persuasionem abiicias, et istiusmodi voces mihi periculosas contineas; sin vanum est, ignosce' (ibd. 105–108).

[28] Ed. cit. (Anm. 23) 1–35.

Flucht in die Öffentlichkeit war zwar in den Humanistenkreisen nichts Außergewöhnliches, aber immerhin mußte so der Konflikt verschärft werden. Soweit die Schrift Pios gegen Luther vorgeht, mag sie hier auf sich beruhen. Nur die Angriffe, die direkt an die Adresse des Erasmus gerichtet sind, haben für uns Interesse. Pio gibt seiner Bewunderung Ausdruck, die er für den großen Humanisten hegt, bemängelt aber von neuem, daß einige von seinen Büchern zwar nicht die Ursache, wohl aber ein Anlaß für den Ausbruch des Brandes geworden seien[29], und es gelte das Wort zurecht: ‚Ut aut Lutherus videatur erasmicare, aut Erasmus lutherizare.'[30] Nach längeren Ausführungen über die Lehre des Reformators kommt Pio am Schluß wieder auf Erasmus zurück: Er solle aus seiner zweideutigen Reserve heraustreten und offen die Partei der Kirche gegen Luther ergreifen, und zwar in einer Weise, die seinem Namen Ehre mache, ‚non dissimulanter, non perplexe, non ambigue, non lubrice, sed expresse, non remisse, sed vehementer'[31]; nur dadurch könne er sich von dem Verdacht reinigen, in vielen Punkten mit Luther übereinzustimmen oder gar, wie viele meinten, „der erste Urheber all der Übel zu sein"[32].

Erasmus war durch die ‚Responsio accurata et paraenetica', die ihm von Pio handschriftlich übermittelt wurde, tief betroffen. In einem Schreiben vom 23. Dezember 1528 gab er seine Erklärung an den Grafen ab[33]. Diese lautete noch maßvoll und schloß zur Hauptsache die inständige Bitte ein, Pio möchte die Veröffentlichung nicht überstürzen oder wenigstens den Teil, der die Differenzen zwischen ihnen erörtere, abzumildern suchen[34]. Es war jedoch bereits zu spät: Die Drucklegung hatte schon begonnen und wurde Anfang Januar des folgenden Jahres fertiggestellt; überdies hatte Pio den Brief des Erasmus gar nicht in die Hand bekommen, wie es sowohl der Schreiber als auch der Adressat späterhin in gleicher Weise bezeugen konnten[35].

Durch das Erscheinen der gedruckten ‚Responsio accurata et pa-

---

[29] ‚Occasionem videlicet magnam praestitisse libellos quosdam tuos et annotationes huic incendio, plurimum autem (ut scis) inter occasionem et causam interest' (ibd. 2b).

[30] Ibd. – Ferner: ‚Addit et illud suspitionem, quod si quando tibi accidit, ut Lutheri mentionem facias, illum vel laudas, vel de ipso tam dubie, tam perplexe, tam remisse, tam negligenter loqueris, ut cogantur homines interdum existimare te magna ex parte cum Luthero colludere ... etsi tumultum seditionemque improbare videaris ...' (ibd.).

[31] Ibd. (Anm. 23) 35.

[32] ‚Quod si neglexeris (parce quaeso libertati meae) nunquam efficies, ne multi suspicentur, et credant tibi plurima convenire cum Luthero: ne complures probati viri te primum auctorum tantorum malorum fuisse praedicent' (ibd.).

[33] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VII, 2080.

[34] ‚Quod superest, moneo ne praecipites aeditionem libelli; aut si non vis istuc operae perdere, mitiga partem qua mecum agis' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VII, 2080, 20–22).

[35] Vgl. *F. Lauchert*, a. a. O. (Anm. 23) 297, Anm. 3.

raenetica' Pios fühlte sich Erasmus aufs äußerste gereizt. Er brauchte nicht mehr als sechs Tage, um die Antwort niederzuschreiben, die bald darauf, im April 1529, in Basel herauskam: ‚Des. Erasmi Roterodami Responsio ad epistolam paraeneticam clarissimi, doctissimique viri Alberti Carporum principis.'[36] Was ihm hier am Herzen liegt, ist zweifellos das Bemühen, den Vorwurf zurückzuweisen, er sei jemals an der Sache Luthers irgendwie beteiligt gewesen. Pio jedoch habe sich, so führt er aus, von keiner böswilligen Tendenz leiten lassen, sondern es liege vielmehr Unkenntnis seiner (des Erasmus) Schriften zugrunde, vielleicht auch eine Täuschung seitens der römischen Umgebung[37]. Dann bringt er die aufrichtig klingende Versicherung vor, er habe viele seiner Werke in unausgereiftem und ungefeiltem Zustand herausgegeben, ohne die künftigen Stürme voraussehen zu können. Jedenfalls sei er abhold jeglicher Sucht nach Neuerungen und Unruhestifterei[38]. Von Anfang an habe er seinen Freunden gegenüber zu verstehen gegeben, daß er nichts mit Luther gemein haben wolle. Nebenbei gesagt, hätten diejenigen, die den Kampf mit Luther zuerst antraten, dabei keinerlei Erfolg gehabt[39]. Die letzte Schuld an dem Zerwürfnis (zwischen Pio und Erasmus) sowie an der „calamitas Lutherana" selbst trage der „Diplomat"[40], dessen Name zwar hier nicht genannt wird, der aber ohne Zweifel mit dem Aleanders identifiziert werden muß. Alles in allem ein Schriftstück, das trotz einiger Ansätze zur Selbstkritik dem großen Humanisten kaum zur Ehre gereichen kann.

Auf diese Herausforderung des Erasmus hin stellte Pio in den letzten Wochen seiner Lebenszeit eine umfangreiche Erwiderung zusammen, die indes erst nach seinem Tod im Druck herauskam: ‚Alberti Pii Comitis illustrissimi et viri longe doctissimi, praeter praefationem

[36] In der hier benutzten Ausgabe (Anm. 23) lautet der Titel ein wenig anders: ‚Ad exhortationem clarissimi doctissimique comitis Alberti Pii Carporum principis Des. Erasmi Roterodami Responsio' (ed. cit. 35b–51). In dieser Ausgabe sind auch die Randbemerkungen von der Hand Pios beigedruckt.

[37] ‚Quod tamen abs te nec studio, nec maliciose factum scio, sed ita tuo candori ut suspicor, persuasum est ab his inter quos versaris ... Multis enim, nec futilibus argumentis videor mihi colligere, te nonnulla quae torques in me, non hausisse ex lucubrationibus meis, des ex colloquiis hominum' (ed. cit. [Anm. 23] 36b).

[38] ‚Prima culpa plane mea est, quicquid edo, abortus verius est quam partus. Hoc vicium mihi insitum est ... His rebus factum est, ut multa scripserim potius quam feliciter. Atque et fateor quaedam a me facta scriptaque quae nec facturus eram nec scripturus, si seculum hoc exoriturum divinare potuissem: ita testor, animum hunc a novandarum rerum studio, concitandisque tumultibus semper abhorruisse, quemadmodum et nunc abhorret' (ed. cit. [Anm. 23] 37b).

[39] ‚Quid profecit Prierias ille vestras?' (ed. cit. [Anm. 23] 38a). ‚Plus invidiae conflavit pontificio nomini Caietani libellus, nimis officiose scriptus, quam Lutheri convicia' (ibd. 40b).

[40] ‚Longe aliud de me pronunciavit literaria sodalitas, cui Romae coryphaeus eras, multo aliud apud nos depraedicavit ille diplomatophoros, magna pars animae tuae, et ut ego sentio, magna pars huius calamitatis (ed. cit. [Anm. 23] 48b).

et operis conclusionem, tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi Roterodami, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos.'[41] Mehr oder weniger die gesamte kirchliche Glaubens- und Sittenlehre wird hier vorgetragen, vom Fasten- und Abstinenzgebot angefangen und endigend bei der Verpflichtung zur Eidestreue und zur Wahrhaftigkeit, und zwar durchweg apologetisch und polemisch, so daß die Abweichungen davon bei Luther und noch stärker bei Erasmus zum Vorschein kommen. Die Gegner werden nicht geschont, aber doch objektiv besprochen. Die Anordnung des Stoffes und die Klarheit der Darstellung lassen wohl zuweilen etwas zu wünschen übrig. „Der Hauptzweck, zu zeigen, daß dem Erasmus mit den in der ersten Schrift gegen ihn erhobenen Anklagen nicht Unrecht getan wurde, ist mit den auf breiter Grundlage und mit reicher Gelehrsamkeit gegebenen Ausführungen jedenfalls erreicht, wenn auch im einzelnen da und dort vielleicht zu weit gegangen wird und das verwendete Material vielleicht öfter einer besseren kritischen Sichtung bedurft hätte."[42] Am meisten wird wohl noch die Einleitung dem Leser von Nutzen sein, in der ein kurzer Überblick der bis dahin gewechselten Schriften mit Inhaltsangabe und beigefügter Stellungnahme geboten ist[43].

Erasmus hätte nun schweigen können, nachdem sein Gegner gestorben war. Aber er wollte das letzte Wort behalten und veröffentlichte noch im Jahre 1531 seine Antwort: ‚Des. Erasmi Roterodami Apologia adversus rhapsodias calumniosarum querimoniarum Alberti Pii quondam Carporum principis quem et senem et moribundum et ad quidvis potius accomodatum homines quidam male auspicati, ad hanc illiberalem fabulam agendam subornarunt.'[44] Wie es schon aus dem langen Titel hervorgeht, gibt Erasmus alle bisher noch geübte Zurückhaltung auf; er gefällt sich nun darin, Pio in ganz offensichtlicher Rachsucht und geradezu kleinlicher Kritik herabzusetzen. Er weiß um dessen Tod, aber er erklärt drohend: „Was hätte dieser Schwätzer zu hören verdient, wenn er noch lebte? Jetzt ist er meinen Krallen entronnen, hoffentlich auch dem göttlichen Gericht."[45] So ist er denn bemüht, seinen guten Ruf zu vernichten: „Es ist eine völlig langweilige Sache, mit einem Menschen zu disputieren, der weder Theologie studiert hat noch in den Heiligen Schriften bewandert ist und in den alten Lehrern und niemals, wie es den Anschein hat, etwas von wahrer Frömmigkeit empfunden hat, der dazu seine Zitate abkürzt, verfälscht und verwirrt und meine Schriften nicht gelesen

[41] Ed. cit. [Anm. 23] 52–193.
[42] *F. Lauchert*, a. a. O. (Anm. 6) 302.
[43] Praefatio (ed. cit. [Anm. 23] 52b–55a).
[44] Ed. cit. (Anm. 23) Appendix.
[45] Ibd. 24b.

hat."[46] *F. Lauchert* kommt zu dem harten Urteil: „Wie in der Behandlung des Gegners, so trägt die Schrift in der Verteidigung der eigenen Sache echt Erasmisches Gepräge. Mit einem Aufwand von Entrüstung hält sich der große Humanist, um die Aufmerksamkeit der Leser von der Hauptsache abzulenken, bei Nebensachen auf, bei kleinen Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten in einzelnen Zitaten und sonstigen Schwächen der Kritik. Dadurch will er auf der einen Seite den Anschein erwecken, als ob ihm sein Kritiker überhaupt bitteres Unrecht getan habe; und dabei wiederholt er auf der anderen Seite, indem er seinen eigenen, vom Gegner angeblich mißverstandenen Standpunkt darlegt, doch wieder alles das, was jener in seinen früheren Schriften anstößig gefunden hatte, und liefert so selbst gerade wieder in dieser Verteidigungsschrift einen weiteren Beweis dafür, daß auch zu dieser Zeit tatsächlich sehr wenig Katholisches an ihm war."[47] Vielleicht darf man das ein wenig abmildern, insbesondere die Aussage des letzten Satzes, aber die wesentlichen Ausstellungen bleiben auch heute noch zurecht bestehen, und der Ton, den Erasmus angeschlagen hat, verdient gewiß keine Entschuldigung.

Ein weiterer Umstand verlangt in diesem Zusammenhang Beachtung, daß nämlich Pio von Erasmus in seinen vertrauten Briefen an andere zu wiederholten Malen angefeindet und geschmäht wird. Eine erste Andeutung dieser Art findet sich schon in einem Briefe an Aleander vom 2. September 1524[48]. Ein Schreiben, das er im Juni 1530 an Andreas Alciati richtet, legt den Nachdruck auf den gegen ihn erhobenen Vorwurf, daß von seinen Schriften die ganze Luther-Tragödie ihren Ausgang genommen habe[49]. Dann folgen die Klagen nacheinander und fast ununterbrochen bis zu einem seiner letzten Briefe im August 1535[50]. Deutlich ist zu erkennen: Pio hat der empfindlichen Seele des Erasmus eine tiefe Wunde geschlagen, die niemals mehr vernarben sollte, und nächst Aleander hält er von nun an den toten Fürsten von Carpi für seinen gefährlichsten Gegner. Eine sehr ausführliche Darstellung der vorhergegangenen Streitigkeiten gibt er in einem Briefe an Sadoleto (vom 7. März 1531)[51]; wenn hierbei der

[46] Ibd. 10b.

[47] A. a. O. (Anm. 6) 304.

[48] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) V, 1479, 130.

[49] ‚Me totius Luteranae tragoediae fuisse seminarium' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VIII, 2329, 103.

[50] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] XI, 3022, 234–235. 528–529.

[51] ‚Alter ille mihi de facie incognitus, sed eruditionis humanitatisque fama notus tum charus, Romae nusquam non declamabat in Erasmum, infantem, indoctum, nullo iudicio praeditum. Cum eo posteaquam expostulassem litteris amanter et honorifice scriptis, ille iusto meditatoque volumine respondit, quod ad me nondum excusum misit. Ex eo facile deprehendi hominem mea non legisse, sed audita delataque scribere, immo ne scribere quidem nisi per conductitias operas. Hoc opus quum Parisiis excusum, sed adiectis nonnullis, ad me venisset, respondi, sed

Eindruck einer größeren Ruhe und Ausgeglichenheit entstehen sollte, so wäre in Rechnung zu stellen, daß Sadoleto nicht allein mit Erasmus, sondern auch mit dessen Widerpart in Freundschaft verbunden war.

Die gesamte Kontroverse zwischen Erasmus und Pio ist ohne Zweifel eine unerquickliche Angelegenheit, aber die historische Forschung darf an ihr nicht vorübergehen. Gewiß hatte der italienische Humanist, objektiv betrachtet, auch eigene Schuld: Er kam von dem unangekränkelten Vollbesitz seines katholischen Glaubens her und brachte wenig Verständnis für den deutschen Skeptiker auf; er hätte keinesfalls vergessen dürfen, daß es im Ursprungsland der Reformation schwer war, deren wahren Charakter von Anfang an zu durchschauen, und sicher hätten dem Schritt in die breite Öffentlichkeit zunächst private Aussöhnungsversuche vorangehen müssen. Aber ebenso unbestreitbar ist es, daß die weit schwerere Schuld auf der Seite des Erasmus lag. Er hatte durch seine ungehemmte Kritiksucht und seine leichtfertigen Spöttereien in den Frühschriften (vor allem in dem „Moriae encomium" und in den ‚Colloquia familiaria') Anlaß zu einer Reihe von Mißverständnissen und Verdächtigungen gegeben. Freilich war der entscheidende Bruch mit Luther bereits durch die ‚Diatribe de libero arbitrio' im Jahre 1524 vollzogen. Das bedeutete jedoch für Erasmus noch keinen Rückzug auf der ganzen Linie, da er nur langsam zu einem ausgesprochen katholischen Bekenntnis zurückfand. Nicht vor der Zeit der dreißiger Jahre gilt das, was *J. Huizinga* beschreibt, ohne jede Einschränkung: „Sogar in bezug auf die Zeremonien verhält er sich nicht mehr ganz ablehnend. Er findet ein gutes Wort sogar für das Fasten, das er immer verabscheut hatte, für die Verehrung der Reliquien, für die kirchlichen Feste ... Sogar die Bilder will er zulassen: ‚Wer die Abbildungen aus dem Leben hinwegnimmt, der nimmt ihm seinen höchsten Genuß: oft sehen wir mehr in Bildern, als wir aus dem Geschriebenen erkennen können.'

---

tamen civiliter et honorifice, sedulo cavens, quantum ipsa causae natura patiebatur, ne quid excideret quod illius vel animo merito doleret vel famae detrimentum adferret, amiciciam etiam mutuam offerens quam ille deferebat in calce voluminis. Sed non conquievit instigator ille primus [Aleander], nec defuerunt Lutetiae qui stimulos adderent, praesertim Franciscani, quorum sacrum ille triduo quam moreretur induit, in eoque sepultus est solennibus illius ordinis ritibus, priusquam typographus volumen absolvisset. Quod mihi nondum videre contigit: qui viderunt aiunt ingens esse: in eo multis operis conducticiis collectum est ex omnibus meis lucubrationibus, quicquid improbatis dogmatibus affine quoquo pacto videri potest. Quanto consultius erat ea decerpere que palam adversantur eiusmodi dogmatibus, quorum nullus est numerus? Ita bonus ille vir infixo, ut dici solet, aculeo fugit: cuius anime precor Dei misericordiam, optans ut feliciores reperiat patronos apud summum iudicem quam ipse patrocinatus est Gallo adversus Caesarem, aut Pontifici adversus Caesaris copias, aut sibi ipsi in tuendo suo principatu (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IX, 2443, 324–350).

In bezug auf Christi substantielle Gegenwart im Altarsakrament hält er sich an den katholischen Standpunkt."[52] Dazu kommt noch, daß es nicht der Hauptsache nach die eigentlichen Glaubensdifferenzen waren, die Erasmus von den reformatorischen Ideen wegbrachten, sondern eher an und für sich zweitrangige Dinge, so z. B. die Entartung der evangelischen Freiheit, die Intoleranz der Neugläubigen und am allermeisten die Furcht vor Unruhen und Aufständen, die allenthalben das Gefolge der Reformation bildeten. Im letzten Punkt hat wohl Alberto Pio, wie sehr er auch sonst in seinem Urteil von dem Vordergründigen abhängig war, einen treffsicheren Blick für die Wirklichkeit im Leben des Erasmus gezeigt, die diesem selber gar nicht so klar zu Bewußtsein gelangt ist. Deshalb haben auch irgendwie beide recht: Pio, der anklagt, und Erasmus, der sich verteidigt.

Juan Ginés de Sepúlveda

Die Aufgabe, die sich Alberto Pio in der letzten Zeit seines Lebens gesetzt hatte, wurde nach seinem Tod von einem seiner Freunde übernommen und fortgesetzt, dem Spanier *Juan Ginés de Sepúlveda*[53]. Dieser wurde um 1490 bei Córdoba geboren, machte aber seine theologischen Studien in Italien, wo er bald danach dem Gelehrtenkreis beitrat, den Pio zu Rom um sich sammelte. Im Jahre 1536 wurde er von Karl V. zum kaiserlichen Historiographen und zum Lehrer des Thronfolgers Philipp ernannt. Seine literarischen Arbeiten, deren Themen vorzugsweise dem Gebiet der Philosophie und der Geschichtsschreibung angehören, sind umfangreich[54]. Nur wenige von seinen Schriften berühren die Theologie im engeren Sinne oder gar die konfessionelle Polemik, wie z. B.: ‚De fato et libero arbitrio libri tres, quo in opere dogma nefarium Martini Lutheri de cunctarum actionum, eventorumque necessitate tum naturalibus tum theologicis rationibus doctissime ac elegantissime confutatur.'[55] Bemerkenswert dürfte sein, daß schon in dieser Untersuchung die These aufgestellt wird, der deutsche Humanismus sei als die eigentliche Quelle der Reformation und ihres Unheils zu betrachten. Ein weiteres Werk macht einige Jahre später die Verteidigung Pios gegen Erasmus zu seinem aus-

[52] A. a. O. (Anm. 2) 200 f. – Zu der Theologie des Erasmus in seinen letzten Lebensjahren und ihrer Einstellung gegenüber Luther siehe vor allem: *Karl Heinz Oelrich*, Der späte Erasmus und die Reformation (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 86 [Münster 1961]) 118–158.

[53] *F. Lauchert*, a. a. O. (Anm. 6) 304–311; *Aubrey F. G. Bell*, Juan Ginés de Sepúlveda (Hispanic Notes and Monographs, 9 [Oxford 1925]).

[54] Eine Liste mit ungefähr 20 Nummern bietet *Bell*, a. a. O. (Anm. 53) 99 f. Die Edition der ‚Opera, quae reperiri potuerunt omnia' ist 1602 zu Köln erschienen; hier werden die Schriften nach der späteren Ausgabe (Bononiae 1780) zitiert.

[55] Romae 1526 (Opera Omnia IV, 468–541).

drücklichen Anliegen: ‚Jo. Genesii Sepulvedae Cordubensis antapologia pro Alberto Pio Comite Carpensi in Erasmum Roterodamum.'[56] Sepúlveda starb 1572 oder 1573 in der Nähe seiner Heimat.

Erasmus hatte schon früh etwas von dem spanischen Humanisten erfahren: Einerseits schätzte er ihn wegen seiner Sprachkenntnisse[57], andererseits wurde er ihm verdächtig, weil er mit Pio befreundet war und sich, wie er meinte, an den römischen Umtrieben gegen ihn und sein Werk aktiv beteiligte. In mehreren Briefen, die Erasmus während der Jahre 1530—32 an seine Freunde schrieb, äußerte er seinen Argwohn[58]. Als nun 1532 die Antapologie erschien, galt ihm das als vollwertige Bestätigung.

Sepúlveda war klug genug, seine Schrift Erasmus zuzusenden und ein höfliches Begleitschreiben mit Entschuldigungen beizufügen, die Erasmus versöhnen sollten[59]. In seiner Antapologia selbst hatte er große Zurückhaltung angesichts der Person des verehrten Humanisten geübt. Er weist dort zwar die Anschuldigung entschieden zurück, als ob er aktiv an der letzten Schrift Pios beteiligt gewesen sei, und wiederholt im wesentlichen von seiner Seite die darin vorgebrachten Anklagen gegen Erasmus, insbesondere die einer entfernten Mitschuld bei der Vorbereitung der lutherischen Häresie. Das alles geschieht aber viel vorsichtiger und immer derart, daß der Angegriffene sein Gesicht wahren kann. Unter diesen Umständen mußte also das Einvernehmen auf die Dauer nicht gestört werden.

Erasmus reagierte jedoch zunächst sehr scharf. Schon am 31. Mai 1532 hatte er an seinen vertrauten Freund Bonifatius Amerbach berichtet: „Das Buch des glorreichen Sepúlveda habe ich bereits zweimal erhalten. Es ist nichts anderes als schäbige Krittelei, und ich erachte es für keiner Erwiderung wert."[60] Sepúlveda selbst empfing von

---

[56] Romae 1532 (Opera Omnia IV, 542–591).

[57] ‚Genesium qui nuper edito Romae libello praeclaram de se spem praebuit' (Ciceronianus sive de optimo genere dicendi, Des. Erasmi Opera Omnia I [Lugduni Batavorum 1703] 2015). – Die Aussage des Erasmus bezieht sich vermutlich auf die Schrift Sepúlvedas ‚De appetenda gloria dialogus qui inscribitur Gonsalus' (Opera Omnia IV, 185–220).

[58] Brief an Andreas Alciati (Juni 1530): ‚Abutitur [Pius] ad haec stipendiatis aliquot, presertim Sepulvela [!] quodam Hispano' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VIII, 2329, 99–101). Brief an Lorenzo Campeggio (24. Juni 1530): ‚Nec ista molitur [Pius] suo Marte, sed habet aliquot pulchre stipendiatos, praecipue Sepulvelum [!] quendam Hispanum, hominem ut audio doctum, qui totius dictionis est architectus' (*Allen*, VIII, 2328, 44–45). Brief an Andreas Crisius (1. September 1530): ‚Alit [Pius] domi suae, ut aiunt, Sepulvedam quendam Hispanum, cuius opera utitur ad dictionem poliendam' (*Allen*, IX, 2375, 76–77). – Der Wechsel in der Schreibweise des Namens ist sicher ohne jede Bedeutung.

[59] Brief vom 1. April 1532 (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2637).

[60] ‚Libellum gloriosi Sepulvedae iam bis acceperam, primum e Lutetia, illic excusum, mox e Roma, ubi primum excusus est. Sunt merae neniae, nec video esse dignum ullo responso: alia magis urgent' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2652, 1–4).

Erasmus am 16. August eine kurze Antwort: „Ich liebe zwar an Deinem Buche die Lehre, den Geist und die beredte Art, aber um so mehr schmerzt es mich, daß Du Deine Mühe an einen solchen Gegenstand verschwendet hast. Du hast Dich offenbar von der Abneigung anderer gegen mich leiten lassen, jedoch sollte Deine Seele eigentlich allein den Musen und Christus dienen. Ich sehe nicht, was aus dem Hin und Her solcher Bücher anderes entstehen könnte außer Streitigkeiten, von denen es in der Welt mehr als genug gibt. Deswegen halte ich es für ratsam, keine Erwiderung zu schreiben." [61] Sepúlveda zeigte Verständnis und richtete daraufhin einen zweiten Brief an Erasmus (15. Oktober 1532): „Wenn Du schreibst, Du hieltest eine Antwort nicht für ratsam, damit unter uns keine Kontroverse entstehe, so offenbarst Du damit eine außergewöhnliche Höflichkeit und Weisheit ... Denn was könnte mir Schlimmeres oder Unangenehmeres zustoßen, als daß ich gezwungen würde, mit Erasmus, zu dem ich wie zu einer Leuchte in unserer Zeit aufschaue, ganz gegen meinen Willen Streitigkeiten auszutragen? Indes hat uns bezüglich dieser Deiner ausgeglichenen Gesinnung eine sichere Zuversicht gemacht nicht nur Deine bekannte Klugheit, sondern auch ein Brief, in dem Du vor kurzem an den Kardinal Thomas Cajetan geschrieben hast, Du ... legtest Deine vornehmliche Sorge darauf, alle Deine Bücher durchzusehen, um damit den Nörgeleien auch der Übelwollenden ohne Streitereien entgegenzukommen ... Bei meiner ehrfürchtigen Liebe zu Dir bitte ich Dich immer wieder und beschwöre Dich inständigst: Dadurch allein, glaube es mir, wirst Du Deinen Verleumdern Stillschweigen auferlegen." [62] Mit dem zuletzt ausgesprochenen Anliegen hatte allerdings Sepúlveda keinen Erfolg. Wohl aber läßt die Korrespondenz der folgenden Jahre deutlich erkennen, daß die beiden, ohne jemals

---

[61] ‚Librum tuum multo ante acceperam Lutetiae excusum quam idem mihi redderetur excusus Romae, in quo quidem magis amo doctrinam, ingenium et eloquentiam, hoc vehementius doleo tibi hoc operae in tale argumentum esse collocatum. Sentio te quorundam affectibus inservivisse, sed iste animus dignus erat qui Musis tantum et Christo serviret. Ex reciprocatione talium libellorum non video quid nasci possit praeter dissidia, quorum in mundo plus satis est. Itaque consultius arbitror non respondere' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2701, 1–8).

[62] ‚Quod scribis te consultius arbitrari ad eum non respondere, ne inter nos dissidium excitetur, prae te fers egregiam quandam humanitatem et sapientiam ... Quid enim mihi aut gravius poterat aut molestius accidere quam eo detrudi ut cogerer cum Erasmo, quem velut aetatis nostrae lumen suspicio, simultates invitissimus exercere? Quanquam istius aequitatis animi tui spem certam nobis fecerat non modo perspecta prudentia tua ... sed etiam epistola, qua nuper Thomae Caietano Cardinali scripsisti te sponte tua ... in eam potissimum curam incumbere ut omnibus tuis libris recognitis hominum etiam morosorum de te querimoniis sine contentione satisfaceres ... Pro mea in te singulari benevolentia et observantia ego quoque te iterum oro et precibus omnibus obtestor: uno siquidem facto (crede mihi) silentium impones obtrectatoribus tuis' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2729, 3–24).

auf die Differenzen der Vergangenheit zurückzukommen, sachlich die von der Wissenschaft gestellten Fragen miteinander besprachen[63].

Erasmus scheint für seinen Teil sich erst allmählich ganz beruhigt zu haben; denn noch am 19. Februar 1532 äußerte er sich sehr abfällig in einem Brief an Johannes Choler über Sepúlveda und dessen literarisches Werk[64]. Dieser hingegen konnte sich später auf Papst Klemens VII. berufen, der einen Abfall des Erasmus zur Sache Luthers befürchtet und deswegen die Zurückhaltung gegenüber dem deutschen Humanisten gebilligt habe[65]. Die Bewunderung, die Sepúlveda für Erasmus hegte, drückte er nach dessen Tod mit den überschwenglichen Worten aus: „Desiderius Erasmus von Rotterdam, ein Mann berühmt wegen seiner Darstellungsgabe und seiner vielseitigen Kenntnisse, mit einem scharfen und schöperischen Geist, der klar und außergewöhnlich einnehmend war; sein Name wurde zu seinen Lebzeiten von den Stimmen so vieler Menschen gefeiert, daß sie nur noch von Erasmus redeten.“ [66] Es mag schon etwas Diplomatie mitgewirkt haben, wenn Sepúlveda — vielleicht auch um den italienischen Humanisten zu gefallen — Erasmus angriff und zugleich, in echter Verehrung für ihn verteidigen wollte. Aber eines hat er auf alle Fälle mit seiner gewundenen Taktik zu erreichen gewußt: daß ein neuer Skandal in der wissenschaftlichen Welt, gleichsam ein zweiter Fall Alberto Pio, vermieden wurde.

Wie sich die Einzelheiten in diesem Spiel der Kräfte von damals zueinander verhalten haben und was schließlich den Ausschlag gab, ist heute wohl nicht mehr in aller Exaktheit festzustellen. Insbesondere muß die Frage noch unbeantwortet bleiben, welche Gründe eigentlich Erasmus dazu bewogen haben, auf eine Weiterführung der Kontroverse mit Sepúlveda zu verzichten, was doch sonst gar nicht seiner Naturveranlagung zu entsprechen scheint. Vielleicht war es das

[63] Brief von Sepúlveda (23. Oktober 1533): *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) X, 2873; Brief von Erasmus (17. Februar 1534): *Allen*, X, 2905; Brief von Sepulveda (23. Mai 1534): *Allen*, X, 2938; Brief von Erasmus (3. Juli 1534): *Allen*, XI, 2951; Brief von Sepúlveda (13. Februar 1536): *Allen* XI, 3096.

[64] ‚Sepulveda, Alberti Pii alumnus, et Stunicae sodalis, Hispanorum omnium gloriosissimus; cuius libellum in me opinor te vidisse; insigniter stultum et contumeliosum‘ (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IX, 2906, 17–19). – Stunica oder Diego Lopez Zuñiga war Professor an der Universität Alcalá und seit 1516 der heftigste Widersacher des Erasmus in Spanien.

[65] ‚Viventi [Erasmo] Pontifices Maximi parcebant, non quod eius mentem et scripta probarent, sed ne exagitatus ab ipsis palam descisceret ab Ecclesia Catholica et in castra Lutherana coniectus apertius Ecclesiae rationibus officeret, ut mihi Clemens Septimus indicavit, cum Antapologia, quam dixi, perlecta, modestiam qua usus in Erasmum fuissem commendaret‘ (De rebus gestis Caroli Quinti, XV, 31; Opera Omnia I, 468).

[66] ‚Desiderius Erasmus Roterodamus vir eloquentia et multarum rerum cognitione clarus, acri ingenio et copioso, arguto et supra quam credi potest festivo, cuius nomen diu, dum viveret, adeo fuit multorum vocibus celebratum ut homines nihil nisi de Erasmo loquerentur‘ (Ibd; Opera Omnia I, 467).

zunehmende Alter, wodurch er, des beständigen, aufreibenden Streitens müde, wesentlich milder gestimmt wurde; vielleicht erforderte zudem die wachsende Bedeutung des Spaniers im Kreise der italienischen Humanisten eine vorsichtige Behandlung und Rücksichtnahme; vielleicht aber war Erasmus auch durch die Erfahrung vieler Jahre zu der Einsicht gekommen, daß nicht so sehr seine frühere Beurteilung Luthers und der Reformation überhaupt revidiert zu werden verdiene[67], sondern eher ein neuer literarischer Kampf, ähnlich dem mit Alberto Pio, ihm selbst und seinem Ansehen in Wissenschaft und Kirche nur arge Nachteile einbringen werde. Aber alles das geht über Vermutungen, die freilich nicht ganz willkürlich sind, kaum hinaus, da der Briefwechsel des Erasmus und seine Schriften keinen Aufschluß darüber bieten. Sicher dürfte hingegen die eine Tatsache sein, daß die von Sepúlveda geübte Maßhaltung seinem Gegner eine Brücke der Verständigung baute und es diesem mindestens sehr erleichterte, die unangenehme und nicht gerade ungefährliche Auseinandersetzung nach einiger Zeit abzubrechen.

Jacopo Sadoleto

Italien hatte während der Reformationszeit mehrere namhafte Vertreter eines christlichen und kirchentreuen Humanismus aufzuweisen, von denen jedoch einer als der bekannteste gelten kann: *Jacopo Sadoleto*[68]. Er wurde 1477 in Modena geboren, absolvierte seine humanistischen und juristischen Studien in Ferrara und Rom und trat in den Dienst der Kirche ein. Papst Leo X. machte ihn gleich nach seiner Thronbesteigung (1513) zum Sekretär der Breven. Im Jahre 1517 erhielt Sadoleto das Bistum Carpentras (im Gebiet von Avignon), das er auch mit kurzen Unterbrechungen verwaltete, ohne indes seine Vorliebe für die gelehrten Studien zu verleugnen. Papst Paul III. berief ihn 1536 wieder nach Rom als Mitglied der Reformkongregation und ernannte ihn noch im selben Jahr zum Kardinal. In dieser Eigenschaft wirkte er mit an der Vorbereitung des Trienter Konzils und starb zu Rom am 18. Oktober 1547. Die Liste seiner literarischen Werke, von denen nicht alle gedruckt oder erhalten sind, hat eine

[67] Ob Erasmus das jemals im Ernst beabsichtigt hat, ist zum wenigsten fraglich. Das einzige Anzeichen dafür liegt, soweit ich sehe, in dem Brief an Cajetan vor, den auch Sepúlveda erwähnt (Text in Anm. 62): *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) X, 2690. Sicher ist nur, daß Erasmus eine solche Absicht nicht in die Tat umgesetzt hat.

[68] *F. Lauchert*, a. a. O., (Anm. 6) 385–411; *Wolfgang Reinhard*, Die Reform der Diözese Carpentras unter den Bischöfen Jacopo Sadoleto ... 1517–1596 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 94 [Freiburg 1966]); *S. Ritter*, Un umanista teologo, Jacopo Sadoleto (Rom 1912); *J. Beumer*, Das Kirchenverständnis bei einem Humanisten der Reformationszeit, Jacopo Sadoleto, in: Catholica 12 (1962) 196–209. Von den Werken Sadoletos kommt vor allem seine Briefsammlung in Betracht, die hier nach der Ausgabe Coloniae 1564 zitiert wird.

ungewöhnliche Länge; sie umfaßt philosophische, pädagogische, exegetische und dogmatische Schriften. Am bedeutendsten ist wohl sein Kommentar zum Römerbrief (In Pauli Epistolam ad Romanos Commentariorum Libri tres [Lugduni 1535; verb. Aufl. Lugduni 1536]), in dem auch die Kontroverse mit Luther zu ihrem Recht kommt. Diesbezüglich verdient indes eine andere Schrift noch mehr Beachtung, obschon sie erst nach dem Tode Sadoletos im Druck herauskam: ‚Ad Principes populosque Germaniae exhortatio gravissima, ut desertis et abiectis pestilentissimis haeresium insaniis, in gremium Catholicae et Apostolicae Christi Ecclesiae redeant' (Dillingen 1560). Sadoleto verwendet stets ein elegantes und gerazu klassisches Latein. Hierin ist er sogar seinem Gesprächspartner Erasmus überlegen.

Schon früh kam eine flüchtige Bekanntschaft zwischen den beiden Humanisten zustande; Erasmus konnte nämlich die Unterschrift Sadoletos am Ende der Briefe lesen, die er oder sein Vertrauter Ammonius im Jahre 1517 von Papst Leo X. erhielten[69]. Es sollte aber noch etwas dauern, bis ein persönlicher Briefwechsel einsetzte, der längere Zeit hindurch bestehen blieb. Das erste Schreiben dieser Gattung ist datiert vom 6. November 1524. Es ist ein Brief von Sadoleto an Erasmus[70]. Bonifatius Amerbach hatte dazu die Vermittlung übernommen[71]. Mehrere Briefe schlossen sich in der Folgezeit an: Am 25. Februar 1525 schrieb Erasmus an Sadoleto[72], ebenso am 2. Juli 1525[73] und ein drittes Mal am 1. Oktober 1528[74]. Aus dieser Anfangsepoche ist nur ein einziges Schreiben Sadoletos an Erasmus erhalten: das vom 20. November 1528[75]. Die gesamte bis dahin zwischen ihnen geführte Korrespondenz hat aber kaum etwas Auffallendes an sich; sie enthält lediglich Freundschaftsbeteuerungen, gegenseitige Informationen über die literarische Tätigkeit und bei Gelegenheit auch wissenschaftliche Erörterungen.

Erst am 12. Februar 1530 schlägt Sadoleto einen neuen Weg ein und läßt dem Freunde eine wohlgemeinte Mahnung in allerhöflichster Form zukommen: „Eines gibt es, was ich wünschen und Dir eindringlich anraten möchte, Du solltest Dich von allen Streitereien fernhalten ... Was zwingt Dich denn, einen Mann in jeder Wissenschaft vollendet, mit solchen, die Dir weit unterlegen sind, in Zank und

[69] Brief Leos X. an Erasmus (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] II, 338) und ein Brief von demselben an Ammonius mit der Dispens für Erasmus (*Allen* II, 517).
[70] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) V, 1511.
[71] Der betreffende Brief scheint nicht erhalten zu sein. In der oben (Anm. 68) erwähnten Briefsammlung finden sich zwar 2 Schreiben Sadoletos an Amerbach (ed. cit. 44 u. 147), aber sie stammen aus späterer Zeit.
[72] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) VI, 1555.
[73] Ebd. VI, 1580.
[74] Ebd. VII, 2059.
[75] Ebd. VII, 2074.

Schimpfereien zu streiten?“ [76] Worum es sich genau handelt, wird nicht angegeben; aber wegen der zeitlichen Koinzidenz darf man wohl an die Auseinandersetzung mit Alberto Pio denken[77]. Erasmus verteidigt zwar in seiner Antwort vom Mai 1530 die von ihm gewählte Art und Weise, die Kontroversen auszutragen[78]. Er macht aber ein gewichtiges Zugeständnis: „Unterdessen bemühe ich mich darum, keinen zu beleidigen, zumal in den Werken, die Gegenstände der Frömmigkeit und des Glaubens behandeln, indem ich mir das Beispiel Deiner Mäßigung vorhalte.“ [79] Ein folgender Brief Sadoletos, vom 17. September 1530, führt das angefangene Thema nicht fort, außer daß eine Mahnung zur Gelassenheit gegeben wird[80]. Erasmus antwortete darauf mit einer neuen, längeren Apologie[81]. Ein weiterer Brief von ihm an Sadoleto ist rein sachlich gehalten[82]. Der Gedankenaustausch zwischen den beiden sollte jedoch damit noch nicht beendet sein; Sadoleto äußerte sich von neuem zu der Angelegenheit, die ihm anscheinend viel bedeutete. In einem Brief vom 8. Mai 1532 zeigte er zunächst volles Verständnis für die Lage des Erasmus, die ihn so leicht allen möglichen Angriffen preisgebe. Dann machte er ihm einen wirklich praktischen Vorschlag: „Wenn ich an Deiner Stelle wäre, würde ich mit einer einzigen Selbstverteidigung allen insgesamt antworten und dabei einerseits das, was in der Jugend geschehen oder geplant war, entschuldigen, für den Fall, daß etwas damals von mir allzu freimütig geschrieben sein sollte, und andererseits in Bescheidenheit und Klugheit das zurücknehmen, was dergestalt wäre, daß es, wenn nicht tatsächlich, so doch wenigstens der Vermutung nach, Anlaß zu Mißdeutungen geben konnte. Das haben ja auch, wie wir sehen, die ge-

[76] ‚Unum est, inquam, quod velim, idque tibi vehementer suadeam, ut a contentionibus te avoces, et aliqua in scribendo praetermittas ... Quid enim te cogit, hominem in omni doctrina summum, cum longe imparibus quasi altercando et iurgiis concertare‘ (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VIII, 2272, 39–47).

[77] Wie Sadoleto später einmal schreibt, sucht er Stunica, den entschiedensten Gegner des Erasmus in Spanien, von seiner Opposition abzubringen (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IX, 2385, 69–71). Der einzige erhaltene Brief Sadoletos an Alberto Pio (ed. cit. [Anm. 23] 188) erwähnt den Streit mit Erasmus dagegen nicht.

[78] ‚Porro, quibus technis, quibus imposturis, quam imprudentibus mendaciis, quam scurrilibus libellis me nunquam cessant impetere, si tibi ordiar recensere, historia fuerit indigna tuis castissimis auribus ... Scripsi multas Apologias, fateor, sed bene habet quod nullam invectivam. Multorum tamen petulantissimis libellis non respondi, eos omnes multis parasangis modestia civilitateque superavi. Et tamen lacessito solet ignosci potius quam lacessenti‘ (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] VIII, 212–229).

[79] ‚Sed interim molior efficere ne quem offendam, praesertim in his operibus quae tractant pietatis ac fidei negocium; tuae moderationis exemplar mihi proponens‘ (ibd. 301–303).

[80] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) IX, 2835, 36–56.

[81] Es sind ungefähr dieselben Gedanken wie in dem früheren Brief (Anm. 78). Neu fügt er hinzu: ‚Atque utinam mihi tempestivus monitor adfuisses, aut aliquis tui similis‘ (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] IX, 2443, 58–59).

[82] *Allen*, a. a. O. (Anm. 3) IX, 2611.

lehrtesten und heiligsten Menschen getan. Am Schlusse würde ich meine ganze Auffassung über den katholischen Glauben darlegen, daß niemand mehr über meine Gesinnung Zweifel hegen könnte. Nach der Veröffentlichung eines solchen Werkes würde ich von mir immerwährendes Stillschweigen gegenüber den Übelwollenden abverlangen; denn deren freche und unbillige Verleumdungen werden sowohl die sachgemäße Wahrheit als auch Dein ausgezeichneter Ruf und Deine Rechtschaffenheit widerlegen. Aber das sage ich nicht, um Dich zu ermahnen, was Du auch gar nicht notwendig hast, sondern um meine innere Gesinnung zu bekunden."[83] Das war offenbar ein vortrefflicher Rat, der gewiß eine Bereinigung der Vergangenheit mit einschloß, und Erasmus hätte gut darauf eingehen können, ohne irgendeine Einbuße zu erleiden. Über seine Reaktion erfahren wir bedauerlicherweise nichts aus seiner Korrespondenz. Sadoleto schickte einen Monat später, am 7. Juni 1532, an seinen Freund einen weiteren Brief, der aber, schon wegen der Kürze der Zwischenzeit, noch keine Antwort auf den früheren voraussetzt; er lobte darin die Mäßigung, die sich Erasmus in seinen neuen Schriften auferlegt habe[84]. Danach setzte die Korrespondenz über ein ganzes Jahr aus, was einigermaßen überraschen muß. Erst am 9. Juni 1533 schrieb Sadoleto wieder einen Brief an Erasmus[85]. Dieser brauchte für den seinigen noch mehr als ein weiteres Jahr, bis zum 31. Oktober 1534[86]. Von dem oben erwähnten Vorschlag oder der Stellungnahme dazu ist darin mit keinem einzigen Wort die Rede, wie auch nicht in den zwei nachfolgenden Briefen Sadoletos an Erasmus, vom 1. November bzw. 9. Dezember

---

[83] ‚Te ita crebro et a tam multis peti, et mirum sane mihi et permolestum est; nec video quae sit causa, nisi forte ea de qua iampridem ad te scripsi: existimatio tua videlicet quae in tam alto sita est loco ut omnibus flatibus invidiae proposita esse videatur. Nam qui in hanc theologiae palaestram nomen suum profitentur, quo sibi de principio commendationis aliquid in vulgus quaerant, nomen eligunt clarissimum in quod invehantur: auget deinde rixam ipsa contentio. Sed ego si isto loco essem, una semel defensione in universum omnibus responderem: partim iuventae facta consiliaque excusans, si quid forte esset a me in illa aetate liberius scriptum: partim etiam modeste prudenterque retractans quae eiusmodi essent, ut, etiam si non vere, at saltem verisimiliter, ansam aliquam possent praebere obtrectantibus; quod summos doctores sanctissimos homines cernimus fecisse: postremo vero omnem sensum meum de fide catholica ita exponens ut non posset cuiquam esse dubium quid sentirem. Hoc opere edito perenne mihi silentium susciperem adversus malevolos: quorum insolentiam iniquasque calumnias cum res ipsa et veritas, tum tua excellens fama virtusque refutaret. Sed ego haec non tam monendi tui causa loquor (non enim tu eges monitore) quam testificandi sensus et animi mei' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2648, 41–61).

[84] ‚Accepi libellos tuos ... imprimisque sum tuis defensionibus adversus illos obtrectatores tuos mirabiliter delectatus; summam enim illae doctrinam et illam quam ego maxime probo egregie redolent animi moderationem' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2656, 15–18).

[85] *Allen*, a. a. O. [Anm. 3] X, 2816.

[86] Ebd. XI, 2971.

1534[87]. Das alles erweckt unbedingt den Eindruck, daß Erasmus nach Empfang des Briefes vom 8. Mai 1532 innerlich verstimmt war, dennoch aber auf die Dauer die Formen der Höflichkeit nicht verletzen wollte und darum wieder schrieb, ohne das heikle Thema von neuem zu berühren, was nun auch Sadoleto vermied. Diese Erklärung würde gut zur bekannten Empfindlichkeit des Erasmus passen, der besonders vor einer Anerkennung von Fehlern oder auch nur Unebenheiten in seinen früheren Schriften zurückschreckte. Allerdings bleibt noch eine andere Deutung in der Theorie denkbar, daß nämlich aus der Zwischenzeit das eine oder das andere Schreiben verloren gegangen wäre[88]. Freilich besitzt nur die zuerst gegebene Erklärung eine greifbare Stütze in dem Briefmaterial, wie es nun einmal vorliegt[89].

Sadoleto hat sicher alles getan, was in seiner Macht stand, um Erasmus zu gewinnen. Behutsamer als er konnte wohl niemand vorgehen. Ohne Schwierigkeit wäre es ihm möglich gewesen, den einen oder den anderen Punkt konkret namhaft zu machen, der in den Frühschriften des Erasmus Anlaß zu Mißverständnissen und Angriffen bot. Vor allem mußte Sadoleto, der seinerseits die kirchliche Autorität so stark betonte[90], deren Geringschätzung bei dem jungen Erasmus bemerken. Es war weise von ihm, daß er sich hierin zurückhielt. Zunächst hatte er nur Mahnungen für die Zukunft ausgesprochen, für die Erasmus Aufgeschlossenheit zeigte. Sein letzter Vorschlag jedoch, der auf Revision der Jugendschriften drängte, blieb wahrscheinlich unbeantwortet.

Andere Gegensätze sind offensichtlich von mehr untergeordneter Bedeutung, so z. B. wenn Erasmus seinen italienischen Freund zu den Vertretern eines von ihm im späten Alter verpönten „Ciceronianismus" zählen möchte[91]. Man kann sogar die Frage aufwerfen, ob nicht Sadoleto durch den deutschen Humanisten, den er zweifellos überaus

---

[87] Ebd. XI, 2973 u. 2982.

[88] Allens Briefsammlung mußte sich natürlich auf die Stücke beschränken, die heute noch auffindbar sind. Mit Lücken ist also von vornherein zu rechnen, und solche werden auch mitunter aus den Textangaben erschlossen.

[89] Beide Briefe nach der Pause, sowohl der von Sadoleto (*Allen*, a. a. O. [Anm. 3] XI, 2971) als auch der von Erasmus (ebd. 2973), beginnen mit dem Hinweis auf die lange Unterbrechung der Korrespondenz: ‚Tam diutinum silentium' bzw.: ‚Diu est'. Der Umstand, daß Erasmus seinen Brief an Sadoleto nicht eigenhändig geschrieben hat, sollte nicht übermäßig bewertet werden; denn der Sekretär des Erasmus fügt am Schluß des Schreibens zur Entschuldigung eigens hinzu: ‚D. Eras. per chiragram non licuit scribere' (*Allen*, XI, 2971, 48).

[90] Siehe die Texte aus ‚Iacobi Sadoleti Cardinalis De Christiana Ecclesia ad Iohannem Cardinalem' (Ausgabe von Angelo Mai in: Specilegium Romanum II [Rom 1839] 108–178) bei *J. Beumer*, a. a. O. [Anm. 68] 199–201).

[91] So z. B. in einem Brief an Damian van Goes (18 August 1535): ‚In eandem [epistolam ad Romanos] tres libros edidit illud eximium huius aetatis decus Iacobus Sadoletus, admirabili sermonis nitore, et copia plane Ciceroniana' (*Allen*, a. a. O. [Anm. 37] XI, 3043, 54–56).

schätzt, trotz aller nach wie vor bestehenden Differenzen innerlich beeinflußt war. Es geht bei diesem Fragenkomplex vor allem um Sadoletos Römerbriefkommentar, weil in ihm die eine oder andere Behauptung eine semipelagianische Färbung aufweist[92]. Dies würde durch eine Abhängigkeit von Erasmus und dessen ‚Diatribe de libero arbitrio' unmittelbar verständlich sein[93]. Nun steht zwar die Tatsache fest, daß Sadoleto über die Fertigstellung und Drucklegung seines Kommentars fortlaufend konferiert und auch von Erasmus Vorschläge zur Verbesserung des Inhaltes angenommen hat[94]. Letzteres ist aber allem Anschein nach auf exegetische Einzelheiten einzuschränken, außerdem reicht für die Übereinstimmungen in der Gnadenlehre vollauf die gemeinsame Grundlage des Humanismus hin, der von seinem eigenen Gedankengut her leicht die Fähigkeiten des Menschen und dessen Freiheit im Hinblick auf die übernatürliche Einwirkung zu hoch bewertete. Hinzu kommt schließlich noch, daß Sadoleto als echter Humanist, wie er es von sich aus offen zugibt[95], fremd und beinahe ablehnend zur Scholastik und den von ihr scharf herausgearbeiteten Bestimmungen und Abgrenzungen eingestellt ist. Darin hat er durchaus Ähnlichkeit mit Erasmus, ohne daß er direkt von ihm etwas übernommen haben müßte. Überdies treten sprachliche Parallelen kaum hervor, schon deswegen nicht, weil die von beiden angewandte Art der Darstellung grundverschieden ist. Das eine Mal, bei Erasmus, die einer systematischen Abhandlung, das andere Mal, bei Sadoleto, die eines biblischen Kommentars[96].

---

[92] Vgl. dazu: *Harry J. McSorley,* Luthers Lehre vom unfreien Willen nach seiner Hauptschrift De Servo Arbitrio im Lichte der biblischen und kirchlichen Tradition (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 1 [München 1967]) 258–272.

[93] „Die erste Veröffentlichung dieses Werkes war mit Unannehmlichkeiten für Sadoleto verbunden. Nach erfolgtem Druck der ersten Ausgabe von 1535 wurde auf Grund einer Zensur des Magisters S. Palatii, Tommaso Badia O. Praed., die Veröffentlichung inhibiert, was für Sadoleto um so schmerzlicher war, als es unter Nennung seines Namens geschah. Badia als strenger Thomist beanstandete die Gnadenlehre des Werkes, die in ihrer Abweichung vom augustinischen Standpunkte einer Annäherung an semipelagianische Anschauungen verdächtig schien, und tadelte auch, daß der Verfasser die späteren Scholastiker nicht studiert habe" (*F. Lauchert,* a. a. O. [Anm. 6] 398).

[94] ‚Mei in Paulum perfecti commentarii sunt: itaque eos propediem cogito edere. In iis plurimum mihi opitulatae sunt correctiones illae tuae, quas in primum librum adhibuisti' (*Allen,* a. a. O. [Anm. 3] XI, 2973, 22–24).

[95] So sagt er in einem italienisch geschriebenen Brief an Gianfrancesco Bini vom 20. August 1535: „Wenn ich auch nicht Durandus, Capreoli und Ockham studiert habe, so habe ich doch die Bibel, St. Paulus, Augustinus, Ambrosius und Chrysostomus studiert" (Iacobi Sadoleti ... Opera quae exstant omnia [Veronae 1737–38] II, 222).

[96] Selbstverständlich ist die polemische Einstellung gegen Luther beiden gemeinsam.

Ergebnisse und Folgerungen

Die vorliegende Untersuchung wählte von Anfang an die chronologische Reihenfolge, namentlich für die Wiedergabe der von Alberto Pio, Sepúlveda und Sadoleto vorgebrachten Kritik an Erasmus. Indes hat diese Reihenfolge ungezwungen zu einer konsequent voranschreitenden Linie geführt, von den scharfen Angriffen Pios über die vermittelnde Haltung Sepúlvedas bis zu der verständnisvollen und vornehmen Art Sadoletos. Ganz entsprechend zeigte sich auch die Reaktion des Erasmus, einmal heftig, dann schon etwas abgeschwächt und endlich nur noch passiv-ablehnend. Die von den italienischen Humanisten gemachten Vorwürfe stimmen in den Grundzügen überein, Erasmus habe durch Zweideutigkeit und Mangel an entschiedener Stellungnahme zu Luther der Reformation Vorschub geleistet. Dieser Kritik wird man die innere Berechtigung nicht völlig absprechen können. Das sind die hauptsächlichsten Ergebnisse, die aber im einzelnen noch einer näheren Festlegung oder auch u. U. einer Ergänzung unter bestimmter Rücksicht bedürfen.

Was von den Italienern gegen Erasmus vorgebracht worden ist, kann als begründet gelten, insofern die wesentlichen Punkte getroffen worden sind. Das soll aber nicht besagen, daß jede detaillierte Äußerung, z. B. von seiten Pios, uneingeschränkt zu Recht bestünde. Insbesondere ist mitunter bei den italienischen Humanisten etwas an psychologischer Einfühlungsgabe zu vermissen. Das wird recht deutlich, wenn hierfür die Erklärung herangezogen wird, die *J. Huizinga* für die Jahre von 1517—1521 vorlegt: „Das Schwanken des Erasmus zwischen Verleugnung und Billigung Luthers in dieser Zeit gereicht ihm nicht zur Unehre. Es ist der tragische Mangel, der sich durch seine ganze Persönlichkeit zieht: nie die letzten Konsequenzen ziehen zu können. Wäre er nichts als eine berechnende und selbstsüchtige Natur gewesen, die um ihr bißchen Leben bange war, so hätte er die Sache Luthers schon lange vorher verleugnet. Für das Urteil der Geschichte ist es sein Unglück, daß er all seine Schwächen andauernd zeigt, während das Große in ihm tiefliegt.“ [97] Für die Baseler Zeit (1521—1529), nachdem Erasmus ‚De amabili Ecclesiae concordia‘ und die ‚Institutio christiani matrimonii‘ geschrieben hatte, sagt derselbe Erasmus-Forscher: „Durch all dies wurden die Verteidiger der alten Kirche nicht entwaffnet. Sie hielten sich an das klare Bild vom Glauben des Erasmus, wie es aus den Colloquia sprach, und das nicht rein katholisch genannt werden konnte. Dort zeigte es sich allzu deutlich, daß Erasmus, sosehr er auch den Buchstaben unangetastet lassen wollte, in seinem Herzen nicht zu den Überzeugungen

[97] A. a. O. [Anm. 2] 177.

stand, die für die katholische Kirche vital waren. Die Colloquia sind denn auch später als Ganzes auf den Index gesetzt worden, zusammen mit der Moria und einzelnen anderen Werken ... Die Art, wie man ihn haßte, wie man all seine Worte und sein Benehmen belauerte, war so, wie sie nur einem anerkannt Großen zuteil wird. Der Chor der Feinde, die Erasmus die Schuld an der ganzen Reformation zuschrieben, kam nicht zum Schweigen ... Die scharfe Empfindlichkeit für Angriffe saß bei Erasmus tief. Und nie konnte er es lassen, andere zum Angriff zu reizen."[98] Auch das ist keinesfalls zu übersehen, daß bei Erasmus wenigstens einige Ansätze zu einer aufrichtigeren Kritik seiner selbst vorhanden sind. So z. B. seine Eingeständnisse gegenüber Sepúlveda und Sadoleto[99]. Anderseits fällt schwer ins Gewicht, wie er die wohlgemeinten und behutsam formulierten Vorschläge eines Sadoleto behandelt hat, nämlich — nach anfänglichem Zögern — schließlich doch mit betretenem Schweigen.

Wenn ferner den Bemühungen der italienischen Humanisten um Erasmus das Fehlen des Erfolgs zugeschrieben wurde, so bezieht sich das auf den unmittelbar greifbaren Erfolg. Eine ganz andere Frage ist es, ob Erasmus sich nicht doch die Vorwürfe seiner Gegner zu Herzen genommen habe, um sich in seinen Taten — wenn schon nicht durch direkt anerkennende Worte — danach einzurichten. Die Erwiderung hierauf ist nicht leicht. Denn der Erasmus der letzten Lebensjahre (seit 1524 ungefähr), der sich schon von Luther losgesagt hat, ist nicht derselbe wie der Erasmus der Frühzeit. Der Umschwung hatte nämlich bereits bei ihm eingesetzt, bevor die italienischen Humanisten wirksam zum Zuge kommen konnten. Es ließe sich demnach höchstens die Annahme rechtfertigen, daß sie ihn auf dem nunmehr eingeschlagenen Wege bestärkt haben. Auch dann muß noch eine erhebliche Einschränkung gemacht werden: Sie waren es nicht allein, die auf ihn derart einwirkten. Es kamen noch viele andere hinzu, nicht zuletzt auch die deutschen Humanisten vom Oberrhein, die am besten über die Reformation und die in ihrem Gefolge auftretenden Unruhen und Taten der Intoleranz und der Gewaltanwendung Bescheid wußten. Es hat sich indes für uns als vorteilhaft erwiesen, gerade die Humanisten Italiens als Sondergruppe herausgenommen zu haben, weil sie fast ausschließlich in der neuen Bewegung die Belange der Kirche bewußt hochhielten[100].

Als weiterer Ertrag unserer Arbeit könnte noch der Einblick angesehen werden, der in das Charakterbild des Erasmus und dessen

[98] Ebd. 201 f.
[99] Siehe die Texte in Anm. 67, 79, 81.
[100] Die Opponenten des Erasmus in Paris, Löwen, Spanien und anderswo waren durchweg Scholastiker und keine Humanisten.

weniger erfreuliche Eigenschaften gewonnen wurde. Hier handelt es sich allerdings nicht um absolut ungewohnte Erkenntnisse, da sie sich beinahe in demselben Umfang auch aus seiner übrigen Korrespondenz ergeben. Nur vermitteln die Beispiele aus dem Verkehr zwischen Erasmus und den italienischen Humanisten ein besonders eindrucksvolles Bild. Es würde äußerst schwerfallen, zu Persönlichkeiten wie Alberto Pio und Sadoleto irgendwie ebenbürtige Entsprechungen aus anderen Nationen zu finden. Die Eigenart des in Italien verbreiteten Humanismus hatte naturgemäß die Wirkung, daß er den in Erasmus vorhandenen Kontrast so eindeutig herausstellte, wie es sonst kaum geschehen konnte.

Die praktischen Folgerungen für die Erasmus-Forschung lassen sich mühelos aus dem Gesagten ersehen. Unverkennbar ist der Einschnitt im Leben des Erasmus und in seiner religiösen oder theologischen Entwicklung, und dafür hat seine Stellungnahme zur Reformation maßgebende Bedeutung. Diese Punkte verlangen volle Aufmerksamkeit, sobald der ganze Erasmus mit Einschluß seines Endstadiums dargestellt werden soll. Das Material hierzu bieten vor allem die Sammlung seiner Briefe durch *P. S. Allen* und dessen Frau *H. M. Allen* (unter Mitwirkung von *H. W. Garrod*), während die Schriften des Erasmus für die letzten Lebensjahre weniger aufschlußreich sind[101].

[101] Da die Briefsammlung erst im Jahre 1947 abgeschlossen wurde, sind die früher erschienenen Arbeiten nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Der letzte Band (XI, Oxford 1947) bringt die Briefe vom 4. Juni 1534 bis zum Todestag (12. Juli 1536). Ergänzungen sind gewiß noch möglich. Auf einige Lücken, die aus der Amerbach-Korrespondenz angefüllt werden müßten, hat schon *K. H. Oelrich* hingewiesen (a. a. O. [Anm. 52] 150, Anm. 97).

Hermeneutik und christlicher Glaube

Von Albert Keller, S. J.

Während in der protestantischen Theologie schon „nach dem ersten Weltkrieg ... das hermeneutische Problem wieder in den Brennpunkt rückte“ [1] und seither die Diskussion weithin beherrscht, hat man sich auf katholischer Seite nur zögernd mit der Hermeneutik befaßt; „zu einer eigenen Disziplin ist die theologische Hermeneutik nur als Biblische Hermeneutik entwickelt worden“ [2]. Daß Hermeneutik mehr sein kann als bloße Hilfs- oder auch Fundamentalwissenschaft für die Exegese, wird noch kaum genügend beachtet. Obwohl sich etwa die Problematik der Auslegung lehramtlicher Aussagen heute für die katholische Theologie doch geradezu aufdrängt, sind Arbeiten, die eine hermeneutische Begründung dieser Aufgabe versuchen, immer noch rare Ausnahmen [3].

Selbst wenn man aber die Hermeneutik umfassend nutzt, um die rechte Auslegung der christlichen Botschaft aus Schrift und Tradition zu sichern, ist der Beitrag, den sie für unser Glaubensverständnis liefern kann, noch nicht erschöpft. Sie kann nämlich nicht nur den Inhalt des Glaubens erläutern helfen, sondern von ihren Erkenntnissen aus läßt sich auch der Glaubensakt in seiner Eigenart besser erfassen.

Daß man diese Möglichkeit bisher so wenig beachtet hat, liegt wohl mit an der – etwa auch von G. Ebeling kritisierten – „gängigen Auffassung“, „daß die Hermeneutik die Theorie der Auslegung von Texten sei“ [4], während sie sich doch zu einer umfassenden und grundlegenden Lehre vom Verstehen entwickelt hat, das durchaus nicht auf die Sprache einzuschränken ist, denn „das primäre Verstehensphänomen ist nicht das Verstehen *von* Sprache, sondern das Verstehen *durch* Sprache“ [5], letztlich immer das Verstehen einer Person.

Dazu kommt, daß sich die Theologie – und das ist ebenfalls ein hermeneutisches Problem – ihre eigene Fachsprache gebildet hat. Freilich ist das für eine Wissen-

[1] Vgl. *G. Ebeling*, Hermeneutik, in: RelGG³, Bd. 3, 256.

[2] Vgl. *H. Vorgrimler*, Hermeneutik, in: LThK², Bd. 5, 257. Schon der Raum, den die beiden Artikel einnehmen, gibt eindrucksvoll wieder, ein wie verschiedenes Interesse in der protestantischen und der katholischen Theologie der Hermeneutik geschenkt wird. Während in RelGG³ dieses Stichwort auf 20 Spalten behandelt wird, widmet ihm das LThK² ganze 7 Zeilen! (Nur die Biblische Hermeneutik ist da mit 4 Spalten besser bedacht.)

[3] Vgl. etwa *M. Löhrer, O.S.B.*, Überlegungen zur Interpretation lehramtlicher Aussagen als Frage des ökumenischen Gesprächs, in: Gott in Welt, Festgabe für *Karl Rahner*, Bd. 2 (Freiburg – Basel – Wien 1964) 499–523, und die dort zitierte katholische Literatur.

[4] Vgl. *G. Ebeling*, Wort Gottes und Hermeneutik, in: Wort und Glaube (Tübingen ²1962) 319–348, Zitat S. 333.

[5] Ebd.

schaft unvermeidbar; dennoch kann es für die Theologie, anders als für die meisten anderen Wissenschaften, verhängnisvoll sein, nicht nur weil man ihre Sprache in der Verkündigung nicht mehr versteht, sie nämlich erst wieder in eine allgemeinverständliche Sprache übersetzen muß, sondern noch mehr, weil sie Gefahr läuft, ihre eigenen Aussagen selbst nicht mehr recht zu verstehen, da Gott und das Reden von ihm nur aus der Analogie mit menschlich Erlebtem verstanden werden kann, wie es sich in der Alltagssprache ausdrückt. Man kann ja bei aller Scharfsichtigkeit innerhalb eines bestimmten Horizonts – auch das ist eine Erkenntnis der Hermeneutik – „betriebsblind" sein für Fragen und Einsichten, die einem von einem anderen Blickpunkt aus ohne weiteres aufgehen.

Es darf daher wohl der Versuch gewagt werden, einmal nicht von theologischer Fachdiskussion, sondern von allgemeinmenschlicher Erfahrung ausgehend, sich zu fragen, was das heißt: „glauben". Da nach katholischer Lehre der Glaube in einer Verstandesannahme des von Gott als Person Offenbarten besteht (DS 3542), bietet sich als Ausgangspunkt im menschlichen Leben, von dem her dieses Glauben analog verstanden werden kann, eben das Verstehen eines anderen Menschen aus seinen Äußerungen an, das zu untersuchen Hauptaufgabe der Hermeneutik ist. Dies gilt es also zunächst kurz zu beschreiben und zu analysieren.

I. Das zwischenmenschliche Verstehen

Wenn ich versuche, eine andere Person zu verstehen — das ist als erstes zu bedenken —, bin ich auf ihre Äußerungen angewiesen. Ein Zugang zu ihr ohne diesen Umweg steht mir nicht offen. Denn wir verfügen nicht über eine unmittelbare Erkenntnis dessen, was ein anderer will, empfindet oder erkennt; erst wenn er es ausdrückt, vermögen wir es und damit ihn selbst zu erreichen. Diese Äußerungen sind nun natürlich nicht identisch mit dem, was sie ausdrücken (sonst könnten sie es unserer Erkenntnis nicht vermitteln, die es nicht unmittelbar erreicht), sie bedürfen also einer Interpretation: man muß sie verstehen.

Beim Menschen kann man diese Äußerungen in zwei Grundarten aufteilen: unwillkürliche Ausdruckshänomene und bewußt gesetzte Zeichen. Das spontane Ausdrucksgeschehen, das auch das bewußte menschliche Zeichengeben begleitet (etwa beim Sprechen als Sprechrhythmus, Klangfarbe, Lautstärke, Atemimpuls)[6], ist stets Anzeichen eines inneren Zustandes; wird es also richtig verstanden (worum sich die Ausdruckspsychologie müht), so öffnet es auch einen Zugang zum Verständnis der sich so äußernden Person. Dennoch kann man nicht

[6] Darauf, daß die Sprache auch Spontanausdruck ist, hat z. B. *L. Klages,* besonders aber *K. Bühler* in seiner Unterscheidung von Ausdrucks-, Darstellungs- und Appellfunktion der Sprache hingewiesen (vgl. *K. Bühler,* Sprachtheorie [Jena 1934]).

sinnvollerweise davon sprechen, daß diese Äußerungen geglaubt werden, ebensowenig wie der sich so äußernden Person darin Glaube geschenkt oder verweigert werden kann; man kann sie nur richtig oder falsch interpretieren. Der Grund dafür, daß hier nicht von Glaube die Rede sein kann, liegt darin, daß in diesem Ausdrucksgeschehen, weil es unwillkürlich abläuft, keine Mitteilungsabsicht der sich äußernden Person liegt. Es gibt also Äußerungen einer Person — das ist festzuhalten —, die keinen Glauben, sondern höchstens Verständnis fordern, nämlich das nicht bewußt gesetzte Ausdrucksgeschehen.

Dem steht die bewußte Kundgabe gegenüber, die nicht wie der Spontanausdruck gleichsam naturgesetzlich mit einer inneren Haltung gekoppelt ist, sondern diese in freier Entscheidung offenbart. Dazu benutzt der Mensch vorwiegend Sprachzeichen, primär also gesprochene Sätze. Diese aber enthalten immer — auch wenn sie anscheinend nur eine „objektive Gegebenheit" aussagen — eine Äußerung über das sprechende Subjekt, und zwar nicht nur, weil sie unvermeidlich mit einem Spontanausdruck verbunden sind, sondern weil in jedem Satz, sei er Frage, Befehl, Wunsch oder Behauptung, das sprechende Subjekt auch seine Stellung zum Gesagten kundgibt, so daß ich das Gesagte gar nicht verstehen kann (weil ich etwa nicht unterscheide, ob es Frage oder Behauptung ist), wenn ich diese Stellungnahme ignoriere[7], wiewohl es auf bestimmten Gebieten, z. B. in der Naturwissenschaft, für mich ohne Interesse sein kann, wer nun gerade der ist, der diese Stellungnahme abgegeben hat; in diesem Fall kann ich davon absehen, von der Äußerung auf die dahinterstehende Person zu schließen; möglich bleibt es auch hier.

Ist eine solche Äußerung an mich gerichtet, spricht mich die sich äußernde Person darin an, dann enthält sie einen An-spruch, fordert sie meine Reaktion. Und die darf sich nicht wie bei einer Spontanäußerung darin erschöpfen, den Ausdruck, und von ihm her den inneren Zustand des sich Äußernden zu verstehen zu suchen, vielmehr verlangt die mir bewußt kundgegebene innere Haltung einer Person eine entsprechende Stellungnahme meinerseits (Appellfunktion der Sprache): die Frage fordert Antwort, ein Wunsch oder Befehl verlangt Erfüllung, und eine Feststellung erhebt Anspruch auf Glauben. Weil nun aber auch Frage, Wunsch und Befehl, indem sie eine innere Haltung der sprechenden Person kundtun, eine Feststellung implizieren

[7] Von hier aus erkennt man die Begrenztheit der Forderung nach einer „rein objektiven Weltbeschreibung", wie sie etwa dem Behaviorismus oder verschiedenen Arten des Positivismus zugrunde liegt, oder auch des Postulats, Aussagen nur insoweit als sinnvoll zuzulassen, wie sie „intersubjektiv nachprüfbar" sind, denn die in jeder Aussage enthaltene Stellungnahme des Sprechers ist nie „intersubjektiv nachprüfbar" oder zur „objektiven Außenwelt" gehörig.

(nämlich mitbehaupten, daß gefragt, gewünscht, befohlen wird), ist der Glaube die grundlegende und umfassende Stellungnahme, die jede an mich gerichtete bewußte Äußerung einer Person von mir verlangt.

Eine derartige Äußerung — diese Überlegung ist wichtig — muß aber durchaus nicht immer eine Äußerung in Worten sein. Wenn man bedenkt, daß Worte nicht nur gesprochen, sondern auch auf vielfältige Weise geschrieben, in die Hand buchstabiert, gemorst und signalisiert werden können, wird die Unterscheidung zwischen Worten und anderen Zeichen, die man bewußt setzt, um eine innere Haltung kundzutun, schon schwierig. So wird man kaum angeben können, worin denn der Unterschied besteht zwischen der „sprachlichen Äußerung" eines Taubstummen, der bei einem Geburtstagsempfang auf einen Zettel schriebe: „Ich gratuliere Ihnen!" oder der das gleiche in seiner Zeichensprache mitteilte, und der „nichtsprachlichen Äußerung" eines anderen, der bei dem gleichen Empfang seine Gratulation durch ein wortloses Händeschütteln und die Überreichung eines Geschenks ausdrückte. Und wenn man zugibt, daß hier die Unterscheidung fraglich sei, weil der Sinn beider Arten von Äußerung durch Konvention festgelegt sei, so ist damit zumindest auch zugestanden, daß es Äußerungen des Menschen gibt, die nicht Sprache im eigentlichen Sinn genannt werden können und die dennoch dazu dienen können und bewußt dafür verwandt werden, eine bestimmte innere Haltung einem andern mitzuteilen. Das kann man aber nicht nur mit Gesten und Handlungen, deren Sinn durch Konvention festgelegt ist (wie etwa das Schwenken einer weißen Flagge im Krieg zum Zeichen der Verhandlungsbereitschaft), sondern sogar noch nachdrücklicher mit Taten und Werken, deren Sinn sich von selbst versteht; so begreift jeder, daß der Samariter seine Nächstenliebe kundgibt, wenn er die Wunden des Überfallenen salbt und verbindet, daß der Künstler seiner Geliebten mehr sagen kann, als es tausend Worte vermöchten, wenn er ihr sein schönstes Werk gestaltet. Wenn diese Handlungen so bewußt an jemand gerichtet sind, daß sie ihm etwas vom Handelnden mitteilen, dann sind sie ebensosehr — wenn nicht mehr — persönliche Kundgabe und verlangen eine persönliche Stellungnahme wie jede Aussage. Und wenn einer durch eine Gabe mitteilt, daß er mich liebt, bin ich ihm mindestens ebenso zu glauben verpflichtet, wie wenn er mir das mit Worten sagt. Wir haben wohl ein wenig den Sinn für den Symbolcharakter vieler Werke und Handlungen verloren, sonst würde es uns leichter aufgehen, um wieviel aussagekräftiger Taten sein können als Worte. Freilich sind die Taten nicht immer so leicht zu verstehen, und so verlangen wir nach Worten, die uns unsere Interpretation der Tat bestätigen; so möchte — um es mit einem Beispiel aus dem Alltag zu sagen — die Gattin, daß ihr der Mann seine Liebe nicht nur da-

durch bezeugt, daß er für sie arbeitet und sorgt, sondern daß er ihr selbst dieses Tun noch interpretiert, indem er sagt: „Ich liebe dich!" In der Hermeneutik drückt man diese Aufgabe der Sprache wissenschaftlicher so aus: „Das Wort selbst hat hermeneutische Funktion."[8] Das gesprochene Wort also soll helfen, die Tat und durch sie die Person richtig zu verstehen.

Natürlich gibt es auch und in weitaus überwiegender Zahl Taten und Werke des Menschen, die in keiner Weise als Mitteilung eines inneren Zustandes der handelnden Person gedacht sind. Wenn man von ihnen aus dennoch ebenfalls einen gewissen Zugang zu dieser Person gewinnen kann, dann deshalb, weil auch sie mit Spontanäußerungen verbunden sind, die mir ohne, ja gegen den Willen des Handelnden etwas von ihm offenbaren (etwa daß er sorgfältig oder schlampig arbeitet). Wie bei allem unwillkürlichen Ausdrucksgeschehen kann ich also auch von derartigen Werken aus etwas von der sich darin äußernden Person verstehen, jedoch kann auch hier keine Rede davon sein, daß ich ihr darin glaube oder Glauben verweigere.

Die Grundentscheidung, die sich von diesen Überlegungen her für die Äußerungen einer Person ergibt, ist also nicht die zwischen den sprachlichen Äußerungen im engeren Sinn und den Äußerungen in Tat und Werk, sondern die zwischen unwillkürlichem Ausdrucksgeschehen als Anzeichen — und bewußt gesetzter Äußerung in Wort oder Werk als Zeichen einer inneren Einstellung der Person. Daß ich gegenüber diesem bewußten Zeichengeben — im Gegensatz zur Spontanäußerung — zu Glauben verpflichtet bin, wobei es ganz nebensächlich ist, ob dieses Zeichen in einem Wort oder in einer Handlung besteht, sei — weil es auf diese Einsicht ankommt — noch einmal klarzumachen versucht.

Analysieren wir also den Prozeß des Verstehens einer Person aus ihren Äußerungen an einem Beispiel: In einem KZ läßt ein Wächter ein Stück Brot für einen Gefangenen liegen. Um zu einem Verstehen des Wächters zu gelangen, müssen die Überlegungen des Gefangenen folgende Stufen durchlaufen: Zunächst muß er erkennen, daß in dieser Handlung ein Zeichen für ihn enthalten ist, daß das Brot also nicht einfach vergessen wurde, sondern daß es für ihn hingelegt wurde. Zweitens muß er das Zeichen verstehen, daß es ein Wohlwollen des Wächters ihm gegenüber angibt. Dann muß er dem Wächter seine in diesem Zeichen gemachte Aussage glauben, daß er ihm nämlich wirklich wohlwill und ihm nicht etwa nur eine Falle gestellt hat. Mit diesem Glauben versteht und anerkennt er dann unmittelbar auch den Wächter als wahrhaftig, da er annimmt, er habe ihn nicht betrügen wollen, und als gut oder wohlwollend ihm gegenüber, weil das ja der Inhalt der geglaubten Mitteilung war.

Ganz entsprechend verläuft der Verstehensprozeß auch, wenn ich

[8] Vgl. *G. Ebeling*, a. a. O. (Anm. 4) 334.

von einer sprachlichen Äußerung ausgehe. Zunächst muß diese Äußerung meiner empirischen Erkenntnis zugänglich sein, etwa als Lautgebilde oder sichtbares (z. B. Schrift-)Zeichen. Diese Gegebenheit muß dann, will ich sie verstehen, überhaupt erst einmal als Zeichen oder Äußerung einer Person erkannt sein. Wenn ich also etwa einige Kratzer in einer Wand sehe, muß mir zunächst einmal aufgehen, daß es sich da nicht um zufällig entstandene Beschädigungen, sondern um eine eingeritzte Mitteilung handelt, bevor ich auch nur anfangen kann, sie zu verstehen.

Diese Erkenntnis bezieht sich unmittelbar nur auf die empirische Gegebenheit, deren Zeichencharakter sie feststellt, und noch nicht auf die sich darin äußernde Person; sie ist also noch kein Verstehen im eigentlichen Sinn. (Auch diese Einsicht ist für unsere späteren Überlegungen zum Glaubensverständnis wichtig!) Erst recht kann also hier von Glaube noch nicht die Rede sein, sondern nur davon, ob ich etwas (nämlich das Phänomen als Zeichen) erkenne oder nicht. Wenn ich mich daher nicht genügend bemühe, den Zeichencharakter eines bestimmten sinnenhaft wahrgenommenen Gegenstandes zu entdecken, handle ich vielleicht gegen die Verpflichtung, mich um weitestgehende Wahrheitserkenntnis zu bemühen, aber niemand kann darin eine Mißachtung der Person sehen, die sich in diesem Zeichen geäußert hat, da ich ja noch gar nicht weiß, daß es von einer oder gar dieser Person stammt.

Ist hingegen erst einmal etwas als für mich bestimmte Äußerung einer Person erkannt, als Zeichen, das sie mir bewußt in Wort oder Handlung gibt, dann bedeutet eine Ignorierung oder Zurückweisung oder ein schuldhaftes Nichtverstehen dieser Äußerung eine beleidigende Mißachtung der sich äußernden Person, und diese Beleidigung ist um so größer, je frei bewußter diese Äußerung ist und je mehr diese Person darin von sich mitteilen wollte.

Das Verstehen der Person aus der Äußerung aber vollzieht sich wieder auf zwei Stufen: Zunächst ist die Äußerung selbst in ihrer unmittelbaren Bedeutung zu verstehen (etwa der Sinn eines Satzes oder einer Handlung), dann ist von ihr aus die sich äußernde Person zu verstehen. Auf dem Weg zum Personverstehen ist die erste Stufe nur Mittel, aber auch unumgehbare Voraussetzung. Die Erkenntnis einer Gegebenheit als (für mich bestimmte) Äußerung einer Person enthält also die Verpflichtung, diese Äußerung und durch sie die sich äußernde Person zu verstehen zu suchen.

Dieses Verstehen selbst unterliegt nun einer bestimmten Gesetzlichkeit, die hier nur angedeutet werden kann[9]. Die Äußerung einer

[9] Ausführliche Darstellungen liegen in der Literatur zum Problem „Herme-

Person auf eine andere („diese") Person hin kann man nur dann richtig verstehen, wenn man berücksichtigt, daß sie in einer bestimmten Situation und von einem bestimmten Horizont aus gemacht wurde, der durch unzählige kontingente Faktoren der angeborenen Eigenart und der Lebensgeschichte des sich Äußernden mitbedingt ist. Um ihn zu verstehen, muß ich mich daher, wie man sagt, in seine Lage versetzen. Aber auch ich urteile von einem bedingten Horizont aus. Das „sich in die Lage des andern versetzen", „sich auf seinen Standpunkt stellen" darf nun nicht so verstanden werden, daß ich für den Augenblick des Verstehens meinen Horizont einfach aufgebe. Durch diese falsche Identifizierung würde ich es gerade vermeiden, mich als der, der ich bin, mit dem andern „auseinanderzusetzen" und ihn zu verstehen. Nicht ich würde mich in die Lage des andern versetzen, sondern irgendein fiktiver neutraler Beobachter. Gerade diese „Neutralität" verhindert aber das Verstehen. „Denn was heißt Sichversetzen? Gewiß nicht einfach: Von-sich-absehen. Natürlich bedarf es dessen insoweit, als man die andere Situation sich wirklich vor Augen stellen muß. Aber in diese andere Situation muß man sich selber gerade mitbringen. Das erst erfüllt den Sinn des Sichversetzens. (. . .) Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des andern überwindet." [10] Verstehen heißt also, den eigenen bedingten und beschränkten Horizont nicht ignorieren oder ihn eintauschen gegen einen ebenso bedingten und beschränkten, sondern ihn aufbrechen zu einem größeren, der den des zu Verstehenden mitumgreift, damit von diesem her dann die Gemeinsamkeiten zwischen mir und dem andern sich aufdecken. Denn diese Gemeinsamkeit ist Voraussetzung jedes Verstehens, das in nichts anderem besteht als darin, diese Gemeinsamkeit in der Verschiedenheit bewußt zu machen: „Einander verstehen heißt primär, in dem oder jenem oder in allem übereinstimmen." [11] Die Möglichkeit einander zu verstehen gründet also darin, daß es für den Sich-äußernden wie auch für den Verstehenden einen möglichen gemeinsamen Horizont gibt, der die bedingten Einzelhorizonte umgreift, ohne sie aufzuheben. Die Philosophie sagt uns, daß dieser Horizont, auf den wir als Personen angelegt sind, der also nicht mehr bedingt, sondern mit der Personalität notwendig gegeben ist, der des unendlichen Seins ist. Je mehr wir

---

neutik-Verstehen" genügend vor. Vgl. etwa die Literaturangabe zum Artikel „Hermeneutik" in RelGG³ (Anm. 1).

[10] Vgl. *H.-G. Gadamer,* Wahrheit und Methode (Tübingen ²1965) 288.

[11] Vgl. *H.-G. Gadamer,* Verstehen, in: RelGG³, Bd. 6, 1381–1383, Zitat Sp. 1382.

also unseren bedingten Horizont auf diesen unbedingten hin aufzubrechen in der Lage sind, um so mehr und umfassender vermögen wir zu verstehen.

II. Das christliche Glauben

Wie sieht nun die Anwendung dieser gedrängten hermeneutischen Überlegungen auf unser Problem von Glauben und Offenbarung aus? Diese Anwendung ist — die Beachtung der Analogie vorausgesetzt — möglich, für unser Verständnis des Glaubens vielleicht sogar notwendig, weil es sich bei Offenbarung und Glauben eben auch um die Äußerung und das Verstehen einer Person, nämlich Gottes, handelt.

Untersuchen wir also Schritt für Schritt, was sich aus den einzelnen Einsichten, die wir bei der Betrachtung des zwischenmenschlichen Verstehens gewonnen haben, für das Verständnis des Glaubens ergibt.

Zuerst haben wir festgestellt, daß uns kein Erkenntniszugang zu einer Person offensteht, es sei denn, sie äußere sich. Das gilt von Gott in einem noch ganz anderen Maß als von menschlichen Personen. Während der Mensch, sosehr er sich auch darum bemüht, es nie lernt, unwillkürliche Äußerungen ganz in den Griff zu bekommen, so daß er auch gegen seinen Willen der Erkenntnis anderer offensteht — und das ist wohl die eigentliche Wurzel für das Phänomen der Scham —, ist bei Gott eine Äußerung ausgeschlossen, die nicht in jeder Hinsicht bewußt und gewollt wäre.

Sieht man nun diese anscheinend so selbstverständliche Aussage zusammen mit dem, was wir bereits über die bewußte Äußerung einer Person dargelegt haben, daß sie nämlich Glauben fordert, so ergibt sich eine Folgerung, die manchem gar nicht mehr so selbstverständlich erscheinen mag, weil sie sich nicht in gewohnte Schemen einordnen läßt.

Wir haben gezeigt, daß — im Gegensatz zum spontanen Ausdrucksgeschehen — jede bewußte Äußerung einer Person, durch die sie also etwas von ihrem Innern nicht unbeabsichtigt, sondern mit überlegtem Wollen zu erkennen gibt, von demjenigen, für den sie bestimmt ist, Glauben fordert, und zwar ganz unabhängig davon, ob diese Mitteilung durch Sprechen oder durch anderes Tun erfolgt. Dieser Glaube besteht darin, zunächst einmal den Sinn der Äußerung zu verstehen, von daher zu begreifen, was die Person mir von sich kundgeben will, und dies dann auf ihr Zeugnis hin (eine andere Möglichkeit gibt es gar nicht) anzunehmen und in dieser Annahme somit die Person selbst zu bejahen.

Von Gott nun lehrt die katholische Kirche auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (DS 3004), daß ein Zugang zu ihm durch die geschaffenen Dinge offensteht. Da es bei Gott keinen Spontanausdruck

gibt, da man also nicht annehmen kann, Gott habe in seiner Schöpfung den Menschen unbeabsichtigt etwas von sich zu erkennen gegeben, muß man zugeben, daß das Handeln Gottes in der Schöpfung (und dazu gehört auch die gesamte Geschichte) ein bewußtes Sichäußern Gottes darstellt. Dann aber — das ist die unvermeidliche Konsequenz dieser Überlegungen — fordert die Schöpfung Glauben, und zwar einen Glauben, der — wie bald gezeigt werden soll — die natürlichen Fähigkeiten des Menschen übersteigt.

Aus dieser Feststellung ergeben sich zwei Fragen: Einmal, wie sich dieser Glaube zur „natürlichen Gotteserkenntnis" verhalte, die an der angegebenen Stelle vom Ersten Vatikanum gelehrt wird; sodann, in welcher Beziehung er zum Glauben der Wortoffenbarung gegenüberstehe.

Auf die erste Frage ergibt sich die Antwort aus der schon dargestellten Analyse des menschlichen Verstehensprozesses[12]. Es wurde da gezeigt, daß dieser Prozeß damit beginnt, daß ich eine empirische Gegebenheit als für mich bestimmtes Zeichen einer Person erkenne und daß diese Erkenntnis weder Glaube noch Personverstehen ist, sondern sich unmittelbar nur auf das empirische Phänomen richtet, dessen Zeichencharakter sie feststellt. Erst nachdem diese Eigenschaften des Objekts, seine Herkunft von einer Person und seine Bestimmung als Zeichen für mich, erkannt sind, tritt die Verpflichtung zu Glauben und Personverstehen auf, weil ein bloßes Stehenbleiben bei der Erkenntnis einer Sache, die ich als Kundgabe einer Person begriffen habe, ohne auf diese Kundgabe einzugehen, schon eine Mißachtung der sich darin äußernden Person wäre.

Auf Grund dieser Überlegung kann man erkennen, daß es sich bei der einen Gotteserkenntnis ‚naturali humanae rationis lumine', wie sie das Erste Vatikanum lehrt, die also noch vor dem gnadenhaften Glauben liegt, wohl auch um die Erkenntnis des Zeichencharakters einer sinnenhaften Gegebenheit, nämlich der Welt handelt, von der die Vernunft erkennt, daß sie von Gott frei und auch mit der Absicht hervorgebracht worden ist, daß ich durch sie einen Zugang zu ihm gewinne. Die Welt ist also als bewußte und für mich bestimmte Äußerung Gottes aufzufassen. Dann erst stellt sich die Forderung nach Glauben, der demnach nicht mit dieser ersten Erkenntnis identisch ist. Das Vatikanum selbst deutet an, daß diese „natürliche Gotteserkenntnis" zunächst auf eine Eigenschaft der Welt geht, nämlich daß sie von Gott hervorgebracht und auf ihn ausgerichtet ist, und erst

[12] Im folgenden soll die theologische Frage nach dem Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Ordnung nicht unter jeder Rücksicht durchdiskutiert werden. Die hier vorgeschlagene Lösung müßte bei einer umfassenden Behandlung des Problems noch ergänzt und erweitert werden.

‚in obliquo' auf Gott, wenn es lehrt, Gott werde als ‚rerum omnium principium et finis' erkannt. Die klassische ‚theologia naturalis', die eine derartige Aussage über Gott als ‚denominatio ab extrinseco' bezeichnet, legt damit ebenfalls nahe, daß hier nicht eigentlich Gott der unmittelbare „Gegenstand" unserer Erkenntnis ist, sondern vielmehr die Welt in ihrer Beziehung zu ihm; Gott ist in ihr mehr angezielt als erreicht[13].

Wenn dem jemand entgegenhielte, daß Gott zwar vielleicht durch unsere „natürliche Gotteserkenntnis" nicht in seinem Wesen erschlossen, daß aber doch sein Sein durch die Gottesbeweise erkannt wird, muß er sich von einer viel zu wenig beachteten Responsio überraschen lassen, die Thomas in der Summa theologica (I, q.3, a.4 ad 2m) zu dieser Frage gibt: Sein kann man zweifach verstehen; entweder bezeichnet es den Seinsakt oder die Wahrheit eines Urteils. „Nimmt man Sein im ersten Sinn, so vermögen wir das Sein Gottes nicht zu erkennen (scire), so wenig wie sein Wesen; sondern nur in der zweiten Bedeutung. Wir erkennen nämlich, daß der Satz, den wir von Gott bilden, wenn wir sagen, ‚Gott ist!', wahr ist. Und das erkennen wir aus seinen Wirkungen." Unsere „natürliche Erkenntnis" erreicht also, so lehrt diese feinsinnige Feststellung des heiligen Thomas, die Wahrheit unserer Aussagen über Gott, nicht dessen Sein und Wesen. Im Glauben dagegen überschreiten wir die Satzwahrheit und gelangen zur geglaubten Person selbst, wie ebenfalls Thomas lehrt: ‚Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem' (S. th., II-II, q.1, a.2 ad 2m).

Was also mit dem „natürlichen Licht der menschlichen Vernunft" erreicht werden kann, ist die Welt als Äußerung Gottes. Eine derartige Erkenntnis liegt dem Personverstehen oder dem Glauben noch voraus, daher ist ein Versagen im Bemühen um diese Erkenntnis kein unmittelbarer Affront gegen die sich äußernde Person, also hier gegen Gott. Wenn die Welt allerdings erst einmal als für mich bestimmte Äußerung Gottes erkannt ist, bin ich zum Glauben verpflichtet, der diese Äußerung zunächst in ihrem Sinn zu erfassen sucht, diesen als von Gott gewährleistet bejaht, um so durch ihn Gott zu verstehen und zu bejahen. Versage ich dennoch den Glauben, obwohl ich die Welt als Zeichen Gottes erkannt habe, dann liegt darin nun freilich eine direkte Mißachtung Gottes. Von dieser Überlegung her, daß die Schöpfung als für mich bestimmte Äußerung Gottes Glaube fordert, wird — so scheint mir — die bekannte Stelle des Römerbriefs erst voll verständlich: „Denn offenbart wird Gottes Zorn vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten; deswegen weil das Erkennbare an Gott bei ihnen bekannt ist, denn Gott hat es ihnen bekanntgegeben. Denn das Unsichtbare an ihm wird von der Erschaffung der Welt her an dem Erschaffenen mit der Vernunft geschaut,

[13] Vgl. dazu die Ausführungen *P. Knauers* in seinem Artikel „Welchen Sinn hat das Wort ‚Gott' im christlichen Glauben?", in: ThGl 58 (1968) 321–333, wo er sogar sagt: „Nur die Abhängigkeit der Welt und nicht Gott selbst ist zu begreifen. ‚Gott an sich' wird niemals erkannt." (322)

seine ewige Macht und Göttlichkeit, so daß sie unentschuldbar sind, weil sie Gott kannten und ihm nicht als Gott Ehre oder Dank erwiesen, sondern sie verloren sich in ihren Gedanken in Nichtigkeiten, und ihr unverständiges Herz wurde verfinstert" (Röm 1, 18—20).

Gott hat sich also in der Schöpfung geäußert, und die Menschen haben die Welt als Zeichen Gottes erkannt, aber sie haben dann den auf Grund dieser Äußerung geschuldeten Glauben verweigert und damit die Ehre und den Dank, der Gott dafür zusteht; daher sind sie unentschuldbar. Eine Folge dieser Glaubensverweigerung ist es dann, daß sich — weil sie die Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhalten — ihr unverständiges Herz verfinstert und sie schließlich nicht einmal mehr die Tatsache wahrnehmen können, daß Gott in der Welt zu ihnen spricht.

Somit erwächst — das dürfte nun ausführlich genug dargetan sein — aus der Erkenntnis der Welt als Äußerung Gottes die Verpflichtung zum Glauben. Dieser Glaube besteht darin, daß ich den Sinn dieser Äußerung und dadurch etwas von Gott verstehe und akzeptiere. Damit aber ist gesagt, daß es sich um Glauben im eigentlichen Sinn handelt, der die Fähigkeit des Menschen übersteigt[14]. Wir haben nämlich bei der Beschreibung des zwischenmenschlichen Verstehens gezeigt, daß wir einen anderen nur verstehen, wenn wir auf einen gemeinsamen Verständnishorizont mit ihm gelangen, also auf einen, der den bedingten Horizont des Sprechers und den des Hörers umfaßt, letztlich auf den absoluten Horizont des Seins, auf den hin beide ausgerichtet sind.

Wenn nun Gott selbst redet, und zwar unmittelbar und in seiner Schöpfung mit ihrer konkreten Geschichte und vor allem auf einzigartige Weise in der Menschwerdung, dann spricht nicht mehr jemand von einem bedingten Horizont aus, sondern der unbedingte Horizont selbst wird Wort.

Man könnte nun meinen, deshalb, weil wir als Person diesen gleichen, absoluten Horizont als das haben, worauf wir angelegt sind, haben wir die Möglichkeit, Gott zu verstehen, Hörer dieses Wortes zu sein. Wir müßten uns nur auf diesen absoluten Horizont in uns ganz einlassen, indem wir den bloß bedingten Horizont sprengen, in den wir eingebettet sind.

Nur: gerade das vermag der Mensch nicht aus eigener Kraft, auf keinen Fall der jetzige Mensch, der unter der Sünde steht, die die Gemeinsamkeit mit Gott zerstört hat, also auch den *gemeinsamen* Verständnishorizont, also auch die Möglichkeit, Gott zu verstehen, an ihn im eigentlichen Sinn zu glauben. Obwohl der

[14] Daß auch in einer hypothetischen, rein natürlichen Ordnung ein natürliches „Glauben" ermöglicht sein müßte, braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Wir sprechen von unserer konkreten Ordnung, in der die Gesamtäußerung Gottes in Schöpfung und Geschichte auf letzte personale Unmittelbarkeit hintendiert. Diese Unmittelbarkeit der Selbsterschließung Gottes ist eben übernatürlich und damit auch das ihr entsprechende „Glauben".

Mensch also auf diesen Horizont angelegt ist, vermag er nicht, sich auf ihn einzulassen; obwohl er Hörer des Wortes sein sollte, „hört er, ohne zu hören und zu verstehen" (Mt 13,13). Als sündiger Mensch ist er nämlich so verklammert mit seinem individuellen, eingeschränkten Horizont, bedingt durch sein Herkommen, seine Triebe und Wünsche, durch alles, worauf er sich eingelassen hat, daß er davon nicht mehr loskommt, die Selbstverleugnung dieses vordergründigen Ichs nicht mehr zu leisten vermag, die notwendig ist, um sich dem absoluten Horizont zu öffnen (vgl. DS 3005). Dieser Mensch ist der Offenbarung unfähig, so wie er ist. Gott muß ihn sich erst, wie Karl Barth herausgearbeitet hat, in der Offenbarung zum Partner umschaffen.

Diese Neuschöpfung des Menschen aber geschieht in Jesus Christus, der die Gemeinschaft mit Gott wiederherstellt und so erst den Glauben ermöglicht, auch den Glauben auf Grund der Schöpfung. Auch dieser ist deshalb in diesem Sinn übernatürlich, Gnade Christi, von dem her allein die Schöpfung als Offenbarung verstanden werden kann, nicht als ob für dieses Verständnis eine Kenntnis seiner mündlichen Botschaft, der Lehre des Christentums also, unbedingt erforderlich wäre, sondern weil er seinshaft ermächtigt, über eine Erkenntnis der Welt als von Gott gesetztes Zeichen hinaus diese Äußerung auch personal zu verstehen und somit in ihr Gott zu glauben. Daher ist denn auch der Glaube aller Menschen vor oder nach Christus, Glaube auf Wortoffenbarung oder auf Gottes Handeln in Geschichte und Schöpfung hin, ein Glaube von Christus her, da seine Erlösung, die Aufrichtung der Gemeinschaft mit Gott, ja nicht auf jene Menschen beschränkt ist, die in geschichtlicher Nachfolge seine Lehre akzeptierten.

Damit ist in knappen Grundzügen einiges aufgezeigt, was sich von der Hermeneutik her zum Verständnis des Glaubens beitragen läßt, aber längst nicht alles. Es ist ja leider bei einem kurzen Artikel unvermeidlich, daß nicht nur die gebotenen Ausführungen wegen ihrer Gedrängtheit nicht in allem durchsichtig gemacht werden können, da sie vieles voraussetzen, was nicht eigens dargelegt werden kann; sondern vor allem bleiben — und das ist vielleicht noch mehr zu bedauern — viele Anregungen unausgeführt, ja nicht einmal genügend als Anregungen gekennzeichnet, die sich von diesen hermeneutischen Überlegungen her für ein besseres Glaubensverständnis ergeben. Wenigstens einige seien noch — zumindest als Fragen — angedeutet:

Wenn in unserer konkreten Weltordnung die Schöpfung als Äußerung Gottes übernatürlichen Glauben fordert, muß man dann nicht die herkömmliche Auffassung korrigieren, die Offenbarung einfach in zwei Arten aufzuteilen versucht, nämlich in je eine natürliche und eine übernatürliche? Dabei wird die übernatürliche Offenbarung bestimmt als „jene Form der Erschließung Gottes, die objektiv nicht mit der Schöpfung und dem Menschen gegeben ist und die subjektiv nicht mit der auf sich gestellten Einsichtskraft des menschlichen Geistes

erreicht werden kann“ [15]. Wir versuchen hier eine dritte Möglichkeit herauszudifferenzieren, die u. E. in das Verständnis des Vaticanum I eingebaut werden kann. Diese dritte Möglichkeit einer „Erschließung Gottes“, die zwar „subjektiv nicht mit der auf sich gestellten Einsichtskraft des menschlichen Geistes erreicht werden kann“, in diesem Sinn also „übernatürlich“ ist, aber „objektiv mit der Schöpfung und dem Menschen gegeben ist“, wird in der herkömmlichen Auffassung kaum in Betracht gezogen, obwohl gerade dies — wie gezeigt wurde — die Weise ist, wie Gott sich dem Glaubenden in Welt und Geschichte erschließt.

Da sich ferner dem durch Christus ermöglichten Glauben zu allen Zeiten Gott in Geschichte und Schöpfung persönlich offenbart und dadurch zum Heil führt, fragt sich, in welchem Sinn man im Alten Testament eine Offenbarung annehmen muß, die über das Sichäußern Gottes in Geschichte und Schöpfung hinausgeht. Kann man die besondere Führung und Auserwählung, die Gott seinem Volk zukommen ließ, nicht damit erklären, daß er ihm Männer des Glaubens als Leiter und Lehrer schenkte, wie „Moses und die Propheten“, die Gottes Wirken in Natur und Geschichte im Lichte des Glaubens zu verstehen und dem Volk zu deuten vermochten und eben so neue geschichtliche Offenbarung brachten?

Ergibt sich weiter von daher nicht eine eigene Würdigung der nichtchristlichen Religionen, die — soweit sie sich nicht der Annahme Christi entgegenstellen — durchaus auch von gläubigen Menschen geprägt sein können und in deren Verständnis der Welt als Äußerung Gottes auch „übernatürliche“ Offenbarung Gottes weitergeben? „Es geht jedenfalls nicht an, die nichtchristlichen Religionen nur zu betrachten als ein Konglomerat aus natürlicher theistischer Metaphysik und menschlich verkehrter Interpretation und Institutionalisierung dieser ‚natürlichen Religion‘. Die konkreten Religionen müssen Momente übernatürlicher, gnadenhafter Art an sich tragen“ [16], und ihr Hauptunterschied gegenüber der alttestamentlichen Religion „wird vermutlich darin bestehen, daß das NT in seiner geschichtlichen Faktizität nun einmal im AT seine unmittelbare Vorgeschichte hat“ [17] und somit dem AT eine Verständnisnorm vom NT aus gegeben ist, wie sie andere Religionen nicht besitzen, wodurch sich für uns das Alte Testament grundlegend von jeder anderen Religion unterscheidet.

Legt sich von daher schließlich nicht auch eine Antwort nahe auf die Frage, wie man folgende christliche Lehren vereinbaren könne:

[15] Vgl. *H. Fries*, Die Offenbarung, in: Mysterium Salutis I (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 159–238, Zitat S. 165.

[16] Vgl. *K. Rahner*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schriften zur Theologie V (Einsiedeln – Zürich – Köln 1962) 136–158, Zitat S. 153.

[17] Ebd. 154.

den allgemeinen Heilswillen Gottes, die Heilsnotwendigkeit des Glaubens, die Voraussetzung von Offenbarung durch den Glauben und die Tatsache, daß die christliche Offenbarung — überblickt man die gesamte Menschheitsgeschichte — in ihrem Inhalt nur einer verschwindenden Minderheit zugänglich gemacht worden ist? Die Antwort würde lauten, daß schon vorgängig zur christlichen Offenbarung in der Welt eine allen zugängliche Äußerung Gottes vorliegt, die Glauben verlangt und in der im Glauben Gott begegnet wird, so daß allen in diesem Glauben das Heil angeboten ist[18].

Dadurch wird die Offenbarung in Christus keineswegs als entbehrlich dargetan, sondern ihre Heilsnotwendigkeit erscheint im Gegenteil in noch klarerem Licht, zumindest wenn man bedenkt, daß — wie bereits gezeigt worden ist — jeder Glaube allein durch die Heilstat Gottes in Christus ermöglicht ist, so daß die Annahme einer Offenbarung ohne Christus, auch etwa im AT, unmöglich wäre (vgl. Mt 11, 27 b: „Niemand kennt den Vater als nur der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will!").

Ist aber damit nicht auch gezeigt, daß in dieser Offenbarung nicht — was man oft allein im Auge hat — die mündliche Verkündigung Jesu, sondern er selbst als Heilstat Gottes das Wesentliche ist? Denn nicht die Kenntnis dieser Lehre, sondern das Erlöstsein durch ihn ist die unumgängliche Voraussetzung jeden Glaubens (sonst hätte selbst Abraham keinen Glauben, und niemand kennte Gott, als der, welcher durch Christi Botschaft von ihm hörte). Die mündliche Lehre hätte auch hier eine — vielleicht unentbehrliche — hermeneutische Funktion[19], sie müßte uns also helfen, diese Heilstat zu verstehen. Damit wäre auch für die theologische Hermeneutik die Aufgabe neu gestellt.

---

[18] Vgl. dazu *A. Darlap,* Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte, in: Mysterium Salutis I, a. a. O. (Anm. 15) 3–156: „Setzen wir also voraus, die übernatürliche Heilsgnade sei wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes wirklich allen Menschen angeboten, und nehmen wir weiter an, sie bedeute eine Bewußtseinsänderung auch dann, wenn diese nicht als Mitteilung eines einzelnen Wissensgegenstandes aufgefaßt werden darf, so läßt sich die These vertreten, ein solches übernatürliches Gnadenangebot realisiere schon in einer wahren, wenn auch eigentümlichen Weise den Begriff einer Offenbarung von seiten Gottes, sofern nur diese Offenbarung nicht als Mitteilung eines bestimmten Einzelinhaltes, sondern als Modifikation der letzten Befindlichkeit des transzendentalen Horizonts des Menschen verstanden wird. (...) Unter dieser Voraussetzung kann man dann aber auch von einem Akt des Glaubens sprechen" (ebd. 84) – Auch der Artikel „Offenbarung" im „Kleinen Theologischen Wörterbuch", hrsg. von *K. Rahner* und *H. Vorgrimler,* lehrt entsprechend, daß die heiligende Gnade, von Gott im Hinblick auf Christus allen Menschen angeboten, insofern sie „das Bewußtsein des Menschen verändert", eine „freie, gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes zu allen Zeiten" impliziert (ebd. 266/267). Am deutlichsten wird aber die obengenannte These wohl aus dem Beitrag *K. Rahners*, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, den er zusammen mit *J. Ratzinger* in der Quaestio disputata „Offenbarung und Überlieferung" (Freiburg 1965) veröffentlicht hat.

[19] Vgl. *II. Vatikanum,* Konst. ‚Dei Verbum', Art. 2: „Das Offenbarungsge-

Während sie sich bisher weithin damit begnügte, als biblische Hermeneutik Handreichungen zum Verständnis der mündlichen Botschaft Christi zu erarbeiten, etwa den bedingten Horizont aufzuzeigen, von dem aus auch Jesus als Mann, als Hebräer, als Kind seiner Zeit gesprochen hat, hat sie es vernachlässigt, anzugeben, wie denn — selbst nachdem der Sinn dieser Äußerungen Christi und der Heiligen Schrift weitgehend festgestellt ist — nun durch sie Gott zu verstehen sei, daß also auch hier die zwei Stufen des Verstehens, die oben für das Personverstehen nachgewiesen wurden, zu beachten sind, wovon die erste nur Mittel, aber auch Vorbedingung für die zweite ist, so daß es nicht genügt, die Worte Christi zu verstehen, sondern daß es letztlich nur darum geht (und dazu allein auch die Worte Christi gebraucht werden), Christus selbst als Wort Gottes zu verstehen, wovon dann gilt, daß es nicht mehr von einem bedingten Horizont aus gesagt ist, sondern in dem eben Gott selbst als der unbedingte Horizont Wort wird, so daß ich ihn nur auf Grund der in Christus gewährleisteten Einheit mit Gott verstehen kann.

Von dieser letzten Einsicht her könnte man sagen, daß diese Hermeneutik die Aufgabe des Christen schlechthin sei, da es in ihr darum geht, Christus zu verstehen als das endgültige Wort, das Gott uns sagt, ein Verständnis, das selbst nur durch die von Christus gewährte Einheit mit Gott möglich ist, auf die als den absoluten Horizont in uns wir uns immer mehr einlassen müssen, um zu einem immer fortschreitenderen Verständnis Gottes und somit zu immer größerer Einheit mit ihm zu gelangen[20].

Von dieser Einsicht des Glaubens als Verstehen Gottes her ergeben sich schließlich die letzten Anregungen, die wir zum Verhältnis Hermeneutik und Glaube noch anfügen wollen, ohne zu meinen, die Anregungsmöglichkeiten damit erschöpft zu haben.

So bieten diese Überlegungen vielleicht eine neue Antwort auf die Frage an, wie denn der Glaube zugleich vernünftig und doch durch die Gnade bedingt sein könne: die Vernunft erreicht die Tatsache der Äußerung Gottes und die darin enthaltene Verpflichtung zu glauben — aber sie vermag ohne Gnade nicht zu glauben, weil sie nicht ver-

---

schehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist."

[20] Daß wir nur durch die Einheit mit Gott (durch seinen Geist in uns) Gott zu verstehen vermögen, sagt das NT ebenso unmißverständlich (vgl. etwa 1 Kor 2,10 bis 16; Eph 1,17–19; Jo 16,13; Eph 3,16–18), wie es erklärt, daß diese Einheit nur in Christus gegeben ist (vgl. 1 Kor 6,17; 2 Kor 3,17 f.; Jo 14, 6 f.; Röm 5,1 f.).

stehen kann, *was* Gott sagt, geschweige denn *Gott selbst* in seiner Aussage. Versperrt sich der Mensch dieser Gnade, dann wird dies auch dazu führen, daß seine Vernunft nicht einmal mehr die Tatsache, daß Gott hier spricht, wahrnehmen kann (vgl. Röm 1, 21: „und es verfinsterte sich ihr unverständiges Herz" — als Folge des Nichtglaubens).

Es ließe sich von hier aus auch leicht zeigen, warum Theologie nicht als „objektive Wissenschaft" derart betrieben werden kann, daß sie ein wirklich Ungläubiger ebensogut studieren oder lehren könnte wie ein Gläubiger; er versteht ja gar nicht, um was es dabei geht. Entsprechend wird einsichtig, daß sich Exegese nicht in einer genauen und richtigen Anwendung einer historisch-kritischen oder philologischen Methode erschöpfen darf, daß man vielmehr die Heilige Schrift mit den Augen der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens lesen muß, wenn man sie wirklich verstehen will[21].

Auch das Verhältnis von zwischenmenschlichem Verstehen und Glauben könnte von diesen Überlegungen aus erhellt werden. Denn wenn ich mich, um den andern zu verstehen, auf den gemeinsamen — und das heißt letzten Endes den absoluten — Horizont öffnen muß, diese Öffnung aber in Wahrheit ein Mich-auf-Gott-Einlassen ist, das mir in Christus durch den Glauben geschenkt ist, dann kann ich ohne dies und an Christus vorbei den andern gar nicht voll verstehen (und folglich nicht als Person lieben)[22]; allerdings muß dieser Glaube, da er ja nach unseren Ausführungen auch bei Nichtchristen (z. B. im AT) besteht, nicht seine explizite Form als bewußte Annahme Christi haben. Andererseits ist jeder echte Dialog, der sich darum bemüht, den andern wirklich zu verstehen, weil er ein Aufbrechen des bedingten Eigenhorizonts anstrebt, eine wirksame Vorbereitung zum Glauben hin, auch wenn er von Menschen geführt wird, die nicht im entferntesten bewußt zum Glauben tendieren.

Schließlich ergibt sich, daß der Glaube — selbst wenn man von jener Stufe absieht, die man nach dem Tridentinum noch, wenn auch sicher sehr analog, Glaube nennen kann, obwohl sie ohne Liebe und daher tot ist (vgl. DS 1578) — nie fertig ist, daß er vielmehr von Christus gegebene Kraft ist, die uns mit uns selbst, nämlich unserer innersten Ausrichtung auf Gott, identifiziert und uns so befähigt und drängt, den Gott, dessen Güte uns gegenüber sich gerade in dieser

---

[21] Vgl. *II. Vatikanum,* Konst. „Dei Verbum', Art. 12; vgl. *Herder-Kommentar,* Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II (Freiburg 1967) 554–556, bes. 554: „Damit sind zwei Schritte in der biblischen Arbeit zu unterscheiden: 1. Historie; 2. Auslegung. Die Erarbeitung dessen, was die biblische Aussage in die Geschichte hineinstellt, ist Aufgabe der historisch-kritischen Forschung. Unser Konzilstext zeichnet zusammen mit ‚Divino afflante' diesen Bereich genügend ab. All dies ist aber nur Mittel und Weg zur Auslegung, Interpretation, Hermeneutik."

[22] Vgl. 1 Jo 4,7: „Wer Liebe hat, hat sein Leben aus Gott und erkennt Gott."

Befähigung zeigt, immer mehr zu verstehen, ohne daß wir damit je zu Ende kämen.

Besser kann das hier Gemeinte nicht gesagt werden als mit den Worten, die Paulus im Brief an die Römer jener von uns schon zitierten Stelle vorausschickt, die den Unglauben trotz der Gotteserkenntnis aus der Welt verurteilt. Ihm steht der Glaube der in Christus ergangenen Offenbarung, des Evangeliums, gegenüber, von dem es heißt: „Gottes Kraft ist es, zur Rettung für jeden Glaubenden, für den Juden zuerst wie für den Griechen. Denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm offenbart aus Glauben zu Glauben, wie geschrieben steht: Leben wird der Gerechte aus dem Glauben" (Röm 1, 16 f.).

Hermeneutik in der Moraltheologie

Von Walter Kerber, S. J.

Die gesonderte Behandlung eines Problems der Hermeneutik speziell in der Moraltheologie bedarf einer Rechtfertigung. Wenn man unter „Hermeneutik" die Lehre von den Prinzipien der Auslegung einer *Aussage* versteht[1], so wird sich die *theologische* Hermeneutik in erster Linie mit der Auslegung der Aussagen der Heiligen Schrift zu beschäftigen haben[2], aber auch mit den Dokumenten der Tradition, besonders den verbindlichen Aussagen des kirchlichen Lehramtes, das die Aussagen der Offenbarung ausgelegt hat. Da es aber mit Sicherheit außerhalb von Schrift und Tradition keine weiteren Quellen einer streng theologischen Lehre geben kann, erscheint eine eigene Behandlung der Hermeneutik in der Moraltheologie überflüssig und könnte höchstens ein paar Anwendungen für die pastorale Praxis bieten.

Entgegen dieser Auffassung soll hier gezeigt werden, daß sich in der Moraltheologie das hermeneutische Problem in einer ganz eigenen Weise stellt, mehr noch: daß es hier eine besondere Tiefe und Zuspitzung erhält.

In der moraltheologischen Hermeneutik geht es nicht nur darum, was die eigentliche Bedeutung des Wortes Gottes oder einer kirchlichen Definition ist, sondern um die Frage, was wir hier und heute tun sollen. Viele sittlichen Gebote, wie sie in der Heiligen Schrift enthalten sind oder von der Kirche verkündet wurden, setzen eine bestimmte geschichtliche Situation voraus und brauchen deshalb nicht unbedingt auch heute noch zu gelten, wenn sich die Situation gewandelt hat. Es wandelt sich also nicht nur das *Sprach*verständnis, sondern in einem noch näher zu umschreibenden Sinne das, was durch die Sprache ausgedrückt werden soll, weil heute vielleicht ein anderes Handeln sittlich gefordert wird als früher. Ein einfaches Beispiel: Der passive, vertrauende Gehorsam gegenüber der von Gott gesetzten Obrigkeit mag in einer bestimmten Gesellschaft als Bedingung friedlichen Zusammenlebens sittlich geboten sein. Eine andere, offen und demokratisch strukturierte Gesellschaft erfordert Zivilcourage, Mut zur Kritik, vielleicht zum aktiven Widerstand. — Diese Schwierigkeit besteht aber grundsätzlich für jede Auslegung eines Gesetzes-

[1] *Herbert Vorgrimler*, Art. Hermeneutik, in: LThK V (²1960) 256 f.

[2] Ebd.: „Zu einer eigenen Disziplin ist die theologische Hermeneutik nur als Biblische Hermeneutik entwickelt worden."

textes mehr oder weniger und ist mit den Mitteln der allgemeinen juristischen Hermeneutik zu lösen.

Ein Unterschied ergibt sich jedoch aus der Eigenart des sittlichen Handelns. Für das rein rechtliche Handeln genügt notfalls die äußere Konformität mit dem Gesetz, der reine Gesetzesgehorsam, ohne daß die für das Gesetz maßgeblichen Gründe immer bejaht oder überhaupt erkannt werden müssen. Das eigentlich sittliche Handeln ist dadurch ausgezeichnet, daß der betreffende sittliche Wert bewußt erfaßt und verwirklicht werden sollte. Ziel allen sittlichen Handelns ist der gute, der vollkommene Mensch, der „Gerechte", der Mann nach dem Willen Gottes. Die in der Heiligen Schrift enthaltenen sittlichen Gebote sollten also in ihrer sittlichen Werthaftigkeit erkannt und bejaht werden; es genügt nicht der bloße äußere Gesetzesgehorsam wie gegenüber dem positiven Recht, wenngleich selbstverständlich der gläubige Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Gottes auch als selbständiger sittlicher Wert anzusehen ist.

Für die moraltheologische Hermeneutik ergibt sich daraus das Problem, wie die sittlichen Gebote der Offenbarung vom Menschen überhaupt verstanden werden können. Damit der Mensch ein Gebot verstehen könne, muß er schon ein Vorverständnis für das Gesollte besitzen; kann also die Offenbarung überhaupt völlig neue sittliche Inhalte vermitteln, die dem Menschen nicht schon wenigstens grundsätzlich bekannt sind? Wenn sie solche neuen sittlichen Inhalte aber nicht enthält, was vermag sie noch zur sittlichen Erkenntnis beizutragen? Für die Behandlung der Hermeneutik in der Moral muß also auch auf das Verhältnis der Offenbarungsmoral zum natürlichen Sittengesetz eingegangen werden.

Die Aktualität des hermeneutischen Problems in der Moraltheologie

In der Moraltheologie scheint sich die hermeneutische Frage vor allem bezüglich der Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu stellen, und hier wird sie als besonders brennend empfunden. Allenthalben hören und lesen wir, daß die christliche Morallehre sich in einer Krise befinde[3]. Das „Unbehagen" bezieht sich dabei zunächst auf die moraltheologische Wissenschaft, auf die Art und Weise, wie die sittlichen Gebote des christlichen Lebens systematisiert und formuliert werden,

[3] Aus der umfangreichen Literatur zur Krise der Moral vgl. *Jacques Leclercq,* Christliche Moral in der Krise der Zeit (Einsiedeln 1954); *Ignace Lepp,* Die neue Moral (Würzburg 1964); *Bernhard Häring,* Moralverkündigung nach dem Konzil (Frankfurt 1966); *Josef Fuchs,* Moral und Moraltheologie nach dem Konzil (Freiburg 1967); *ders.,* Die abgelebte Moral – Eine Diskussion, in: Frankfurter Hefte 22 (1967) 305–319; *Marc Oraison,* Eine Moral für unsere Zeit (Olten und Freiburg 1968).

was in den Vordergrund gestellt und in welcher Form sie verkündet werden. Darüber hinaus richtet sich ein gewisses Mißtrauen aber auch gegen das Lehramt der Kirche selbst, das diese moraltheologische Wissenschaft in weitem Umfang mit ihrer Autorität deckte und dessen Aussagen von der Moraltheologie zugrunde gelegt und interpretiert wurden. „Hatte man bisher gerade die katholische Kirche und die von ihr verkündete Moral als jenen Fels erlebt, der gegen alle Brandungen der Zeit, gegen alle Aufweichungsversuche hinsichtlich der Moralität unerbittlich standhielt und seine unwandelbaren Prinzipien als Gesetze Gottes und der Natur — gemäß dem Apostelwort ‚gelegen oder ungelegen' (2 Tim 4, 2) — verkündete, so scheint jetzt vieles ins Gleiten zu kommen." [4] Aussagen des Lehramtes in Fragen der Moral, die früher als unbezweifelbar sicher und überzeitlich wahr angesehen wurden, werden heute in Frage gestellt oder scheinen nicht mehr zu gelten. Viele Katholiken fragen sich bestürzt: „Was bleibt?"

Am deutlichsten und lebendigsten wird diese Unruhe empfunden in den Fragen der Ehemoral und Empfängnisverhütung. Die traditionelle Sexualmoral war bestimmt von dem Gedanken, daß die eheliche Hingabe wesentlich auf die Zeugung menschlichen Lebens hingeordnet ist. Für die katholische Ehemoral grundlegend war die normative Definition der ehelichen Beziehung als eines „actus per se aptus ad prolis generationem" [5]. Die mit dem ehelichen Akt verbundene Lustempfindung wurde als sittlich gerechtfertigt angesehen von dieser Hinordnung auf die Zeugung von Nachkommenschaft, wenn auch mit unterschiedlicher Bewertung im Laufe der Geschichte der Moraltheologie [6]. Von hier aus mußte jeder Versuch, dem ehelichen Akt die ihm innewohnende natürliche Zeugungskraft durch einen positiven Eingriff zu nehmen, als „unnatürlich" und unsittlich erscheinen, und deshalb wurde vom kirchlichen Lehramt jede direkte Empfängnisverhütung mit Nachdruck verworfen als unter allen Umständen und für alle Zeiten mit dem Gesetze Gottes und der Natur selbst in Widerspruch stehend [7].

Wenn ein ehelicher Akt tatsächlich „per accidens" das ihm objektiv

---

[4] Vgl. *Johannes Gründel,* Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie (Düsseldorf 1967) 8.

[5] Can. 1081 § 2 CIC. Vgl. hierzu besonders *Josef Fuchs,* Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin (Köln 1949).

[6] Zur Geschichte der katholischen Sexualmoral vgl. u. a. *Heinrich Klomps,* Ehemoral und Jansenismus (Köln 1964) und die dort angeführte Literatur. – Beispielsweise wurde durch Innozenz XI. der Satz verurteilt: ‚Opus coniugii ob solam voluntatem exercitum penitus caret culpa ac defectu veniali' (DS 2109).

[7] Vgl. *Pius XI.,* Enzykl. „Casti Connubii" (DS 3716); *Pius XII.,* Ansprache an die Mitglieder des Verbandes katholischer Hebammen Italiens vom 29. Okt. 1951, in: *Utz-Groner,* Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens (Freiburg/Schw. 1954) Nr. 1064.

vorgegebene Ziel der Fruchtbarkeit aus natürlichen Ursachen nicht erreichen kann, z. B. aus zeitweiliger oder dauernder Sterilität der Frau[8], mußte deshalb die Weiterführung des ehelichen Lebens noch nicht verboten werden: Für die sittliche Bewertung wurde nicht als primär entscheidend angesehen, ob das objektiv vorgegebene Ziel tatsächlich erreichbar ist, auch nicht, was die Menschen subjektiv beim Akt beabsichtigen, sondern nur, daß der Akt *in sich* zielentsprechend auf Zeugung hin gestaltet bleibt, soweit das am Menschen liegt[9]. Die Empfängnisverhütung durch Zeitwahl aus entsprechend schwerwiegenden Gründen, d. h. die Enthaltung vom ehelichen Verkehr zu Zeiten der Fruchtbarkeit der Frau, konnte deshalb erlaubt werden, ohne daß damit die Zeugung als Hauptzweck der ehelichen Begegnung in Frage gestellt schien[10]. Hingegen wurden alle Versuche, die eheliche Gemeinschaft als spezifisch menschliche Angelegenheit in erster Linie von der gegenseitigen Vollendung der Gatten her zu konzipieren oder zumindest diese nicht als Nebenzweck der Zeugung unterzuordnen[11], energisch von der kirchlichen Autorität zurückgewiesen[12].

Im Laufe der letzten Jahre hat sich jedoch in der Kirche eine Eheauffassung durchgesetzt, in der die eheliche Liebe zwischen Mann und Frau als echter sittlicher Eigenwert verstanden wird. In dieser Auffassung besitzen die ehelichen Akte eine selbständige sittliche Würde als Ausdruck des gegenseitigen Übereignetseins der Gatten und zu dessen Vertiefung[13], als Weg zur gegenseitigen Vollendung[14], ohne daß dieses Sinnziel der ehelichen Fruchtbarkeit *unter*geordnet würde. Diese Sichtweise der menschlichen Sexualität findet sich zwar schon in den Schriften des Alten Testamentes[15], und spielte auch schon immer im subjektiven Wertebewußtsein der Menschen eine große Rolle[16].

---

[8] ‚Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum, sicut si contingat mulierem sterilem esse.' (S. Thomas, Contra Gentiles, 3, 122.)

[9] Vgl. *J. Fuchs,* a. a. O. (Anm. 5) 125.

[10] Vgl. *Pius XI.,* Enzykl. „Casti Connubii" (DS 3718).

[11] Vgl. *Herbert Doms,* Vom Sinn und Zweck der Ehe (Breslau 1935) bes. 40 und 90.

[12] Vgl. das Dekret des Hl. Offiziums vom 29. März 1944 (DS 3838). – Doms hatte sich vor allem gegen die Auffassung gewandt, nach der die Zeugung im Grunde als der einzige unabhängige Ehezweck angesehen wurde, während die fines secundarii nur von diesem Hauptzweck ihre Rechtfertigung erhalten, eine Auffassung, von der er zeigen konnte, daß sie das Denken führender katholischer Moraltheologen beherrschte (*Herbert Doms,* Du sens et de la fin du mariage, in: NouvRevTh 66 [1939] 513–538, bes. 529–531).

[13] Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" (GS) 49,2.

[14] GS 48,2; Enzykl. „Humanae Vitae" (HV) 8.

[15] Etwa im Hohenlied.

[16] Auch „Casti Connubii" enthält schon die Bemerkung: „Die gegenseitige innere Formung der Gatten, das beharrliche Bemühen, einander zur Vollendung zu führen, kann man, wie der Römische Katechismus lehrt, sogar sehr wahr und richtig als Hauptgrund und eigentlichen Sinn der Ehe bezeichnen. Nur muß man

Aber ihre ausdrückliche theologische Entfaltung in kirchenamtlichen Dokumenten fand diese Sicht der ehelichen Liebe erst in den Ehekapiteln der Konzilskonstitution „Gaudium et Spes" und in der Enzyklika „Humanae Vitae".

In „Gaudium et Spes" wurde auf die Unterscheidung zwischen Hauptziel und Nebenzielen der Ehe völlig verzichtet, die eheliche Fruchtbarkeit erst nach dem Kapitel über die eheliche Liebe behandelt und mit lehramtlicher Ausdrücklichkeit betont, daß die Ehe nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt ist, sondern daß unter Umständen das intime eheliche Leben weitergeführt werden muß, auch wenn die Zahl der Kinder nicht vermehrt werden darf[17]. Auch die Enzyklika „Humanae Vitae" geht aus von einer theologischen Sinndeutung der ehelichen Liebe als Eigenwert, die, verstanden als „vollmenschliche Liebe, d. h. als *sinnenhaft* und geistig zugleich", unmittelbar auf Gott, der die Liebe ist, als auf ihren Quellgrund zurückgeführt wird[18]. Liebende Vereinigung und Fortpflanzung werden als selbständige Sinngehalte des ehelichen Aktes nebeneinandergestellt[19] und auch die Möglichkeit anerkannt, daß verantwortungsbewußte Elternschaft zu der Entscheidung führt, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder zu verzichten[20].

Es läßt sich nicht leugnen, daß sich damit innerhalb weniger Jahre eine Vertiefung und Wandlung der kirchlichen Lehre über die Ehezwecke vollzogen hat, eine Entwicklung, von der her einzelne frühere lehramtliche Entscheidungen[21] und ein Großteil der katholischen moraltheologischen Literatur über diese Frage als überholt angesehen werden müssen. Sosehr eine derartige Entfaltung des kirchlichen Traditionsgutes zu begrüßen ist, so löst sie doch die beunruhigende Frage nach den Grenzen aus, bis zu denen die Moraltheologie sich wandeln kann. Hier gewinnt das hermeneutische Problem in der Moraltheologie eine unmittelbar praktische Bedeutung.

Viele katholische Moraltheologen kamen im Verlauf der letzten Jahre zu der Überzeugung, daß sich aufgrund des vertieften und gewandelten Eheverständnisses das absolute und unbedingte Verbot jeder direkten Empfängnisverhütung nicht länger aufrechterhalten lasse. Wie oben gezeigt wurde, hatte dieses Verbot zur logischen Voraussetzung, daß die eheliche Hingabe wesentlich und unabdingbar als

dann die Ehe nicht im engeren Sinne als Einrichtung zur Zeugung und Erziehung des Kindes, sondern im weiteren als volle Lebensgemeinschaft fassen" (DS 3707).

[17] GS 47–52, bes. 51: „Wo nämlich das intime eheliche Leben unterlassen wird, kann nicht selten die Treue als Ehegut in Gefahr geraten und das Kind als Ehegut in Mitleidenschaft gezogen werden."

[18] HV 9.

[19] Ebd. 12.

[20] Ebd. 20.

[21] Etwa die oben (Anm. 12) angeführte Entscheidung (DS 3838).

Zeugungsakt verstanden werden müsse. Nimmt man aber mehrere selbständige „natürliche" Sinnziele des ehelichen Aktes an, von denen das eine nicht einfach im Dienste des anderen steht, etwa den Ausdruck der Gattenliebe und die Fortpflanzung, so vermag nicht mehr einzuleuchten, warum nicht auch durch einen direkten Eingriff die Zeugung in jenen Fällen ausgeschlossen werden dürfe, wenn ihre Ermöglichung aus den Umständen heraus sittlich nicht verantwortet werden kann, das eheliche Leben aber weitergeführt werden soll.

Obwohl sich nun die Prämissen der traditionellen sexualethischen Argumentation geändert hatten und die neue Sicht der Ehezwecke vom Papst selbst übernommen wurde, glaubte Paul VI. in „Humanae Vitae" dennoch die Forderung aufrechterhalten zu müssen, „daß jeder eheliche Akt von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeordnet bleiben muß" [22]. Das in der Enzyklika immer wiederkehrende Hauptargument ist dabei die Kontinuität der kirchlichen Ehelehre [23]. Ihr galt offenbar die Hauptsorge des Papstes. Dieses Argument allein vermag aber nicht voll zu überzeugen. Es bleibt nämlich zu fragen, ob der auch vom Papst anerkannte Wandel „in der Auffassung vom Wert der Gattenliebe in der Ehe und in der Beurteilung des ehelichen Verkehrs im Hinblick auf diese Liebe" [24] nicht auch die sich daraus ergebenden moraltheologischen Folgerungen mit Notwendigkeit verändert.

Der Papst betonte demgegenüber, daß die beiden Sinngehalte, die dem ehelichen Akte innewohnen, nämlich liebende Vereinigung und Fortpflanzung, vom Menschen nicht eigenmächtig voneinander gelöst werden dürften, weil nämlich ihre unlösbare Verknüpfung von Gott bestimmt sei [25]. Nun werden zweifellos die Eheleute „bei der Aufgabe, das Leben weiterzugeben, keineswegs ihrer Willkür folgen dürfen, gleichsam als hinge die Bestimmung der sittlich gangbaren Wege von ihrem eigenen und freien Ermessen ab" [26]. Es gibt aber Fälle, in denen die beiden Sinngehalte schon vorgängig zum menschlichen Eingreifen aus den Umständen heraus so getrennt sind, daß der eine Sinngehalt, die liebende Vereinigung, als sittlich notwendig und erwünscht, der andere hingegen, die Fortpflanzung, als sittlich unverantwortbar bezeichnet werden muß, wenn etwa, um ein extremes Beispiel zu wählen, eine Empfängnis das Leben der Frau schwer gefährden würde. Warum sollte in einem solchen Falle eine direkte Empfängnisverhütung durch einen positiven Eingriff des Menschen unbedingt als unsittlich anzusehen sein?

[22] HV 11.
[23] HV 4,3; 6,1; 10,6; 11; 16,3; 18,1; 31.
[24] HV 2.
[25] HV 12.
[26] HV 10,6.

Das Festhalten des Papstes an dem Verbot jeder direkten Empfängnisverhütung hat eine weltweite lebhafte Diskussion ausgelöst, wobei zu bedauern bleibt, daß über diesem speziellen Anwendungsfall die grundlegenderen positiven Aussagen der Enzyklika weit weniger Beachtung fanden. Was immer das Ergebnis dieser innerkirchlichen Diskusison sein mag, so bleibt festzuhalten, daß es sich bei der Frage der Empfängnisverhütung anders als bei der Frage der Ehezwecke nicht um ein eigentlich hermeneutisches Problem handelt. Hier geht es nicht in erster Linie um ein tieferes Verstehen von Sinngehalten, sondern zunächst nur darum, ob bestimmte Aussagen innerhalb eines gegebenen Bedeutungszusammenhangs richtig oder falsch abgeleitet sind. Zur Lösung dieser Frage genügt aber an sich die natürliche Vernunft, und grundsätzlich stehen dem Papst dafür keine zusätzlichen *Erkenntnisquellen* zur Verfügung, die nicht auch jene Bischöfe und Priester, Moraltheologen und Laien besitzen, denen trotz ehrlichen Mühens und oft persönlicher Betroffenheit die Gründe für dieses Verbot auch nach Erscheinen der Enzyklika nicht einsichtig wurden. Auch das Licht des „Heiligen Geistes, mit dem besonders die Hirten der Kirche bei der Darlegung der Wahrheit ausgestattet sind“ [27], auf das sich der Papst beruft, führt in Fragen des natürlichen Sittengesetzes zunächst nur zur besseren Erkenntnis der natürlichen Vernunftgründe und ist keine in sich unabhängige zusätzliche Erkenntnisquelle, steht außerdem grundsätzlich, wenn auch vielleicht nicht in demselben Maße, jedem Gläubigen zur Verfügung, der sich ehrlich um Erkenntnis müht.

Weil sich der Papst aber besonders noch auf die kirchliche Lehrautorität berufen hat[28], trat ein anderes theologisches Problem in diesem Zusammenhang viel stärker in den Vordergrund, nämlich die Frage, ob und wie es möglich ist, daß das kirchliche Lehramt in einer so bedeutenden Sache sich geirrt haben könnte.

Die Grenzen der kirchlichen Lehrautorität

Um von vornherein nicht vor die Notwendigkeit gestellt werden zu können, eine Aussage des kirchlichen Lehramtes als unrichtig bezeichnen zu müssen, hat *Jakob David* schon vor der Veröffentlichung von „Humanae Vitae“ darauf hingewiesen, daß es sich in der Frage der Empfängnisverhütung wie in vielen anderen ähnlichen Fällen nicht eigentlich um eine Interpretation der göttlichen Offenbarung, sondern des sittlichen Naturgesetzes handelt[29]. Er bezweifelt, ob die

[27] HV 28.
[28] HV 8,28.
[29] *Jakob David,* Kirche und Naturrecht. Versuch einer neuen Grenzziehung, in:

*Lehr*autorität der Kirche sich auch auf das sogenannte reine Naturrecht erstreckt, also auf sittliche Gebote, die sich nicht aus der Offenbarung und der echt theologischen Tradition, sondern nur aus Vernunft-Überlegungen ergeben. „Ruht die *Lehr*autorität der Kirche nicht auf der Offenbarung und ist sie nicht durch diese auch begrenzt? Woher nimmt sie dann aber das Recht, die sachliche Kompetenz und die Autorität, mit theologischer Verbindlichkeit Wahrheiten festzulegen und den Gläubigen verbindlich vorzuschreiben, die sie selbst weder direkt noch indirekt (durch Ableitung) aus der Offenbarung, sondern nur aus rein natürlichen Erkenntnissen schöpft?" [30]

David würde also die Lehrautorität der Kirche einschränken auf die Weitergabe, Auslegung, Bewahrung, Abgrenzung und Vertiefung der göttlichen Offenbarung, würde ihr auch das Recht zugestehen, Auslegungen des Naturrechts, die mit der Offenbarung in Widerspruch stehen, abzulehnen [31], ihr aber das Recht bestreiten, sittliche Forderungen, die sich nur auf rein philosophischem Wege begründen lassen, mit lehramtlicher Verbindlichkeit vorzutragen. Er kann sich darauf berufen, daß die feierlich definierte Unfehlbarkeit der Kirche ‚in doctrina fidei et morum' sich unmittelbar nur auf die geoffenbarte Wahrheit bezieht [32]. Die vielen Verlautbarungen der Kirche zu naturrechtlichen Fragen gerade im sozialen Bereich interpretiert David als Äußerungen des „*Hirten*amtes" [33], dem keine Unfehlbarkeit zukommt und das vor allem dann die Gläubigen zu leiten hat, wenn und solange die Urteilsfähigkeit der einzelnen wie der Völker nicht voll entwickelt ist [34].

Auf den ersten Blick scheint die These von David eine ganze Reihe von Schwierigkeiten elegant zu lösen. Gerade die umstrittensten Aussagen der Kirche in Ethik und Moral bedürfen nach dieser Auffassung keiner komplizierten Hermeneutik, weil sie ausdrücklich als Interpretation nicht der Offenbarung, sondern des natürlichen Sittengesetzes formuliert waren und damit nach David gar nicht in die kirchliche Lehrkompetenz fallen.

Aber bei näherem Zusehen muß man sich doch fragen, ob mit der Unterscheidung zwischen Lehr- und Hirtenamt viel gewonnen ist.

1. Es ist nicht einzusehen, warum das *Hirten*amt der Kirche, wenn man seine Autorität wirklich theologisch und nicht rein menschlich

---

Orientierung 30 (1966) 129–132; *ders.*, Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre (Bergen-Enkheim [3]1967) bes. 74–105; *ders.*, Das Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung (Köln 1967).

[30] *J. David,* Naturrecht, a. a. O. (Anm. 29) 56.

[31] Ebd. 60.

[32] Ebd. 69–72.

[33] Ebd. 65–69.

[34] *J. David,* Kirche und Naturrecht, a. a. O. (Anm. 29) 132.

versteht[35], durch den Beistand des Heiligen Geistes weniger vor Fehlentscheidungen geschützt sein sollte als das Lehramt.

2. Alle jene Fälle bedürfen immer noch einer Erklärung, in denen die Kirche eine Aussage in Fragen der Moral korrigieren mußte, die sie als Interpretation der Offenbarung vorgetragen hatte, also beispielsweise in der Sexualmoral des Mittelalters[36] oder in der Problematik des mittelalterlichen Zinsverbots[37].

3. Es bliebe dann noch der viel fundamentalere lehramtliche Irrtum der Kirche zu erklären, daß sie lange Zeit hindurch eine lehramtliche Kompetenz in Fragen des Naturrechtes sich angemaßt und die Gläubigen auf die naturrechtlich begründeten Aussagen in Ethik und Moral verpflichtet hätte, ohne eine derartige Kompetenz tatsächlich zu besitzen[38].

4. Die innere Verflochtenheit von Offenbarungsmoral und natürlichem Sittengesetz wird nicht genügend berücksichtigt. Darauf soll später noch näher eingegangen werden.

Die Tatsache, daß einzelne Aussagen der Kirche in Fragen der Moral und Ethik sich als unrichtig herausgestellt haben, kann wohl auch ohne eine neue Abgrenzung der Lehrkompetenz der Kirche wesentlich einfacher erklärt werden durch eine Theologie des authentischen Lehramtes[39]. Wenn von der überkommenen Theologie gesagt wird, daß es neben dem unfehlbaren auch das bloß authentische, d. h. fehlbare Lehramt gibt, dann darf nicht überraschen, wenn sich im Laufe der Geschichte mehr als einmal herausstellt, daß sich dieses fehlbare Lehramt auch tatsächlich geirrt hat. Dennoch kann auch das fehlbare Lehramt echte Autorität für sich beanspruchen; denn „es spricht unter dem besonderen Beistand des Heiligen Geistes, der ihm von Christus zugesichert ist, folglich aus einer überlegenen Einsicht in

---

[35] Die Auffassung vom Hirtenamt enthält bei David eine gewisse Zweideutigkeit. Es erscheint notwendig nur wegen einer Unmündigkeit, mangelnden Reife und Urteilsfähigkeit, die aber vielleicht nie ganz überwunden werden kann, scheint als eine Weisung „aus reiferer Sicht und von höherer Warte" sich mehr auf kulturell-menschliche als auf theologische Autorität zu gründen. Anderseits wird davon gesprochen, daß die Kirche, die zum Hirtenamt einen echten Auftrag hat, deshalb auch in Fragen der sittlichen Lebensführung „auf besonderen Beistand des Heiligen Geistes zählen kann, auch wenn sie damit nicht die Garantie der Unfehlbarkeit besitzt" (ebd. 132).

[36] Vgl. *Peter Browe*, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters (Breslau 1932).

[37] Vgl. DS 716, 764, 906, 2062, 2546.

[38] Vgl. „Rerum Novarum" Nr. 13; „Singulari Quadam" in: AAS 4 (1912) 658; „Quadragesimo Anno" Nr. 41; Ansprache Pius' XII. vom 2. 1. 1954 in: AAS 46 (1954) 671–677. Zur ganzen Frage vgl. *Jean-Yves Calvez* und *Jacques Perrin*, Kirche und Wirtschaftsgesellschaft I (Recklinghausen 1964) 13–125.

[39] Zum Folgenden vgl. *Bruno Schüller*, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in *dieser* Zeitschrift 42 (1967) 534–551.

das Evangelium und das Gesetz Christi, die es in besonderer Weise vor Irrtürmern schützt" [40].

Die deutschen Bischöfe haben in einem gemeinsamen Schreiben vom September 1967 schon auf die Autorität, aber auch die Irrtumsmöglichkeit nicht definierter kirchlicher Lehräußerungen hingewiesen [41]. In diesem Sinne wurde auch die Enzyklika „Humanae Vitae" von der deutschen und mehreren anderen Bischofskonferenzen interpretiert [42] und von der Gesamtkirche aufgenommen. Man wird dazu noch bemerken müssen, daß eine kirchliche Lehräußerung um so mehr durch den Beistand des Heiligen Geistes vor Irrtum gesichert sein wird, je mehr sie die gemeinsame Überzeugung aller Bischöfe und Gläubigen zum Ausdruck bringt, da der Heilige Geist in erster Linie der Gesamtkirche verheißen ist und den kirchlichen Amtsträgern nur in dem Maße, als dies zur Leitung der Gesamtkirche erforderlich ist.

Für die Enzyklika „Humanae Vitae" ist dabei ein nicht vorhergesehenes, überraschendes Ergebnis festzustellen. Offenbar beabsichtigte der Papst, durch diese Enzyklika die innerkirchliche Diskussion zum endgültigen Abschluß zu bringen. Tatsächlich ist jedoch durch die Aufnahme, die die Enzyklika in der Kirche fand, die Diskussion um die Erlaubtheit direkter Empfängnisverhütung erst recht in Gang gekommen. Die Lehrmeinung von ihrer Erlaubtheit, die bis vor kurzem nur von einzelnen wenigen Moraltheologen vorsichtig vertreten wurde, hat dadurch an äußerer moraltheologischer Probabilität gewonnen, daß ganze Bischofskonferenzen die Seelsorger aufgerufen haben, in der Verwaltung der Sakramente bezüglich dieser Frage die verantwortungsbereite Gewissensentscheidung der Gläubigen zu achten [43]. Deshalb kann also die Absolution nicht mehr verweigert werden, wie auch die Enzyklika selbst die Verpflichtung *unter schwerer Sünde* nicht mehr ausdrücklich einschärft. Das hängt damit zusammen, daß die Beweislast für ein sittliches Verbot von dem getragen werden muß, der durch das Verbot die Freiheit einschränkt, daß aber die Gründe für dieses Verbot von der Gesamtkirche offenbar doch nicht als voll überzeugend angesehen werden.

Den Argumenten von David ist insofern zuzustimmen, als die Kirche vor allem in der Bewahrung der Offenbarung und allen aus ihr sich ergebenden Folgerungen vor Irrtum geschützt werden muß, weniger in bestimmten Einzelwendungen und Folgerungen, zu deren Erkenntnis auch die natürliche Vernunft genügen könnte. Je mehr

[40] Ebd. 535.

[41] Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind (Trier 1967) Nr. 18.

[42] Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika „Humanae Vitae" vom 30. August 1968 (Trier 1968) Nr. 3 und 12.

[43] Ebd. Nr. 16.

sich das kirchliche Lehramt also auf solche Einzelanwendungen einläßt, als um so weniger gesichert werden sie zu gelten haben.

Hermeneutik der sittlichen Weisungen der Heiligen Schrift notwendig

Die Einsicht, daß das authentische Lehramt der Kirche, dem in höherem Maße als dem einzelnen Gläubigen der Beistand des Heiligen Geistes zur Erkenntnis des sittlich Gesollten zukommt, in Einzelfällen auch einmal irren kann, mag bestimmte Probleme entschärfen. Sie zeigt aber nur negativ die Grenzen der kirchlichen Lehrautorität an, ohne positiv deutlich zu machen, wie die christliche Moral im Ablauf der Zeit legitimerweise einer Wandlung fähig ist, der die kirchlichen Dokumente dann Ausdruck geben. Sosehr wir uns über die neu gewonnenen Erkenntnisse, beispielsweise des Konzils freuen, so beunruhigend ist der Gedanke, daß die geschichtliche Entwicklung innerhalb der Kirche mit diesem Konzil noch keineswegs zum Abschluß gekommen ist, sondern vielmehr erst richtig begonnen hat. Läßt die Moral der Kirche einen echten Wandel zu oder sind die christlichen Moralbegriffe nicht so durch die Offenbarung gesichert, daß jeder Gedanke an einen Wandel als Verrat am Stifterwillen Jesu Christi aufgefaßt werden müßte?

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß viele Theologen die „Krise der Moral" dadurch zu überwinden hoffen, daß sie auf eine biblische Ethik zurückgreifen, befreit von allen „naturrechtlichen" Zutaten[44]. Um den rechten theologischen Zugang zum Problem der Hermeneutik in der Moral zu gewinnen, wird es sich in der Tat empfehlen, die Schrift selber auf dieses Problem hin zu befragen. Aussagen des Lehramtes einer vergangenen Epoche können keine höhere theologische Verbindlichkeit für sich in Anspruch nehmen als entsprechende Aussagen des Wortes Gottes selber. Stellt sich heraus, daß die sittlichen Weisungen der Heiligen Schrift nicht unmittelbar zur Grundlage einer „neutestamentlichen Ethik" des 20. Jahrhunderts gemacht werden können ohne eine hermeneutische Interpretation, dann leuchtet ein, daß Entsprechendes noch stärker für frühere Aussagen des kirchlichen Lehramtes zu gelten hat.

Man spricht eine Binsenwahrheit aus, wenn man darauf hinweist, daß die Heilige Schrift zwar eine Fülle sittlicher Weisungen enthält, aber kein ausgeführtes System der Ethik. Daß die sittlichen Gebote des Alten Testamentes nicht einfach als überzeitlich gültig übernommen werden können, sondern sorgfältig interpretiert werden müssen,

[44] Vgl. beispielsweise den scharfen Angriff auf das Naturrecht in der Moral von *Joseph Ratzinger*, Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: *Klaus von Bismarck* und *Walter Dirks* (Hrsg.), Christlicher Glaube und Ideologie (Stuttgart 1964) 24.

läßt sich unschwer zeigen. Wir finden neben hohen sittlichen Forderungen besonders in bezug auf die Verehrung des einen Gottes auch abschreckende Beispiele für einen Mangel an sittlichem Empfinden, nicht nur in der tatsächlich gelebten Moral, sondern auch in der Auffassung über das sittlich Gesollte und von Gott Gebotene, die in der Heiligen Schrift ihren Niederschlag fand. So sah sich das Bundesvolk zu einer unmenschlichen Grausamkeit berechtigt und verpflichtet gegenüber seinen Feinden, wie sie im „Bann", der totalen Vernichtung aller Gegner mit Frauen, Kindern und Vieh nach gewonnenem Krieg, zum Ausdruck kam[45]. Die Erklärung, Gott, der Herr über das menschliche Leben, habe um der Erhaltung des rechten Glaubens in Israel willen den Feinden des Auserwählten Volkes das Lebensrecht entzogen und die Israeliten zu den Ausführenden dieses richterlichen Aktes Gottes gemacht, will nicht recht überzeugen, zumal eine derartige Kriegführung unter den damaligen Völkern üblich war. Wir können sie aber aus unserem Verständnis für den Wert des menschlichen Lebens unmöglich mehr billigen. Auch die Polygamie, die zeitweise in den Schriften des Alten Testaments als geduldet oder sogar gottgefällig erscheint[46], braucht nicht durch eine besondere „Dispens" Gottes erklärt zu werden[47]. Selbst der Dekalog enthält Elemente, die uns heute als unannehmbar erscheinen: Die Frau wird als Eigentum des Mannes betrachtet und rangiert zwischen Haus (an erster Stelle), Knecht, Magd, Rind, Esel[48]. Der Unterschied zwischen den sittlichen Wertvorstellungen des Alten Testaments, insbesondere des Dekalogs und denen unserer Zeit fällt uns deswegen verhältnismäßig wenig auf, weil wir unsere eigenen Moralvorstellungen immer schon in die Texte der Schrift hineininterpretieren, wie der Dekalog auch heute noch zum systematischen Aufbau der Moral oder eines Beichtspiegels benutzt wird.

Worauf es aber hier besonders ankommt, ist die Erkenntnis, daß die Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes nicht in seinen konkreten Einzelheiten liegt, die es aus den zeitgenössischen sittlichen Überzeugungen genommen hat, sondern in der Interpretation der sittlichen Gebote als Bundesgesetz. „Die alttestamentlichen Gesetze haben ihren eigentümlichen Sinn als konkrete Artikulation der mit dem Bundesverhältnis dem Volk Israel auferlegten Lebensordnung; sie sind gleichsam die Applikation des Bundes auf das konkrete

[45] Nm 21,2 f.; Dt 2,34; 3,6; 7,2; 7,24 f.; Jos 6,21; 8,26; Ri 1,17; 1 Sam 15,3; 28,18.

[46] Beispielsweise Gen 16,3; 25, 1–6; 29,16 ff.; 1 Sam 1,2; 2 Sam 5,13; 2 Chron 24,3. – Zu diesem Problem vgl. *Augustinus,* De doctr. christ. III, 26–35 (Floril. Patrist., 24 [Bonn 1930]) 58–61.

[47] Vgl. *S. Thomas,* IV Sent. Dist. 33 q. 1 a. 2.

[48] Ex 20,17.

Dasein, dieses als ein Leben unter der Herrschaft Jahwes verstanden. In diesem Sinne wäre mit K. Barth durchaus das erste Gebot als „theologisches Axiom" zu bezeichnen[49], ohne daß man alle Einzelvorschriften, die das Volk Israel mit dem Begriff der Gerechtigkeit verband, schon für überzeitlich gültig hält. Gott brauchte, als er seinen Bund mit dem Volke Israel schloß, dieses Volk nicht in wunderbarer Weise auf eine sittliche Kulturhöhe zu heben, die seiner Zeit und Umgebung völlig unangemessen gewesen wäre.

Diese Interpretation des alttestamentlichen Gesetzes wird durch die Stellungnahme Jesu bestätigt. Jesus nimmt einerseits für sich in Anspruch, aus eigener Vollmacht den reinen und absoluten Gotteswillen autoritativ zu verkünden, und stellt sich so über das Gesetz. „Soweit das Gesetz diesem Gotteswillen entspricht, wird es bejaht; wo es im Widerspruch zu ihm steht oder hinter ihm zurückbleibt, wird es verneint bzw. radikalisiert."[50] Beispielsweise wird die Erlaubnis zur Ehescheidung[51] aufgehoben mit der Begründung, daß sie nur wegen der „Herzenshärte" gegeben worden war[52]. In der Bergpredigt werden die sittlichen Bestimmungen des Gesetzes insofern verschärft, als besonderer Nachdruck auf die innere Gesinnung gelegt wird, mit der sie zu erfüllen sind[53]. Dabei werden aber nicht völlig neue sittliche Inhalte anstelle des alten Gesetzes verkündet, die nicht im Ansatz wenigstens schon darin enthalten gewesen wären.

So enthält auch das Neue Testament zwar eine Fülle sittlicher Weisungen, ein hohes sittliches Ethos, aber es läßt sich daraus keine geschlossene „neutestamentliche Ethik" systematisch herausarbeiten[54]. Auf die Grundlage seiner sittlichen Botschaft hin befragt, gibt Jesus zwar als das Hauptgebot die Liebe Gottes und des Nächsten an[55], es wird „das Liebesgebot offenbar als eine Art von ‚Prinzip' verstanden, von dem alle Gebote sich deduzieren lassen (ähnl. Paulus Röm 13, 9)"[56], doch mit diesem allgemeinsten Satz allein läßt sich noch kein konkretes Normensystem aufstellen.

Für die inhaltliche Auffüllung dieses allgemeinen Gebotes gilt vielmehr die Mahnung des hl. Paulus: „Im übrigen Brüder, alles, was wahr ist, was ehrbar, was gerecht, was rein, was liebenswert, was ansprechend ist, sei es irgendeine Tugend oder etwas Lobenswertes,

[49] Vgl. *Josef Blank,* Zum Problem „Ethischer Normen" im Neuen Testament, in: Concilium 3 (1967) 357.
[50] *Peter Bläser,* Art. Gesetz, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe (München 1962) 509.
[51] Dt 5,1 ff.
[52] Mt 19,3–10; Mk 10,2–10.
[53] Mt 5,17–48.
[54] Vgl. hierzu *J. Blank,* a. a. O. (Anm. 49) 357.
[55] Mt 22,34–40; Mk 12,28–43.
[56] *J. Blank,* a. a. O. (Anm. 49) 358.

darauf seid bedacht."[57] Das Neue Testament setzt also ein ethisches Grundverständnis bereits voraus, übernimmt wesentliche sittliche Normen aus dem Bewußtsein der Zeit, nicht nur aus dem Gesetz des Alten Testamentes, sondern auch aus der zeitgenössischen heidnischen Philosophie, und macht sie sich dann selbstverständlich in der sittlichen Verkündigung zu eigen. Die sogenannten Haustafeln der Paulusbriefe[58] sind ein gutes Beispiel dafür, wie unbefangen die neutestamentliche Sittenpredigt sich auch der zeitgenössischen hellenistisch-stoischen und jüdischen Moralphilosophie bediente, um das Liebesgebot zu konkretisieren. Das geschah nicht als kritiklose Anpassung an die vorherrschenden Meinungen und Zeitströmungen. Beispiel dafür ist die Auseinandersetzung Jesu mit der veräußerlichten pharisäischen Gesetzesfrömmigkeit, und auch Paulus muß immer wieder davor warnen, daß die Christen sich nicht der Lebensauffassung ihrer heidnischen Umwelt anpassen[59]. Aber im ganzen muß die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes, was ihre inhaltlichen Forderungen angeht, verstanden werden aus einer bestimmten Zeit heraus mit einer bestimmten Kultur, mit bestimmten sittlichen Vorstellungen, die als bekannt und gültig vorausgesetzt werden und von deren Beobachtung das religiöse Heil der Christen abhängig gemacht wird, ohne daß damit schon mitbehauptet würde, daß diese sittlichen Gebote überzeitlich gelten. Es ist schwer, sittliche Gebote[60] des Neuen Testamentes namhaft zu machen, die nicht auch als natürliches Sittengesetz wenigstens grundsätzlich erkennbar wären[61]. Auch scheint die Stelle im Römerbrief, wo Paulus ohne Einschränkung davon spricht, daß auch die Heiden die Gerechtigkeit Gottes kennen[62], darauf hinzudeuten, daß sich der Apostel eines grundsätzlichen Unterschiedes nicht bewußt war zwischen den Inhalten der Offenbarungsmoral und den sittlichen Normen, die auch den Heiden durch ihr Gewissen ins Herz geschrieben sind[63].

Wenn so die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes hinein-

---

[57] Phil 4,8.

[58] Kol 3,18–4,1; Eph 5,11–6,9; 1 Tim 2,1–15; 6,1 f.; Tit 2,1–10; 1 Petr 2,13–3,9.

[59] Beispielsweise Röm 12,2; 1 Kor 5 f.

[60] Verstanden im engeren Sinne der „moralischen Tugenden".

[61] Zur Frage des Verhältnisses von Offenbarungsmoral und natürlichem Sittengesetz vgl. *Bruno Schüller*, Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: Lebendiges Zeugnis (1965) 53–65; *ders.*, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in *dieser* Zeitschrift 41 (1966) 481–503; *ders.*, Naturrecht und Offenbarung (kath. Theologie), in: Die pädagogische Provinz 22 (1968) 103–113. – Vgl. hierzu auch *Thomas v. Aquin*, S. Th. 12 q. 108 a. 3 ad primum: ‚... ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quae est regula quaedam operationis humanae ... Et ideo in his non oportuit aliqua praecepta dari ultra moralia legis praecepta, quae sunt de dictamine rationis.'

[62] Röm 1,32.

[63] Röm 2,15.

gesprochen ist in eine bestimmte Zeit und nur von ihr her verstanden werden kann, dürfen wir einerseits nicht erwarten, auf alle uns heute bedrängenden sittlichen Fragen im Evangelium eine hinreichende Antwort zu finden, aber wir können auch nicht einfach unterstellen, daß alle im Neuen Testament enthaltenen sittlichen Normen überzeitlich gelten. Wir finden im Neuen Testament kaum etwas über die modernen sozialen Fragen, nichts über die Erlaubtheit der modernen Kriegführung, nichts über die Probleme der unterentwickelten Länder, obwohl sich vielleicht gerade an solchen Punkten unser christliches Engagement zu bewähren hat. Weil Jesus zu den sozialen Fragen seiner Zeit kaum Stellung genommen hat, darf man nicht folgern, diese Dinge seien ohne Heilsbedeutung oder die Kirche könne darüber nichts lehramtlich Verbindliches aussagen. Wenn die Kirche diese neu auftauchenden Fragen aufgreift und unter der Führung des Heiligen Geistes Aussagen darüber macht, wie das allgemeine Liebesgebot Christi in dieser Zeit sich zu konkretisieren hat, dann tut sie nichts anderes, als was schon Paulus für seine Zeit getan hat.

Umgekehrt ist es sicher kein überzeitliches Gebot, daß die Frau nur verhüllten Hauptes beten darf, während andererseits „schon die Natur lehrt, daß dem Manne ein langes Haar zur Schande gereicht“ [64]. Aus der wiederholten Forderung des Apostels Paulus, die Sklaven sollten sich nicht darum bemühen, frei zu werden, sondern in ihrem Stande verharren [65], läßt sich keine überzeitliche Rechtfertigung der Sklaverei ableiten. Für die Unterordnung der Frau unter den Mann in der Ehe gibt Paulus sogar eine theologische Motivation [66]. Es ist aber zumindest zweifelhaft, ob damit mehr gesagt sein sollte als bloß das eine, daß die in Christus uns zuteil gewordene Freiheit nicht auch schon eine neue soziologische Stellung der Frau (bzw. des Sklaven) unmittelbar mit sich bringt. In einer Kultur, in der die Frau ihre volle Mündigkeit erlangt hat, steht die Weisung der Schrift dem wohl nicht entgegen, daß die Frau auch die ihr soziologisch zukommenden Rechte wahrnimmt [67].

Damit sollte zunächst nur gezeigt werden, daß die sittlichen Weisungen des Neuen Testamentes sich nicht einfach mit einem Argument ‚ex clara scriptura‘ auf unsere Zeit übertragen lassen, sondern daß zu ihrem Verständnis der zeitgeschichtliche Zusammenhang zu berück-

[64] 1 Kor 11,2–16; vgl. can. 1262 § 2 CIC. – Vgl. *Karl Wennemer*, „Jedoch ist weder die Frau ohne den Mann noch der Mann ohne die Frau im Herrn“, in: Gul 26 (1953) 288–297.

[65] 1 Kor 7,20 ff.; Eph 6,5 ff.; Kol 3,22 ff.; 1 Tim 6,1; Tit 2,9; Philem; vgl. auch 1 Petr 2,18 ff.

[66] Eph 5,22–24; 1 Kor 11,3.

[67] Vgl. *B. Schüller*, Wieweit ..., a. a. O. (Anm. 61) 55–57. Eine abweichende, aber in der Zwischenzeit von ihr selbst aufgegebene Auffassung vertrat noch *Gertrude Reidick*, Die hierarchische Struktur der Ehe (München 1953).

sichtigen ist. Nur durch eine Hermeneutik, ein Verstehen des Ganzen aus seinen Teilen und der Teile aus dem Ganzen[68], läßt sich die lex Christi aus dem Neuen Testament heraus erkennen, während die sittlichen Einzelweisungen des Neuen Testamentes wegen ihrer geschichtlichen Bedingtheit keine überzeitliche Geltung beanspruchen können[69]. Worin liegt aber dann noch der spezifische Beitrag der Offenbarung zur Erkenntnis des sittlich Gesollten, wenn letztlich doch die Hermeneutik, d. h. ein philosophisches Bemühen, darüber entscheidet, was von der sittlichen Botschaft des Neuen Testamentes für unsere Zeit noch gelten soll? Was hat eine christliche Moraltheologie, die ihren Ausgangspunkt von der Bibel zu nehmen sucht, vor einer rein naturrechtlichen Ethik noch voraus? Wie gezeigt wurde, ist das Grundprinzip der biblischen Ethik, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, fast so allumfassend und unbestimmt wie das oberste Prinzip des natürlichen Sittengesetzes, das Gute sei zu tun und das Böse zu lassen. *Diese* Prinzipien gelten sicher überzeitlich und sind auf ihrer Abstraktionsebene „unwandelbar"[70]. Sobald es aber zu konkreten Einzelanwendungen kommt, läßt sich eine Wandelbarkeit der sittlichen Normen im Laufe der Geschichte nicht übersehen. Weil man aber unter „Ethik" (ebenso wie unter „Recht") nicht die abstraktesten formalen „Gesetze" wird verstehen dürfen, sondern die materialen sittlichen Inhalte wird mitbedenken müssen, scheint nicht nur eine „neutestamentliche Ethik" einer naturrechtlich fundierten Moral nichts vorauszuhaben, sondern die Moral überhaupt der Beliebigkeit geschichtlicher Wandlung überantwortet zu werden.

Um mit dem zweiten Einwand zu beginnen: Hier erweist sich gerade die Fruchtbarkeit der hermeneutischen Methode. Wenn, wie schon gesagt wurde, Hermeneutik das Verstehen des Ganzen aus seinen Teilen und der Teile aus dem Ganzen bedeutet, dann sucht eine biblische Hermeneutik aus dem Studium der Heiligen Schrift und seinen Einzelgeboten ein Grundverständnis dafür zu gewinnen, was Jesus Christus gewollt hat und wie seine sittliche Botschaft für unsere Zeit angewendet werden muß. Sie sucht ein Grundverständnis des Menschen zu gewinnen, wie er nach dem Willen Jesu Christi sein soll, und aus diesem Grundverständnis auch einen Maßstab dafür zu erhalten, wie der Christ in Situationen handeln soll, für die in der Offenbarung unmöglich Einzelanweisungen enthalten sein konnten.

„Wenn das hermeneutische Problem seine eigentliche Spitze darin hat, daß die Überlieferung als dieselbe dennoch je anders verstanden

[68] Vgl. *Hans-Georg Gadamer,* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (Tübingen ²1965).

[69] Vgl. *J. Blank,* a. a. O. (Anm. 49) 358.

[70] Vgl. *Viktor Cathrein,* Philosophia moralis in usum scholarum (Freiburg 1959) 175: ‚Lex naturalis tum intrinsece tum extrinsece immutabilis est.'

werden muß, so handelt es sich darin — logisch gesehen — um das Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. Verstehen ist dann ein Sonderfall der Anwendung von etwas Allgemeinem auf eine konkrete und besondere Situation."[71] Das bedeutet für die vorliegende Frage: Anhand der Schrift, die ihrerseits konkrete und zeitbedingte Aussagen macht, kann der Mensch ein allgemeines Wissen erwerben, das ihm erlaubt, einer anderen „konkreten Situation gleichsam anzusehen, was sie von ihm verlangt", d. h. „die konkrete Situation im Lichte dessen zu sehen, was von ihm im allgemeinen verlangt wird"[72]. Weil der Mensch als ein Geistwesen, offen für den unendlichen Horizont des Seins, das sich in Materie zu verwirklichen hat, nicht auf bestimmte Verhaltensweisen oder auch Selbstentwürfe ein für allemal festgelegt ist, läßt sich nicht in der endlichen kategorialen Sprache zureichend ausdrücken, was allgemein der Mensch sein soll. Wohl läßt sich negativ vieles ausgrenzen, was der Mensch nicht tun darf. Wie aber allem Erkennen von Seiendem schon ein Vorverständnis von „Sein" zugrundeliegt, ohne daß es möglich wäre, dieses „Sein" allgemein und klar in Begriffe zu fassen jenseits und unabhängig vom Seienden, so liegt allem Verstehen einer sittlichen Forderung ein Vorverständnis dessen zugrunde, was im allgemeinen der Mensch sein soll, ohne daß es möglich wäre, dieses „sittliche Menschenbild im allgemeinen", das sich durch den geschichtlichen Wandel durchhält, unabhängig von jeder konkreten geschichtlichen Situation in Begriffe zu fassen. Hermeneutik will gerade methodisch herausarbeiten, daß es innerhalb des geschichtlichen Wandels ein Gemeinsames gibt, das es dem Menschen ermöglicht, eine ihm fremde Situation oder Epoche zu verstehen, und so das Allgemeine im Konkreten zu erfassen. Wie immer man den Erfolg der Hermeneutik als wissenschaftlicher Methodenlehre bisher beurteilt, so ist doch unbezweifelbar, daß es ein derartiges Verstehen des Allgemeinen im Konkreten gibt, das nicht mit einem deduktiven Schlußverfahren aus allgemeinen Prämissen allein arbeitet, und daß man nur auf diese Weise dem Dilemma entgehen kann, daß sich die allgemeinsten sittlichen Prinzipien fast wie Leerformeln mit beliebigem Inhalt füllen lassen oder konkrete Normen auf eine anders geartete Situation sich nicht anwenden lassen.

Ein paar Grundgedanken der sittlichen Botschaft des Neuen Testamentes lassen sich hervorheben und auch formulieren: Die auf den Menschen zukommenden sittlichen Verpflichtungen sind vom Menschen als Gebote seines Schöpfers zu erkennen, dem er in einem persönlichen Kindesverhältnis gegenübersteht. Darüber hinaus weiß sich der Mensch als erlösungsbedürftig, als Sünder. Diese Einsichten könnte

[71] *H.-G. Gadamer*, a. a. O. (Anm. 68) 295.
[72] Ebd. 296.

wohl ein Heide noch grundsätzlich nachvollziehen, wenn auch mit einigen Schwierigkeiten. Weiterhin weiß sich der Christ in Jesus Christus erlöst und zu einer Teilnahme am Leben Gottes berufen, die weit über das hinausgeht, was er aufgrund seiner natürlichen Anlagen erwarten könnte.

Die Beobachtung des Sittengesetzes ist damit für ihn nicht nur eine Erfüllung des Gebotes seines Schöpfers, sondern ein Eingehen auf ein gnadenhaftes Angebot Gottes, das ihm in Jesus Christus zuteil geworden ist. Die christliche Moral geht also von dem Vorverständnis aus, daß der Gottmensch Jesus Christus das Urbild des Menschen ist, daß in Ihm die Menschheitsgeschichte ihren Mittelpunkt hat, daß es keinen Weg zu Gott gibt außer durch Ihn.

Ob sich aus diesem Vorverständnis des Menschen auch unmittelbare Konsequenzen für den materialen Inhalt des Sittengesetzes im einzelnen ergeben, *soweit* es sich nicht auf Jesus Christus, seine Botschaft, seine Kirche, die Sakramente usw. bezieht, ob also die lex Christi sittliche Gebote enthält, die nicht auch der Sache nach schon in der lex naturalis enthalten wären, ist eine umstrittene Frage[73]. Wenn man all das, was an Vorverständnis vom Menschen in eine sittliche Handlung eingeht, mit in das „Objekt" des Handelns hineinnimmt, also nicht nur das äußere beobachtbare Tun mit seiner inneren Intention, sondern den ganzen Wertehorizont, aus dem heraus einer handelt, mit zum „Objekt" des Aktes zählt, wird sich das sittliche Handeln des Christen von dem eines Nichtchristen unterscheiden. Wer sich von Jesus Christus erlöst weiß, wird im Nächsten nicht nur den Mitmenschen lieben, sondern seinen Bruder in Jesus Christus. Andererseits könnte man einwenden, daß im Grunde nur eine neue Motivation hinzugetreten ist, nicht das eigentliche Objekt des Aktes sich geändert hat, das darin besteht, dem andern etwas Gutes zu tun. Vielleicht läuft das ganze auf eine reine Definitionsfrage hinaus, wieweit man den ganzen sittlichen Verstehenshorizont mit hineinnehmen will in die Gegenstandsbestimmung des sittlichen Aktes. Der christliche Glaube fordert wohl eine größere Liebe als die der reinen Schöpfungsordnung angemessene; aber es läßt sich nur schwer zeigen, daß sich inhaltliche Änderungen des Sittengesetzes daraus ergeben[74]. Ist im übrigen nicht auch die Liebe, die die lex naturalis fordert, ihrem Wesen nach unendlich[75]?

[73] Vgl. *B. Schüller,* Wieweit ..., a. a. O. (Anm. 61) 49–52.

[74] Einen interessanten, aber nicht voll überzeugenden Versuch, einen inhaltlichen Unterschied des Ergebnisses biblischer Ethik von dem einer Naturrechtsmoral festzustellen, unternimmt *Richard Egenter,* Die Organtransplantation im Lichte der biblischen Ethik, in: Moral zwischen Anspruch und Verantwortung. Festschrift für *Werner Schöllgen* (Düsseldorf 1964) 142–153.

[75] Vgl. *Thomas von Aquin,* S. Th. 1 2 q. 109 a. 3.

Wie dem immer auch sei, der Christ besitzt in der Offenbarung schon einen Leitfaden und einen Verstehensentwurf vom Wesen des Menschen, wodurch es ihm ermöglicht wird, das in einer neuen Situation sittlich Gesollte leichter und sicherer zu erkennen als ohne sie. Dabei ist allerdings nicht zu leugnen, daß die eigentliche Übersetzungsarbeit, das Erkennen des hier und jetzt Gesollten, durch Vernunfttätigkeit geleistet werden muß. Wird damit nicht doch wieder die philosophische Erkenntnis mit all ihrer Fragwürdigkeit, nämlich das hermeneutische Bemühen, und nicht das geoffenbarte Wort Gottes zur eigentlichen Erkenntnisquelle der Moral? Diese Schwierigkeit läßt sich in keinem Falle vermeiden: Wenn überhaupt das sittlich Gesollte dem Menschen erfaßbar sein soll, muß er es durch seine Vernunft erkennen. Aber diese Hermeneutik wird im übrigen nicht von einem isolierten Philosophen an seinem Schreibtisch geleistet, sondern vollzieht sich innerhalb der Kirche und durch sie. Die Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen hat für diese letzte Heilszeit das Vertrauen, daß der ihr versprochene Heilige Geist sie nicht so verlassen werde, daß ihr das Verständnis für die sittliche Botschaft Jesu Christi verloren geht. Daß diese Hermeneutik ihr gelingt, dafür kann sie sich auf das Wort Christi stützen: „Noch vieles hätte ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen. Der Geist der Wahrheit, er wird euch in die volle Wahrheit einführen. Der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe." [76] Die angesichts der Geschichtlichkeit des Menschen grundsätzliche Unmöglichkeit, ein Sittengesetz ein für allemal zu formulieren, das für alle Zeiten den Menschen den Willen Gottes kundtut, wird durch diese Verheißung des Herrn an seine Kirche überwunden. Daraus gewinnen die Aussagen der Kirche in Ethik und Moral, auch wenn sie innerhalb des Glaubenshorizontes durch rein „naturrechtliche" Überlegungen zustande gekommen sind, ihre theologisch verbindliche Kraft. Der Christ befolgt sie nicht nur wegen ihrer inneren philosophischen Einsichtigkeit, sondern im Glauben an den in der Kirche wirksamen Geist Jesu Christi.

Die besondere Bedeutung der moraltheologischen Hermeneutik in unserer Zeit

Es bleibt nun noch der Frage nachzugehen nach den Ursachen, warum die Notwendigkeit einer Hermeneutik im Bereich der Sittlichkeit erst heute der Kirche so stark ins Bewußtsein tritt. Ist „Hermeneutik" nicht vielleicht nur ein neues Schlagwort, bestenfalls eine schöne Theorie, später hinzuerfunden, um über die Tatsache hinweg-

[76] Jo 16,12 f.; 14,26.

zutäuschen, daß das, was die Kirche früher lehrte und wofür sie keiner Hermeneutik bedurfte, falsch war oder jedenfalls heute keine Geltung mehr beanspruchen kann? Bisher schien jedenfalls die Kirche ein Sittengesetz zu vertreten, das auf einer ihrer Substanz nach unveränderlichen „Natur" des Menschen aufbaute, das in der lex aeterna des Schöpfers seinen Ursprung hatte, das keiner geschichtlichen Hermeneutik bedurfte.

1. Ein Wandel im Selbstverständnis des Menschen der heutigen Zeit ist unverkennbar, wie er von der traditionellen kirchlichen Moraltheologie nicht vorausgesehen oder für möglich gehalten wurde. Deshalb mußten die Ausführungen über die Irrtumsfähigkeit des authentischen Lehramtes an den Anfang gestellt werden. Der Wandel betrifft gerade die Auffassung über die Wandelbarkeit oder Unwandelbarkeit der sittlichen Einzelnormen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche selbst manche de facto zeitgebundenen Auffassungen, die bisher als überzeitlich und unveränderlich gültig vertreten worden waren, relativiert. Vertritt das authentische Lehramt heute eine andere Auffassung als früher, so hat sich die frühere (eben zeitgebundene) Lehre als wandelbar erwiesen, insbesondere darin, daß eine solche Lehre als unwandelbar behauptet wurde.

Bei näherem Zusehen ist die Wandlung aber gar nicht so groß, wie sie zunächst erscheinen mag. Was sich geändert hat, sind nicht so sehr die *inhaltlichen* Forderungen des Sittengesetzes, sondern einzelne geschichtlich bedingte *Anwendungen,* oder genauer: Die theoretische Auffassung, daß solche Anwendungen überzeitlich gelten, also die Theorie über diese Normen. Einen Wandel sittlicher Auffassungen hat es in der Geschichte der Kirche schon immer gegeben, wie selbst für die Offenbarungsgeschichte gezeigt wurde. Der Wandel vollzog sich nur in größeren Zeiträumen und trat deshalb weniger ins Bewußtsein. So konnte es in der Kirche sehr leicht eine theoretische Reflexion über die Moral geben, die diesen Wandel übersah und die nun revidiert werden muß, ohne daß deshalb die Interpretation des Sittengesetzes Christi selber falsch gewesen wäre.

Heute vollzieht sich, schlagwortartig ausgedrückt, der Übergang von einer statischen zu einer dynamischen Gesellschaft, und damit wird der Wandel selbst Gegenstand der Reflexion. In der traditionsbestimmten vorindustriellen Gesellschaft nahm der Mensch die gesellschaftlichen Ordnungen als selbstverständlich, als durch die Natur selbst gesetzt hin. „Er dachte nicht daran, sie kritisch zu überprüfen; es gehörte nun einmal zum menschlichen Leben in jener statischen Gesellschaft, daß man sich der bestehenden Ordnung, die als durch Gott selbst gesetzt gedacht wurde, fügte. . . . Der heutige Mensch lebt

in einer dynamischen Gesellschaft, die dadurch gekennzeichnet ist, daß die Ordnung, der er unterworfen ist, wenigstens im Prinzip von ihm selbst bestimmt wird." [77]

Wie früher die Produktionsmethoden in Landwirtschaft und Handwerk relativ unverändert vom Vater zum Sohn weitergegeben wurden und man es sich gar nicht leisten konnte, von den erprobten, gewissermaßen von der Natur selbst vorgegebenen Verfahren abzuweichen, weil der wirtschaftliche Spielraum als Voraussetzung für das Experiment zu gering war, so konnte man sich es auch im gesellschaftlichen Leben nicht leisten, die bestehende Gesellschaftsordnung, die als durch die Natur selbst gesetzt angesehen wurde, und die damit gegebenen praktischen Verhaltensweisen in Frage zu stellen. Heute sucht der Mensch nicht nur seine Produktionsmethoden laufend zu verbessern und investiert einen großen Teil seiner Energie und Intelligenz in die Erforschung neuer Verfahrensweisen, sondern auch im Gesellschaftlichen ist die Modernität dadurch gekennzeichnet, „daß der Mensch sich nicht mehr einer stabilen Ordnung zu unterwerfen braucht, sondern ständig versucht, eine der Freiheit besser angepaßte Ordnung zu schaffen" [78].

Diese Neigung zur kritischen Überprüfung des Bestehenden im Hinblick auf ein Besseres macht auch vor dem nicht Halt, was ihm als moralische Forderung vorgestellt wird. Eine neue gesellschaftliche Ordnung erfordert auch neue Verhaltensweisen. „Die Wandlungen von Denkweisen und Strukturen stellen häufig überkommene Werte in Frage... Die von früheren Generationen überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen ... den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Falle zu entsprechen." [79] Es bietet sich dem Menschen die Hoffnung auf ein reicheres, erfüllteres und freieres Leben; von diesem Zukunftsbild her empfängt er seine sittlichen Impulse.

Die Kirche hat diesen Wandel der Lebensauffassung nicht herbeigeführt, aber sie hat auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil diese neue Situation festgestellt, anerkannt und mit ihrer Botschaft von Jesus Christus, dem Mittelpunkt und Ziel der ganzen Menschheitsgeschichte, vereinbar erklärt [80]. Damit hat sie den Versuch aufgegeben, die moderne Welt mit den Kategorien einer Philosophie der Vergangenheit begreifen zu wollen, so viel Wertvolles und bleibend Gültiges diese Philosophie auch enthalten mag. Der Übergang von

[77] *Harry Hoefnagels,* Erneuerung der Moral. Soziologische Erwägungen zu einigen Tendenzen im modernen Denken, in: WortWahrh 21 (1966) 182 f.
[78] Ebd. 184.
[79] GS 7.
[80] GS, bes. 10.

einem ungeschichtlich an der Vergangenheit orientierten Denken in eine rapid sich wandelnde Gegenwart erfolgte aber so plötzlich, daß eine gewisse Verwirrung unvermeidlich war. Es wird sich aber bald herausstellen, „daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrundeliegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist, gestern, heute und in Ewigkeit." [81]

2. Daß diese Anpassung der kirchlichen Lehre an die moderne Zeit nicht rascher und reibungsloser erfolgte, lag auch an einer gewissen Fehlentwicklung im Verständnis des Lehramtes selber. Vor allem nach dem Ersten Vatikanischen Konzil wurde das Lehramt besonders des Papstes eher als eine Autorität *über* die Kirche als eine Autorität der Kirche selbst verstanden [82]. Die Meinungsbildung innerhalb der Kirche vollzog sich hauptsächlich von oben nach unten. Päpstliche Verlautbarungen zu sittlichen und sozialen Fragen wurden vorbereitet von einem relativ kleinen Kreis von Theologen durch theoretische Analyse und Deduktion aus allgemeinen Prinzipien, die zum großen Teil im Mittelalter gewonnen worden waren. Ein Kommunikationssystem, durch das sich das Werterfahren der unmittelbar Betroffenen nach oben hätte zur Geltung bringen können, war nur schwach entwickelt. Die Möglichkeit, abweichende Auffassungen oder Kritik innerhalb der Kirche öffentlich zur Diskussion zu stellen, war weitgehend ausgeschlossen.

Im Bereich der kirchlichen Soziallehre führte das dazu, daß man sich weitgehend darauf beschränkte, päpstliche Verlautbarungen zu kommentieren und zu interpretieren, während katholische Sozialwissenschaftler eigene Gedanken nur auf ihre rein persönliche Verantwortung hin und außerhalb der katholischen Soziallehre vorbrachten. Für alle bedeutsamen Fragen wartete man auf eine päpstliche Stellungnahme. Dadurch erhielt die katholische Soziallehre zwar eine große Geschlossenheit, aber ihre Aussagen wurden um so fragwürdiger, je stärker sie sich auf Einzelprobleme einließ, die eine genaue Kenntnis aller näheren Umstände voraussetzen. Je mehr verbindlich gemeinte Aussagen das höchste kirchliche Lehramt machte, um so weniger konnte es für diese Aussagen Allgemeingültigkeit beanspruchen, um so mehr bedürfen diese Aussagen heute nach wenigen Jahren schon einer hermeneutischen Interpretation.

Damit hängt die heute so oft beklagte „Verrechtlichung" der Moral eng zusammen. Die moraltheologischen Handbücher, in lateinischer Sprache verfaßt und Jahrhunderte hindurch fast unverändert bewahrt [83], gewannen für den Seelsorger eine eigenständige Autorität,

[81] Ebd.

[82] Vgl. *Heinrich Fries*, „Ex sese, non ex consensu ecclesiae", in: Volk Gottes. Festgabe für *Josef Höfer*. Hrsg. von *Remigius Bäumer* und *Heimo Dolch* (Freiburg 1967) 480–500.

[83] Die klassischen moraltheologischen Handbücher gleichen sich vielfach nicht nur im Aufbau und Inhalt, sondern sogar bis in einzelne Formulierungen. Wie wenig man sich traute, auch nur in Kleinigkeiten etwas zu ändern, wird beispiel-

ähnlich wie für den Juristen das Gesetz und dessen authentische Interpretation durch die Rechtsprechung. Für die Beichtpraxis wurden über den Katechismusunterricht und die „Beichtspiegel" bestimmte allgemeine sittliche Verpflichtungen den Gläubigen ins Bewußtsein gerufen, die oft nur einen Teilbereich ihres Lebens betrafen[84]. Dabei ergab es sich von der Beichtpraxis her, daß mehr der Gehorsam gegenüber der Kirche, die diese Gebote lehrt, als der sittliche Wert des Gebotenen selbst das Handlungsmotiv der Christen bildete. So wurde der einzelne Gläubige zu wenig veranlaßt, für die in seinem täglichen Leben sich stellenden sittlichen Fragen eigenständige Lösungen zu suchen, selbst eine Hermeneutik der christlichen Sittenlehre zu betreiben, und er war gezwungen, in allen Zweifelsfällen sich bei seinem Beichtvater Rat zu holen, der seinerseits auf die aus der Vergangenheit stammenden Handbücher angewiesen blieb. Die als „Situationsethik" gekennzeichnete Haltung, die das rein subjektive Gewissen einseitig überbetont, mag ihren psychologischen Ursprung teilweise darin finden, daß man daran verzweifelt, die in der modernen Welt auftretenden Moralprobleme mit Hilfe der überkommenen Schemata lösen zu können.

Um die Verrechtlichung der Moral zu überwinden, wird es darauf ankommen, in der Verkündigung den Gläubigen die tragenden sittlichen Werte, auf die sich ihr Handeln auszurichten hat, stärker ins Bewußtsein zu rufen, für die Einzelanwendungen aber der sittlichen Eigenverantwortung einen größeren Raum zuzubilligen. Hierfür ist eine Kasuistik, die sich nicht als gleichsam gesetzliche Einschränkung des Freiheitsraums versteht, sondern die beispielhaft deutlich zu machen sucht, wie sittliche Entscheidungen in der modernen Welt mit ihren komplexen Verhältnissen getroffen werden müssen, mehr denn je erforderlich. Das bedeutet nicht, daß die negativen Normen des Sittengesetzes als „Todeslinien" ihre Bedeutung verlieren. Wohl aber kann sich die christliche Moral nicht darin erschöpfen, diese Todeslinien abzustecken[85]. Vielmehr wird die Moraltheologie vor allem „die Motive christlichen Verhaltens durch wertnehmendes, kontemplatives Verweilen bei den entsprechenden Offenbarungswahrheiten gewinnen" müssen und von da her zur Lösung der Frage beitragen:

haft daran deutlich, daß man die für Fasttage erlaubten Speisemengen auch dann noch in Unzen maß, als man zum Verständnis dieser Gewichtseinheit neuere Maßeinheiten in Klammern beifügen mußte.

[84] Die spezifischen Berufspflichten eines jeden einzelnen, die sich nicht so leicht in allgemeine Gebote fassen lassen, blieben vielfach außerhalb des Gewissenshorizontes der Gläubigen, jedenfalls in bezug auf die Beichtpraxis.

[85] Eine stark rechtlich konzipierte Moral, verbunden mit einer bestimmten Interpretation des Probabilismus, mag dazu beigetragen haben, daß das Lehramt immer mehr zu Einzelfragen Stellung nehmen mußte. Nach dieser Interpretation verlor ein Gebot auch das Sittengesetzes dann seine verpflichtende Kraft, wenn

Wie sollen wir als Christen uns verhalten[86]? In der so gefaßten Moraltheologie kommt der Hermeneutik eine zentrale Rolle zu.

3. Das hermeneutische Problem besitzt aber noch eine andere Dimension als nur die des geschichtlichen Abstandes von früheren Zeitepochen. Die Christenheit bildet keine geschlossene Kultureinheit mehr, sondern besteht aus vielen Teilkirchen, die auf verschiedenem kulturellem Niveau stehen, die verschiedene Traditionen enthalten, in denen die Menschen ihr sittliches Leben unter sehr verschiedenen sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Bedingungen zu führen haben. Zwar wächst die Welt immer mehr zur Einheit zusammen, und eine gewisse Vereinheitlichung ist unverkennbar. Andererseits besinnen sich die Völker der Entwicklungsländer auf das ihnen eigene Kulturerbe, das sie nicht einer alles einebnenden Weltzivilisation opfern wollen.

Die Kirche ist sich in den letzten Jahrzehnten stärker der Tatsache bewußt geworden, daß sie nicht die Lebensweisen der westlichen Zivilisation den Entwicklungsländern aufdrängen darf, wenn sie in diesen Ländern wirkliches Heimatrecht gewinnen will. Das hat zur Folge, daß auch in der Ethik und Moral Unterschiede auftreten, zu deren Verständnis die hermeneutische Methode beizutragen hat. In scharfer Form hat sich dieses Problem schon in bezug auf die polygamen Eheformen des mittleren Afrikas gestellt, die so mit der betreffenden Wirtschaftsordnung verknüpft sind, daß den Menschen eine Übernahme der Ehenormen des CIC unmöglich erscheint[87]. Müssen diese Völker deshalb von der Kirche ausgeschlossen bleiben, solange sich ihre wirtschaftliche und soziale Struktur nicht geändert hat? Das ist nur ein sehr krasses Beispiel dafür, daß das christliche Sittengesetz auch zum selben geschichtlichen Zeitpunkt nicht ohne hermeneutische Interpretation auf Völker mit verschiedener kultureller Entwicklung angewandt werden kann. Eine praktische Konsequenz daraus wurde bereits dadurch in etwa gezogen, daß den regionalen Bischofskonferenzen eine größere Autonomie zur Leitung der einzelnen Teilkirchen zugebilligt wurde.

Aber selbst innerhalb desselben geographischen Gebietes können

eine entsprechende Anzahl von angesehenen Moraltheologen die Geltung dieses Gebotes bezweifelte, ohne von der Kirche gerügt zu werden. Das Lehramt sah sich also immer dort zum Eingreifen gezwungen, wo eine sittliche Verpflichtung in Frage gestellt wurde, deren Gültigkeit von hoher Bedeutung erschien, weil alles, was vom Lehramt in Dingen der Moral geduldet wurde, als schlechthin erlaubt angesehen werden mußte. – Diese Sorge scheint es vor allem gewesen zu sein, die Paul VI. zur Veröffentlichung der Enzyklika „Humanae Vitae" veranlaßte.

[86] Vgl. *Richard Egenter,* Art. Moraltheologie, in: LThK VII (²1962) 613.

[87] Vgl. *Eugene Hillman,* Neue Überlegungen zum Problem der Polygamie, in: Concilium 4 (1968) 226–236.

Differenzierungen auftreten. Nicht nur die moderne Gesellschaft setzt sich aus vielen Teilgruppen und Verbänden zusammen, sondern auch innerhalb der Kirche gibt es immer mehr eine Vielfalt von Meinungen und Auffassungen[88], die sich nicht mehr einfach von oben her reglementieren lassen[89]. Der Differenzierungsprozeß der Auffassungen ist mit einem Verlust an Einheitlichkeit des Verhaltens zu bezahlen. Dafür bietet er aber die Chance, daß Teilgruppen innerhalb der Kirche zu einem tieferen Verständnis und zu einer vollkommeneren Verwirklichung der sittlichen Botschaft Christi gelangen, als es ohne eine derartige differenzierte Interpretation möglich wäre. So kann die Hermeneutik einen entscheidenden Beitrag leisten zu der vom Konzil geforderten Erneuerung und Vervollkommnung der Moraltheologie[90].

[88] Vgl. *Walter Kerber,* Kirche und Pluralismus, in: Die Sendung 21/5 (Sept./Okt. 1968) 3–14.

[89] Schon *Ignatius von Loyola* machte darauf aufmerksam, daß seine Exerzitien mit ihren hohen sittlichen Forderungen nicht für alle Menschen in gleicher Weise geeignet sind. Er wollte die ‚homines rudes' nicht mit sittlichen Forderungen belastet wissen, die sie nicht zu tragen in der Lage wären (vgl. Exercitia Spiritualia, Nr. 18).

[90] Vgl. Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16.

Mischehen ohne Kautelen

Zur römischen Dispenspraxis bei ungesicherter katholischer Kindererziehung

Von Johannes Günter Gerhartz, S. J.

Es scheint „noch Kanonisten (und Bischöfe?) zu geben, die so tun, als sei in jedem Fall schon kraft göttlichen Rechtes einem Katholiken eine bestimmte Ehe sittlich unerlaubt, wenn die (katholische) Erziehung der Kinder nicht gesichert ist. Das stimmt aber nicht. Oder es sei völlig — das heißt, nicht nur kanonistisch, sondern auch moralisch — im Belieben der Kirche, unter welchen Bedingungen sie eine Mischehe gestatten wolle. Das ist nicht richtig". So urteilt Karl Rahner[1].

Das eine scheint klar zu sein: Es besteht große Unsicherheit darüber, was dem Katholiken in einer Mischehe bezüglich der katholischen oder nichtkatholischen Erziehung seiner Kinder sittlich erlaubt bzw. geboten ist; was die kirchenrechtliche Ordnung der sog. Kautelen von ihm (und seinem nichtkatholischen Partner) auf jeden Fall und unabdingbar verlangt, wenn er weiterhin in der communio mit den Gläubigen seiner Kirche leben will. Groß ist daher auch der Wunsch bei den von dieser Frage besonders Betroffenen — bei den vor oder in einer Mischehe stehenden Katholiken wie auch ihren Seelsorgern — nach Aufhebung dieser Unsicherheit, nach Information über das tatsächliche Vorgehen der kirchlichen Autorität in diesem Punkt. Mehr oder weniger bekannt ist lediglich, daß das kirchen-offizielle Vorgehen bei der Dispens von der Sicherheitsleistung für die katholische Kindererziehung recht unterschiedlich ist; unterschiedlich nicht nur in den Kirchen verschiedener Länder, sondern auch in den verschiedenen Ortskirchen eines Landes. Das ist nicht gut, wenn nicht einsichtig gemacht werden kann, daß dieses unterschiedliche Verhalten der Ordinariate in der objektiven Verschiedenheit der kirchlichen Situation begründet ist.

Letztlich kann jedoch die Frage nach dem tatsächlichen Vorgehen der kirchlichen Autorität bei der Gewährung der Dispens von den Mischehen-Hindernissen, wenn Schwierigkeiten für die katholische Kindererziehung bestehen, nur durch den Apostolischen Stuhl ihre Antwort finden, genauer durch die „Kongregation für die Glaubenslehre", das frühere „Heilige Offizium".

---

[1] *K. Rahner,* Kirchliches Lehramt und Theologie, in: StimmZeit 178 (1966) 413 und in Schriften zur Theologie, VIII (Einsiedeln–Zürich–Köln 1967) 123.

Nach der Mischehen-Instruktion dieser Kongregation, die am 18. März 1966 veröffentlicht wurde, kann der Ortsoberhirte nur dann vom Hindernis der Mischehe dispensieren, wenn der Katholik die „Erfüllung seiner Verpflichtung, für die Taufe und Erziehung der *zukünftigen* Nachkommenschaft in der katholischen Religion zu sorgen, durch ein ausdrückliches Versprechen, nämlich durch die Kautionen, sichert" und wenn „der nichtkatholische Brautteil ... offen und ehrlich verspricht, dies keinesfalls zu behindern" (I, 2 und 3). Für den Fall aber, daß „der nichtkatholische Teil glaubt, dieses Versprechen nicht ohne Verletzung seines eigenen Gewissens abgeben zu können", kann der Ortsoberhirte von sich aus nicht dispensieren, sondern er „*soll* den Fall mit allen Einzelheiten dem Heiligen Stuhl unterbreiten" (I, 3)[2].

Diese Bestimmung ist nicht erlassen worden, um solche Fälle rein aktenmäßig in Rom festzuhalten, sondern um evtl. auch in den Fällen die Dispens zu gewähren, in denen zwar die katholische Kindererziehung wegen des Gewissensurteils des Nichtkatholiken nicht sicher oder gar positiv gefährdet ist, aber trotzdem bedeutende Gründe für eine Eheschließung oder eine Ehesanierung sprechen. Man kann diese Bestimmung nicht dadurch inhaltslos machen, daß man sagt, der Apostolische Stuhl könne in einem solchen Fall gar nicht dispensieren, weil dann *göttliches* Recht verletzt werde, von dem er nicht dispensieren kann. Dieser Einwand unterstellt zuviel; er unterstellt nämlich, *daß* in dem angegebenen Fall das göttliche Gesetz notwendig verletzt wird. Es steht aber gerade zur Frage, *ob* in jedem dieser Fälle Gottes Wille verletzt wird. Das ist nach den allgemein gültigen moraltheologischen Prinzipien zu untersuchen. In Anwendung dieser Prinzipien war der Apostolische Stuhl für die Missionsländer schon früher zu seinen Entscheidungen gekommen, daß unter Umständen die nichtkatholische Erziehung hingenommen werden könnte. Ebenso ist auch die Nr. II der Mischehen-Instruktion ein Ergebnis der Anwendung dieser ethischen Prinzipien auf die Frage nach der Erlaubtheit der nichtkatholischen, ja nichtchristlichen Kindererziehung.

Diese Bestimmung sagt also nicht mehr und nicht weniger, als daß der Apostolische Stuhl eine solche Untersuchung auch in diesen Fällen für sinnvoll hält, daß er sie vornehmen und dann evtl. Dispens geben will. Es kommt also nach der Instruktion in diesen für die kirchliche

[2] Vgl. AAS 58 (1966) 235–239. Diese Weisung der römischen Kongregation zu befolgen, halten einige deutsche Kanonisten für bedenklich. Vgl. *Paul Wirth*, Mischehen-Instruktion und Ökumenismus (Freiburg i. Br. 1966) 59: „Eindringlich ist davor zu warnen, daß man in Deutschland eine Praxis begründe, wonach solche Fälle überhaupt an die Glaubenskongregation weitergereicht werden." Ähnlich *Georg May*, Das neue Mischehenrecht (Trier 1966) 178. 182.

Ordnung außergewöhnlichen Fällen alles auf die Dispenspraxis der Kongregation für die Glaubenslehre an.

Wie nun, so fragen wir, verhält sich die Kongregation in diesen Fällen? Kann man heute, fast drei Jahre nach der Mischehen-Instruktion, sagen, wie die Praxis der römischen Behörde ist? Hat sich vielleicht schon so etwas wie ein feststehendes Verfahren, ein stilus curiae, für die Erledigung dieser Fälle entwickelt? Einiges von der Weise, wie in Ausführung der Instruktion konkret vorgegangen wird, ist bekannt geworden. Einiges kann hier vorgelegt werden. Das kann natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, die nur aus einer Übersicht über die weltweite Praxis der Kongregation kommen kann. Im Gegenteil, das vorgelegte Material ist sehr ergänzungsbedürftig. Trotzdem können daraus, so scheint uns, einige Einsichten gewonnen werden, die klären und helfen können.

Wir werden nur auf die Frage zur Nr. I, 3 der Instruktion eingehen: Wie reagiert die römische Kongregation auf ein Dispensgesuch, wenn der nichtkatholische Mischehenpartner die Versicherung, die katholische Kindererziehung nicht zu behindern, nicht geben kann? Wir gehen also weder auf die Fälle ein, die zwar die religiöse Kindererziehung betreffen und von der Kongregation entschieden wurden, aber außerhalb dieses Rahmens liegen, noch auf Fragen, welche die Nr. II der Instruktion betreffen[3], noch auf die Dispensen von der Formvorschrift nach Nr. III der Instruktion, obwohl ja gerade letztere häufig eng mit der Frage der katholischen oder nichtkatholischen Kindererziehung zusammenhängt[4]. Wir legen nach Möglichkeit zuerst die wesentlichen Daten des Einzelfalles (mit fiktiven Personennamen) vor, dann den Wortlaut der Entscheidung der Kongregation; schließlich bringen wir, wo es nötig ist, dazu einige hinweisende oder erklärende Bemerkungen.

[3] Wenn nämlich die katholische Kindererziehung unmöglich ist „nicht so sehr auf Grund des freien Willens der Ehegatten, als vielmehr wegen der Gesetze und Sitten der Völker, denen sich die Eheschließenden zu beugen haben". Das sind also Fälle, die auch in Deutschland heute – etwa bei Heiraten von oder mit mohammedanischen Gastarbeitern oder Studenten aus bestimmten Ländern – nicht gar so selten vorkommen.

[4] Da die Dispens von der Formvorschrift auf diese Weise auch in die Fragestellung unseres Themas hineinreicht, sei hier wenigstens wiedergegeben, in welcher Formulierung und unter welchen Bedingungen diese Dispens erteilt wird, *wenn* sie gewährt wird. Nach einigen Änderungen lautet die Formulierung seit etwa zwei Jahren für gewöhnlich folgendermaßen: ‚Ad rem Tecum communico hanc S. Congregationem (pro doctrina fidei) dispensationis gratiam prudentiae et conscientiae Excellentiae Tuae Rev.mae committere dummodo: 1) pars catholica firmiter promittat se impleturam esse obligationem cavendi de baptismo et educatione prolis in religione catholica et Excellentia Tua moralem certitudinem habeat de eiusdem promissionis implemento; 2) matrimonium celebretur non privatim vel secreto sed coram testibus et saltem in ea forma publica a natione recognita; 3) quodvis removeatur scandalum vel admiratio populi. Pars catholica celebrationis matrimonii documentum exhibere debet parocho catholico pro

Es geht hier – darauf soll eigens hingewiesen sein – um eine *kirchenrechtliche* Frage, um die kanonischen Sicherheitsleistungen, die Kautelen. Während die ethische Fragestellung direkt nach der sittlichen Verpflichtung katholischer Eltern zur katholischen Erziehung ihrer Kinder fragt, schaut die kirchenrechtliche Betrachtungsweise zuerst und vornehmlich auf die *Sicherung* dieser sittlichen Verpflichtung. Dieser Unterschied ist wohl zu beachten. Von ihm her erhebt sich natürlich die Frage, wieweit das Kirchenrecht um des allgemeinen Wohls der Kirchengemeinschaft willen, dem es dienen soll und will, d. h. hier konkret um der allgemeinen Sicherstellung der katholischen Kindererziehung willen, vom einzelnen Katholiken mehr fordern darf, als die sittliche Verpflichtung und ihre Erfüllung im konkreten Einzelfall beinhaltet und fordert. Die Entscheidungen der römischen Zentralbehörde, die hier vorgelegt werden, geben auch eine Antwort auf die Frage, ob und wieweit dieses kirchenrechtliche Mehr heute auch in den sog. „außergewöhnlichen Fällen" gefordert ist, ob und wieweit das Kirchenrecht elastisch genug ist, „außergewöhnlichen Fällen", die im Bereich des Sittengesetzes bleiben, gerecht zu werden.

Diese kirchenrechtlichen Entscheidungen sind nicht unvermittelt entstanden. Sie hatten ihre langwierige und schwierige Entwicklungsgeschichte. Diese Vorgeschichte müßte im Bewußtsein stehen, um die Entscheidungen selbst voll würdigen zu können. Wir können dafür auf eine Arbeit verweisen, die dieser Entwicklung seit dem Codex Iuris Canonici 1918 bis zur Mischehen-Instruktion 1966 nachgeht [5]. Das, was im folgenden dargestellt wird, ist eine Fortführung dieser Arbeit.

I. Entscheidungen

Wir ordnen die römischen Entscheidungen, die hier gebracht werden können, nicht nach inhaltlich-sachlichen Gesichtspunkten, sondern nach ihrer zeitlichen Abfolge, damit die fortschreitende Präzisierung dieser Entscheidungen deutlich wird.

1. Die erste Entscheidung nach Erscheinen der Mischehen-Instruktion, die bekannt wurde, war negativ. Auf die Eingabe, daß „für den protestantischen Mischehenpartner aufgrund seiner jahrhundertealten streng evangelischen Familientradition und seiner hohen gesellschaftlichen Stellung das Versprechen der katholischen Taufe und Erziehung der Kinder schwierig zu geben" sei, entschied die Glaubenskongregation am 10. 5. 1966 ‚dispensationem in adiunctis expositis concedi non posse'. Wir kennen diese ‚adiuncta exposita' zu wenig exakt, um dazu Stellung nehmen zu können. *P. Wirth*, der diesen Fall veröffentlichte, meint: „Auf keinen Fall kann daher (d. i. weil jeder *Katholik* nach göttlichem Recht verpflichtet ist, alle aus einer Mischehe hervorgehenden Kinder katholisch zu erziehen) der Hl. Stuhl

opportuna adnotatione in regestis matrimonialibus.' – Mit dieser Formel wurde von der Kongregation für die Glaubenslehre verschiedentlich Ortsoberhirten in Deutschland und anderen Ländern gewährt, die Dispens von der Formvorschrift auszusprechen (vgl. z. B. die Darlegung eines konkreten Falls und die Gewährung der Dispens nach Haight-Ashbury, USA, in: The Jurist 28 [1968] 206–208). Was die Bedingung unter 1) in dieser Formel wirklich beinhaltet, versuchen unsere Darlegungen zu klären.

[5] Vgl. *J. G. Gerhartz*, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht, in: ThPh 42 (1967) 552–576; dort weitere Literatur.

völlig auf das Versprechen des *nichtkatholischen* Teiles verzichten, wenn irgendwelche Anzeichen dafür vorhanden sind, daß die katholische Taufe und Kindererziehung nicht gesichert ist."[6] Diese Aussage wird durch die Entscheidungen des Hl. Stuhls nicht gestützt. Ganz gemäß der Ansicht des Konzils[7] und gemäß dem früheren Vorgehen des S. Officium in den Missionsländern[8], sieht und urgiert die Kongregation bei der Lösung dieser „außergewöhnlichen Fälle" so gut wie ausschließlich die Verpflichtung des *Katholiken*, seine Kinder katholisch zu erziehen, fordert vom *Katholiken* das Versprechen, sich dieser Verpflichtung gemäß zu verhalten. Vom *Nichtkatholiken* wird nur verlangt, daß er um diese Gewissenspflicht des Katholiken weiß und sie bei seiner Urteilsfindung und bei seinem Verhalten entsprechend berücksichtigt. Die folgenden Entscheidungen der Kongregation für die Glaubenslehre werden das deutlich machen.

2. Die zweite Entscheidung führen wir dieser Frage wegen hier an. Sie ist zeitlich nicht genau fixierbar, außer daß sie zwischen Mitte 1966 und Anfang 1967 getroffen worden sein muß. Der Bischof der Diözese Superior in Wisconsin, USA, hat sie auf Anfrage erhalten. Auch sie verweigert die Dispens. Und zwar gerade wegen des Verhaltens des *Katholiken*, der nicht genügend gewillt zu sein scheint, seiner Verpflichtung nachzukommen.

Der Fall liegt so: Eine katholische Frau will einen Lutheraner heiraten, der das durch die Instruktion vorgeschriebene Versprechen weder schriftlich noch mündlich abzugeben bereit ist, sondern gewillt ist, seine Kinder in seinem Glauben zu erziehen. Der Bischof bat die Kongregation um die Dispens, das Paar ohne die üblichen Kautelen trauen zu können. Gründe wurden nicht angegeben. Darauf fragte die Kongregation zurück: ‚Quid pars catholica facere poterit pro baptismo et educatione catholica prolis?' Als der Pfarrer der Frau sich bei ihr um Klärung dieser Frage bemühte, was sie für die katholische Erziehung zu tun in der Lage und bereit sei, verweigerte sie ihm die Auskunft. Daraufhin entschied die Kongregation:

‚Ad rem Tecum communico hanc Sacram Congregationem, re mature perpensa, petitam dispensationem, de qua supra, in adiunctis expositis, concedere non posse.'[9]

---

[6] *P. Wirth*, a.a.O. (Anm. 2) 15 (Hervorhebungen von uns).

[7] Vgl. dazu *J. G. Gerhartz*, Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion, in: ThPh 41 (1966) 390: „Von den ersten Dokumenten des Konzils an ist eine gewisse Entwicklung in der rechtlichen Ordnung der Kautionen festzustellen. Es ist vornehmlich die Tendenz, den nichtkatholischen Teil zu entlasten und dementsprechend mehr die Verpflichtung des Katholiken und die Sicherstellung ihrer Erfüllung durch ihn zu betonen."

[8] Vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 5) 563 f. 566 f.

[9] Vgl. The Jurist 28 (1968) 205.

3. Auch im folgenden Fall ist das Verhalten des *Katholiken* gegenüber seiner Verpflichtung maßgebend für die Gewährung der Dispens von den gewöhnlichen Kautionen. Er wurde am 13. April 1966, also noch nicht einen Monat nach der Instruktion über die Mischehe, dem Apostolischen Delegaten in den Vereinigten Staaten zur Weiterleitung an die Glaubenskongregation vorgelegt. Es handelt sich um eine Frau lutherischen Glaubens, die aus Gewissensgründen die Abgabe der üblichen Garantien für die katholische Kindererziehung verweigert. Sie beteuert aber schriftlich, daß sie ihre Kinder im entsprechenden Alter durch katechetische Kurse in die katholische Glaubenslehre einführen lassen werde. Wenn diese dann katholisch werden wollen, würde sie das eher fördern als hindern. Es besteht aber keinerlei Sicherheit darüber, daß sie ihre Kinder nicht in der lutherischen Kirche taufen lassen werde.

Der katholische Bräutigam verweigert ebenfalls die üblichen Versprechen. Er gibt zu verstehen, daß er versuchen wolle, seine Kinder indirekt zu beeinflussen („try to influence future children indirectly"), aber er würde nicht versprechen, seine Kinder gegen den Willen seiner künftigen Frau katholisch taufen zu lassen. Der Katholik, so wird weiter ausgeführt, erscheint in seiner religiösen Überzeugung schwächer als die lutherische Frau.

Auf diese Bitte um Dispens antwortete die römische Behörde am 17. Mai 1966 wie folgt:

„Diese Kongregation hat von Ihrer bischöflichen Kanzlei einen Brief erhalten betreffend die Eheschließung des Katholiken C. mit der Lutheranerin L., die sich jedoch der katholischen Taufe und Erziehung ihrer zukünftigen Nachkommenschaft widersetzt (!). Der katholische Mann hat die Versprechen nicht abgegeben, sondern er hat lediglich die Absicht zu verstehen gegeben, daß er versuchen werde, seine Kinder zu beeinflussen. Wie der Fall vorgelegt ist, muß die Antwort dieser Kongregation *negativ* sein, *außer* der Mann verspricht aufrichtig, *alles ihm Mögliche zu tun*, um die katholische Taufe und Erziehung seiner zukünftigen Kinder zu gewährleisten."[10]

Ob die Dispens in diesem Fall nun tatsächlich gegeben werden konnte, ist unbekannt; das ist für unsere Betrachtung auch ohne Bedeutung. Wichtig ist, daß schon jetzt, zwei Monate nach der Mischehen-Instruktion, die künftige Praxis der Kongregation bei der Gewährung von Dispensen in diesen „außergewöhnlichen Fällen" deutlich wird: 1. Sie richtet ihr Augenmerk auf die Verpflichtung des

[10] „This S. Congregation has received from your Chancery a letter regarding the planned marriage of Cedric, Catholic, with Lucille, Lutheran, who is, however, opposed to the Catholic baptism and education of future offspring. The Catholic man has not made the promises, but has merely indicated an intention to try to influence future children. As the case is presented the reply of this S. Congregation must be *negative, unless* the man in question sincerely promises *to do everything possible* to secure the Catholic baptism and education of future children." (Vgl. The Jurist, a. a. O. [Anm. 9] 204 f.; Hervorhebungen von uns).

Katholiken und urgiert sie; 2. sie begnügt sich mit der Versicherung des Katholiken, daß er das ihm in seiner Situation konkret Mögliche tun wird, aber fordert dies auch unabdingbar. Die weiteren Entscheidungen werden diese Praxis sowohl dem Inhalt als auch der Formulierung nach noch verdeutlichen.

4. Die beiden folgenden Dispensen, die wiederum von amerikanischen Bischöfen erbeten wurden, bestätigen das eben Erkannte. Am 17. Mai 1966 erbat ein ungenannter Bischof über den Apostolischen Delegaten von der Glaubenskongregation Dispens von den geforderten Kautelen für die Gültigmachung einer in ungültiger Form geschlossenen Mischehe. Die katholische C. und der Presbyterianer P. hatten im Juni 1965 vor einem protestantischen Geistlichen die Ehe geschlossen. C. ist darüber in ihrem Gewissen beunruhigt und möchte wieder zu den Sakramenten gehen können. P. ist ein treuer Protestant und um seiner Frau willen bereit, die Ehe kirchlich gültig zu machen. Er kann jedoch das geforderte Versprechen hinsichtlich der katholischen Taufe und Erziehung seiner Kinder nicht geben. Er ist aber zu einem Kompromiß bereit: Alle Mädchen werden katholisch getauft und erzogen, die Jungen aber müssen als Protestanten getauft und erzogen werden. Aus diesem Grunde kann auch die katholische C. nicht die üblichen Versprechen geben. Sie weiß, daß P. in seiner Haltung verharren und sich durchsetzen wird. Trotz ihrer ungültigen Ehe ist C. getreu zur Messe gegangen. Ein Mädchen wurde aus dieser Ehe schon geboren. Es ist katholisch getauft und wird im katholischen Glauben erzogen. Soweit das Dispensgesuch.

Die Antwort der Glaubenskongregation vom 18. Juni 1966 lautete:

‚Ss.mus D.N.D. Paulus divina Providentia Papa VI per facultates speciales S. Congregationi impertitas attentis peculiaribus circumstantiis in casu concurrentibus et indubiis resipiscentiae signis partis catholicae, benigne remisit preces prudenti arbitrio et conscientiae R.P.D. Ordinarii qui, dummodo utriusque partis consensus perseveret, sanare valeat in radice matrimonium nulliter contractum a Catholica Cynthia cum acatholico Preston. Insuper *parti Catholicae* gravibus verbis *in mentem revocet obligationem, qua tenetur,* omnino cavendi de baptismo et educatione *universae* prolis utriusque sexus, tam *forte natae* quam forsitan nasciturae, in catholicae religionis sanctitate et prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam (!). De *implenda* supra memorata *obligatione* curandi, *pro posse,* baptismum et educationem catholicam universae prolis, *etiam forte iam natae,* exquiratur a parte Catholica explicita promissio.'[11]

Das Wesentliche dieser Entscheidung sei hervorgehoben: In Anbetracht der besonderen Umstände und der eindeutigen Anzeichen für die Sinnesänderung der katholischen Frau wird dem Bischof die Vollmacht erteilt, die Ehe zu heilen. Einzige *Gültigkeits*bedingung ist, daß der Ehewille beider Partner fortbesteht. Außerdem muß dem *Katho-*

[11] The Jurist, a. a. O. (Anm. 9) 203 f. (Hervorhebungen von uns).

liken eindringlich die Schwere seiner Verpflichtung ins Gewissen gerufen werden, daß er für die katholische Taufe und Erziehung *aller* seiner Kinder, auch der schon geborenen, voll und ganz Vorsorge treffen muß (‚omnino cavendi de'). Der Katholik muß ferner ausdrücklich versprechen, daß er diese schwere Verpflichtung, soweit ihm das möglich ist (‚pro posse'), erfüllen wird.

Es wird also wiederum allein auf die Verpflichtung des katholischen Ehegatten Bezug genommen. Der Nichtkatholik wird nicht einmal erwähnt. Was diese Verpflichtung vom Katholiken in seiner Situation an konkretem Tun verlangt, wird nicht angedeutet. Es fällt auf, daß in diesem Reskript mit ‚prudenter curandi conversionem coniugis'[12] auf eine Verpflichtung und Formulierung des Codex Iuris Canonici zurückgegriffen wird[12].

5. Der folgende Fall, der am 31. Mai 1966 wieder über den Apostolischen Delegaten an die römische Behörde geschickt wurde, ist ein Gesuch um Dispens *vor* dem Eheabschluß. Die Braut ist lutherischen Glaubens, aufrichtig und sehr treu in der Erfüllung ihrer religiösen Verpflichtungen. Sie gibt Religionsunterricht in der Sonntagsschule der lutherischen Kirche. Aus Gewissensgründen kann sie die geforderten Versprechen nicht geben. Sie ist der Überzeugung, daß keine christliche Kirche den Anspruch erheben kann, die Eine Kirche Christi zu sein. Mit ihrem katholischen Bräutigam hat sie gelegentlich die Messe besucht. Und sie hat die Absicht, mit ihren Kindern zum Gottesdienst sowohl der katholischen Kirche wie auch ihrer Kirche zu gehen.

Der Bräutigam ist aufrichtig und ein guter Katholik. Gefahr für seinen Glauben scheint durch diese Ehe nicht zu bestehen. Er hat das Versprechen, seine Kinder allein im katholischen Glauben zu erziehen, unterschrieben; und er hat betont, daß er alles tun will, um dieses Versprechen zu erfüllen. Er tat es jedoch mit der Einschränkung, daß er deswegen nicht seine Ehe zerbrechen lassen werde. Sollte also seine Braut sich weiterhin fest weigern, ihm die Erfüllung seiner Verpflichtung zu erlauben, so wird er wahrscheinlich eher zulassen, daß seine Kinder im lutherischen Glauben erzogen werden, als daß er diese Ehe aufgeben würde.

Am 9. Juli 1966 gab die Kongregation auf diese Eingabe hin die erbetene Dispens. Die Formulierung erinnert an die Antwort auf unseren Fall 3. Sie lautet:

„Diese Kongregation hat kürzlich von Ihrer Bischöflichen Kanzlei die Bitte um Dispens vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit erhalten für die Ehe des Katholiken C. mit der Lutheranerin L., die nicht bereit ist, die kanonischen Ver-

[12] Vgl. can. 1062. Ob und inwieweit die Verpflichtung dieses can. 1062 nach der Instruktion vom März 1966 noch besteht, dazu s. *U. Navarrete, S. J.* in: Periodica 55 (1966) 701 und 56 (1967) 497.

sprechen bezüglich der katholischen Taufe und Unterweisung ihrer zukünftigen Kinder abzugeben. Im Hinblick auf die Umstände, die in diesem Brief dargelegt wurden, wird hiermit die Dispens von der Bekenntnisverschiedenheit gewährt, *vorausgesetzt,* daß der *katholische Mann alles in seiner Macht Stehende* tun wird, um dafür zu sorgen, daß die künftige Nachkommenschaft aus dieser Ehe katholisch getauft und erzogen wird."[13]

6. Für Deutschland lagen die Dinge damals und noch Monate nach diesen Dispensgewährungen an amerikanische Bischöfe etwas anders. Es wurden anscheinend andere Maßstäbe angelegt. Wir bringen hier nur zwei Fälle aus verschiedenen deutschen Diözesen. Im ersten Gesuch wird dargelegt, daß die evangelische Braut sich der Abgabe der Kautelen widersetzt, da es ihr moralisch unmöglich ist, die Kinder katholisch zu erziehen. Sie stammt aus einer alten protestantischen Familie, die in der betreffenden Stadt und in der evangelischen Kirche wohl bekannt und angesehen ist. Ihre Eltern würden eine katholische Erziehung nicht zulassen. Die Absicht der Brautleute, ihre Kinder im evangelischen Glauben zu erziehen, komme also nicht aus ihrem freien Willen, sondern aus der Ungunst der Umstände. Der Bräutigam befinde sich in großer Gewissensnot. Ob unter diesen Umständen der Hl. Stuhl nicht von den Kautelen dispensieren könne, damit die Ehe in kanonischer Form gültig geschlossen werden könne. Und es wird eigens darauf hingewiesen, daß eine solche Dispens weitere Dispensen in ähnlich gelagerten Fällen nach sich ziehen würde. Über die Bereitschaft des Bräutigams, das ihm Mögliche für die katholische Erziehung seiner Kinder zu tun, wird nicht gesprochen.

Rom fragte nicht nach, was der Katholik für die katholische Erziehung tun könne, wie es bei amerikanischen Dispensgesuchen geschehen war. Zwei Wochen später gab die Kongregation Mitte Juli 1966 folgende Antwort:

‚Ad rem Tecum communico hanc Sacram Congregationem, prout casus exponitur, petitam dispensationem concedere non posse nisi pars catholica serio promittat se curaturam esse, quantum fieri poterit, ut universa proles nascitura catholice baptizetur et educetur. Pars vero acatholica spondeat se non impediturum esse ut compars catholica sua officia compleat quoad educationem catholicam prolis.'

Das gegenüber den Antworten an die amerikanischen Bischöfe Andersartige liegt nicht darin, welche Forderungen an den Katholiken gestellt werden, nämlich zu versprechen, daß er nach seinen Möglichkeiten für die katholische Erziehung aller seiner Kinder sorgen wird,

[13] „This S. Congregation has recently received from your Chancery a request for dispensation from the impediment of Mixed Religion for the marriage of Claude, Catholic, and Lilia, Lutheran, who is unwilling to give the canonical promises regarding the Catholic baptism and instruction of future children. In view of the circumstances explained in the letter, the dispensation from mixed religion is herewith granted, *provided* it is understood that the *Catholic man will do everything in his power* to see to it that future offspring of their union will be baptized and raised as Catholics (vgl. The Jurist, a. a. O. [Anm. 9] 201 f.; Hervorhebungen von uns).

sondern es liegt in den Forderungen an die nichtkatholische Braut. Es wird in dieser Hinsicht nichts anderes getan als die Forderungen der Mischehen-Instruktion zu wiederholen, daß der Nichtkatholik versichern müsse, seinen katholischen Partner bei der Erfüllung seiner Verpflichtungen nicht zu hindern. Das war in den bisher besprochenen Entscheidungen nicht geschehen. Das wird man auch später nicht tun. Diese Bedingungen der Instruktion konnten ja gerade nicht erfüllt werden. Deswegen hatte man sich nach Rom gewandt.

7. Der andere Fall wurde im September 1966 von Rom ähnlich beantwortet. In dem Gesuch wurde ausdrücklich darauf hingewiesen, daß dem katholischen Bräutigam sehr an der katholischen Kindererziehung gelegen sei, daß er sich bislang sehr um die Zustimmung seiner evangelischen Braut bemüht habe und daß er auch weiterhin gewillt sei, alles in seiner Macht Stehende zu tun, um sie zu erreichen. Seine Braut ist selbst streng im evangelischen Glauben erzogen worden. Sie kann sich aus religiösen, menschlichen, beruflichen und auch aus familiären Gründen nicht bereit erklären, die katholische Erziehung ihrer Kinder hinzunehmen. Die Braut ist schon älter; das Brautpaar kennt sich schon längere Zeit; eine Trennung würde mehr sein, als sie menschlich ertragen zu können glauben.

Roms Antwort auf diese Eingabe lautete zwar positiv, war aber nach dem Urteil des betreffenden Ordinariates faktisch negativ, da man auch in diesem Fall an der Forderung festhielt, welche die Instruktion an den *Nichtkatholiken* stellt (und zwar in der verschärften Form ‚coram parocho'):

‚Ad rem Tecum communico dispensationem petitam hanc S. Congregationem concedere eamque prudentiae et conscientiae Excellentiae Tuae committere, dummodo pars catholica serio promittat se curaturam esse, *quantum fieri poterit,* ut universa proles nascitura catholice baptizetur et educetur. *Pars vero acatholica* spondeat *coram parocho* se non impedituram esse quin vir officia sua adimpleat quoad catholicam educationem filiorum.'

Also auch hier wieder eine doppelte Auflage: die Versicherung des *Katholiken,* nach Kräften für die katholische Erziehung aller Kinder zu sorgen, und die Versicherung des *Nichtkatholiken,* seinen Partner bei der Erfüllung seiner Verpflichtungen nicht zu hindern.

Jedoch darf man bei dieser — wie auch schon bei der vorigen Antwort — das folgende wenigstens kirchenrechtlich relevante Faktum nicht übersehen: Nach den allgemein geltenden kanonischen Regeln für die Interpretation von Reskripten (can. 39 CIC) wie auch nach einer Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zu unseren Reskripten, die wir später ausführlich behandeln werden (unter Nr. 12), ist nur die durch ‚dummodo' (bzw. ‚non posse nisi') eingeleitete Auflage des *Katholiken* eine ‚conditio essentialis pro *validitate*

dispensationis', nicht aber die nicht mehr von der Klausel ‚dummodo' abhängige Auflage des Nichtkatholiken. Ihre Erfüllung ist „nur" zur Erlaubtheit der Dispensgewährung gefordert. Und wenn wir die eben genannte Erklärung der Kongregation zu diesen Reskripten noch weiter auf diese Entscheidung anwenden dürfen, dann könnte die Erfüllung dieser Auflage des Nichtkatholiken „in einem Fall, in dem sie undurchführbar wäre oder nur schaden würde, unterlassen werden, ohne daß dadurch die kirchenrechtliche Gültigkeit des Vorgehens beeinträchtigt würde." [14] Das Urteil darüber, ob dieser Fall gegeben ist, steht der ‚prudentia et conscientia' des Bischofs zu.

8. Schon einen Monat nach dieser „harten" Entscheidung zu einer deutschen Eingabe wird in einer Entscheidung, die wiederum für die Vereinigten Staaten gilt, sichtbar, daß der von uns an Hand der früheren Entscheidungen beschriebene modus procedendi der Kongregation fortgesetzt wird. Es ist eine wichtige Entscheidung, denn in ihr wird zum ersten Male die bis heute übliche Formel der Dispensgewährung, die fortan nur noch zu präzisieren war, greifbar, und sie wird zugleich in einem wichtigen Punkt von der Kongregation selbst präzisiert. Die Eingabe wurde am 29. September 1966 vom Erzbischof von New Orleans, Louisiana, USA, direkt der Kongregation für die Glaubenslehre zugeschickt. Es handelt sich um eine sanatio in radice.

Die Eingabe bringt vor: Der Katholik C. und die Methodistin M. sind ungültig verheiratet. Sie möchten nun eine kirchlich gültige Ehe schließen unter der Voraussetzung, daß von den üblichen Sicherheitsleistungen dispensiert wird. M. ist es nach ihrem Gewissensurteil nicht möglich zu versprechen, daß ihre jetzigen oder künftigen Kinder katholisch getauft und erzogen werden. Auch kann sie vor ihrem Gewissen nicht versprechen, ihrem Gatten zu erlauben, daß er diese Verpflichtung erfülle. Es wird noch darauf hingewiesen, daß der älteste Sohn auf eine Jesuitenschule geht und daß nach Ansicht des zuständigen Priesters die einzige Hoffnung auf die Hinführung der Kinder zum katholischen Glauben vom guten religiösen Beispiel des katholischen Vaters abhängt und von der Möglichkeit, daß er wieder zu den Sakramenten zugelassen wird.

Die Kongregation antwortete am 15. Oktober 1966. Wir bringen das Reskript in seinem vollen Wortlaut:

‚Litteris die 29 septembris a. d. 1966 datis Excellentia Tua Rev.ma sanationem in radice postulabat pro matrimonio iam attentato inter catholicum C. et acatholicam M., quae cautiones canonicas de baptismo et educatione catholica prolis praestare renuit.

[14] Den lateinischen Text dieser Erklärung s. u. (Anm. 25).

Ad rem Tecum communico hanc S. Congregationem sanationis in radice concessionem prudentiae et conscientiae Excellentiae Tuae committere dummodo *pars catholica* firmiter promittat se impleturam esse *obligationem omnino cavendi de* futurae prolis saltem baptismo et educatione catholica, et Excellentia Tua *moralem certitudinem* habeat *de eiusdem promissionis implemento.*

Praeterea *pars acatholica* certior fiat de obligationibus quibus pars catholica pro sua conscientia tenetur.

Parochus, sua ex parte, invigilet ut pars catholica easdem obligationes adimpleat.'

Zweierlei fällt bei diesem Reskript auf. Der *Nichtkatholik* ist (wieder) von jeder Auflage frei; vom Pfarrer (oder Katholiken) wird nur verlangt, ihn von der Gewissensverpflichtung des Katholiken zu unterrichten. Die Auflage des *Katholiken* dagegen scheint gegenüber den früheren Entscheidungen (Fall 3—5) verschärft zu sein: „unter der Bedingung, daß der katholische Partner in aller Form verspricht, er werde seine Verpflichtung, für die katholische Taufe und Erziehung wenigstens seiner künftigen Kinder voll und ganz Vorsorge zu treffen (‚omnino cavendi de'), erfüllen, und S. Exzellenz die moralische Gewißheit hat, daß dieses Versprechen auch erfüllt wird". Keine Rede mehr von *„nach Möglichkeit* erfüllen" (‚quantum fieri poterit' oder ‚pro posse'). Und die letzte Gültigkeitsbedingung (‚moralem certitudinem habeat') erscheint hier zum ersten Male.

Was diese sehr gedrechselte Formulierung nun tatsächlich aussagte und auferlegte, darüber konnte man (besonders im Licht der früheren Entscheidungen) geteilter Meinung sein. Doch schien sie eher durch die in casu unerfüllbaren Bedingungen die Dispens zu verweigern. Der Katholik, sein Pfarrer und sein Bischof waren jedenfalls mit diesem Entscheid nicht zufrieden. Der Erzbischof wurde am 23. November in Rom erneut vorstellig. Er legte dar, daß die genannten Bedingungen für den Katholiken C. eben nicht erfüllbar seien. C. könne keine endgültige Sicherheit dafür geben, daß seine Kinder katholisch erzogen würden, auch nicht in bezug auf evtl. noch kommende Kinder. Und der Grund dafür sei ja bekannt: Es ist das feste Gewissensurteil seiner Frau M. C. wolle *alles in seiner Macht Stehende tun („he will do everything in his power"* [15]), daß sowohl seine zukünftigen Kinder katholisch getauft und erzogen würden als auch seinen gegenwärtigen Kindern der katholische Glaube *nach seinen besten Kräften („to the best of his ability")* nahegebracht würde. Dazu wäre aber sein gutes Vorbild und die Wiederzulassung zu den Sakramenten unbedingte Voraussetzung. Da die nichtkatholische Gattin schon sehr wohl um diese Gewissensverpflichtungen ihres Gatten weiß, könne ein nochmaliges Hinweisen auf diese Verpflichtungen zu nichts Gutem führen, sondern die Situation nur noch

[15] Hervorhebungen auch im Text.

erschweren. Der Bischof faßte dies alles in der Bitte zusammen, daß es dem Katholiken C. erlaubt werde, einfach zu versprechen, daß er *alles tun werde, was ihm möglich ist* („to do all that he is able to do"), um die katholische Taufe und Erziehung seiner *zukünftigen* Kinder zu erreichen.

Rom konzentrierte in typischer Weise den Fall auf die entscheidende Frage: Was besagt in dem Reskript vom 15. Oktober der Ausdruck „Verpflichtung und Versprechen, durchaus Vorsorge zu treffen, daß die künftigen Kinder katholisch getauft und erzogen werden?" Und Rom antwortete auf diese Frage am 6. Dezember des Jahres:

‚Litteris die 23 novembris a. d. 1966 datis Excellentia Tua Rev. ma quoad gratiam sanationis in radice iam concessam in casu matrimonii C. – M., sensum postulabat verborum *„promissio omnino cavendi"* quae in rescripto huius S. Congregationis continentur. Ad rem Tecum communico hoc S. Dicasterium decrevisse illam vocabulorum dictionem *idem esse ac* vestram anglici sermonis locutionem: *„to do all what he is able to do..."*' [16]

Also: die Formel „das Versprechen, voll und ganz dafür Vorsorge zu treffen ..." (‚promissio omnino cavendi de') bedeutet, daß der Katholik die Verpflichtung hat und das Versprechen gibt, *alles zu tun, was ihm möglich ist*, um seine Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen. Damit ist die Kongregation bis auf den Wortlaut („to do all what — bzw. sprachlich besser: that — he is able to do") auf die Eingabe aus New Orleans eingegangen und hat die Dispens in diesem konkreten Fall gewährt.

Die Bedeutung dieser authentischen Erklärung, die in ganz allgemeiner Form gegeben wurde, liegt auf der Hand. Sie wird noch dadurch erhöht, daß es von nun an die Praxis der römischen Kongregation wird, das Reskript in dieser Formulierung zu versenden, wenn sie in den „außergewöhnlichen Fällen" Dispens von den üblichen Sicherheitsleistungen oder auch von der Formvorschrift (vgl. Anm. 4) gibt. Von moraltheologischer Seite könnte man sagen, daß dies gar nichts Neues oder eine Selbstverständlichkeit sei, denn niemand könne in diesen Dingen über das hinaus sittlich verpflichtet sein, was ihm konkret möglich ist. Die Bedeutung dieser authentischen Erklärung liegt aber gerade darin, daß diese Einsicht in den Inhalt und die Weise der *sittlichen* Verpflichtung nun auch für den *kirchenrechtlichen* Bereich relevant gemacht wird; daß das kirchenrechtlich Gebotene das sittlich Gebotene und nicht mehr umfaßt; daß die kirchliche Autorität und Verwaltung *kirchenrechtlich* erlaubt und gültig handeln kann, wenn die *sittliche* Verpflichtung erfüllt ist; daß auch die *kirchenrechtliche* Verpflichtung nicht mehr unter allen Umständen das gute Werk selbst und seine Sicherung fordert, sondern sich wie

[16] Vgl. The Jurist, a. a. O. (Anm. 9) 199–201 (Hervorhebungen von uns).

das Sittengebot unter Umständen mit dem von der jeweiligen Situation her bestimmten ehrlichen Bemühen um dieses gute Werk begnügt. Die kirchenrechtliche Ordnung und die sittliche Ordnung nähern sich in dem, was sie vom Menschen fordern, einander an.

Welche Bedeutung diese Erklärung für die Interpretation der Nr. I, 2 der Mischehen-Instruktion, in der die gleiche Formel (‚obligatio omnino cavendi de') gebraucht wird und damit für die inhaltliche Forderung der Kautelen in den „gewöhnlichen Fällen" hat, werden wir noch zu untersuchen haben. Zuerst einmal haben wir den weiteren Ablauf der Entscheidungen und die damit gegebenen Klärungen und Erklärungen zu dieser Dispensformel zu betrachten.

9. Am 19. September 1966 sandte der Bischof von Fargo in North Dakota, USA, folgenden aufschlußreichen Fall direkt an die römische Kongregation: Im August 1964 schlossen C., ein Katholik, und die Lutheranerin L. vor einem lutherischen Geistlichen die Ehe. Jeder bisherige Versuch, diese Ehe gültig zu machen, scheiterte an der unüberwindlichen Gewissensüberzeugung der Frau, daß sie ihre Kinder in ihrem Glauben aufziehen müsse. Der katholische Mann hat eine ähnlich starke Gewissensüberzeugung bezüglich der Kindererziehung in seinem Glauben. Trotzdem wurde das einzige Kind, daß dem Paar bisher geboren wurde, in der lutherischen Kirche getauft. Dies geschah aber erst, nachdem ein katholischer Priester den Mann davon überzeugt hatte, daß es besser sei, das Kind lutherisch taufen zu lassen als überhaupt nicht.

Vor zwei Monaten nun hat sich der Mann von seiner Frau und seinem Kind getrennt. Er war zu der Überzeugung gekommen, daß seine Frau ihre Haltung niemals ändern würde, daß er aber seinerseits nicht länger unter diesem Gewissensdruck und ohne die Sakramente der Kirche leben könne. Er ist fest entschlossen, nicht wieder zu L. und seinem Kind zurückzukehren, ohne daß diese Gewissensfrage gelöst ist. C. und L. lieben sich und wünschen aufrichtig die eheliche Gemeinschaft. L. ist durchaus bereit, ihren Ehewillen vor einem katholischen Priester zu erneuern, kann aber in der Frage der Kindererziehung nicht gegen ihr sicheres Gewissen handeln und nachgeben. C. aber kann bei dieser Haltung der Frau einer Ehe nur zustimmen, wenn die katholische Kirche ihm ermöglicht, diese Ehe ohne die üblichen Versprechen einzugehen. Wenn die Kirche das tut, glaubt C., daß er großen Einfluß auf die religiöse Erziehung seiner Kinder haben wird.

Auf diese Eingabe kam aus Rom die schon bekannte Anfrage, die sich auf den letzten Satz der Eingabe bezieht: ‚Quid pars catholica facere poterit pro educatione catholica prolis?" Die Antwort nach

Rom führte aus, daß der größte Einfluß des C. sein gutes Vorbild sein werde. Er sei ein vorbildlicher Katholik, gehe häufig zu den Sakramenten, kenne seinen Glauben sehr gut, gebe in seiner Pfarrei Religionsunterricht, die meisten seiner Freunde seien Katholiken, er lebe in einer katholischen Umgebung, die Kirche dort sei angesehen. „Ich bin überzeugt", so schließt das Schreiben des Bischofs von Fargo, „daß C.s Bemühen, die katholische Taufe und Erziehung seiner Kinder zu erreichen, groß, außergewöhnlich, ja heroisch sein wird."

Obwohl der katholische Mann eher bereit war, auf die Ehe zu verzichten, als gegen sein Gewissen die Kinder nicht katholisch zu erziehen, obwohl das feste Gewissensurteil der Frau, das sich in ihrer bisherigen Haltung und Handlungsweise deutlich ausdrückte, die katholische Erziehung in der Zukunft so gut wie unmöglich erscheinen ließ, und obwohl der Mann als Sicherung „nur" seinen guten Willen und sein gutes Vorbild vorweisen konnte, gewährte Rom am 31. Oktober die sanatio in radice dieser Ehe, und zwar mit der gleichen Formulierung, wie wir sie gerade zitiert und kommentiert haben (Fall 8)[17].

10. Ein ähnlicher Fall wurde vom Bischof von Fargo der Kongregation für die Glaubenslehre am 11. November 1966 unterbreitet. Das Paar, der Mann katholisch, die Frau lutherisch, hatte im Jahre 1943 in der lutherischen Kirche geheiratet. Die Verbindung blieb kinderlos und wird es aller Voraussicht nach bleiben. Der Mann möchte gern seine Ehe in Ordnung bringen und wieder zu den Sakramenten gehen. Die lutherische Frau ist guten Willens und möchte alles tun, um ihrem Mann den Seelenfrieden wiederzugeben, doch kann sie von ihrem Gewissen her nicht die notwendigen Versprechen bezüglich der religiösen Kindererziehung geben.

Zwei Wochen später kam aus Rom die ‚dispensatio ab impedimento Mixtae Religionis et ad cautelam D. C. pro matrimonio contrahendo inter catholicum C. et acatholicum L. quae cautiones canonicas de baptismo et educatione catholica prolis praestare renuit'. Die Reskriptformel ist wiederum die gleiche wie in den beiden letztgenannten Fällen[18].

11. Einen letzten Fall können wir aus den Vereinigten Staaten berichten[19]. Es ist diesmal wieder die Bitte um eine sanatio in radice

[17] The Jurist, a. a. O. (Anm. 9) 201–203. Es wurde eine sanatio in radice gewährt, obwohl doch beide bereit waren, ihren Ehewillen vor dem katholischen Pfarrer zu erneuern!

[18] The Jurist, a. a. O. (Anm. 9) 197 f.; außer daß an Stelle des ‚sanationis in radice concessionem' nun ‚dispensationis concessionem' steht; daß das Wörtchen ‚saltem' hinter ‚cavendi de futurae prolis' weggelassen wurde; daß es statt ‚educatione catholica' jetzt ‚educatione in religione catholica' heißt.

[19] Die Zusammenstellung der Entscheidungen in der amerikanischen Zeit-

einer Verbindung, in der der nichtkatholische Mann sowohl die kirchliche Trauung als auch das nur mündliche Versprechen verweigert, seine Kinder katholisch erziehen zu lassen. Die Eingabe konnte aber darauf hinweisen, daß die bisher schon geborenen Kinder tatsächlich als Katholiken erzogen werden.

Die Eingabe sandte der Bischof der Diözese Columbus, Ohio, am 3. Januar 1967 ab. Am 16. Januar antwortete die Kongregation. Die sanatio in radice wird gewährt. Der Wortlaut des Reskripts ist bekannt (Fall 8)[20].

12. Wie schon die vier zuletzt gebrachten Entscheidungen deutlich machen, wurde es seit Ende 1966 die Praxis der Kongregation, Reskripte mit dem genannten Wortlaut zu verschicken, wenn sie in Fällen, in denen Schwierigkeiten mit der katholischen Kindererziehung bestanden, Dispens von der Mischehe oder aber die Heilung einer ungültigen Mischehe gewährte. Solche Reskripte wurden auch nach Deutschland geschickt. Die Bedingungen, die bei einer Gewährung der Dispens einzuhalten waren, standen ihrer Formulierung nach fest. Es wurde aber eine Verdeutlichung ihrer inhaltlichen Bedeutung gewünscht. So fragte man aus Deutschland in Rom an, was die Auflagen des Reskriptes nach dem ‚dummodo'[21] genau beinhalten. Und die Sacra Congregatio pro doctrina fidei gab darauf im Februar 1967 die folgenden drei inhaltlichen Präzisierungen:

schrift „The Jurist", hrsg. von der „School of Canon Law" der „Catholic University of America" in Washington, die wir hier benutzten, wurde schon im Herbst 1967 abgeschlossen. – Zwei weitere Fälle, die aus den Vereinigten Staaten bekannt wurden (vgl. The Jurist, 27 [1967] 222 f.), seien hier angezeigt. In beiden Fällen wurde eine sanatio in radice gewährt, obwohl die katholische Kindererziehung nicht durchsetzbar war. Die erste Anfrage kam aus der Erzdiözese Los Angeles. Der Vater bestand darauf, daß seine fünf Kinder und auch die Kinder, die evtl. noch geboren würden, in der Episcopalian Church getauft und erzogen würden. Zuerst verlangte die Kongregation, daß der nichtkatholische Vater wenigstens mündlich versprechen solle, die katholische Erziehung nicht zu hindern. Auf eine weitere Eingabe hin gewährte die Kongregation die Heilung der Ehe mit der Auflage, daß die katholische Frau „will do all that she could", um die katholische Taufe und Erziehung auch der schon geborenen Kinder zu erreichen. – Die andere Eingabe um sanatio in radice der Ehe kam aus dem Bistum Pueblo, Colorado. Hier verweigerte die Frau, eine Mormonin, die katholische Erziehung ihrer Kinder. Sie wollte, daß ihre Kinder später die Religion wählen sollten und könnten, die ihnen zusagte. Es bestand auch keine Hoffnung, daß die künftigen Kinder katholisch getauft und erzogen würden, wie die Eingabe eigens betont. Zwei Wochen später antwortete die Kongregation positiv. Das Reskript hatte im wesentlichen den Wortlaut, den wir in unserem Fall 4 zitierten.

[20] Vgl. The Jurist, a. a. O. (Anm. 9) 198 f.

[21] Der Eindeutigkeit halber geben wir hier das Gemeinte noch einmal wieder:
(a) ‚Dummodo pars catholica firmiter promittat se impleturam esse obligationem omnino cavendi de futurae prolis baptismo et educatione in religione catholica
(b) et Excellentia Tua moralem certitudinem habeat de eiusdem promissionis implemento.
(c) Praeterea pars acatholica certior fiat de obligationibus quibus pars catholica pro sua conscientia tenetur.'

a) Die Formel ‚promittere se impleturam esse obligationem omnino cavendi de futurae prolis baptismo et educatione in religione catholica' bedeutet nach dieser offiziellen Erklärung nicht, daß der Katholik versprechen muß, daß seine Kinder tatsächlich katholisch erzogen werden, daß also die konkrete Situation seiner Ehe und seiner Familienverhältnisse eine solche ist, daß die Kinder wirklich katholisch getauft und erzogen werden können. Sondern diese Formel besagt „nur", daß der Katholik versprechen muß, das zu tun, was ihm möglich ist, damit seine Kinder katholisch getauft und erzogen werden. Was heißt das? Das heißt zuerst einmal und vornehmlich, (nur) das ihm in seiner konkreten Situation *sittlich Zumutbare* zu tun[22], das heißt weiter, jede echt sich bietende, menschlich und also sittlich verantwortbare Einflußnahme wahrzunehmen. Was das wiederum in concreto heißt, das ist nach der Situation des einzelnen sehr verschieden. „Das Mögliche tun" kann sehr viel und sehr wenig bedeuten. Immer aber wird es das Bemühen um ein vorbildliches Leben seines eigenen Glaubens sein[23]. Also auch kirchenrechtlich wird für die erlaubte und gültige Dispens, die nach einem solchen Reskript erteilt wird, nicht die Garantie des guten Werkes (katholische Kindererziehung), sondern die Garantie des guten Willens zum guten Werk gefordert. Diese authentische Erklärung ist inhaltlich identisch mit der Erklärung, die die Kongregation auf Anfrage des Erzbischofs von New Orleans am 6. Dezember 1966 zur selben Frage gegeben hat (vgl. Fall 8). Nach diesen beiden offiziellen Erklärungen ist es gleichgültig, ob das ‚pro posse' im Reskript ausdrücklich genannt wird oder nicht, es ist immer mitgemeint.

b) Entsprechend dieser Interpretation des Inhalts des Versprechens, das der katholische Teil abzulegen hat, ist nun auch die darauf folgende Formel ‚Excellentia Tua moralem certitudinem habeat de eiusdem promissionis implemento' zu verstehen. Hierzu wird gesagt, daß die moralische Sicherheit, die der dispensierende Bischof haben muß, die Erfüllung des Versprechens in dem Sinne betrifft, wie er gerade erläutert wurde. Daß also diese moralische Gewißheit ‚de implemento promissionis' durchaus gleichzeitig bestehen kann mit der anderen Gewißheit, daß dem guten Willen des Katholiken zur Durchführung der katholischen Kindererziehung von anderer Seite Hindernisse entgegenstehen, die stärker sind als er und sein guter Wille und

[22] Vgl. dazu *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 5) 575.

[23] Der entsprechende Passus der Erklärung lautet auf lateinisch: ‚... cui promissioni eadem pars (sc. catholica) satisfacit curando „pro posse" ut in facto proles catholice baptizetur et educetur, nullam videlicet negligendo favorabilem occasionem id efficiendi vel obtinendi.'

die also die Verwirklichung der katholischen Erziehung tatsächlich unmöglich machen[24].

Was also de facto vom Bischof verlangt wird, damit er erlaubter- und gültigerweise die Dispens bzw. die Heilung der Ehe aussprechen kann, ist die moralische Gewißheit darüber, daß das Versprechen des Katholiken, sein Mögliches für die katholische Erziehung zu tun, aufrichtig und ehrlich gemeint ist, ist die ‚certitudo moralis de promissionis *sinceritate*'. Und so heißt es denn auch seit etwa einem Jahr bis heute in den entsprechenden römischen Entscheidungen zumeist: ‚... certitudinem moralem habeat de eiusdem promissionis *sinceritate*' (und nicht mehr: ‚de eiusdem promissionis *implemento*'). So lautet es wenigstens in den Reskripten, die die Dispens vom Mischehenhindernis (bzw. die sanatio in radice) gewähren, nicht aber bei den Dispensen von der Formvorschrift, wo es bis heute ‚de eiusdem promissionis *implemento*' heißt. Doch wiederum: ob es ‚sinceritate promissionis' heißt oder nicht, es ist immer das gemeint.

c) Die dritte Präzisierung betrifft die Klausel: ‚Praeterea pars acatholica certior fiat de obligationibus quibus pars catholica pro sua conscientia tenetur.' Hierzu erläutert die Kongregation ein Dreifaches: Diese Auflage wird gemacht, weil es nicht recht wäre, den nichtkatholischen Teil darüber in Unkenntnis zu lassen, welche Gewissensverpflichtung sein katholischer Partner bezüglich der religiösen Erziehung ihrer gemeinsamen Kinder hat. Diese Unterrichtung kann durch den katholischen Partner selbst geschehen, also nicht notwendig durch den Pfarrer. Diese Auflage ist keine Bedingung zur Gültigkeit der Dispens oder der Sanierung; die Unterrichtung des Nichtkatholiken kann daher in einem Fall, in dem sie undurchführbar wäre oder nur schaden würde, unterlassen werden, ohne daß dadurch die kirchenrechtliche Gültigkeit und — so muß man hinzufügen — die Erlaubtheit des Vorgehens in Frage stünde[25]. Das Urteil darüber, ob die Unterrichtung unmöglich oder schädlich ist, steht der ‚prudentia et conscientia' des Bischofs zu.

[24] ‚Item animadvertere velis moralem certitudinem de qua in praefatis rescriptis, respicere implementum promissionis in sensu explicato, et proinde exstare posse etiam obstantibus difficultatibus aliunde praevisis et forte gravioribus.'

[25] Der lateinische Text: ‚Impossibile et minus rectum videtur sinere ut pars acatholica ignoret obligationes partis catholicae quoad religiosam prolis educationem; quae communicatio non necessario fieri debet ab Ordinario vel a parocho, sed sufficit si fiat ab ipsa parte catholica. Et cum in rescriptis sanationis non ponatur uti conditio ad validitatem, si in aliquo casu damnosa vel omnino impossibilis evadat, poterit omitti quin sanatio invalida reddatur.' Man sieht, daß diese Erläuterungen der Kongregation das Reskript für eine Sanierung betreffen; doch da die Dispens-Reskripte der Kongregation genau denselben Wortlaut haben, ist es unbegründet, die offizielle Erklärung des Wortlauts nicht auch für diese Reskripte gelten zu lassen.

II. Ergebnisse

Wir stehen damit am Ende der bisherigen Entwicklung der Praxis der römischen Behörde in diesem Punkt. Wir hatten zu Anfang gefragt, wie die Kongregation in Ausführung der Mischehen-Instruktion (Nr. I, 3) vorgeht, wenn der nichtkatholische Mischehen-Partner das Versprechen, die katholische Kindererziehung nicht zu behindern, mit seinem Gewissen nicht vereinbaren kann. Die Untersuchung dieser Frage hat, wie wir hoffen, einige klärende und hilfreiche Ergebnisse erbracht. Doch jeder Kenner der Materie weiß, wie vorläufig und lückenhaft dieses Ergebnis ist, daß hier noch manche Frage zu klären bleibt. Um die Ergebnisse und die noch anstehenden Fragen in einigen Punkten deutlich zu machen, seien noch einige Bemerkungen angefügt.

A. Entsprechend der realen Situation in diesen „außergewöhnlichen Fällen", in denen der nichtkatholische Braut- oder Ehepartner das von der Instruktion geforderte Versprechen nicht abgeben kann, beharrt die Kongregation in ihren Dispensreskripten nicht auf der Verpflichtung des Nichtkatholiken, sondern urgiert rechtlich die Gewissensverpflichtung des Katholiken. Aber auch in diesem Punkt verlangt sie entsprechend der wirklichen Situation nicht die Garantie der Tatsache der katholischen Kindererziehung, sondern die Garantie des aufrichtigen Bemühens des Katholiken, das menschlich Mögliche und sittlich Gebotene und Zumutbare dafür zu tun. Die kirchenrechtliche Verpflichtung hat sich damit inhaltlich der göttlich-rechtlichen Verpflichtung[26] angeglichen, die wiederum den einzelnen nach der je konkreten Situation und ihren vielfältigen Anforderungen zu je verschiedenem praktischen Tun verpflichtet: vom Aufgeben dieser den katholischen Glauben seiner Kinder gefährdenden Verbindung bis zum einfachen Leben und Vorleben seiner religiösen Überzeugung. Dies im einzelnen zu entfalten ist hier nicht der Ort.

B. Was hat unsere Arbeit nun wirklich über das Vorgehen der Kongregation in dieser Frage gezeigt?

Die Arbeit konnte darlegen, welches der genaue Wortlaut, der offiziell erklärte Inhalt, und welches die Bedingungen zur Gültigkeit bzw. zur Erlaubtheit eines positiven Dispensentscheides heute für gewöhnlich sind. Sie konnte damit zeigen, daß der recht verklausulierte Text des für gewöhnlich versandten Reskriptes eine der in diesen Fällen bestehenden Situation durchaus entsprechende und also tatsächliche Dispensgewährung ist und nicht, wie öfters angenommen wird, eine verschleierte Dispensverweigerung, weil Bedingungen gestellt werden, die eben nicht erfüllt werden können. Manche Unter-

[26] Zu dieser sittlichen Verpflichtung des Katholiken, seine Kinder katholisch zu erziehen, ihrer Begründung und ihrem Inhalt, vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 5) 552 ff.; bes. 571–576.

schiede in der Praxis, von denen wir anfangs sprachen, scheinen auch darin begründet zu sein, daß dieses in seinem Wortlaut nicht ganz eindeutige Reskript verschieden interpretiert und durchgeführt wurde. Die Erklärungen dieses Reskriptes durch die Kongregation sollten Klarheit geschaffen haben.

Die Arbeit konnte nicht darüber Auskunft geben, ob die Kongregation für gewöhnlich die Dispensgesuche (weltweit oder auch nur für ein bestimmtes Land) positiv entscheidet oder nicht, ob sie in diesem Punkt großzügig verfährt oder streng. Dafür ist die Basis der Fälle, die hier vorgelegt werden konnten, zu schmal. Dazu kommt, daß der wichtige Unterschied bedacht werden muß, ob es sich bei einem positiven Bescheid um die Sanierung eines schon bestehenden ehelichen Verhältnisses handelt oder um die Dispens *vor* einer Mischehe. Ein gewisser Trend, bei der Sanierung einer Ehe großzügiger zu sein als bei der Dispens vor der Ehe, scheint deutlich[27]. Das ist verständlich. Die Gründe, die dann trotz der für die katholische Kindererziehung bestehenden Schwierigkeiten für den Bestand der Ehe sprechen, sind schwerwiegender, geradezu zwingend. Trotzdem wäre eine Praxis, in solchen Fällen die Dispens vor der Ehe kaum zu gewähren und zumeist erst nachher gleichsam nachzugeben, sehr bedenklich.

Die Arbeit konnte auch nicht zeigen, in welchen Fällen und bei welchen Begründungen die Kongregation die Dispens erteilt und wann nicht. Auch hierfür ist die Basis der dargelegten Fälle zu schmal. Nur das eine ist klar: Eine Dispens wird nicht gewährt, wenn nicht sicher ist, daß der katholische Teil seine Gewissensverpflichtung kennt und sich ehrlich bemüht, sie zu erfüllen.

Einen kleinen Hinweis zur Beantwortung dieser beiden offengebliebenen Fragen, wie großzügig nämlich die Kongregation bei der Dispensgewährung verfährt und bei welchen Begründungen sie positiv reagiert, können wir vielleicht doch geben. Die Diözese Lyon in Frankreich hat ein Formular erarbeitet, nach dem bei der Eingabe um die Dispens von den Kautelen vorgegangen wird. Es ist als eine Handreichung für den Klerus gedacht, um ihm in diesen schwierigen Fällen zu helfen. Unter verschiedenen Rücksichten werden eine Reihe von Gründen aufgeführt, die für eine Dispens sprechen. Der Pfarrer hat entsprechend der jeweiligen Situation des Paares die Gründe anzugeben, die für den Fall zutreffen.

Wir bringen den wesentlichen Teil dieses Formulars in seinem Wortlaut:

[27] Doch täuscht die Tatsache, daß nahezu alle hier vorgelegten Fälle, die eindeutig entschieden wurden, sanationes in radice sind. Es gibt nachweislich römische Dispensgewährungen *vor* der Mischehe (trotz Schwierigkeiten bzgl. der katholischen Kindererziehung), auch in Deutschland.

„2. Gründe, die die Bitte um Dispens veranlassen:
— Gewissensbedenken des protestantischen Teils, die ihm nicht erlauben zuzulassen, daß sein katholischer Partner die Kinder in der katholischen Kirche erzieht;
— das Versprechen des katholischen Teils, sein Mögliches zu tun, um im vollen Bewußtsein seiner diesbezüglichen Verpflichtung Zeugnis von seinem katholischen Glauben zu geben (donner témoignage de sa foi catholique);
— die Situation des künftigen Heimes (foyer) (die familiäre, gesellschaftliche, psychologische Situation usw.).

3. Wenn die Dispens gewährt wird, besteht
— die Gewißheit, daß die Kinder in einem Geist der Offenheit gegenüber der katholischen Kirche erzogen werden;
— die Möglichkeit, daß die Kinder, wenn sie erwachsen sind, katholisch werden,
— das würde begünstigt durch das Zeugnis eines vollen katholischen Lebens des katholischen Partners und durch die Atmosphäre des Verständnisses und der Offenheit, die in der Familie herrscht;
— darüber hinaus wird diese Dispens nicht notwendig zu einer nichtkatholischen Erziehung der Kinder führen. Es ist in der Tat sehr wohl möglich, daß nach einigen Jahren der Ehe dieser Beweis des Wohlwollens von seiten der katholischen Kirche die katholische Erziehung der Kinder dieser Familie zur Folge hat.

4. Wenn die Dispens verweigert wird,
— würden in der Familie Schwierigkeiten entstehen, die die Gefahr eines Bruches zwischen den Gatten zur Folge haben;
— besteht die Gefahr der Eheschließung in der protestantischen Kirche, was später einen Übertritt des katholischen Partners zum Protestantismus zur Folge haben kann;
— wird der katholische Partner – auf jeden Fall – des sakramentalen Lebens beraubt und wird es für ihn folglich schwierig, in seiner künftigen Familie das Zeugnis seines Glaubens und seines katholischen Lebens zu geben, wie er es zu tun wünscht;
— wird bei den Gatten und den Familien hartnäckiger Unwille (ressentiment) gegen die katholische Kirche entstehen.“ [28]

---

[28] Der volle Text lautet auf französisch:
„Eminence Révérendissime,
1. Conformément aux préscriptions de l'Instruction *Matrimonium Sacramentum* du 18 mars 1966, je soumets respectueusement à la bienveillante attention de Votre Eminence le cas suivant, pour demander dispense des cautions en ce qui concerne le baptême et l'éducation catholiques des enfants à naître dans le foyer que vont fonder M. ... et Mme ...
2. Raisons qui font demander la dispense:
—problème de conscience de la part de la partie protestante qui ne lui permet pas d'accepter que son conjoint catholique élève les enfants dans l'Eglise catholique;
—promesse de la partie catholique de faire son possible pour donner témoignage de sa foi catholique dans la pleine conscience de son devoir à ce sujet;
—situation du futur foyer (contexte familial, contexte sociologique, contexte psychologique, etc.).
3. Si la dispense est accordée:
—certitude de voir les enfants élevés dans un esprit d'ouverture à l'Eglise catholique;
—possibilité laissée aux enfants devenus grands de devenir eux-mêmes catholiques, ce qui serait favorisé par le témoignage de la pleine vie catholique du conjoint

Nach diesem Formular hat die Diözese Lyon bis Mitte 1967 bei der römischen Kongregation zehn Eingaben um Dispens von den Kautelen gemacht; alle zehn wurden von der Kongregation bewilligt. In demselben Zeitraum sind für ganz Frankreich 30 positive Entscheidungen bekannt geworden.

C. Die römische Kongregation antwortet auf Eingaben in dieser Sache relativ rasch. Nach den hier veröffentlichten Fällen aus den USA kam der Entscheid auf Eingaben, die direkt (und nicht über den Apostolischen Delegaten) an die Kongregation gesandt wurden, nach rund zwei Wochen. In Deutschland muß man mit etwa einem Monat bis zum Eintreffen der Antwort rechnen. In manchen Fällen dauerte es nur eine Woche. Diese relativ kurze Frist bis zum Eintreffen der Dispens wird in den meisten Fällen die Rechtsgrundlage ausschließen, mit Berufung auf can. 81 CIC dem Bischof die Dispensvollmacht in casu particulari zuzusprechen[29].

---

catholique et par le climat de compréhension et d'ouverture régnant dans le foyer;
de plus, cette dispense ne conduira pas forcément à une éducation non catholique des enfants. Il est fort possible, en effet, qu'après quelques années de mariage cette preuve de bienveillance de la part de l'Eglise catholique ait pour conséquence l'éducation catholique des enfants de ce foyer.
4. Si la dispense est refusée:
—des difficultés surgiraient dans le foyer, au risque d'entraîner une rupture entre les époux;
—risque du mariage au temple protestant, susceptible d'entraîner dans la suite un passage du conjoint catholique au protestantisme;
—en tout cas: privation de la vie sacramentelle pour le conjoint catholique et par conséquent difficulté de porter un témoignage de sa foi et de la vie catholiques à son futur foyer, selon le désir qu'il en a;
—ressentiment tenace des époux et des familles contre l'Eglise catholique.
C'est pourquoi, après un examen très réfléchi du problème, et après avoir pris l'avis de personnes compétentes (prêtres connaissant les fiancés, etc.) à cause des raisons sérieuses invoquées plus haut, je demande à Votre Eminence de bien vouloir accorder la dispense des cautions." (In: Choisir. Revue Culturelle 8 [1967] Nr. 93–94, 22).

[29] Ganz abgesehen davon, daß die weitere Bedingung des can. 81 CIC ‚de dispensatione agatur quae a Sancta Sede concedi *solet*' noch nicht geklärt ist. Doch muß vor allem gefragt werden: Ist nach ‚Christus Dominus', Nr. 8b, und nach dem Motu Proprio ‚De Episcoporum Muneribus', II, der can. 81 CIC noch in Kraft? Haben die Oberhirten überhaupt noch die Vollmacht, unter den Bedingungen des can. 81 von den Gesetzen zu dispensieren, deren Dispens sich der Papst nach ‚De Episcoporum Muneribus', IX, 1–20 reserviert hat? Zu diesen Gesetzen gehören nach IX, 16 und 18c, auch die in dieser Arbeit behandelten Dispensen. Wie ist die Nr. II dieses Motu Proprio zu verstehen: ‚Praescripto Decreti Conciliaris ‚Christus Dominus' Nr. 8b, canoni 81 CIC tantummodo derogatur?' Ist dadurch der Kanon total aufgehoben und können also die Bischöfe von den dem Papst reservierten Gesetzen überhaupt nicht mehr dispensieren, auch nicht in dringenden Fällen? Oder ist der Kanon durch die neuen Bestimmungen nur verändert worden, gilt aber gerade in seinem zweiten Teil weiter, so daß die Bischöfe auch von den dem Papst reservierten Gesetzen unter bestimmten Bedingungen (kraft can. 81 CIC) dispensieren können? Der Begriff ‚derogare' ist nicht eindeutig. Wir meinen, die Ansicht, daß der Kanon verändert weiter gültig ist, daß also die Oberhirten auch von den Gesetzen, deren Dispens sich der Papst reserviert hat, unter bestimmten

D. Auffallend ist, daß das Reskript die Formulierung der Instruktion bezüglich des Inhaltes der Verpflichtung des Katholiken wörtlich aufnimmt: ‚Obligatio omnino cavendi de futurae prolis baptismo et educatione in religione catholica' (I, 2). So fragt es sich, ob die Interpretation der Formel des *Reskriptes,* die von der Kongregation gegeben wurde, auch für die Formel der *Instruktion* gilt, die von derselben Kongregation stammt? Ob also nach der Auffassung der Kongregation das ‚curare non posse' der Reskripte auch der Inhalt der kirchenrechtlichen Forderung ist, die die *Instruktion* an den Katholiken stellt? Und ob folglich der Unterschied zwischen den Sicherheitsleistungen der Instruktion und denen des Reskriptes allein in der Forderung liegt, die an den *Nichtkatholiken* gestellt wird? In der Instruktion wird er aufgefordert, zu versprechen, die katholische Kindererziehung nicht zu behindern; in den Reskripten nicht.

Doch wie immer man diese Frage beantworten wird, sie ist nicht von großer praktischer Bedeutung. Denn den guten Willen des katholischen Partners vorausgesetzt — und er wird ja in jedem Fall für die Gewährung der Dispens gefordert —, ist für die tatsächliche Erreichung der katholischen Kindererziehung in diesen Fällen nun wirklich die Zustimmung des nichtkatholischen Partners entscheidend. Der aufrichtige Wille des Katholiken, sein Möglichstes zu tun, wird sich ja gerade in dem ernsthaften Bemühen erweisen, die Zustimmung seines Partners zu erlangen und, wenn sie gegeben ist, die katholische Kindererziehung zu verwirklichen. In der Zustimmung des Nichtkatholiken liegt dann de facto die Sicherung der Tatsache der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben.

E. Nach wohlbegründeter Auffassung ist nach der Mischehen-Instruktion — im Gegensatz zur Ordnung des can. 1061 CIC — die Leistung der Kautelen nicht zur *Gültigkeit* der *Dispens* gefordert[30]. Nach der Auffassung der Kongregation ist bei den Reskripten in dieser Sache die Sicherheitsleistung des Katholiken sehr wohl *Gültigkeits*bedingung der Dispens bzw. der Sanierung. Das hat sie durch die Klausel ‚dispensare potest dummodo . . .' eindeutig gemacht. Und zwar werden in diesen Reskripten zwei Auflagen zur Gültigkeitsbedingung der Dispens erhoben. Einmal die ‚*formalis promissio*' des katholischen Teils, ‚pro posse' für die katholische Kindererziehung zu sorgen. Wohlgemerkt, es ist das *Versprechen,* sein Mögliches zu tun, welches Gültigkeitsbedingung ist, und *nicht der aufrichtige Wille selbst,* dieser seiner Gewissensverpflichtung nachzukommen. Das ist

Bedingungen dispensieren können, ist genügend begründet (vgl. z. B. *J. Lederer* in: AfKKR 135 [1966] 420 f.; *L. Buijs* in: Periodica 56 [1967] 92 ff.; The Jurist 27 [1967] 420 f.). Kraft can. 209 CIC wird man dieser Ansicht sicher folgen können.

[30] Vgl. dazu *U. Navarrete, S. J.,* a. a. O. (Anm. 12) 760 f. und 489–504.

gut so, ja notwendig[31]. Denn um die kirchenrechtliche Gültigkeit oder Ungültigkeit von Akten festzustellen, müssen rechtliche, äußerlich feststellbare und beweisbare Kriterien aufgestellt werden[32]. Das ist hier um so wichtiger, als es sich um so schwerwiegende Akte wie die sanatio in radice bzw. die Dispens von Ehehindernissen handelt, von deren Gültigkeit dann (bei einer Ehe mit einem Ungetauften) die Gültigkeit der Ehe selbst abhängt.

Zum anderen ist zur Gültigkeit gefordert, daß der dispensierende Bischof die ‚certitudo moralis de promissionis sinceritate' hat. Nach dem eben Gesagten kann man füglich fragen, ob diese condicio ad valorem, so wie sie dasteht, rechtlich gesehen tragbar ist. Nicht eine Erklärung des Bischofs, daß die Frage der Aufrichtigkeit des Versprechens geprüft und befriedigend beantwortet sei, ist die Gültigkeitsbedingung, sondern die Tatsächlichkeit seiner Gewißheit über die Aufrichtigkeit eines anderen Menschen. Diese innere Gewißheit wird hinsichtlich ihrer Existenz, Beweisbarkeit, objektiven Berechtigung u. a. m. häufig recht unsicher sein, zu unsicher jedenfalls, um davon eine so wichtige Sache wie die Gültigkeit einer Ehe abhängig zu machen.

F. Das, was in den Reskripten verlangt wird, kann man wie früher ‚cautiones aequipollentes' nennen; es hat dann aber nur den Namen mit den Kautelen für die katholische Kindererziehung gemeinsam. Es sind eher gewisse Bedingungen, die für die Dispens vom Mischehen-Hindernis erfüllt sein müssen, als wirkliche Sicherheitsleistungen, welche die tatsächliche katholische Kindererziehung garantieren.

G. Wenn die kirchliche Autorität auch in Fällen, in denen die katholische Kindererziehung nicht gesichert ist, vom Mischehen-Hindernis (und den Kautelen) dispensiert, dann bedeutet das nicht, daß

[31] Und viel besser als die Ordnung der Mischehen-Instruktion in Nr. II. Dort heißt es, daß der Oberhirte in den angegebenen Fällen ‚dispensare ... *poterit, dummodo* pars catholica *parata sit, pro eo quod scit et potest,* omnia facere, ut universa proles nascitura catholice baptizetur et educetur, et constiterit de bona partis acatholicae voluntate.' Wie will man sicher sein, ob jemand diese innere Haltung hatte und im genügenden Maße hatte, daß die Bedingung erfüllt ist? Man kann eine so wichtige Sache wie die Gültigkeit einer Dispens und also evtl. die Gültigkeit einer Ehe nicht von einer so unsicheren Bedingung abhängig machen. Man kann nur hoffen, daß dies bei der zukünftigen Mischehen-Ordnung geklärt wird (vgl. *U. Navarrete, S. J.,* a. a. O. [Anm. 12] 495 f.). Daß mit der Klausel ‚posse dummodo' in diesem Fall eine Gültigkeitsbedingung aufgestellt ist, obwohl es feststeht, daß es nicht für jeden Fall der Anwendung dieser Klausel gilt (vgl. dazu *K. Mörsdorf,* Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici [Paderborn 1937] 97; *O. Robleda, S. J.,* La nulidad del acto jurídico, 2. Aufl. [Roma 1964] 260.267), das ist in Analogie zur Bestimmung des can. 39 CIC über die Reskripte wohl nicht zu bestreiten.

[32] Obwohl es klar ist, daß sich damit die viel diskutierte Frage, ob die *Aufrichtigkeit* der (äußeren) Sicherheitsleistung zur Gültigkeit der Dispens notwendig ist oder nicht, erneut stellt. Man konnte schon hoffen, die Frage dadurch radikal gelöst zu sehen, daß nach der Instruktion die Sicherheitsleistungen selbst nicht mehr zur Gültigkeit der Dispens notwendig sind.

sie die (göttlich-rechtliche) Gewissensverpflichtung des Katholiken, alle seine Kinder (nach Möglichkeit) katholisch zu erziehen, nicht mehr als gegeben ansieht oder sie im kirchenrechtlichen Bereich nicht mehr urgiert, indem sie von ihr dispensiert (was sie gar nicht könnte). Sondern dann bedeutet dies, daß nach ihrem Urteil unter besonderen und erschwerten Umständen die Erfüllung der im Reskript genannten Bedingungen genügt, um das Gesetz Gottes zu erfüllen. Dementsprechend muß der letzte Satz des can. 1060 CIC (‚quod si adsit perversionis periculum coniugis catholici et prolis, coniugium ipsa etiam lege divina vetatur') interpretiert oder neu formuliert werden, etwa so: *Matrimonium ipsa etiam lege divina vetatur, quotiens sine ratione proportionate gravi periculum admittitur ne coniux catholicus vel proles a fide deficiat vel coniux catholicus non habet firmum ac sincerum propositum curandi, quantum fieri potest, baptismum et educationem catholicam prolis universae.*

(Abgeschlossen am 10. Oktober 1968)

Besprechungen

Collins, James, *The Emergence of Philosophy of Religion.* Gr. 8° (XV u. 517 S.) New Haven & London 1967, Yale University Press. 90.— Sh.

Das breit angelegte, doch kaum jemals breit oder gar langatmig wirkende Buch betrachtet Hume, Kant und Hegel als die klassischen Philosophen, die den modernen Begriff und Ausgangspunkt einer Religionsphilosophie begründet haben. Bewußt werden deren Vorläufer im 17. Jahrhundert und einige Zeitgenossen nicht oder nur tangential einbezogen. Ihre Nachfolger und erst recht heutige Ansätze und Diskussionen finden im letzten Kapitel Erwähnung.

Der Aufriß des Werkes ist durchsichtig. Zunächst wird Humes Analyse des religiösen Glaubens nachgezeichnet und seine Idee einer philosophischen Religion (Kap. 1–2). Danach kommt Kants Umsturz aller spekulativen Theologie, seine Grundlegung der Religion im sittlichen Bewußtsein und die Theorie der konkreten („positiven") Religionsformen zur Sprache (Kap. 3–5). Hegels Frühzeit wird als Ringen mit dem Phänomen des Religiösen gesehen, seine Reifezeit als Versuch, Religion dem Ganzen eines metaphysischen Systems einzuordnen, ohne ihre spezifischen Funktionen zu verleugnen (Kap. 6–8). Kap. 9 faßt zusammen, indem es die gemeinsamen Fragepunkte und Anliegen herausstellt, und schließlich zieht Kap. 10 Methodologie und Thematik berührende Konsequenzen für die Aufgabe eines „realistischen Theismus" und „offenen Humanismus".

Zu *Humes* Theorie der Religion. – Der Ton liegt auf der Forderung kritischer Prüfung des religiösen Phänomens mit denselben philosophischen Mitteln, wie sie den übrigen Phänomenen der Realität gegenüber eingesetzt werden: resolutive Analyse und (aus den Elementen) rekonstruktive Synthese. Typisch ist sodann die scharfe Thematisierung der Forderung, Gott „moralische" Qualitäten, nicht nur ontologische, zu vindizieren (21. 61. 68). Die Reduktion der „natürlichen", d. h. vorreflexen, vorphilosophischen Religiosität auf rein psychische, emotionale Elemente (wesentlich Furcht und Hoffnung) ist bekannt; es könne sich nicht handeln um „any special religious instinct or any speculative love of truth" (43). Der kognitive Faktor erschöpfe sich im Spiel konkreter Imagination (45 u. ö.). Nur eine solche Analyse trage bei zu einem „understanding of human nature in empirical terms" (47). Der Zusammenhang von Religiosität und Moralität bleibe höchst ambivalent. Demgegenüber führe die philosophische „Reinigung" des religiösen Komplexes, die die gängigen Gottesbeweise, vor allem den durch Newtons „Naturphilosophie" gestützten teleologischen (51) wie auch den „moralischen" (Religion als notwendige Basis des Sittlichen), einer unnachsichtigen Kritik unterwirft, zu einer Art „Glaube", der seinerseits auf einem unausrottbaren Rest teleologisierenden Denkens beruhe (75 f. 366; vgl. Kants psychologische Würdigung des physikotheologischen Arguments!). Der Verweis Humes auf mögliche Offenbarung, die weiterzuhelfen vermöchte, klingt sehr skeptisch (84 f.). Immerhin: „Eine Zone des Geheimnisses bleibt zurück, nachdem der Anatom (Analytiker) seine Vermessungen abgeschlossen hat" (88).

Zu *Kants* Religionsphilosophie. – Er will über Hume hinausführen, dessen Dualismus einer Religion des „einfachen Mannes" und der des kritischen Philosophen überwinden: beide wurzeln in der sittlichen Bestimmung des Menschen, die neu konzipiert wird. Verf. hebt sehr schön hervor, daß Kant das Thema der „Hoffnung" als für sein Werk zentral betrachte (96) und die traditionellen Gottesbeweise gerade auch wegen ihres apersonalen, wir würden heute sagen, unexistenziellen Charakters ablehne (111); er suche eine kritische Theologie, die im Dienste des Sittlichen und der religiös-theistischen Überzeugung stehe (112). Daher habe die theoretische Philosophie die Funktion, den Begriff Gottes zu klären und für den religiösen Gebrauch zuzubereiten (124 f.). Der Weg zu Gott aus der praktischen Vernunft wird mit viel Einfühlungsvermögen referiert, ebenso

die Vieldimensionalität dessen beschrieben, was nach Kant „Glaube" heißt, zumal in der Hauptschrift über Religion. Die Situation Kants „zwischen Zoroaster und Job" im Opus posthumum wird glänzend paraphrasiert (204 ff.).

Zu *Hegel*s Idee der Religion. – Hegel will seinerseits die Dualismen Kants überwinden, zumal den Riß zwischen theoretischer und praktischer Vernunft und zugleich die Abwertung dessen, was Offenbarung bedeuten könne. Das belegen weitläufige Analysen mit immer wieder treffsicheren Formulierungen, im ganzen freilich kaum mit überraschenden Ergebnissen. Die Kritik religiöser „Positivität" in den Jugendschriften (223 ff.), das Anliegen, die religiösen Jugendideale in reflexiver Form und damit in ein „System" zu bringen (wie es in einem Brief an Schelling heißt [vgl. 244]), die Entwicklung vom Primat der Liebe zu dem des Geistes (was nicht identisch ist mit: des Erkennens, wohl eher des „Logischen" in einem „spirituellen" Sinn), der neu erwachte Blick für das Geschichtliche auf der Ebene des Geistes und so auch der religiösen Phänomene, was eine differenziertere Idee der religiösen Positivität bedingt, das alles weiß der Verf. aus souveräner Kenntnis der einschlägigen Texte und der Sekundärliteratur geistvoll zu entwickeln. Hegel zufolge muß nun alle, auch die dem Kantischen Theismus noch inhärierende Positivität „aufgehoben" werden, jene Entfremdung, die zwischen dem Menschen und einem transzendent-personal aufgefaßten Gott eintritt (241). Kants Voraussetzungen des moralischen Gottesaufweises werden hinfällig (243). Hegels Konzeption des „Ontopneumatologischen", der Geist-Totalität in ihrem dialektischen Prozeß (278 ff.), soll die einzig gemäße Lösung einer „Versöhnung" von Endlich und Unendlich, Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch, Idee und Welt (Erfahrung) garantieren. Dabei ist Religion in ihrer spezifischen Struktur ein notwendiges Moment im Ganzen der Geistwerdung, freilich nicht die höchste Weise der Synthese von Liebe und Reflexion (vgl. 255). Der Verf. widmet den entscheidenden Kapiteln aus der „Phänomenologie des Geistes", der „Großen Logik" und den Vorlesungen über Philosophie der Religion verhältnismäßig ausführliche und eindringende Kommentare. Kap. 8 (Religion im Innern des spekulativen Systems) ist besonders lesenswert wegen der Stellungnahme zu Hegels Gottesbeweisen und zum Verhältnis von spekulativer Religionstheorie und christlicher Offenbarungsreligion. Philosophie wird zur „Wahrheit" von Religion, gerade auch in ihrer Gestalt als Offenbarung. Weil diese „Versöhnung" von Philosophie und Religion allerdings nur in der „Idee", im „Gedanken" sich vollendet, verbleibt der Religion eine autonome Aufgabe in der realen Welt: die Bewältigung der geschichtlich-konkreten Weltsituation mit dem Blick auf Gott (346 ff.). Dem Verf. liegt anscheinend daran, parallel zur Kritik Hegels durch Feuerbach und vor allem Marx (vgl. 317, Anm. 15) ein letztes Ungenügen der Hegelschen Ontopneumatologie anzudeuten, was auf seinen eigenen Standpunkt eines „realistischen Theismus" vorausweist.

Das 9. Kap. will den hohen Grad geistiger Kontinuität zwischen den drei „klassischen" Denkern bezüglich der Thematik einer Religionsphilosophie, die Gemeinsamkeit der fundamentalen Problematik studieren (X 350 ff.). Sechs Punkte werden genannt (350): Religion als von (Glaubens-)Theologie unabhängiger Gegenstand der Philosophie; Religionsphilosophie als Deutung „natürlicher" Theologie (natürlich, insofern „the basis in man's active nature for the genesis of religious attitude", vgl. 361); Beziehung zwischen Moral und Religion; der philosophische Zugang zum religiösen „Glauben" (Anerkenntnis seiner konstitutiven Funktion und Mächtigkeit, vgl. 381); das Phänomen der „Offenbarung" (393 ff.); die Wechselbezüge zwischen Religion, Kultur und Sozialdienst im weitesten Umfang (406 ff.). Es zeigt sich ein dreifältiges Modell („threefold pattern") der methodischen Einstellung: naturalistische und skeptische Haltung bei Hume, Kants erkenntniskritische und moralistische Konzeption, die phänomenologische und dialektische Spekulation bei Hegel (417). Der moderne Ausgangspunkt werde zu suchen sein „in the interplay of the three approaches" (418). Hier ist die letzte Absicht des Verf.s bereits ausgesprochen: Die geschichtlich-vergleichenden Studien sollen Gewißheit darüber verschaffen, daß der eigene, neue Ansatz in der ganzen Breite modernen Problembewußtseins genommen wird – eigentlich eine selbstverständliche Forderung. Hume, Kant und Hegel legen den Grund für Religionsphilosophie als integrale moderne Disziplin (421), und dabei bleibt es,

auch wenn die Dinge sich weiterentwickelt haben, über Kierkegaard, Marx und Nietzsche hinaus bis zu Freud, Jaspers, Buber (422).

Der neue Ansatz eines realistischen Theimus und offenen religiösen Humanismus (XI, 423 ff.) wird nun nicht selbst entworfen; Kap. 10 möchte das Terrain erkunden, auf dem das zu geschehen hat. Drei Aufgaben gelte es diesbezüglich zu sehen und anzupacken: eine kulturkritische, d. h. Interpretation des modernen Säkularisationsprozesses und der in der modernen „Weltlichkeit" gelegenen Werte (423); eine methodologische, die sich auf den Nenner „integrative Analyse" bringen läßt – eine Analyse also, die sämtliche inneren und äußeren Bezüge des Phänomens umgreift – wiederum eigentlich eine Selbstverständlichkeit, der Verf. scheint allerdings zu meinen, es gebe bisher kaum diesem Ideal entsprechende Arbeiten „by realistic theists" (437); schließlich die doktrinale Aufgabe, d. h. Versuch einer echten philosophischen Synthese „through a fresh interrogation of our experience" (424). Auf der Empirie liegt ein starker Akzent. Gewiß behält der metaphysische Aspekt seinen Stellenwert, aber im Rahmen einer Analyse der religiösen Sprache und einer Religionsphänomenologie (447 f. 453 ff.); diese hinwiederum werden wesenhaft durch Metaphysik ergänzt, insofern sie den Realgehalt, die „Wahrheit" religiöser Erfahrungen und Sätze garantiert; darauf wird mit höchstem Ernst bestanden (441. 457. 460. 462).

C. ernennt Hume, Kant und Hegel zu „den" drei klassischen Religionsphilosophen. Es liegt freilich wenig daran, bei welchem Denker der Terminus „Religionsphilosophie" erstmalig auftritt. W. Brugger z. B. ordnet sie als eigene philosophische Disziplin dem Neukantianismus zu, S. Holm sieht Kant als den ersten Religionsphilosophen. Für den Einsatz bei Hume spricht, daß dieser doch wohl als erster eine „moderne", nämlich die empiristische Analyse des Phänomens mit vollem Methodenbewußtsein durchgeführt hat. Nur mag es befremden, wenn bei Hegel stehengeblieben wird. Der Verf. kommemoriert Kierkegaard nur am Rande; dessen Hermeneutik des Religiösen scheint jedoch in die moderne Struktur religionsphilosophischer Reflexion unbedingt hineinzugehören. Vielleicht wird C. ihn nicht zu den Religions*philosophen* rechnen wollen, was allerdings ein Streit ums Wort wäre. Das gleiche gilt möglicherweise für Schleiermacher. Auf jeden Fall würden Religionswissenschaft und -phänomenologie bei der Ab- und Eingrenzung der Thematik auch in einer *Philosophie* der Religion heute ein gewichtigeres Wort mitzureden haben, als es die knappen Bemerkungen im vorliegenden Werk durchblicken lassen. Sie geben den „klassischen" Fragestellungen jener Drei ganz gewiß erst das heute geforderte empirische Fundament; die wenigen religionsgeschichtlichen Materialien bei Kant und selbst die weitaus reicheren bei Hegel genügen ja keineswegs, vor allem aber erfahren sie dort nicht jene Aufbereitung und Aufarbeitung, wie sie mit heutigen Methoden möglich ist. So würde z. B. dasjenige, was bei Kant und Hegel „heilig", das „Heilige" heißt, ganz anders ins Zentrum rücken und die religiöse Problematik als solche in ihrer Struktur bestimmen.

Das Buch darf als Musterbeispiel für ein Denken dastehen, das geschichtliche Untersuchungen in aller Fairneß und mit Liebe zum Detail in Angriff nimmt, doch nicht um ihrer selbst willen, sondern um aus ihnen für die gegenwärtige, neue Ausgangssituation des Philosophierens Wegweisung zu empfangen. Ohne allen Zweifel ist es zunächst einmal notwendig, den originalen Beitrag zur Deutung des religiösen Phänomens bei Hume, Kant und Hegel einzuholen und zu diskutieren, vor allem im Hinblick auf die Zusammenhänge von emotionalen, vorstellungshaften und rationalen Faktoren in ihm sowie der theoretischen und „praktischen" Koordinaten. Der Verf. möchte ganz entschieden die Eigenständigkeit des Religiösen gegenüber einer Resorption in metaphysischer Reflexion wahren; Hegels Systematik wird darum scharf abgewehrt (427). Wieweit Hegels Idee der philosophischen Relativierung der Religion dieser in ihrem Wesen widerspricht, könnte freilich erst die konkrete Durchführung des realistischen Theismus zur Evidenz bringen. Wir rühren hier an einen der neuralgischen Punkte: Man kann sich ja dem Eindruck nicht verschließen, daß irenisch-wohlwollende Interpretation des Religiösen heute oft auf jene wenigstens im weitesten Sinne hegelianische „Lösung" hinausläuft, Religion stelle eine irgendwie notwendige, aber vorläufige Phase, ein vor-letztes Moment im geschichtlichen Prozeß der Menschheit

wie des Einzelbewußtseins dar. Meist wird dabei (wie bei A. Comte) die „Phase" der Philosophie, zumal der Metaphysik, ebenfalls relativiert, entweder auf „Wissenschaft" (Philosophie-Metaphysik als Vorstadium von Wissenschaft) oder zumindest auf Weltanschauungstheorie. Man darf darauf gespannt sein, wie der Verf., dessen lebendiger Kontakt mit der modernen Mentalität, gerade auch im letzten Kapitel seines Werkes, dem Leser Bewunderung abnötigt, der Schwierigkeiten in seinem offensichtlich geplanten systematischen Werk über Religionsphilosophie Herr wird. H. Ogiermann, S. J.

Bunge, Mario, *Foundations of Physics* (Springer Tracts in Natural Philosophy, 10). Gr. 8° (XII u. 312 S., 5 Fig.) Berlin – Heidelberg – New York 1967, Springer. 56.— DM.

Physikalische Grundlagenforschung soll die philosophischen Voraussetzungen der Physik überprüfen, ihre entscheidenden Begriffe, Formeln und Verfahren diskutieren und etwaige Widersprüche oder Mehrdeutigkeiten ausschließen; dies soll vor allem durch Axiomatisierung der physikalischen Theorien geschehen (1 f.). Der bisherige positive Ertrag dieses Bemühens ist freilich gering (5), zumal den einschlägigen Überlegungen von Einstein und Bohr-Heisenberg, welche zur Relativitätstheorie bzw. Quantenphysik führten, weithin nur eine heuristische, nicht aber eine eigentlich logisch-begründende Bedeutung zukommt, wie B. vielfach mit Recht betont. Doch die entscheidende Gefahr droht der Grundlagenforschung von ihrer eigenen „fünften Kolonne", der positivistisch-operationalistischen Wissenschaftstheorie (8). B.s unstreitiges großes Verdienst ist es, gerade auf dem physikalischen Gebiet die Unzulänglichkeit dieser Denkweise aufgezeigt zu haben, welche in den angelsächsischen Ländern lange Zeit hindurch alles beherrschte. Dazu gehörte viel Mut und noch mehr sachliche Kompetenz, und aus dieser Kampfsituation heraus ist es verständlich, wenn bei B. manchmal das Kind mit dem Bade ausgeschüttet erscheint, in sachlicher und stilistischer Hinsicht. Ohne seine Neigung zu Polemik und Ironie hätte B. den Kampf vielleicht gar nicht aufzunehmen gewagt. Eine Rezension wird aber auf diese Schwächen hinweisen dürfen und müssen, nachdem sie die unstreitige große Leistung B.s anerkannt hat.

Als positive Begründung für den erkenntnistheoretischen Realismus, den B. vertritt, findet man eigentlich nur die Bemerkung: „Jede physikalische Theorie setzt die *philosophischen Hypothesen* voraus, daß es physikalische Objekte gibt (als vom Geist unabhängige Dinge), daß die meisten von ihnen nicht wahrgenommen werden können und daß einige von ihnen nur zum Teil erkennbar sind. Wenn man diese Hypothesen aufgäbe, verfiele man in Introspektion und Mystizismus." (59, Kursivdruck im Original) Das wäre gut und schön, wenn B. in anderen Veröffentlichungen nicht auch ganz vernünftige Dinge für Mystizismus erklären würde, z. B. die Annahme eines von der Materie verschiedenen psychischen Agens im Menschen.

B. betont immer wieder sehr mit Recht, daß die Begriffe einer physikalischen Theorie nur in äußerst mittelbarer Weise mit den direkten Beobachtungsgegebenheiten in Zusammenhang stehen. Aber was heißt eigentlich „beobachten"? B. sagt einmal von den physikalischen Feldgrößen, sie seien nicht selbst beobachtbar, sondern nur einige ihrer Auswirkungen auf molare Systeme seien beobachtbar (228). Aber sind nicht auch bei den Makrokörpern eigentlich nur ihre Auswirkungen auf unsere Sinnesorgane beobachtbar? Wenn man dies mit Hinweis auf die objektivierende Tendenz der Sinneswahrnehmung ablehnt, müßte man sagen, daß wir Dinge beobachten, die es gar nicht gibt, nämlich Farben, Töne usw. Und wenn man sagt, wir beobachteten nicht Farben, sondern ein selektives optisches Reflexionsvermögen, dann müßte man konsequenterweise auch sagen, daß wir physikalische Feldgrößen beobachten; denn der Schluß auf die Feldgrößen ist nicht sehr viel mittelbarer als der Schluß auf das selektive Reflexionsvermögen. Fragen dieser Art werden bei B. praktisch übergangen mit der Bemerkung, sie gehörten zur Sinnesphysiologie und nicht zur physikalischen Grundlagenforschung.

Die besondere „Vorliebe" B.s gilt der Kopenhagener Interpretation der Quantenphysik. Als Hauptvertreter des Operationalismus zählt er Mach, Eddington, Heisenberg und Bridgman auf (27). Einstein wird also ausgenommen, obwohl er

doch bei der Begründung der speziellen Relativitätstheorie ganz in operationalistischem Sinn vorging: weil er sich später bekehrt habe (203). Aber auch Heisenberg hat sich später weitgehend „bekehrt", wie B. gelegentlich zugibt (292); doch B. braucht Heisenberg einfach als „Buhmann", um ihn „abschießen" zu können. (Eine derartige Ausdrucksweise erscheint in Anbetracht des Stils von Bunge nicht als unangemessen.)

Nach einem ersten Kapitel über das „Handwerkszeug", nämlich über Form und Inhalt, Prädikate, Hypothesen, Theorien und Theorienprüfung, und einem zweiten Kapitel über „Protophysik", d. h. unter anderem über physikalische Wahrscheinlichkeit, Zeitauffassung und Geometrie, wird aus der klassischen Mechanik die Mechanik der Massenpunkte und der Continua behandelt, aus den klassischen Feldtheorien die Maxwellsche Theorie, die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, und schließlich wird die nichtrelativistische Quantenmechanik des Ein-Teilchen-Problems diskutiert. Die statistische Physik mit ihren doch zweifellos gewichtigen Grundlagenfragen wird also ausgelassen. Vielleicht nicht zufällig; denn hier würde ein ziemlich schwacher Punkt in der Position B.s berührt: In scharfem Gegensatz zu der üblichen Interpretation der Wahrscheinlichkeit als objektiver relativer Häufigkeit oder als eines Maßes der subjektiven Erwartung definiert B. im Anschluß an K. Popper (244) die Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses als die „natürliche Disposition des Ereignisses, einzutreten" (90), worunter eine „objektive, aber potentielle Eigenschaft" (92, 253), eine „objektive Geneigtheit (propensity)" (293) verstanden sein soll. Das ist alles, was an positiver Erklärung gesagt wird, und es erscheint in Anbetracht der heftigen Polemik gegen die anderen Wahrscheinlichkeitsauffassungen als sehr wenig. Schließlich spricht auch der vielgescholtene Heisenberg von „objektiven Potentialitäten", und fast alles, was B. an Heisenberg kritisiert, ist nur ein Versuch, diesen Begriff mit mehr Inhalt zu füllen.

Bei der Axiomatisierung der klassischen Punktmechanik wird der Massenbegriff so festgelegt, daß nur die Ruhemasse diese Definition erfüllt (133), und das führt natürlich zu einer Polemik gegen das relativistische $E = m \cdot c^2$ (200). Tritt damit nicht der Fall ein, vor dem B. selbst warnt, daß nämlich durch ungeeignete Axiomatisierung das physikalische Problem verdeckt wird (69)? Die Axiomatisierung der speziellen Relativitätstheorie bindet die Gleichzeitigkeitsdefinition an Lichtsignale (187) – eine Definition, die immer wieder berechtigten Anlaß gibt zu der Frage, warum nicht auch andere Signale zulässig sein sollen. Wenn man bei der Axiomatisierung von der Lorentzinvarianz aller fundamentalen Naturgesetze ausgeht, die heute den eigentlichen physikalischen Zugang zur Relativitätstheorie darstellt, kann man jedes Signal zur Gleichzeitigkeitsdefinition zulassen. Die Axiomatisierung der allgemeinen Relativitätstheorie beschränkt sich unnötigerweise auf isolierte Systeme, schließt also kosmologische Fragestellungen aus (221) – ähnlich wie schon bei der protophysikalischen Axiomatisierung des Zeitbegriffs per definitionem ein Universum ohne Anfang und Ende angesetzt wird, weil man sonst unphysikalische, übernatürliche Hypothesen einführen müsse (97).

Bei der Deutung der Quantenphysik ist das entscheidende Problem das der Reduktion der Wellenfunktion. Sie ergibt sich aus der Forderung, daß zwei unmittelbar aufeinander folgende Messungen derselben Größe an demselben Mikroobjekt den gleichen Wert ergeben sollen. (Beispiel: Ein Elektron mit vorheriger breit ausgedehnter Wellenfunktion erzeugt in einer Fotoplatte eine Spur. Die einzelnen Schwärzungspunkte dieser Spur stellen die Resultate rasch aufeinander folgender Ortsmessungen dar und liegen im Vergleich zu der ursprünglichen, breit ausgedehnten Wellenfunktion eng beieinander, stellen also angenähert das gleiche Resultat dar). Dieses Problem wird bei B. im Anschluß an Margenau nicht gelöst, sondern als nichtexistent bezeichnet; zwei unmittelbar aufeinander folgende Messungen ergeben nach B. nicht dasselbe Resultat (283). Der Rez. hat die Argumentation Margenaus nie verstehen können und kann auch die Argumentation B.s nicht verstehen. Die Gedanken der Arbeiten von G. Ludwig, Daneri-Prosperi-Loinger und anderen, die wenigstens einen Teil zur Lösung dieses Problems beitragen, werden von B. nicht erwähnt.

Die vorstehende Kritik ist durch die scharfe Polemik, die B. übt, provoziert. Dennoch gehört B.s Buch zweifellos zu den Standardwerken der physikalischen

Grundlagenforschung. Nur sollte man es nicht für sich allein lesen (was wohl gar nicht möglich ist), sondern gleichsam als Kommentar zu der übrigen einschlägigen Literatur. Dann findet man bei B. alles das, was sonst nirgends gesagt wird und was doch gesagt werden muß, damit die ganze Problematik zur Darstellung kommt. W. Büchel, S. J.

Kraft, Viktor, *Die Grundlagen der Erkenntnis und der Moral* (Erfahrung und Denken, 28). 8° (146 S.) Berlin 1968, Duncker & Humblot. 24.80 DM.

K. schreibt in Teil I der Erkenntnis die Rolle zu, eine verläßliche invariante Ordnung in Erlebnisse zu bringen, um im aktiven Leben Absichten realisieren zu können (15). Im II. Teil (Die Grundregel der Moral) geht K. von einem allgemein menschlichen Streben nach Begehren-Befriedigung aus. Eine Begründung der allgemeinen Verbindlichkeit der Moral sieht er darin, daß alle Menschen gleich sind und somit keiner den anderen übervorteilen darf. Das egoistische Ziel der Begehren-Befriedigung für den Einzelnen allein ist zur Erkenntnis der Gleichheit aller Menschen widersprüchlich.

Teil I: „Die Erkenntnis ist letzlich nur zu begreifen und zu begründen als Mittel für das aktive Leben. Sie wird durch das Bedürfnis bestimmt, daß der Mensch eine verläßliche Ordnung der Erlebnisse braucht, um sein Verhalten selbständig bestimmen zu können. ... Die Erkenntnis beruht so auf einem Handeln, einem geistigen und einem körperlichen. Und die Anerkennung des Urteils als gültig, als Erkenntnis erfolgt ebenfalls durch das praktische Verhalten im Denken und im Handeln. Die Erkenntnis wurzelt im Leben und erhält von diesem ihre konstituierenden Bedingungen. Diese pragmatische Grundlage der theoretischen Erkenntnis ist der Sinn eines wohlverstandenen Pragmatismus." (90 f.) Erkenntnis ist als Ordnung der Erlebnisse im Hinblick auf weiteres Handeln sicher von unerläßlicher Bedeutung. Aber die Frage „was ist Erkenntnis" wird noch nicht damit beantwortet, daß man angibt, wozu sie unmittelbar nützlich und verzweckbar ist. So zeigt sich schon im Ansatz K.s eine so enge Grenzziehung, daß eine befriedigende Lösung der gestellten Probleme nicht gelingen kann. Man ließe sich vielleicht auf diese Fragestellung ein, wenn die Erkenntnis als Vorstufe des praktischen Handelns auf Freiheit hin dargestellt würde. Dies ist jedoch ein Begriff, der im 1. Hauptteil keine Rolle spielt (in einer Abhandlung über Erkenntnis nicht ohne Recht). Auch im 2. Teil scheint es lediglich um Handlungsfreiheit zu gehen; „Freiheit des Handelns ist die Bedingung dafür, daß man erreichen kann, was man begehrt." (116)

Die Erkenntnis als Ordnung von Erlebnissen benötigt Normen der Ordnung: Identität und Widerspruchslosigkeit. Aber: „Diese können ihre Gültigkeit deshalb nicht als Erkenntnis der Wirklichkeit erhalten; sie gelten nicht, weil sie wahr sind, sondern weil sie unbedingt notwendig für Ordnung sind. ... Ihre Gültigkeit beruht somit darauf, daß sie unerläßliche Bedingung von Ordnung und damit für Erkenntnis sind. Die Gültigkeit der Ordnungsnormen ist somit teleologisch begründet als Bedingung für die Erreichung eines Zieles." (22) Die allgemeine Gültigkeit erhellt daraus, daß das Ziel der Ordnung von jedem angestrebt werden muß (23). Hier wäre ein Phänomen gegeben, das bei näherer Untersuchung weiter tragen würde als der Ansatz K.s. Wieso ist das Widerspruchsprinzip (Wpr) für unser Denken unerläßlich? Die Begründung K.s erklärt nicht das Phänomen der unbedingten Notwendigkeit. Selbst wenn man zugesteht, daß es möglich ist, die Notwendigkeit des Wpr im logischen Sinn (nur diesen kennt K.) unabhängig von der ontologischen Geltung des Prinzips zu erkennen, so ist die Allgemeingültigkeit des Prinzips, so wie es sich uns aufzwingt, nicht einfachhin eine Frage von Zweckmäßigkeit für Ordnung, eine praktische (und in diesem Sinne notwendige) Einrichtung für Verständigung und Handeln. Das Phänomen des Wpr ist viel weitgreifender: es beansprucht unbedingte, absolute, allgemeinste Geltung *vor* jedem Handeln. In diesem seinem Charakter läßt es sich natürlich nicht verstehen, wenn man darauf verzichtet, sich darüber Gedanken zu machen, was es inhaltlich besagt. Hier wäre dann genau der Punkt, wo auch K. ohne das Wort „Sein" nicht mehr auskäme: wenn Sein ist, so ist *unmöglich* unter derselben Rücksicht Nicht-Sein. Man kommt bei der Einsicht in das Wpr nicht um ein apriorisches Wissen des Menschen um das Sein herum. Denn die Einsicht in das Wpr kann nicht von

der Zweckmäßigkeit für das Handeln herrühren, da man z. B. nicht lernen kann, daß etwas *unmöglich* ist. Man kann vielleicht lernen, daß etwas bis jetzt noch nicht geschehen ist. Das praktische Handeln kann auf die Erkenntnis des Wpr auch deshalb keinen Einfluß haben, weil das Nicht-Sein, das ausgeschlossen wird, nicht in der Erfahrung vorkommt. Das Wpr ist eine erkenntnisimmanente Notwendigkeit, unabhängig von praktischem Handeln: dies zeigt die Sprachanalyse, die aufweist, daß Aussagen, die die Wahrheit ihrer selbst bestreiten, *in sich unmöglich* sind. Die zu erklärende Einsicht in die *absolute* Unmöglichkeit übersteigt Konvention, praktische Bewährung als Zweckmäßigkeit, auch die „Konstruktion", wie K. selbst bemerkt (72). Die Behauptung, es „gelte nicht, weil es wahr sei, sondern ...", beruht auf einem „dogmatischen" Vorurteil K.s über die Feststellbarkeit von Wahrheit: „Die Wahrheit solcher Urteile kann nicht durch eine Vergleichung des ausgesagten Sachverhaltes mit der objektiven Wirklichkeit festgestellt werden. Denn diese liegt ja zur Vergleichung nicht vor." (85) Daß Urteile über Sinneseindrücke unmittelbar erlebt sind und deshalb ihre absolute Wahrheit feststeht, wäre doch immerhin ein auch von K. zugegebener Sachverhalt (85), der ebenfalls wieder absolut wahr sein müßte. Gerade aus dem Ansatz K.s ergibt sich eine Fülle absoluter Wahrheiten. Die Möglichkeitsbedingung für deren Feststellung ist das Wpr, das als unerläßliche Möglichkeitsbedingung für absolute Wahrheit nicht weniger als absolut wahr sein kann.

Bei diesem Beweis ist keineswegs Sprache und Metasprache zusammengeworfen; das Phänomen des unmittelbaren Sinneseindruckes weist die Wahrheit der Primärsprache aus, die somit nicht lediglich in einer Metasprache behauptet wird. Doch vielleicht lohnt es sich, mit diesem Einwand noch etwas länger umzugehen: die Wahrheit von Aussagen wird in einer Metasprache erhoben, die lediglich die Bedingung zu erfüllen hat, daß sie spieltheoretisch eine optimale Strategie zum Begreifen dessen leistet, was Sprache ist. Man kann nun verschiedene Strategien aufstellen. Bei uns hat man sich geeinigt, bestimmte Axiome als optimale Möglichkeit zur Entschlüsselung dessen, was Sprache bedeutet, aufzustellen. Nun, zunächst ist festzuhalten, daß die Leugnung gewisser negativer Urteile schlechterdings sinnlos sein kann. Eine zweiwertige Logik ist also hier wie auch bei Bewußtseinsurteilen, Protokollaussagen, als der Basis der Möglichkeit von materialem Denken überhaupt notwendig. Und es hat sich weiterhin gezeigt, daß man keine besseren Metasprachen erfinden kann als die gebräuchlichen, die 2-Wertigkeit voraussetzen. Die entscheidende Frage an diese Konzeption ist jedoch, ob das Setzen einer absoluten Behauptung (auch im Satz „alles ist relativ" liegt wiederum eine absolute Setzung vor) wirklich in einer *Metasprache* geschieht, in der man dann allerdings wahre Aussagen machen könnte. Enthält erst die Metasprache (proportion), die ihren eigenen Gesetzen folgt, die axiomatisch ist, die absolute Setzung? Nein! Der absolute Ausschluß des Gegenteils ist inhaltlich in der Primärsprache (sentence) mit ausgesagt, nicht erst in der Metasprache. Manche Logistiker wollen die zur Aussage gehörende Doppelpoligkeit von Sprachform und Sprachinhalt auflösen in die Zweiheit einer Sprache, zu der sie dann eine Metasprache angeben. Dies können sie jedoch nicht legitimieren.

Damit wären wir zugleich bei den Mängeln der Vorstellungen K.s von Sprache. Sie ist zwar auch die „Verknüpfung von Gegenständen in der Weise, daß der eine als Zeichen den anderen als das Bezeichnete ins Bewußtsein ruft und ihn im Bewußtsein vertritt" (23). Das ist richtig, aber ebenso unzureichend. Das Phänomen der Interkommunikation, das von K. angeführt wird, müßte doch diesen Blickpunkt ausweiten: Wir verstehen einander nur, weil es vor allem Erlernten ein Wissen gibt, durch das wir Menschen sind, das gemeinsame Wissen um das Sein, das als allgemeinstes Wissen gleich und somit Ausgangspunkt für Intersubjektivität ist. Wir zielen in der Sprache Sein an, weil wir immer notwendig implizit behaupten, daß etwas sei: der geleugnete Seinsbezug ist schon in der Aussage selbst widersinnig.

„Mit der Konstruktion (46–89) wird die nichtsinnliche Komponente der Erkenntnis deutlich gemacht und begründet. Sie ersetzt die unhaltbare Voraussetzung synthetischer Urteile, die a priori, ohne Begründung durch Erfahrung, gültig sind." (47) Wie oben angedeutet, muß das Wpr eine solche Synthesis a priori sein, die es aber im System K.s nicht geben darf, was ihn zu neuen „Konstruktionen" zwingt.

Daß es auch so etwas wie apriorische Formen der Sinnlichkeit gibt, dafür dürfte es seit der allgemeinen Relativitätstheorie naturwissenschaftliche Hinweise geben: hier offenbarte sich der kantische Unterschied von reiner Denknotwendigkeit und spontaner apriorischer sinnlicher Vorstellungsnotwendigkeit. Doch auch an anderen Stellen scheint K. die Ergebnisse der modernen Physik in etwa zu kennen, ohne sie systematisch auszuwerten. So kommt der Abschnitt über Räumlichkeit und Zeitlichkeit als objektive Qualitäten (59) nicht in den Genuß der Ergebnisse des Kapitels „Die Bestimmung der objektiven Körperwelt durch die Physik", obwohl die spezielle Relativitätstheorie, insbesondere aber die Quantenphysik, die ganzen Fragen in nicht unerheblichem Maße verändern. Brauchbar sind K.s „Konstruktionen" im rein naturwissenschaftlichen Bereich, wenngleich auch hier gesagt werden muß, daß der wissenschaftstheoretische Stand der Diskussion nicht beachtet wird. Ordnung von Erlebnissen in dem Sinn, daß man aus einem großen Beobachtungsraum allgemeine Strukturen zu erkennen versucht, ist nicht mehr die Methode der Physik. Die moderne Physik ist nicht mehr induktiv im klassischen Sinn. Man produziert eine Differentialgleichung, man versucht dann Prognosen dafür zu erhalten, die man überprüft. Da sehr verschiedene Differentialgleichungen zu Prognosen verhelfen, die verifiziert werden können, stehen sehr verschiedene Theorien nebeneinander. Produktiv gewonnene Differentialgleichungen nennt man nicht mehr Naturgesetze. Ähnliches wird zwar angedeutet (45), aber später nicht berücksichtigt.

Einige Male gerät K. methodisch in große Nähe zur Metaphysik, die er natürlich reflex ablehnt (82). So z. B. S. 90: „Die Ergänzung der erlebten Wirklichkeit durch eine nicht-erlebte gibt die einzige Möglichkeit, um die Erlebnisse erklären zu können. Darum ist die Konstruktion einer Wirklichkeit außer der erlebten notwendig und muß deshalb als gültig anerkannt werden." (90. 81 f.) Oder: „Wenn man sich nicht begnügen will, zahllose Wenn-dann-Beziehungen von Wahrnehmungen festzustellen, sondern wenn man erklären will, d. i. gesetzmäßig ableiten will, muß man dazu Gegenstände einführen, die vorhanden sind, ohne wahrgenommen zu werden." (66) Auf diesen beiden Grundsätzen beruht eigentlich die klassische Metaphysik, die methodisch in derselben Weise wie seine „Konstruktionen" rational begründet werden (gegen K.s seltsame Unterscheidung des Begriffs Metaphysik auf S. 82). Ein Beispiel: Man könnte nach der Erklärung der erlebten Wirklichkeit von endlicher Existenz (und seien es nur meine wechselnden Sinneseindrücke) fragen. Will man nicht in zahllosen Wenn-dann-Beziehungen verweilen, bieten nur die Ergebnisse der klassischen Metaphysik eine Erklärung. Diesem Erkenntnisprozeß müßte K. schon deswegen wohlwollend gegenüberstehen, weil er die Grenzen des Verifikationsprinzips klar sieht: „Eine Konstruktion kann nur indirekt als gültig erwiesen werden." (67) Der Gültigkeitsnachweis des gerade als Beispiel erfragten metaphysischen Objektes wäre eben darin zu sehen, daß die vorliegenden Erlebnisse nicht anders erklärt werden können, aber eine Erklärung fordern, insofern sie sind und endlich sind. Falls man dieses Vorgehen in den Bereich der Theorie einordnen möchte (und jede Theorie hat einen gebrochenen Wahrheitswert), so sei darauf hingewiesen, daß die „Axiome" dieser „Theorie" unter anderem nicht mit denen der Mathematik verwechselt werden dürfen, da sie als notwendige Bedingungen bzw. Ergebnisse von Denken überhaupt erweisbar sind. Weil und insofern sich aber Denken im universalsten, nicht hintergehbaren Horizont des Seins ereignet, haben diese „Axiome" nicht den Charakter von willkürlicher Festsetzung, sondern erweisen im Denkvollzug der absoluten Setzung (die jeder Sprache notwendig ist) ihre absolute Gültigkeit.

Der II. Teil wird eingeleitet durch eine Reihe ausgezeichneter Gegenargumente zu gängigen unzulänglichen Begründungen der Moral: a) Psychologisch: Daß die Mehrheit „moralische" Gefühle besitzt, nötigt die Gewissenlosen, Verbrecher, Gefühlskalten, Boshaften nicht, sich danach zu richten. So läßt die Moral sich also in ihrer Allgemeingültigkeit psychologisch nicht erweisen (96). b) Soziologisch: Im eigenen Interesse müssen die Glieder der Gesellschaft geben, was sie braucht. Dagegen K.: Eine Gesellschaft bleibt bestehen, wenn ein Teil ihrer Glieder ihre Normen nicht befolgt. Die Allgemeinheit der Moral ist so ebenfalls nicht erweisbar, ganz abgesehen davon, daß eine Gesellschaft auch mit einer unmoralischen Ordnung existieren kann. „Aus den Existenzbedingungen einer Ge-

sellschaft läßt sich somit allgemeingültige Moral nicht ableiten." (98) c) Utilitaristisch: Der einzelne lebt in der Gemeinschaft, und er schädigt sich selbst, wenn er diese schädigt. Die Erfahrung zeigt aber, daß in einer Gesellschaft immer einzelne gegen die Erfordernisse der Gesellschaft handeln können, ohne deren Bestand zu gefährden. Auch kann so die Allgemeingültigkeit der Moral nicht begründet werden.

Wie sieht K.s eigener Lösungsversuch aus? „Die Begründung muß also so vor sich gehen, daß Ziele aufgewiesen werden, die für die Moral grundlegend sind, und Kausalbeziehungen, welche die Bedingungen für die Erreichung dieser Ziele, die Mittel dafür, angeben. Die Begründung wird so auf teleologischem Weg geleistet, durch Aufweisung von Mitteln für Zwecke. Die teleologische Erkenntnisweise ist die der technischen Wissenschaften. Sie ermöglicht die Anwendung der Erkenntnis auf praktische Zwecke, zur Erreichung von Zielen. Die Ethik erhält auf diese Weise einen unerwarteten Charakter: sie wird zu einer technischen Wissenschaft. Das wird wohl für viele ein schockierendes Ergebnis sein. Aber es gibt keine andere rationale Begründung für die Moral. Denn die Ethik kann nicht die Erkenntnis absoluter Werte und kategorischer Imperative sein, weil es diese nicht gibt." (110 f.)

Zunächst wäre zu fragen, wieso K. ausschließlich versucht, Moral wissenschaftlich zu begründen. Was der phänomenologischen Moralbegründung zugrunde liegt, wird nicht mit Recht zurückgewiesen (110. 103 f.). Fragen, Imperative, Wünsche sind keine Aussagen. Deshalb kann man normative Disziplinen (nach gängiger Definition) nicht wissenschaftlich begründen, weil lediglich Aussagen ein mögliches Objekt wissenschaftlicher Untersuchung sind. Die Frage ist jedoch: Wieso sollten Imperative nicht in (nach gängiger Definition) vorwissenschaftlicher Alltagserkenntnis gründen? Es gibt andere Zugänge zur Welt als nur wissenschaftliche, nämlich wertende. Damit sind auch die Gesetze der Wissenschaftstheorie nicht auf diese Imperative anwendbar. Es wäre allerdings eine wissenschaftliche Reflexion über diese Werterfahrung im Alltag möglich. So käme man auch zu wissenschaftlichen Aussagen, die an dieser konkreten vorwissenschaftlichen Erfahrung verifizierbar bzw. falsifizierbar wären. Diese Werterkenntnisse sind vielleicht (nach gängiger Definition) nicht wissenschaftlich begründbar, wenngleich unbezweifelbar, insofern sie Protokolle sind. Gegen das unmittelbare Bewußtseinserlebnis eines kategorischen Imperativs und gegen die unmittelbare Erfahrung der Freiheit gerade im sittlichen Anruf des vorausgehenden und nachfolgenden Gewissens helfen keine gegenteiligen Versicherungen. Die Freiheit kann ihr Frei-Sein gegenüber jedem endlichen Wert aber nur durch ihre Verwiesenheit auf einen absoluten Wert erreichen, als Bedingung der Möglichkeit, von jedem endlichen Wert Abstand nehmen zu können.

Näherhin gründet K. dann seine Moral auf die Gleichheit aller Menschen: Keiner kann eine Sonderstellung in der Begehren-Befriedigung für sich beanspruchen. Natürlich muß K. bei diesem durchaus möglichen Vorgehen die Artgleichheit der Menschen beweisen. Er begnügt sich leider (aus „dogmatischen Gründen") mit dem Hinweis, sie sei „eine zoologische, also eine empirische Tatsache" (113). Diese empirische Tatsache ist jedoch keinesfalls zur Ableitung des absoluten und streng allgemeinen Verpflichtungscharakters des unmittelbar im Bewußtsein erfahrenen „Du sollst" geeignet. An dieser Stelle wurde mir auch klar, daß K. den kategorischen Imperativ ablehnen muß, weil er ihn nicht erklären kann. Wie könnten auch die relativen, bedingt gültigen und im Höchstfall wahrscheinlichen Ergebnisse der Zoologie, die doch sehr umstritten sind (und die Lage ist in keiner empirischen Wissenschaft grundsätzlich anders!), plötzlich die alleinige Grundlage für eine absolute und allgemein verpflichtende Norm abgeben? Zur Moral wäre dann nur der verpflichtet, dem zufällig die Ergebnisse der Zoologie bekannt sind. Wir wissen also aus anderen Quellen, was wir mit anderen Menschen gemeinsam haben.

Außerdem folgt aus der völligen Artgleichheit einer Gruppe von Individuen keineswegs eine absolute und allgemeine Moral. Nach diesem Schluß ergibt sich diese Moral auch für gleiche Tiere und sogar für leblose Dinge derselben Beschaffenheit. Man kommt nicht darum herum, daß sich Moral nur begründen läßt, wenn man in Rechnung stellt, *wer* die moralischen Subjekte sind: geistbegabte, in sich

selbst werthafte Personen im metaphysischen Sinn. K.s Beweis, daß kein Mensch ohne Widerspruch den andern übervorteilen kann, weil alle gleich sind, impliziert bereits die Idee der Gerechtigkeit (die nur von Geistwesen erfaßbar ist): wesensmäßige Gleichheit erfordert gleiche Behandlung, heißt, daß man jedem geben soll, was ihm zusteht. Deshalb ist es mindestens widersprüchlich, daß K. die Tugendlehre nicht besonders verständnisvoll zu würdigen vermag (100).

Ein besserer Weg als der K.s wäre wohl, aus der Eigenständigkeit der menschlichen Person als Wert (die aus der Sprache, in der jeder einen ihm zustehenden, ja unverlierbar aufgezwungenen Wahrheitsstandpunkt bezieht, beweisbar ist) zu begründen, daß keiner den anderen als Mittel gebrauchen darf.

„Wenn durch Unlustfolgen die Einhaltung der moralischen Normen herbeigeführt ist, ist das eine egoistische Motivation, keine moralische." (127) K. widerlegt sich damit so lange selbst, bis er zugibt, daß eine Ordnung des allgemein menschlichen Drangs nach Begehren-Befriedigung nicht deswegen schon moralisch ist, weil sie eine optimale Begehren-Befriedigung für jeden ermöglicht (wieso sollte Ordnung denn nicht den optimalen Egoismus einer egoistischen Gesellschaft organisieren, wie z. B. in einer Gangsterbande?), sondern daß sein „Bedürfnis" echte, in sich selbst gute Werte deckt und daß Moral dann leider auch wieder nur insoweit begründet ist, als diese Werte als Werte angestrebt werden. Und nach diesem Umweg wären wir dann endlich beim Thema. Auch das Gebot, sich gegenseitig zu helfen (118) in der Abwehr des Leidens und der Erreichung lustvoller Gefühle steht so lange im Geruch des Egoismus, bis gesagt wird, daß der andere, weil Person, es in sich *wert* ist, daß man ihm hilft.

Im krönenden Abschluß über die Kultur steht zu lesen: „Die Kultur ist es, die den Menschen zum Menschen macht. Darum muß die Kultur für das individuelle Leben maßgebend sein. ... Das muß das oberste Ziel des individuellen Lebens bilden. Diese Forderungen erhalten ihre Begründung dadurch, daß die Kultur für den Menschen spezifisch ist." (139) Das *oberste* Ziel des individuellen Lebens kann nur von der *obersten* spezifischen Bestimmung des Menschen abgelesen werden, die als solche nachzuweisen ist. Für den Menschen wäre z. B. auch spezifisch, daß nur er lachen kann (wie bin ich froh, daß dies auch ein zoologisches Faktum ist!). Folgt daraus, das Lachen müsse das oberste Ziel des individuellen Lebens bilden?

H. Stich, S. J.

Klüber, Franz, *Katholische Gesellschaftslehre.* Bd. 1: *Geschichte und System.* Gr. 8° (1021 S.) Osnabrück 1968, Fromm.

Die Quintessenz katholischer Soziallehre oder der Soziallehre der Kirche läßt sich auf einen Fingernagel schreiben: „Der *Mensch* ist Träger, Schöpfer und Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen und Lebenserscheinungen." Aus dieser einen Grundwahrheit, die in „Mater et Magistra" (Ziff. 219) im lateinischen Wortlaut, in der italienischen Vorlage und in der deutschen Übersetzung jeweils ein wenig anders, in allen drei Fällen jedoch bedauerlich ungenau, um nicht zu sagen schief, formuliert erscheint, läßt sich die gesamte Gesellschaftslehre herausholen und – so sagt MM Ziff. 220 – habe die Kirche unter Mitarbeit von Gelehrten aus dem Priester- und Laienstande „ausgiebig Normen für die Gestaltung der zwischenmenschlichen Beziehungen geschlußfolgert" (so der lateinische Text) oder (nach der deutschen Übersetzung) „ihre weitausgebaute Soziallehre entwickelt". Wieviel sich aus dieser einen grundlegenden Wahrheit – von MM als ‚omnino caput', vom Verf. als „Personprinzip" bezeichnet – herausholen läßt, beweist dieser von ihm vorgelegte, mehr als 1000seitige Band, der nicht einmal die ganze katholische Gesellschaftslehre enthält, sondern als Band I – wieviel weitere Bände in Aussicht genommen sind, wird nicht angegeben; ein „Vorwort" fehlt! – sich auf „Geschichte und System" beschränkt. Mit gutem Grunde kann man sich fragen, ob eine so umfangreiche Gesamtdarstellung sich empfiehlt oder es nicht vorzuziehen wäre, die einzelnen Probleme monographisch zu behandeln. K., der über lange Erfahrung im sozialen Schulungswesen aller Stufen verfügt, will wohl der großen Zahl der für soziale Lehrgänge benötigten Kräfte, die nicht in der Lage sind, sich die ihnen im allgemeinen nicht einmal bekannte einschlägige Literatur zu beschaffen, an die Hand gehen, indem er ihnen in diesem Werk, das ihnen als Lehrbuch und Fundgrube zugleich dienen soll, alles, was sie brauchen, wohlgeord-

net zusammenstellt und griffbereit darreicht, so daß sie sich notfalls in kürzester Zeit mit allem eindecken können, was sie für eine Lehrstunde oder für eine Diskussion benötigen.

Der I. Teil „Geschichte der katholischen Gesellschaftslehre" (35–616) gibt einleitend einen Überblick über die Entwicklung des sozialphilosophischen Gedankenguts überhaupt (35–256) und analysiert dann eingehend die Dokumente der päpstlichen Soziallehre von Leo XIII. bis Paul VI. einschließlich der Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils (257–616). Der II. Teil „System der katholischen Gesellschaftslehre" (617–910) behandelt zunächst die Fragen um die Erkenntnisquellen, insbesondere das Naturrecht (617–735), und dann die „Sozialprinzipien", als welche K. aufzählt das Personprinzip, das Solidaritätsprinzip und das Subsidiaritätsprinzip (735–910). Es folgen ein sehr ausführliches Literaturverzeichnis (911–984) sowie Namen- und Sachverzeichnis (985–1021). Demnach ist die Lehre vom „System" in diesem Bande noch nicht abgeschlossen; insbesondere die ganzen erkenntnistheoretischen (epistemologischen) Fragen stehen noch aus; auch inwieweit die katholische Gesellschaftslehre und ‚doctrina socialis quam catholica Ecclesia profitetur' (MM 222), französisch »doctrine sociale de l'Eglise«, italienisch ‚dottrina sociale della Chiesa' sich decken und inwiefern sie sich unterscheiden, die Vertiefung dieser und anderer in der „Einleitung" (9–34) nur eben anklingenden Fragen, wie z. B. derjenigen nach der lehramtlichen Verbindlichkeit, bleiben den künftigen Bänden vorbehalten.

Die Doktrin, die K. vorträgt, deckt sich so weitgehend mit meiner eigenen, daß ich nur wenige Einwendungen zu erheben habe.

Im geschichtlichen Teil ist K. m. E. manchmal etwas zu „apologetisch". So habe ich den Eindruck, daß beispielsweise die Eigentumslehre Leos XIII. von dem individualistischen Zeitgeist des 19. Jahrhunderts doch stärker bestimmt ist, als K. es wahrhaben will. Auch Pius XII. scheint mir fortschrittlicher dargestellt, als er es namentlich in den späteren Jahren seines Pontifikats war. K.s Meinung, das von *Röpke* der Enzyklika „Quadragesimo anno" gespendete Lob, sie lasse „die Hand des kundigen Nationalökonomen" (d. i. den Einfluß der Nationalökonomen des „Königswinterer Kreises"!) erkennen, treffe auch auf MM zu (389), vermag ich nicht zu teilen; auch Röpkes eigene Äußerungen über MM, soweit sie mir bekannt sind, lauten viel kritischer. Überhaupt kommen die Mängel und Schwächen neuerer Enzykliken, deren Vorzüge K. verdientermaßen ins Licht stellt, nicht ausreichend zur Sprache. Als Beispiel sei nur angeführt, wie sehr die Ausführungen von MM (1961) zur »socialisation« hinter das (von französischer Hand redigierte) Schreiben der päpstlichen Staatssekretarie an die Semaine sociale de Grenoble (1960) zurückfallen. (K. findet es „bemerkenswert", daß die »socialisation« in MM 59 mit ‚socialium rationum incrementa', in der Konzilskonstitution n.25 dagegen schlicht mit ‚socialisatio' wiedergegeben wird [475, Anm. 12]. Die Erklärung ist sehr einfach. Der Latinist, der das lateinische Gewand von MM schneiderte, ließ kein bei Cicero nicht vorfindliches Wort zu und benutzte sogar für seit Jahrhunderten eingebürgerte theologische Fachausdrücke ciceronianische Umschreibungen, so z. B. für ‚ordo supranaturalis' die theologisch kaum zu verantwortende Umschreibung ‚ordo rerum, quae naturam exsuperant et vincunt' [MM 219]; den Latinisten, die an den Konzilsdokumenten feilten, ging es mehr um die Sache als um Cicero.)

Im Interesse der Lehrer und anderen Helfer bei sozialen Schulungsveranstaltungen, denen das Buch zu dienen bestimmt ist, wäre eine stärkere *innere Verzahnung* erwünscht. In den verschiedenen, im geschichtlichen Teil behandelten Dokumenten kehren zum guten Teil die gleichen Probleme immer wieder; da wären Verweisungen sowohl nach vorn als auch zurück von großem Nutzen; vielleicht ließen sich sogar Wiederholungen ersparen; auf jeden Fall würde die Lehr*entwicklung* auf diese Weise verdeutlicht.

Etwas größere Zurückhaltung oder Vorsicht bei der Auswertung von Belegstellen würde m. E. die Glaubwürdigkeit erhöhen. Die Texte, die K. zugunsten der wirtschaftlichen Mitbestimmung anführt, beispielsweise aus MM, *gestatten* zweifellos seine Auslegung, ihre Unbestimmtheit läßt m. E. jedoch auch andere, weniger weitgehende Auslegungen zu. Wenn das zutrifft, dann kann man sehr

wohl sagen, sie seien dem Gedanken der wirtschaftlichen Mitbestimmung günstiger als manche Äußerungen Pius' XII.; dagegen scheint es mir zu weit zu gehen, die Ausführungen von MM über Betriebs- und Unternehmensverfassung (Ziff. 82–96) als *zwingende* Befürwortung oder gar Forderung der wirtschaftlichen Mitbestimmung auszulegen. So würde ich auch an manchen anderen Stellen vorsichtiger interpretieren und einen Unterschied machen zwischen dem, was ein Text bei streng logischer (juridischer) Interpretation unzweideutig aussagt, und dem, wie man in gleicher Richtung weiterdenken kann, ohne sich dabei mit Sicherheit auf den Text berufen zu können. (Vollkommen zu Recht dagegen kann K. hier in Übereinstimmung mit der Zwischenüberschrift der deutschen Übersetzung von MM von Unternehmensverfassung sprechen. Ob die italienische Zwischenüberschrift vor 82 „Strutture produttive" wirklich nur die technische Produktivität meint und damit nicht das Unternehmen, sondern den Betrieb anspricht, kann dahingestellt bleiben. Gleich der erste Satz von 82 spricht von der Verteilung des erwirtschafteten Ertrags ‚ratio, qua bona quaesita partiuntur' und damit eindeutig nicht vom Betrieb als technologischem, sondern vom Unternehmen als ökonomischem Gebilde.)

Zweimal (430 und 883) kommt K. auf QA 79 zu sprechen, wo die deutsche Übersetzung ‚in philosophia sociali gravissimum illud principium' mit „jener oberste sozialphilosophische Grundsatz" wiedergibt. Er spricht von einer „Streitfrage", ob das Subsidiaritätsprinzip *das* „oberste Sozialprinzip" sei, und behauptet mit *J. David,* die deutsche Übersetzung sei fehlerhaft. Von einer solchen Streitfrage ist mir nichts bekannt. In die deutsche Übersetzung, die vom Subsidiaritätsprinzip nicht als von „*dem*", sondern von „*jenem* obersten sozialphilosophischen Grundsatz" spricht und es damit unter *die* obersten Sozialprinzipien einreiht, hat J. David die Fehldeutung hineingetragen. Um ihr vorzubeugen, sind inzwischen in der Wiedergabe der QA-Stelle die Worte „jener oberste" durch „jener überaus gewichtige" ersetzt. Wenn man wie K. das ‚omnino caput' von MM 219 als „Personprinzip" zählt, treten Solidaritätsprinzip und Subsidiaritätsprinzip in die zweite Reihe; meiner Meinung nach lassen sie sich wechselseitig auseinander ableiten; jedenfalls dann, wenn man die Kernaussage des Subsidiaritätsprinzips in ‚subsidium afferre' erblickt und demzufolge seinen Namen nicht vom Eigenschaftswort „subsidiär" = behelfs- oder aushilfs- oder ersatzweise, sondern vom Hauptwort ‚subsidium' herleitet (die Franzosen unterscheiden bekanntlich zwischen »suppléance« und »subsidiarité«).

Was das Verhältnis von MM zur berufsständischen oder leistungsgemeinschaftlichen Ordnung angeht (396, Anm. 52), so trifft es gewiß zu, daß MM sich dieses gesellschaftliche Ordnungsbild nicht zu eigen macht. Nichtsdestoweniger steht fest, daß die Wendung ‚collegia seu corpora' im lateinischen Text eigens gewählt wurde, um genau das wiederaufzugreifen, wovon in QA die Rede ist, und daß die deutsche Wiedergabe durch „leistungsgemeinschaftlich" auf eine Rücksprache mit dem Vertrauensmann Johannes' XXIII. für die Enzyklika, dem inzwischen zur Kardinalswürde erhobenen Erzbischof *Parente,* zurückgeht. Erzbischof Parente hieß diese Wiedergabe gut, *weil* sie für den deutschen Leser kenntlich mache, daß hier auf das in QA Gemeinte zurückgegriffen werde.

Durchaus nicht folgen kann ich K., wenn er behauptet, „der Begriff des Kapitalismus (werde) von Paul VI. ebenso präzis umschrieben wie schon von Pius XI. in n.101 und 105 ff. der Enzyklika QA" (584). Pius XI. vermeidet das vieldeutige und emotional belastete Wort „Kapitalismus" (dasselbe gilt von Pius XII., dem es allerdings 4- oder 5mal „durchgerutscht" ist; darauf aufmerksam gemacht, war er sehr bestürzt und hätte es gern vermieden gesehen). Wie Karl Marx nicht vom „Kapitalismus", sondern von der kapitalistischen Produktionsweise spricht und genau sagt, was er darunter versteht, so spricht Pius XI. von der kapitalistischen Wirtschaftsweise (‚capitalistica oeconomiae ratio') und umschreibt diese ebenso genau; er beurteilt sie als nicht in sich schlecht, d. i. als indifferent. In ‚Populorum Progressio' n. 26 spricht Paul VI. von einer Abart oder Spielart des „sogenannten" Kapitalismus (‚quaedam *capitalismi* ut aiunt forma') und kennzeichnet die Unart dieses laissez-faire-liberalen Typs, aber nicht den von ihm offenbar viel weiter gefaßten, aber eben *nicht* näher erläuterten und noch weniger definierten „Kapitalismus", über dessen Wert oder Unwert es an jeder Andeutung fehlt. Nicht

wenige *bischöfliche* Verlautbarungen verdammen den „Kapitalismus", und ebensolche Verlautbarungen gibt es, die ihn in Schutz nehmen, ja rühmen. Der Widerspruch ist nur scheinbar; der verdammte „Kapitalismus" der einen und der belobigte „Kapitalismus" der anderen sind eben nicht dasselbe – genau wie „Kapital" im Sinne von Karl Marx und „Kapital" im Sinne heutiger Wirtschaftswissenschaft nicht dasselbe sind.

Auch daß die iustitia socialis in QA „als Verpflichtung auf das bonum commune definiert" sei (711), ist zuviel behauptet. In der Enzyklika eine Begriffsbestimmung zu geben, war in der Tat beabsichtigt; Pius XI. hat das ausdrücklich abgelehnt und diese Ablehnung damit begründet, er wolle der wissenschaftlichen Forschung nicht vorgreifen. Wenn nichtsdestoweniger die beabsichtigt gewesene Begriffsbestimmung Spuren im Enzyklikatext hinterlassen haben sollte (z. B. in der von K. angeführten Ziff. 110), dann sind sie als schlichte Aussagen über die iustitia socialis zu nehmen, die gewiß als Behelfe zu einer Begriffsbestimmung dienlich sein können, aber nicht als förmliche Definition. Sicher ist auch, daß bis heute ein einheitlicher Sprachgebrauch noch nicht zustande gekommen ist; die sachlichen Meinungsverschiedenheiten sind aber viel geringer als die Verschiedenheit im Sprachgebrauch.

Abschließend zu würdigen wird K.s Werk sein, wenn einmal auch die jetzt noch ausstehenden Teile vorliegen werden. In diesem ersten Band legt er, der in der Lage ist, aus voller Vertrautheit nicht nur mit der sozialen, ökonomischen und juridischen, sondern auch mit der philosophischen und theologischen Problematik zu schöpfen, den Ertrag der bisherigen Forschung zusammengefaßt vor. Um in dem geistigen Ringen schon unserer Gegenwart, erst recht aber der Zukunft bestehen zu können, braucht die katholische Soziallehre aber eine bis zur Stunde noch ermangelnde Auseinandersetzung einerseits mit der idealistischen und materialistischen Dialektik einschließlich Existenzialismus, wofür der an der gleichen Hochschule wie K. tätige, bereits in die Ewigkeit eingegangene Jakob Hommes bereits den Grund gelegt hat, anderseits mit der (neo-) positivistischen Wissenschaftslehre in allen ihren zahlreichen Spielarten. Darauf warten wir sehnlich. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Mitbestimmung. *Referate und Diskussion auf der Tagung katholischer Sozialwissenschaftler 1968 in Mönchengladbach.* Hrsg. von Anton Rauscher. 8° (287 S.) Köln 1968, Bachem. 15.— DM.

Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, eine vom deutschen Episkopat eingerichtete Dienststelle, deren hauptsächliche Aufgabe, soweit bekannt, darin besteht, den bischöflichen Auftraggebern auf Anfordern oder aus eigener Initiative Gutachten zu erstatten, trat im Februar 1968 erstmals öffentlich in die Erscheinung durch eine an ihrem Sitz in Mönchengladbach veranstaltete Tagung katholischer Sozialwissenschaftler über die Frage der Mitbestimmung. In diesem Bande legt der Leiter der Zentralstelle, *A. Rauscher, S. J.*, die Referate und einen Großteil der Aussprache vor. – Grundsätzlich sozial*ethischen* Charakter hat strenggenommen nur ein einziges Referat, nämlich dasjenige von *A. Fr. Utz, O.P.*, dessen Überschrift „Zuständigkeit und Grenzen der Sozialethik in Fragen der Mitbestimmung" (234–250) den Inhalt allerdings nicht deckt. Tatsächlich handelt dieses Referat vom Ansatz und von der Verfahrensweise der Sozialethik überhaupt. Zu „echt sozialethischer Denkweise" gehört nach U. die „Bejahung der apriorischen Integration alles Individuellen in einen größeren, nämlich sozialen Zusammenhang" (237); ein Großteil seiner Ausführungen befaßt sich mit dem unterschiedlichen Verständnis dieser Integration bei *Hegel*, bei *Thomas v. Aquin* und bei den Liberalen. Festzuhalten ist nach U.: „Die Sozialethik muß von einem apriorischen gesellschaftlichen Gesamtwert, von einer Integration ausgehen, die ihrerseits aus der Natur des Menschen gewonnen, aber nicht unvermittelt auf das Individuum als einzelnen Rechtsträger, sondern nur auf das integrierte und in der Gesamtordnung stehende Individuum angewandt wird. Alle sittlichen und rechtlichen Inhalte ... sind zunächst als integrierte Werte zu verstehen. Nur in dieser Weise werden sie der Forderung der Ethik, als Apriori zu gelten, gerecht" (239/240). Das scheint sehr hoch über den Niederungen des leidenschaftlichen Kampfes um die Mitbestimmung in den Wolken zu schweben; die Verbindung ist

aber schnell hergestellt. „Das sozialethische Hauptargument der Vertreter des Mitbestimmungsrechts" sei, so meint U., „die überragende Werthaltigkeit der Arbeit gegenüber dem Produktionsfaktor Kapital" (247), also der Gedanke, den die Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils in die beiden Formeln kleidet: ‚rerum ordinatio ordini personarum subicienda est et non e converso' (n. 26, al. 3) und ‚labor humanus... ceteris elementis vitae oeconomicae praestat, quippe quae tantum rationem instrumentorum habeant' (n. 67, al. 1). In der Tat lassen die Vorkämpfer der Mitbestimmung es sich nicht nehmen, sich auf diese Konzilsaussagen zu berufen, wobei sie allerdings den höheren Rang der Arbeit im Vergleich zu den Sachmitteln nicht ganz so interpretieren, wie U. es ihnen zuschreibt. Darauf kommt es jedoch nicht so sehr an. Entscheidend ist vielmehr, ob dieser höhere Rang der Arbeit so schlechthin behauptet werden kann, wie das Konzil es doch offenbar tut, oder ob dies nur zulässig ist von der in bestimmter Weise „integrierten" Arbeit gegenüber einem ebenso „integrierten" Sachmittelapparat. Für U. ist dies eine, wenn nicht gar die Grundsatzfrage der Sozialethik, und nach ihm ist die Mitbestimmungsfrage nur ein Anwendungsfall oder ein Beispiel unter vielen. In dieser Grundsatzfrage gehen nun aber, wie es scheint, die Meinungen führender Vertreter der scholastischen Philosophie und Theologie auseinander. Für *mein* Verständnis ist die von U. mit Recht geforderte Integration durch unser Menschenbild, wie wir es namentlich im Solidaritätsprinzip entfalten, ohne weiteres gegeben; U. dagegen scheint (bei mir? bei wem?) diese Integration zu vermissen. Müßten wir auf Abklärung dieser wohl nur wenigen, philosophisch besonders begabten Köpfen zugänglichen Problematik warten, um die in der Praxis sich uns stellenden Fragen beantworten zu können, dann wäre unsere Lage als Sozialethiker hoffnungslos. Ich glaube, auch ohne hier bis zur letzten Klarheit durchgedrungen zu sein, kann, darf und muß der Sozialethiker begründete Antworten auf die jeweils brennenden Zeitfragen geben, wie ja auch die Päpste und das Konzil es dem jeweiligen Stand der Erkenntnis gemäß getan oder mindestens zu tun versucht haben. – Allerdings, wenn U. glaubt, die Vorkämpfer der Mitbestimmung stützten ihre Forderungen vorwiegend oder gar ausschließlich auf diese höhere ontologische Dignität der menschlichen Arbeit, so irrt er. Als Hauptargument führen sie vielmehr an, der freie Mensch habe die rechtliche Freiheit, seine Mitarbeit an einem Unternehmen, zu dem andere den Sachmitteleinsatz beistellen, von *Bedingungen* abhängig zu machen, und als solche Bedingung könne er beispielsweise stellen, nur als Gesellschafter, nicht als weisungsgebundener Untergebener mitzuwirken, oder – und dies ist der Fall der Mitbestimmung – sich nur den Weisungen einer Unternehmensleitung zu unterstellen, die von ihm gemeinsam mit demjenigen, der Sachmittel oder Geld einschießt, in ihre Funktion eingesetzt wird und ebenso ihnen beiden gemeinsam rechenschaftspflichtig ist. Ist dies ein jedem Menschen zustehendes Freiheitsrecht, dann bleibt selbstverständlich noch die Frage offen, ob und zutreffendenfalls in welcher konkreten Ausgestaltung es in vernünftiger und verantwortbarer Weise in Anspruch genommen werden kann (Unterscheidung von ius und usus iuris). Die Annahme liegt nahe, daß da eine Vielzahl von Gegebenheiten tatsächlicher Art in Betracht zu ziehen ist, über die der Sozialethiker im vorhinein nichts weiß und als solcher überhaupt nichts wissen kann, deretwegen er vielmehr die Erfahrung oder den Mann, der über das einschlägige Sachwissen und über die entsprechenden Erfahrungen verfügt, befragen muß. – Wie dem auch sei, das Utzsche Referat verdient die Aufmerksamkeit der sozialethisch Interessierten.

Zur Klärung der strittigen Fragen hat die in der Presse als „Gipfelkonferenz" bezeichnete Tagung nichts beigetragen. Dazu hätten die sozialethische Grundsatzdiskussion und die praktisch-politischen Fragen nach den zu erwartenden oder zu befürchtenden Implikationen einer Mitbestimmung mit starker gewerkschaftlicher Beteiligung oder gar einer „gewerkschaftlichen" Mitbestimmung, zu der *Götz Briefs* sein Referat erstattete, sauber auseinandergehalten werden müssen. Eine im Kampf gegen die qualifizierte wirtschaftliche Mitbestimmung engagierte Halbmonatsschrift konnte sich rühmen, sie habe ihren Lesern bereits vor der Tagung alle dort gegen die Mitbestimmung vorgebrachten Einwendungen zur Kenntnis gebracht. Trotzdem mag die Tagung von gewissem Nutzen gewesen sein. Die

rein informatorisch gehaltenen, wirklich ausgezeichneten Referate von *Ed. Gaugler, K. E. Scheuch* und *R. Henning* zu lesen verlohnt sich auf jeden Fall.

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

Schelauske, Hans Dieter, *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte 1945–1965.* 8° (384 S.) Köln 1968, Bachem. 28.— DM.

Die nach dem Zusammenbruch 1945 wieder aufgelebte Diskussion um das Naturrecht hat viel zu großen Umfang angenommen, als daß ein erschöpfender Überblick über das in Büchern, Zeitschriftenbeiträgen, Buchbesprechungen usw. verstreute Schrifttum noch möglich wäre. Um so höher ist es anzuerkennen, daß der in diesem Buch gebotene Überblick das leistet, was überhaupt zu leisten ist: er gibt ein getreues Bild aller in den beiden Jahrzehnten 1945–1965 aufgetretenen, wirklich bedeutsamen Richtungen und geistigen Strömungen. Die Arbeit gliedert sich in 6 Abschnitte: 1. Die Suche nach dem „richtigen Recht"; 2. eine kursorische Orientierung über Werden und Wandel des Naturrechtsgedankens; 3. Versuche der Begründung; 4. Bemühungen um die inhaltliche Bestimmung; 5. Einfluß historischer und sozialkultureller Faktoren; 6. erkenntnistheoretische Probleme der traditionellen Naturrechtslehre; den Schluß bildet eine gute Zusammenfassung. Alle Teile sind in sich wieder klar gegliedert, wodurch das fehlende Sachverzeichnis einigermaßen ersetzt wird, sind sorgfältig gearbeitet und gut belegt.

Schade, daß die klugen Ausführungen eines so bedeutenden Mannes wie *Alexander Rüstow* dem Verf. entgangen sind; sie finden sich in seiner Rede gelegentlich seiner juristischen Ehrenpromotion in Bern 1960 sowie in seiner Festrede bei den Altphilologen in Hannover 1961 (beide wiederabgedruckt in *A. Rüstow*, „Rede und Antwort" [Ludwigsburg 1963]). Nach Rüstow sind naturrechtliche Normen *nicht* „ungeschriebene Gesetze", und zwar deshalb nicht, weil sie „*unschreibbar*" sind; „sie *können* (Hervorhebung im Original) ihrem Wesen nach gar nicht adäquat und erschöpfend formuliert werden, da sie sonst ihre Funktion als übergeordnetes Kriterium für alles Geschriebene, Gesprochene und Gehandelte verlieren würden" (a. a. O. 352/3, Anm. 19). Dieses „übergeordnete Kriterium" versteht Rüstow keineswegs als bloß formale Rechtsidee im Sinne einer idealistischen Naturrechtslehre; er denkt vielmehr an sehr handfeste naturrechtliche „Menschenrechte und Menschenpflichten"; jede sprachliche Formulierung aber bedeutet bereits eine Positivierung, die als solche den objektiven Gehalt der Norm immer nur bruchstückweise oder von einzelnen Seiten her zu erfassen imstande ist mit der Folge, daß es immer wieder neuer Formulierungen bedarf, um ein und denselben rechtlichen Gehalt unter veränderten Voraussetzungen und Verumständungen immer wieder von neuem richtig zu erfassen, ihn für die praktische Anwendung griffbereit zu machen und so seinen Vollgehalt mehr und mehr auszuschöpfen. In diesem Sinn gibt es sehr vieles, das naturrechtlich geboten, gestattet oder verboten ist, aber es gibt keine in Rechtssätzen ausgesprochenen oder in Sätzen menschlicher Sprache ihrem Vollgehalt nach aussprechbaren naturrechtlichen Gebote, Gestattungen oder Verbote. Das, was im einzelnen naturrechtlich geboten, gestattet oder verboten ist, muß aus dem immer konkreten und komplexen und daher in Begriffen des abstraktiven menschlichen Denkens und erst recht in Worten menschlicher Sprache niemals restlos zu umschreibenden Sachverhalt jeweils ermittelt werden. Diese *Rüstow*sche Erkenntnis macht den Streit um wandelbares oder unwandelbares Naturrecht in meinen Augen *gegenstandslos*. Das Naturrecht gebietet – in *Meßner*scher Terminologie ausgedrückt –, was um der „existenziellen Zwecke" menschlichen Lebens in Gemeinschaft unerläßlich ist. Das, was dazu unerläßlich ist, unterliegt bis auf einen in den Wesensverhalten (essentia metaphysica) unveränderlich festliegenden Grundbestand, dessen Umfang wir in der Vergangenheit zweifellos weit überschätzt haben, mit den sich verändernden tatsächlichen Gegebenheiten ständigem Wandel. Geben wir dem, was wir als hier und jetzt unerläßlich erkennen, sprachlichen Ausdruck in Rechtssätzen (z. B. bezüglich der Gefahrtragung bei sog. schadengeneigter Arbeit), dann wissen wir, daß diese Rechtssätze mit der Entwicklung der Verhältnisse und dem Fortschritt unserer Erkenntnis immer wieder der Überholung bedürfen; immer wieder müssen wir sie durch neue, den gewandelten Verhältnissen adäquatere ersetzen; diese Rechts*sätze*, gleichviel ob vom Gesetzgeber,

vom Richter oder vom gesunden Menschenverstand des Mannes auf der Straße formuliert, gelten offenbar nur in hypothesi, aber eben deswegen auch für jeden denkbaren Fall, wo immer diese hypothesis aktuell werden mag; allzuleicht aber vergessen wir, daß dieser unserer Aussage nur hypothetische Geltung zukommt, zumal wir sie im allgemeinen schon mit Rücksicht auf die notwendige Kürze so formulieren, daß sie den täuschenden Eindruck erweckt, allgemeingültig zu sein oder Allgemeingültigkeit zu beanspruchen. – Recht verstanden, besagt die klassische Unterscheidung per conclusionem / per determinationem (sie wird in dem Buch erst überraschend spät eingeführt) im Grunde schon das gleiche, wofern wir ‚determinatio' dahin verstehen, daß nicht der Gesetzgeber allein „determiniert", wo verschiedene Möglichkeiten sich ihm zur Wahl anbieten, zwischen denen entschieden werden *muß*, sondern vor allem die ständig sich wandelnden Gegebenheiten „determinieren", indem sie immer wieder ein anderes Verhalten „gebieten". Ganz spitz möchte ich sagen: wandelbares Naturrecht benötigt nur den Subsumptionstechniker, der jeden „Fall" durch Subsumption lösen will; er braucht für jeden Einzelfall einen eigenen naturrechtlichen Obersatz, d. i. die in Allgemeinbegriffen *vor*formulierte Lösung seines Falles. Wer bereit ist und sich der Mühe unterzieht, seine „Fälle" ‚ex visceribus causae' ‚lege artis' zu lösen, dem leistet die *vor*positive naturrechtliche Norm mit ihrem Wertgehalt alles, was er braucht. – Vielleicht ist die Mutmaßung nicht unbegründet, daß auch andere, vielleicht sogar die meisten Kontroversen über Fragen des Naturrechts mehr im Ringen um den am meisten sachgerechten sprachlichen Ausdruck als in sachlichen Meinungsverschiedenheiten ihren Grund haben.

Wirklich ernsthafte, noch ungelöste sachliche Schwierigkeiten behandelt Verf. im Schlußteil „Erkenntnistheoretische Probleme der traditionellen Naturrechtslehre" (306–338); dieser Teil wie auch die „Zusammenfassung" (339–360) verdienen die höchste Anerkennung als wirklich hervorragende Leistung. Die gesamte Darstellung, namentlich aber der Schlußteil, verrät, daß der Verf. der traditionellen Naturrechtslehre von Herzen zugetan ist – unbeschadet einer musterhaften Objektivität. Sehr zu begrüßen ist die einfache Sprache, die dem Leser das Verständnis sehr erleichtert; in dem ganzen Buch gibt es nur ein einziges Satzungeheuer von 12 Zeilen (267). – Ein Widerspruch scheint zu bestehen zwischen Anm. 139 auf S. 296 und der ihr gegenüberstehenden Anm. 143 auf S. 297: hier „sehr umfassende Stellungnahme", dort „relativ knappe Darstellung". – Die wertvolle Studie von *H. Schambeck,* „Der Begriff der ‚Natur der Sache'" (Wien 1964) wird S. 304 zitiert, fehlt aber im Literaturverzeichnis. – S. 102, Anm. 2 ist statt „Körperschaft" wohl „Körper*kr*aft" zu lesen.

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

Civitas. *Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung,* hrsg. vom Heinrich Pesch Haus Mannheim. 7. Bd. 8° (240 S.) Mannheim 1968, Pesch-Haus Verlag. 29.50 DM.

Den wichtigsten, zugleich angriffigsten Beitrag zu diesem 7. Band hat die Schriftleitung mit Recht an die Spitze gestellt: „Christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des Pluralismus" von *Ph. Herder-Dorneich* (9–20). Zutreffend stellt der Verf. fest, daß die Situation der pluralistischen Gesellschaft für die christliche Soziallehre (allerdings nicht für sie allein!) etwas Neues ist. Namentlich die Päpste – am ausgesprochensten wohl Leo XIII. – haben die Prinzipien der Sozial- und speziell der Staatsphilosophie so entwickelt, als ob die Welt katholisch wäre und es daher auch nur darum gehe, diese Prinzipien auf eine im katholischen Glauben einige Welt anzuwenden; „der Staat" bei Leo XIII. ist der katholische Glaubensstaat; „die Arbeiter", um die er sich in seiner Sozialenzyklika sorgt, sind katholische Arbeiter, in deren Vereinigungen daher die religiösen Dinge den ersten Platz einnehmen. In den seither verflossenen Jahrzehnten hat die Kirche sich mehr und mehr davon überzeugt, daß sie der Tatsache, daß der größte Teil der Welt nicht nur nicht katholisch, auch nicht christlich ist, ja nicht einmal an den einen wahren Gott glaubt, nicht nur durch die Aussendung von Missionaren Rechnung zu tragen hat, deren Aufgabe es ist, die Welt katholisch zu *machen,* sondern daß sie sich selbst Gedanken darüber machen muß, wie eine Welt, eine menschliche Gesellschaft zu ordnen ist oder überhaupt geordnet werden könnte,

die in ihren Grundüberzeugungen und in den Grundwerten, an die sie sich hält, nicht übereinstimmt, ja äußerst weit auseinandergeht. In weiten Kreisen hat man dafür eine Lösung, die ebenso einfach wie radikal ist, den *Indifferentismus:* was in den letzten Fragen wahr ist, kann man nicht wissen; „Werte" kann man nicht beweisen; also kann jeder für wahr halten, was ihm gefällt, und sich an die Werte halten, die ihm persönlich zusagen. Diese Lösung, die in Wirklichkeit den Verzicht auf eine Lösung, den glatten Nihilismus bedeutet, ist für die Kirche unannehmbar. Daraus folgt allerdings nicht, daß sie bereits über eine fertig ausgearbeitete Lösung verfügt, sondern zunächst nur, daß sie darum bemüht sein muß. Über erste Schritte sind diese Bemühungen noch nicht hinausgekommen.

H.-D. sieht die Dinge anders. Er meint, die katholische Soziallehre habe bisher ausgesehen wie eine „Sammlung von Lehrsätzen und allgemeinen Anweisungen", die „lediglich kennenzulernen und anzuwenden" wären; „im Ganzen war vorausentschieden" (9). Glücklicherweise behauptet er nur, es habe so ausgesehen; dem ist zu entnehmen, daß *er* es tatsächlich so angesehen hat, doch folgt daraus noch längst nicht, daß dem wirklich so war. In einzelnen Fragen, beispielsweise der Gewerkschaftsfrage, hat die Kirche gelegentlich Weisungen gegeben; solche Weisungen sind aber keine Lehrsätze, nicht einmal „allgemeine Anweisungen", sondern Weisungen für konkrete Fälle, nicht anders, als wenn Pius X. die französischen Katholiken anwies, sich auf die von der damaligen kirchenfeindlichen Gesetzgebung ihnen aufgedrängten „Kultassoziationen" nicht einzulassen; die Haltung der französischen Politik konnte sich wandeln, und der Nachfolger Pius' X. hat dementsprechend seine Haltung geändert und eine andere Weisung erteilt; das war lange vor 1959 und hat mit Pluralismus nichts zu tun.

Mit Befriedigung zitiert H.-D. die *Wallraff*sche Formel „die katholische Soziallehre – ein Gefüge von offenen Sätzen"; der Sinn, den er ihr beilegt, ist allerdings sehr bedenklich. Nach H.-D. wäre diese Formel die „kopernikanische Wende zum Pluralismus" (9) – obendrein so, wie *er* den Pluralismus versteht. In Wirklichkeit ist die Wallraffsche Formel eine Klarstellung: die katholische Soziallehre war niemals, ist nicht und wird niemals sein jene „Sammlung von Lehrsätzen und allgemeinen Anweisungen", die es nur „kennenzulernen und anzuwenden" gilt, wie sie H.-D. erschien; im Gegenteil, ihre Sätze waren und sind, was ihr ja so gern in verächtlichem Ton vorgeworfen wurde, von so grundsätzlicher Allgemeinheit, daß sie für die Anwendung für die immer wieder anders gelagerten Sachverhalte einen außerordentlich weiten Entscheidungsspielraum „offen"halten und nur gewisse äußerste Grenzen abstecken, die zu überschreiten in Konflikt mit ewigen Vernunftwahrheiten führen würde, namentlich mit solchen, die durch die Offenbarung bestätigt oder doch durch den notwendigen Zusammenhang mit Offenbarungswahrheiten gestützt und daher von der Kirche mit besonderer Treue zu behüten sind.

Um H.-D. nicht unrecht zu tun, muß anerkannt werden, daß nicht wenige „Konstrukteure" dem gleichen Mißverständnis wie er erlegen sind und aus den Prinzipien der katholischen Soziallehre unmittelbar technische Problemlösungen abzuleiten versucht haben. Das klassische Beispiel sind Musterkarten „Berufsständischer Ordnungen", die aus der auch von H.-D. offenbar mißverstandenen Lehre abgeleitet worden sind, die nichts anderes besagt, als daß der Antagonismus der Interessen nicht ausreicht, um die menschliche Gesellschaft sinnvoll zu ordnen, sondern nur die Kooperation zu gemeinsam zu erbringenden (Teil-) Beiträgen zum Wohle des Ganzen. Liberale Ökonomen, die nur in Marktkategorien zu denken vermochten, haben daraus Zwangskartelle gemacht, andere einen „Ständestaat" oder was sich sonst noch alles an Unsinn ausdenken ließ. Hätten diese Leute schon gewußt, daß die These von „Quadragesimo anno" keine Rezeptur ist, sondern ein „offener Satz", dann hätten sie erkannt, daß sie nur *eine* Lösung zwingend ausschließt: den faschistischen Korporationenstaat (Mussolini war intelligent genug, es zu begreifen!).

Leider aber muß festgestellt werden, daß H.-D. die *Thematik* der katholischen Soziallehre verkennt. Das erhellt aus dem, was er zu dem überaus bedeutsamen und bis zur Stunde bei weitem noch nicht hinreichend geklärten Thema ausführt: „Ist gemeinsames Handeln auch bei Meinungsverschiedenheiten möglich? Das notwendige Minimum an Konsens" (11). Er stellt fest, „über die vordergrün-

digen Fragen findet eine breite Auseinandersetzung statt, über die eigentlichen Lebensziele dagegen wird nur am Rande diskutiert", und sieht darin mit Recht eine „große Verarmung unserer gesellschaftlichen Diskussion", sieht in ihr aber auch einen „großen Vorteil". Selbstverständlich ist es „leichter", sich über vordergründige Fragen zu verständigen, und ist dies „in den allermeisten Fällen ... ausreichend, um zu gemeinsamem Handeln zu kommen" (12). Wenn er aber sagt, „auf diese Weise sind weitaus mehr gemeinsame Aktionen möglich als in früheren Zeiten, als man zuerst eine Übereinstimmung in den Fragen der ewigen Werte und der Theologie suchte, bevor man sich den Problemen des praktischen Lebens zuwandte" (ebd.), so verfehlt er damit das Thema der katholischen Soziallehre, die dem gläubigen Menschen zu sagen hat, was er ohne Verstoß gegen die „ewigen Werte" mitmachen kann und wo diese ihm Halt gebieten. – Auch diese letzten Endes im christlichen Menschenbild gründenden, an ihm sich orientierenden Auskünfte sind fehlbar und müssen daher u. U. zurückgenommen und berichtigt werden. Bedienen wir uns der in den Wissenschaften geläufigen Unterscheidung von Erfahrungsgegenstand und Erkenntnisgegenstand, so ist Erfahrungsgegenstand der katholischen (christlichen) Soziallehre das gesellschaftliche Leben in allen seinen Erscheinungsformen und Wandlungen, ihr Erkenntnisgegenstand dagegen deren Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit mit den ewigen Wahrheiten und Werten. Selbstverständlich sind für denjenigen, der sich im Bereich dessen halten will, was mit diesen von der Kirche gehüteten ewigen Wahrheiten und Werten vereinbar ist, weniger „gemeinsame Aktionen" in der pluralistischen Gesellschaft möglich als für denjenigen, für den diese Schranken nicht gelten.

Wenn H.-D. sagt, „die Fragen nach Wahrheit, letztem Sinn und Ziel" und deren „Lösung" könne dem Einzelnen anheimgegeben werden (12), so kann und muß in der Tat die pluralistische Gesellschaft sie dem Einzelnen anheimgeben, aber schon die politischen Parteien können das nicht uneingeschränkt, sondern bedürfen eines Mindestbestandes gemeinsam bejahter, der Verfügung durch Mehrheitsbeschluß entrückter Werte; die Kirche kann es schlechterdings nicht. Zwar muß sie die Annahme oder Ablehnung dieser Wahrheiten und Werte dem Gewissen des Einzelnen als letzter Instanz überlassen, aber sie hat diese Wahrheiten und Werte nicht nur irgendwie in abstracto zu lehren, sondern als *Maßstab* für die im sozialen, ökonomischen und politischen Leben zu treffenden praktischen Entscheidungen griffbereit darzureichen. Das wird sie immer nur in sehr unvollkommener Weise vermögen; nichtsdestoweniger ist dies – und dies allein! – ihre Aufgabe; in der pluralistischen Gesellschaft ist diese Aufgabe nur noch viel dringlicher geworden.

Der 2. und 3. Teil des H.-D.schen Aufsatzes handelt vom „Wettbewerb als Ausgleichsmechanismus pluralistischer Interessen" und von der „Ordnung des Wettbewerbs als Aufgabe". Offenbar befinden wir uns hier in einem anderen Stockwerk der pluralistischen Gesellschaft, nicht mehr im oberen Stockwerk des weltanschaulichen Pluralismus, sondern im unteren des *Interessen*pluralismus, auf den der weltanschauliche Pluralismus allerdings in gewissem Grade abfärben kann; immerhin sind es zwei ganz klar gegeneinander abgesetzte Stockwerke; wir sind also jetzt bei einem anderen Thema als in Teil 1.

H.-D. hat ein ebenso interessantes wie fruchtbares Theorem aufgestellt, wonach der Wettbewerb im Markte als eine spezielle Erscheinungsform eines viel allgemeineren Steuerungsinstruments zu verstehen ist. In diesem Sinn sagt H.-D.: „Wettbewerbsordnung ist nicht ein mögliches Gesellschaftsprogramm unter vielen, sondern eine Lebensbedingung der pluralistischen Gesellschaft überhaupt" (18), und in *diesem* Sinn ist der Nachsatz unumstößlich richtig; eine Gesellschaft, die auch in diesem weitgefaßten Sinn keinen Wettbewerb zuließe, wäre nicht pluralistisch; sie wäre *ex definitione* monistisch.

Mit vollem Recht verlangt H.-D. von der katholischen Soziallehre gründliche Auseinandersetzung mit dem Pluralismus. Diese Auseinandersetzung muß aber den *weltanschaulichen* Pluralismus aufs Korn nehmen, denn dafür ist die katholische Soziallehre als normative philosophische Disziplin zuständig; den Interessenpluralismus kann sie getrost den einschlägigen Einzelwissenschaften, zur formalen Behandlung der Kybernetik, zur materialen der Politologie, der Soziologie und der Ökonomik überlassen, die dazu über das nötige Handwerkszeug verfügen.

Über die weiteren Beiträge des Bandes sei nur kurz berichtet. In einem ausführlichen, nichtsdestoweniger „dichten" Beitrag behandelt *A. Langner* „Politische Ethik als Frage ökumenischer Sozialethik" (21–51) in wirklich instruktiver Weise. Das Spannungsverhältnis von Freiheit und Gerechtigkeit behandelt *Annette Kuhn* in dem Beitrag „Sozialrechte und Freiheitsrechte" (52–78). Aus dem von diesen Jahrbüchern besonders gepflegten Bereich der Entwicklungshilfe behandeln *Paul Trappe* „Trägergruppen in Entwicklungsländern" (79–104) und *Bernward Joerges* „Kommunale Entwicklungsprogramme in der Dritten Welt" (105 bis 121). Zu der bei uns umstrittenen und vorerst vertagten Wahlrechtsreform schrieb *M. Hättich* einen ins Grundsätzliche gehenden Beitrag (122-149). – Von den „Berichten" befassen sich wiederum zwei mit Entwicklungsländern, einer mit den ausländischen Arbeitskräften in der BRD. – Buchbesprechungen sind mit Ausnahme von *N. Monzel,* Katholische Soziallehre, dem eine Einzelbesprechung gewidmet ist, wieder zu Sammelbesprechungen zusammengefaßt.

So hält dieser 7. Band in allem die Linie seiner Vorgänger und hält vor allem auch, was diese versprochen haben. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Heckel, Martin, *Staat Kirche Kunst. Rechtsfragen kirchlicher Kulturdenkmäler* (Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen, 22). 8° (XX u. 277 S.) Tübingen 1968, Mohr. Kart. 34.— DM; Ln. 39.— DM.

Die vorliegende Abhandlung ist erwachsen aus einem Rechtsgutachten, das der Verf. dem Landtag des Landes Baden-Württemberg zur unparteilichen rechtlichen Würdigung der Regierungsvorlage eines Denkmalschutzgesetzes erstattet hat. Wie H. im Vorwort erklärt, will diese Untersuchung nicht nur für Juristen, sondern auch für die weiteren an der Denkmalpflege beteiligten und interessierten Kreise geschrieben sein.

Die schwierige und kaum zu allseitiger Zufriedenheit lösbare Aufgabe, der sich der Verf. gegenübersah, bestand darin, einen tragbaren Ausgleich zu finden zwischen den entgegengesetzten Ansprüchen des Staates und der Kirche im Hinblick auf die unter Denkmalschutz stehenden Sakralbauten. Die unter dem deutlich erkennbaren Einfluß staatlicher Denkmalpfleger und Konservatoren entstandene Regierungsvorlage konzediert zwar den dem Gottesdienst dienenden Sakralbauten einen Sonderstatus und eine potentielle Exemtion vom allgemeinen staatlichen Denkmalschutz und der staatlichen Denkmalpflege; sie knüpft diese Exemtion jedoch an die Bedingung, daß über die von der Kirche zu erlassenden Denkmalschutzvorschriften zwischen dem Staat und der Kirche „Einvernehmen" erzielt werde.

Damit unterwirft die Regierungsvorlage nicht nur die künstlerisch-ästhetischen, sondern auch die kultisch-liturgisch-theologischen Maßstäbe der Denkmalpflege an Sakralbauten der Letztentscheidung („Kompetenz-Kompetenz") des von Verfassungs wegen zu religiöser und weltanschaulicher Neutralität verpflichteten Staates. Es bedarf keiner langen Erörterung, daß der baden-württembergische Gesetzgeber mit der Annahme dieser Gesetzesvorlage gegen das in Art. 4 des Grundgesetzes gewährleistete Grundrecht der Glaubens- und Kultusfreiheit verstoßen würde, auf das sich auch die Religionsgemeinschaften berufen können.

H. fordert deshalb eine Änderung der entscheidenden Bestimmung des § 11 Abs. 3 des Gesetzentwurfs mit der Maßgabe, daß die Denkmalschutzbehörden bei allen Entscheidungen des Denkmal*schutzes* (d. h. für den Fall der Veränderung, Entfernung oder Zerstörung) und bei der Denkmal*pflege* (Beratung, Förderung, Information, Subventionierung, ständige Fühlungnahme, Konsultationspflichten) an den dem Gottesdienste dienenden Kulturdenkmalen die von den „Oberen Kirchenorganen festgestellten gottesdienstlichen Belange *vorrangig* zu beachten" haben. Zutreffend stellt der Verf. damit fest, daß die theologischen Beurteilungsmaßstäbe nicht der Letztentscheidung des Staates unterliegen können, sondern ausschließlich den kirchlichen Instanzen zustehen (174 ff.; 259 ff.). Die Letztentscheidung über die rein künstlerischen und ästhetischen Fragen will H. dagegen nach wie vor der staatlichen Denkmalpflege übertragen.

Es liegt auf der Hand, daß hier außerordentlich komplizierte Abgrenzungsschwierigkeiten entstehen können. Ausgehend von der Auffassung, daß die

Kirchengebäude, auch soweit sie unter Denkmalschutz stehen, Orte des Gottesdienstes und des Gebetes sind und erst in sekundärer Hinsicht Objekte staatlicher Kulturverantwortung, staatlichen Denkmalschutzes und konservatorisch-musealer Sorge darstellen, verlangen die vier Kirchenleitungen Baden-Württembergs, daß ihnen neben der Entscheidung der theologischen Fragen auch die „Letztentscheidung der kulturellen Schutzmaßstäbe" (S. 205) übertragen werde, wie das in verschiedenen anderen deutschen Bundesländern der Fall sei (S. 161, Anm. 507; 236; 257). Damit erheben die Kirchen keineswegs die Forderung nach einem Rückzug des Staates aus dem Bereich der Denkmalpflege an Sakralbauten. Seitens der Kirchen wird anerkannt, daß der Staat sich Gewißheit darüber verschaffen muß, daß die in kirchlichem Besitz befindlichen Kulturdenkmale angemessen geschützt werden. Die Kirchen wehren sich jedoch dagegen, als „Erfüllungsgehilfen" des Staates beim Schutz und der Pflege der Sakralbauten fungieren zu müssen.

Die aus der Kulturverantwortung des Staates hergeleiteten verfassungsrechtlichen Bedenken, die H. gegen diese Forderung der Kirchenleitungen sowie gegen die den Kirchen weit entgegenkommende Regelung des (süd-)badischen Denkmalschutzgesetzes vom 12. 7. 1949 und die diesbezüglichen kirchenvertraglichen Regelungen mehrerer deutscher Bundesländer erhebt, dürften schwerlich durchschlagend sein. Die tatsächliche Situation des kirchlichen Denkmalschutzes im Geltungsbereich des badischen Denkmalschutzgesetzes scheint jedenfalls zu solchen Besorgnissen bisher keinen begründeten Anlaß gegeben zu haben. Bei seiner Forderung nach einer Kompetenzerweiterung des Staates auf dem Gebiet der Denkmalpflege setzt H. – darauf soll hier besonders hingewiesen werden – stets einen Staat voraus, in dessen Kulturbewußtsein und Kulturverantwortung neben der profanen stets auch die kirchlich-religiöse Kultur eingeschlossen ist.

Vieles spricht dafür, den Denkmalschutz und die Denkmalpflege an den Sakralbauten, die zu den kostbarsten Schätzen und Zeugnissen unserer Kultur gehören, als Angelegenheit gemeinsamer Verantwortung der Kirche und des Staates auszugestalten. Ein befriedigender und dauerhafter Ausgleich der Interessen der Kirchen auf der einen und des sich seiner Kulturverantwortung bewußten denkmalpflegefreudigen Staates auf der anderen Seite kann in diesem, zentrale Fragen der Religionsfreiheit berührenden Bereich in jedem Falle nur durch gütliche Einigung gefunden werden. Ob dieses Übereinkommen durch ein „paktiertes Staatsgesetz" (vgl. darüber *A. Hollerbach,* Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 26 [Berlin 1968] 80) oder durch eine kirchenvertragliche Regelung, die nach wie vor ein „förderliches Instrument zur Realisierung freiheitlich-demokratischer Staatlichkeit" darstellt (*A. Hollerbach,* a. a. O. 79), erzielt wird, ist dann von sekundärer Bedeutung.

Zutreffend weist H. darauf hin, daß Gegenstand seiner Untersuchung nur die „verfassungsrechtliche Unbedenklichkeit des Entwurfs" sei, nicht aber die die Kompetenz des (gutachtlich tätigen) Juristen übersteigende Frage, ob der Entwurf auch die sachlich optimale Lösung bringe (S. 147, Anm. 456). Soviel darf aber in diesem Zusammenhang angemerkt werden: Wenn der Staat versuchen wollte, den Kirchen die Bestimmungen über den Denkmalschutz und die Denkmalpflege an Sakralbauten durch einseitiges, in Gesetzesform gekleidetes Diktat „hoheitlich" aufzuerlegen, würde das eine Rückkehr zur überholten Staatskirchenhoheit des vergangenen Jahrhunderts darstellen.

Der inhaltliche Reichtum dieser auf einem profunden Studium der „Geschichte und Grundlagen der Denkmalpflege und des Denkmalschutzes in Deutschland" (18–124) aufbauenden Untersuchung kann im Rahmen einer Besprechung nicht einmal angedeutet werden. Die Fülle denkmalrechtlicher, liturgiewissenschaftlicher und kirchenrechtlicher Literatur, die H. in diesem Gutachten verarbeitet hat, ist einmalig und imponierend.

Auch wer den gegenüber dem status quo des Denkmalschutzes in Baden-Württemberg und der Regelung in anderen Bundesländern „beträchtlichen Geländegewinn" (257), den H. in seinem Gutachten zugunsten der staatlichen und zu Lasten der kirchlichen Denkmalpflege erzielt – im Gegensatz zur Meinung des Verf.s – als durch die Verfassung nicht geboten ansieht, wird ihm für die Bereiche-

rung, die das moderne deutsche Staatskirchenrecht durch diese seine Arbeit erfahren hat, dankbar sein. J. Listl, S. J.

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.

Im Frühjahr 1962, wenige Monate vor Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, warf *Hans Küng* in einer Quaestio disputata die Frage nach den „Strukturen der Kirche" auf. Das Buch war bewußt auf die vorauszusehenden Diskussionen des Konzils über Wesen, Sendung und Verfassung der Kirche hin entworfen und behandelte vor allem das Verhältnis der Laien zum Amt sowie das Verhältnis des Petrusamtes zu den andern Ämtern in der Kirche. In seinem fünf Jahre später herausgegebenen systematischen Werk „Die Kirche", Bd. I der ekklesiologischen Abt. der von ihm mitherausgegebenen Reihe „Ökumenische Forschungen", griff Küng die Frage nach den Strukturen neu und systematischer auf. Die Vielfalt der Charismen in der Kirche kam nun stärker in den Blick und wurde als wesentlicher Grundzug der Kirche aller Zeiten herausgestellt. Eine umfassendere biblische Begründung dieses Ansatzes schien erwünscht, um so die erneuerte Sicht der Kirche eingehender aus den Quellen zu entwickeln und zugleich den ökumenischen Dialog über die Perspektive des Amtes in heutiger katholischer Sicht zu befruchten. Ein Schüler von Hans Küng, der junge indische Theologe *Patrick V. Dias,* hat sich dieser Aufgabe in der uns vorliegenden Studie, seiner erweiterten Dissertation an der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät im II. Bd. der genannten ökumenischen Reihe, unterzogen.

Aus den verschiedensten Gründen ist die „Vielfalt eine Forderung des neuen Selbstverständnisses der Kirche", wie D. im ersten Teil seiner etwas langen Einleitung ausführt: die katholische Kirche selbst hat auf dem II. Vatikanischen Konzil ihre Pluralität neu entdeckt, wie es sich etwa in der neuen Betonung der Ortskirchen und in dem Versuch der positiven Integrierung der jungen Missionskirchen als voller Gliedkirchen zeigt. Diesem Prozeß der Differenzierung steht auf nichtkatholischer Seite ein Prozeß der Integration bis zu Kirchenzusammenschlüssen und der Gründung des Weltrates der Kirchen gegenüber – einer Integration, die allerdings ihre ganz charakteristischen Grenzen aufweist: die bisher schon erreichte und die noch zu erreichende Einheit kann nur eine Einheit in Vielfalt sein. Schließlich fordert auch die heute positivere Sicht der nichtchristlichen Religionen, der es stärker um den positiven Beitrag der Religionen zur vollen Gottesherrschaft geht, sowie die Begegnung mit der heutigen pluralistischen, weitgehend areligiösen Welt eine differenziertere Struktur der Kirche entsprechend den kulturellen Räumen und gesellschaftlichen Gegebenheiten.

Ein solcher Pluralismus, so führt der Verf. im 2. Teil seiner Einleitung aus, wird auch vom Neuen Testament selbst gefordert. „Freiheit gegenüber den Traditionen" (56), insoweit sie bedingt sind durch bestimmte kulturelle Gegebenheiten der abendländischen Kultur, muß sich paaren mit „Treue zu ‚der Tradition' und ihrer Vielfalt" (58). Der ntl. Kanon selbst, so stellt D. im Anschluß vor allem an *E. Käsemann* und *H. Küng* fest, zwingt uns zur Anerkennung einer reichen Vielfalt verschiedener, selbst gegensätzlicher theologischer Systeme und Interpretationen des Christusgeheimnisses bereits in den Anfängen der Kirche, die man nicht, wie der Verf. *J. Betz* und *R. Schnackenburg* vorwirft, zu rasch in einer höheren Einheit zusammenführen darf. (Schon hier sei jedoch auf die Notwendigkeit hingewiesen, dabei sehr sorgsam die *quaestio facti* zu prüfen, bevor man mit *Käsemann* etwa miteinander unvereinbare Positionen innerhalb des ntl. Kanons annimmt. Die Vorliebe *Käsemanns*, für jede theologische Richtung innerhalb des NT eine eigene kirchliche Gruppe anzunehmen, ist ebenso bekannt wie heiß umstritten!) D. möchte in seiner Studie freilich nicht von der im NT hervortretenden Vielfalt der Einzelkirchen ausgehen, sondern von der „Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener" in den Einzelgemeinden, um von daher den Pluralismus als Postulat des NT aufzuzeigen. Ein solches Verfahren hat nach ihm den Vorteil, kein festes Kirchenbild vorauszusetzen, das u. U. den Blick für die wahre Vielfalt verstellen würde (79). Außerdem lasse eine Untersuchung über die Vielfalt der Jünger,

Zeugen und Diener innerhalb der Urkirche die lebendige Vielfalt christlichen Lebens und Charismas in den Anfängen der Kirche konkreter hervortreten (80).

Der Hauptteil über die „Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener" wendet sich zunächst der Vielfalt der Berufungen zum Dienst an der Gottesherrschaft im NT zu. Der Ruf Jesu zur Nachfolge ergeht in eine je verschiedene Situation hinein. Das gilt schon für die ganz spezifische religiöse Situation Israels mit seinen religiösen Traditionen, aber ebensosehr für die einzelnen Gruppen in Israel wie schließlich auch für die zur Nachfolge gerufenen einzelnen Menschen. D. insistiert stark darauf, daß die Nachfolge sich im Grunde gerade in den Lebensräumen vollziehen muß, in denen der je einzelne steht. Durch den Widerspruch eines großen Teiles von Israel kommt es zur Herausbildung der spezifischen Jüngerschaft. Allerdings wäre es nach D. ein Mißverständnis, die Schaffung der Jüngergemeinde als Institution oder gar die Gründung einer „Kirche" als streng juridisch verstandenen Verbandes als in der ursprünglichen Absicht Jesu gelegen zu erklären (119). Im Ergriffensein durch die Gottesherrschaft sollen vielmehr die Jünger Zeugnis für die Macht dieses eschatologischen Ereignisses ablegen. Demgemäß ist auch die Kirche „ein Zeichen der Wirksamkeit, der Glaubwürdigkeit der Gottesherrschaft in ihrem ‚Daß' und ‚Wie'" (ebd.). Als solches ist sie keineswegs ein menschliches Gebilde. Aber die Frage, „ob" und „wie" Jesus die Kirche gegründet habe, verliert nach D. gegenüber dieser Grundfunktion der Jüngergemeinschaft an Gewicht (120). Durch die Auferstehung Jesu wird die Jüngerzur Zeugenschar. Damit entsteht auch die „Kirche" im eigentlichen Sinne des Wortes im Gegenüber zum alten Israel. Freilich muß auch hier der grundlegende Aspekt gesehen werden, nämlich das Zeugnis für die nun in ihren Kräften wirksame Gottesherrschaft – ein Zeugnis, das in je verschiedener Weise vom Einzelnen wie den Gemeinschaften abgelegt wird. Nicht primär im Amt und auch nicht im Kult möchte D. die Einheit der Kirche verankert wissen (die kultische Deutung von Taufe und Eucharistie scheint ihm verfehlt: vgl. 142 f.), sondern im gemeinsamen Zeugnis für den Auferstandenen und seine eschatologische Gegenwart, das sich dann auch in Taufe und Eucharistie, aber daneben auch in der Mannigfaltigkeit der kirchlichen Dienste und Charismen manifestiert. Die Grenzen der Urkirche nach außen, speziell zum Judentum, sieht D. in gewisser Weise als noch fließend an, ja man muß nach ihm sogar ehrlich die Frage stellen, ob nicht grundsätzlich mehrere eschatologische Gemeinschaften verschiedener Ausprägung nebeneinander denkbar sind (vgl. 143), die nur durch die genannten Elemente des eschatologischen Zeugnisses und der eschatologischen Gegenwart Christi zusammengehalten werden. Das Problem des Amtes wird von dieser Frage zunächst getrennt und mit den Worten umschrieben: „Welche innere Struktur hat diese konstituierte Gemeinschaft, und welche Aufgaben und Dienste kommen den mit Sonderberufung und -auftrag Ausgestatteten zu?" (ebd.)

Die zweite Hälfte des Hauptteils geht dieser Frage nach der inneren Struktur der kirchlichen Gemeinschaft als Vielzahl von Jüngern, Zeugen und Dienern nach dem NT nach. Methodisch darf nach D. hier nicht von dogmatischen Vorstellungen späterer Zeiten ausgegangen werden, also etwa von der nachapostolischen Kirche mit ihren Ämtern und deren unbestrittener Führungsrolle im Leben der Gemeinden. Vielmehr ist mit Autoren wie *H. v. Campenhausen, E. Käsemann, H. Schürmann* und *H. Küng* von der Vielfalt der Charismen und Dienste in der neutestamentlichen Gemeinde auszugehen.

Eine grundlegende Funktion für die Kirche aller Zeiten haben alle diejenigen, die noch unmittelbar teilhatten an Leben und Sendung des irdischen und österlichen Jesus. An erster Stelle sind hier die Zwölf zu nennen, denen nach D. vor allem eine Funktion für Israel zukommt, wie am Zurücktreten dieses Kreises mit der beginnenden Heidenmission zu sehen ist. Aus ihnen ragt Petrus heraus, der nach D. vor allem in seiner Zeugenfunktion für den Auferstandenen, aber auch für dessen vergebende Kraft, Bedeutung für alle Zeiten besitzt (vgl. 181). Neben den Zwölf haben aber auch die anderen Jünger des irdischen Jesus, auch die Frauen, ihre bleibende Bedeutung für die Zukunft. Diesen einmaligen Diensten steht die Schar derer gegenüber, die stärker das Gesicht der nachösterlichen Gemeinde bestimmen. Da sind die Apostel, selbst noch verknüpft mit dem auferstandenen Herrn und zur Sendung für Christus ausgesondert, je nach ihrer beson-

deren Art und Berufung, ob es sich nun um Paulus, den Heidenapostel, Barnabas mit seiner heilsgeschichtlichen Vermittlerrolle zwischen Juden- und Heidengemeinde, oder Jakobus, den Herrenbruder an der Spitze der judenchristlichen Jerusalemer Urgemeinde, handelt. Da sind die Propheten, die für die neutestamentlichen Gemeinden sowohl Matthäus wie Lukas (in der Apostelgeschichte) wie auch besonders Paulus kennt. Ihnen entsprechen nach D. in der Apokalypse die „Zeugen" Jesu. (Freilich vermißt man hier wie auch schon vorher eine genauere biblische Begriffsbestimmung des „Zeugen".) Ein kleiner Exkurs macht auf die Bedeutung des Prophetischen für die Kirche aller Zeiten aufmerksam (260 f.). Hier spürt man den *Küng*-Schüler! Im übrigen ist das Prophetische für D. keineswegs ein Einzelprivileg, sondern vielmehr ein Grundelement der Kirche, wenn es sich auch in einigen Trägern besonders manifestieren kann (239 f.). Neben den Propheten haben auch die Lehrer in den neutestamentlichen Gemeinden eine hervorragende Stellung, nicht nur bei Matthäus, sondern auch bei Paulus und in den Pastoralbriefen. Stärker an den Gemeindegründungen beteiligt sind die Evangelisten, zu denen vor allem die „Sieben" (sog. „Diakone") gehören. Bewußt erst jetzt – und damit der Aufzählung vor allem bei Paulus folgend – spricht D. von den „Vorstehern und Hirten". Die Aufgabe des „Vorstehers" bei Paulus, sowenig wir darüber wissen, scheint nach D. vor allem ein „Dienst" gewesen zu sein. Wenn in 1 Kor 16,16 dazu aufgerufen wird, den Vorstehern untertan zu sein, so wäre es „überinterpretiert und auch mißverständlich, wollte man darin eine Unterwerfung gegenüber der amtlich konstituierten Autorität hineinzulesen versuchen" (292). Dies ergibt sich für D. vor allem aus der Schwierigkeit, spezifische Funktionen für die „Vorsteher" aufzuweisen, wie aus der Tatsache, daß die Mahnung, einander untertan zu sein, auch den Gemeindemitgliedern der paulinischen Gemeinden unter sich gilt (ebd.).

In verschiedenen Gemeinden nehmen auch die „Erstlinge ... eine Vertrauens- und Verantwortungsstellung ein" (295). Weitere Abschnitte behandeln die „Egumenoi" und die „Presbyteroi". Die Einsetzung von „Ältesten" durch Paulus wird uns nicht von ihm selbst, sondern nur von Lukas berichtet und scheint bei diesem ein Versuch der Versöhnung der judenchristlichen mit der heidenchristlichen Verfassungsform gewesen zu sein (vgl. 301 f.). An ihrer Stelle finden sich in den heidenchristlichen Gemeinden zunächst „episkopoi" und „diakonoi", und erst die nachapostolische Zeit kennt die dreifache Stufung des Amtes. Vorsicht muß nach D. walten bei der Identifizierung der Episkopen mit den Apostelschülern (vgl. 308). Auch sind sie nicht allein die Nachfolger der ersten Zeugen (311 f.). Dieselbe Warnung vor Einseitigkeit wiederholt sich bei den Diakonen (317). Zu den verschiedenen charismatischen Diensten gehören auch die „Erbarmenden", die heiligen Schriftsteller u. a. m. Alle diese verschiedenen Charismen, zum Dienst gegeben, haben ihre Fülle in Christus (230 f.).

Den Abschluß des Buches bildet ein Kapitel über die „Vielfalt der Jünger, Zeugen und Diener als bleibende Struktur der Kirche". Nach Paulus bildet die Kirche den Leib Christi, der nur in der Vielfalt der verschiedenen Organe funktions- und lebensfähig ist. Damit ist zweifellos nicht nur eine historische Aussage getroffen, die Paulus etwa nur für die Kirche seiner Zeit ausspräche. Die Kirche bedarf vielmehr stets dieser Fülle der Gaben und Dienste. Sie als Ganze wacht und urteilt auch über die einzelnen Gaben kraft des Geistes, der ihr verliehen ist, wie ebenfalls bei Paulus deutlich wird (346). Wenn einzelne Funktionen in ihr zu besonderer Bedeutung gelangen, so darf doch der Blick auf das Ganze, zu dessen Dienst sie berufen sind, niemals verlorengehen. „Nachdem die ersehnte Wiederkunft des Herrn ausblieb und der eschatologische Drang entwich, mußte die Kirche sich in Zeit und Geschichte einrichten und die soziologischen Lebensformen annehmen, die zur Einbürgerung in der betreffenden Gesellschaft erforderlich waren. Hierzu gehören insbesondere die Ämter der Vorsteher, Verwalter und kultischen Beamten (zum erstenmal bei Ignatius von Antiochien die 3-Ämter-Ordnung: Episkopen, Diakone und Presbyter). Verfehlt wäre es jedoch – angesichts der bewiesenen strukturellen Vielfalt der Kirche –, aus der Faktizität dieser Entwicklung eine normative, exklusive und für immer gültige Ordnungsform und Gestaltwerdung der Kirche ableiten zu wollen, als ob darin das Geheimnis der Kirche und ihre Verwirklichungsmöglichkeiten erschöpft wären" (348). Eine

Neubesinnung der Kirche auf ihre vielfältige Sendung müsse sowohl von ihrer in der Schrift grundgelegten Vielfalt wie von den heute gegebenen „vielfältigen Gegenwartsformen der Kirche in der Welt" ausgehen (ebd.).

Es ist unmöglich, hier auf engem Raum auch nur auf einen Teil der Fragen gründlicher einzugehen, die D.s' Studie aufwirft. Zu bejahen scheint dem Rez. nicht nur das Grundanliegen, sondern auch der neutestamentliche Ansatz des Buches. Wie D. in den letzten Zeilen seines Buches selber schreibt, wird eine Neubesinnung über die „Strukturen der Kirche" freilich nicht nur von einer Rückkehr zum Neuen Testament, sondern auch von einer Reflexion über die Aufgaben der Kirche in ihren verschiedenen Bereichen heute auszugehen haben. Beide Ansätze lassen sich durchaus miteinander verbinden, ja verlangen sogar nach gegenseitiger Ergänzung. Um seiner Aufgabe gerecht zu werden, hat D. eine Fülle neutestamentlicher Texte zu berücksichtigen gehabt. Daß eine solche Arbeit dann stärker von Sekundärliteratur abhängig bleibt, ist nur natürlich. Auf die Gefahren einer solchen Abhängigkeit wurde oben schon beiläufig hingewiesen. Die Schwierigkeit der behandelten Fragen bringt es mit sich, daß an einigen entscheidenden Punkten der Studie Unschärfen bleiben, auf die hier noch eingegangen werden soll. Die erste Schwierigkeit betrifft das Verhältnis der Kirche zur Welt. Ist die Kirche wirklich nur „Zeichen der Wirksamkeit, der Glaubwürdigkeit der Gottesherrschaft in ihrem ‚Daß' und ‚Wie'?" (vgl. 119 u. oben). Ist sie nicht nach Ostern auch das Tor zur Gottesherrschaft, also mehr als ein Zeichen, das auf etwas von sich Verschiedenes hinweist? Mit der Tendenz D.s', die Kirche stärker in die Welt hineinzuintegrieren, hängt wohl auch seine Ablehnung der kultischen Deutung von Taufe und Eucharistie zusammen (vgl. 142 u. oben). Hier müßte begrifflich stärker geklärt werden, was D. unter Kult versteht, zumal sich eine rein eschatologische Deutung dieser beiden Hauptsakramente schon nach dem NT wohl nicht durchhalten läßt. Auch müßte genauer herausgearbeitet werden, was D. unter der Befähigung aller Glieder der Kirche zum Vollzug der Christus bezeugenden Handlungen und damit auch der Sakramente versteht (vgl. 143). Eine zweite Schwierigkeit betrifft die Einheit der Kirche. Die Frage D.s' scheint berechtigt, ob nicht bei grundsätzlicher Einigung über die eschatologische Zeugenfunktion der Kirche und die Grundakte ihres Zeugnisses (z. B. Taufe und Eucharistie) strukturverschiedene kirchliche Gemeinschaften mit gegenseitiger Anerkennung denkbar sind (vgl. ebd.). Problematisch bleibt nur, ob hier die hierarchische Spitze und Zusammenfassung einfachhin ausgeklammert werden kann. Damit hängen die beiden letzten Schwierigkeiten zusammen. Gewiß ist die Rolle des Amtes im Laufe der Kirchengeschichte stark betont, ja überbetont worden. Aber ebenso gewiß ist, daß es auch in den paulinischen Gemeinden nicht einfachhin fehlte und doch wohl auch nicht einfach auf die Funktion von Gemeindedienern reduziert werden kann, die am Schluß der Reihe der Charismen auch noch gerade eben zu erwähnen sind. Das legt schon die Aufschrift des Philipperbriefes nahe, die die „Episkopen" mit den „Diakonen" als die offenbar allgemein anerkannten Leiter der Gemeinde nennt. Auch wäre zu untersuchen, welche Konsequenzen sich aus der Verbindung der paulinischen Gemeinden mit Paulus selber für das paulinische Amtsverständnis ergeben. Eine letzte Unschärfe betrifft das Petrusamt. Wie oben schon angedeutet, stellt D. bei seiner Petrusinterpretation stark das Zeugnis des Petrus für den vergebenden und auferstandenen Herrn in den Vordergrund. Andere Funktionen des Petrus werden dadurch nicht geleugnet, vielmehr eigens erwähnt, bleiben aber etwas verschwommen. Zusammenfassend wird die Funktion des Petrus etwa wie folgt umschrieben: „Petrus, der Stein des Anstoßes und Fels der Kirche, ist Zeuge und Beweis dieser realen Gefahr der Sünde und des Abfalls und hat als solcher eine fundamentale Bedeutung für die Kirche aller Zeiten. Er erfüllt daher eine Funktion, die immer wieder in der Kirche und für die Kirche wahrgenommen werden muß. Als der aus der Sünde Gerettete, beständig auf die Gnade und ihre unbesiegbare Macht Angewiesene, durch die Offenbarung des Vaters Erleuchtete und dadurch Jesus als Christus Bekennende, kurz als der immer von seinem Herrn Getragene ist er das felsenfeste Fundament der Kirche" (195). Hier liegen zweifellos wertvolle Ansätze für ein tieferes Verständnis des Petrusamtes. Das juridische Element wird redimensioniert, ist allerdings in Gefahr, völlig einnivelliert zu werden. Die eigent-

liche Intention D.s' ist hier allerdings weniger eine dogmatische als eine praktisch-kirchliche, wie er am Schluß des Petrus-Abschnittes selber sagt: „Sowenig also die fundamentale Stellung des Petrus für die Kirche und in der Kirche als jesuswidrig bestritten werden kann, sowenig darf das Fels-sein des Petrus als Konzentration aller in der kirchlichen Gemeinschaft wahrzunehmenden Aufgaben verstanden werden. Kirche als Gemeinschaft der Jünger, Zeugen und Diener hat ihren Existenzgrund in der eschatologischen Sendung Jesu und ist nicht erst durch die Aussage in Mt 16, 18–19 als Kirche gestiftet worden" (197). Eine weitere theologische Klärung des Amtes und speziell des Petrusamtes in der Kirche wird heute allgemein als vordringlich angesehen. Es ist das unbestreitbare Verdienst P. Dias', hierzu neue biblische und grundsätzliche Anregungen in einer neuen, erweiterten Perspektive gegeben zu haben, auch wenn der Natur der Sache entsprechend viele Fragen offenbleiben müssen. J. Beutler, S. J.

Congar, Yves M.-J., O. P., *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome.* 8° (420 S.) Paris 1968, du Cerf.

Die Ekklesiologie des Hohen Mittelalters zu beschreiben, also die vom 7. Jh. an bis etwa zur Mitte des 11., könnte von vornherein als ein unfruchtbares und jedenfalls recht schwieriges Unterfangen erscheinen. Denn die Systematisierung der Theologie ist in dieser Epoche des Übergangs von der Patristik zur Scholastik noch nicht weit vorangeschritten, und die Werke der einzelnen Theologen, zumal die aus der Karolingerzeit, versprechen kaum eine reiche Ausbeute. Trotzdem hat sich der bekannte französische Ekklesiologe aus dem Dominikanerorden an diese Aufgabe gewagt und sie auch – das sei bereits vorweggenommen – an Hand eines immensen Materials auch zur Zufriedenheit gelöst. Es ist geradezu erstaunlich zu sehen, wie hier aus der Fülle der Texte und der ebenso reichlich beigegebenen einschlägigen Literatur, wobei die deutschsprachige eine führende Rolle spielt, ein lebendiges Bild von der Kirchenvorstellung des Hohen Mittelalters entsteht. Als besondere Vorzüge seien noch hervorgehoben, daß bei den vielen Detailangaben die großen Linien sichtbar werden und daß durch die Einbeziehung der ostkirchlichen Literatur auch der ökumenische Aspekt sein Gewicht erhält.

Die Einteilung des Stoffes ist nicht, wie man es hätte erwarten können, die streng chronologische, sondern eine mehr systematische. In drei großen Ideenkreisen wird das Thema behandelt: 1. Die Kirche in sich selber (Begriff der Kirche und die dazu verwandten Bilder; die Kirchen, der Episkopat und der römische Primat; die Regelung des kirchlichen Lebens; der römische Primat und die Kirche in der Sicht von Rom her: 61–246). 2. Der Gegenpol für die Kirche im weltlichen Bereich (Quellen dieser politischen Theologie; Zweiheit in der Einheit; verschiedene Momente in der Verwirklichung und begrifflichen Fassung des Verhältnisses zwischen den beiden Funktionen; Religiöse Natur und sittliche Eigenart der königlichen Gewalt; Überordnung und Unterordnung der beiden Gewalten: 249–323). 3. Der Osten, seine Übereinstimmung in der Ekklesiologie mit Rom und dem Westen und die entsprechenden Differenzen (Kirche als Geheimnis; Äußeres Leben der Kirche, sozial und juridisch; Gemeinschaft der Kirchen: 324–393). Am Schluß folgen zwei Register (Table des principaux termes et notions ecclésiologiques, Index des noms cités: 395–415), wie eine Einführung, Angabe der Quellen und der häufig zitierten Arbeiten vorangegangen sind (9–56). Mit diesen Stichworten allein kann jedoch kaum eine Übersicht über den Gesamtinhalt des Werkes gegeben werden. Innerhalb des Textes selber oder auch in den ausführlichen Anmerkungen finden sich zuweilen noch Zusätze oder sogar exkursähnliche Abschnitte, die kirchengeschichtliche oder theologische Sonderfragen im Anschluß an das Hauptthema besprechen. Davon sei hier eigens ein Anhang („Appendice") erwähnt, der vor allem den deutschen Leser interessieren dürfte, weil er unter dem Titel „Rapport germanique" den Einfluß der Germanisierung auf Christentum und Kirchenvorstellung darlegt und dabei auch auf die Thesen eingeht, die unter dieser Rücksicht H. Pirenne, H. Stutz, J. A. Jungmann, J. Haller, G. Gmelin u. a., ein jeder auf seine Weise, aufgestellt haben (308–317).

Bei der Menge des Gebotenen versteht es sich von allein, daß hier und da kleinere Ergänzungen oder u. U. auch Berichtigungen möglich sind. Der Verf. hat ja auch selbst schon eine ganze Seite im engen Kleindruck (57) mit „Addenda"

ausgefüllt. Daß er sein Material ausschließlich den gedruckten Texten entnimmt und auf die mühselige Durchsicht der Handschriften verzichtet, erscheint gerechtfertigt; nur hätte vielleicht bei passender Gelegenheit das Lückenhafte der in Drucken vorliegenden Überlieferung (Patrologie von Migne, Monumenta Germaniae Historica, Regesta Pontificum Romanorum u.a.m.) herausgestellt werden können. Solange nicht ein ähnlich vollkommenes Werk für die vorausgehende Periode der Patristik existiert, vermißt man ein besonderes Einleitungskapitel, das diesen Belangen gewidmet wäre; indes bieten dafür die wiederholten Verweise auf Augustin und Gregor den Großen einigermaßen Ersatz. Anselm von Havelberg gehört eigentlich nicht mehr dem durch das Hohe Mittelalter gesteckten chronologischen Rahmen an; wenn er wegen seines Religionsgespräches mit dem Metropoliten der Ostkirche, Niketas von Nikodemien, im Jahre 1135 doch zur Darstellung kommt, dann hätte auch das Religionsgespräch, das derselbe Anselm 1155 mit Basilius von Achrida hatte, erwähnt werden sollen; vgl. dazu: *J. Beumer,* Ein Religionsgespräch aus dem 12. Jahrhundert (ZkTh 73 [1951] 465–482); *J. Schmidt,* Des Basilius von Achrida, Erzbischof von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München, 7 [München 1901]). Überhaupt würde die Ekklesiologie des beginnenden 12. Jh. einiges zur Klärung der vorausgehenden ekklesiologischen Ideen beitragen; siehe z.B. *J. Chatillon,* L'idée de l'Eglise dans la théologie de l'école de saint Victor au XIIe siècle (Irenikon 22 [1949] 115–138. 345–411).

Derartige Ergänzungswünsche sind jedoch keineswegs für den Wert des Buches entscheidend, und ihre Erfüllung verbietet sich zum Teil durch die dem Verf. auferlegte Einschränkung. Anerkannt sei vor allem die selten anzutreffende Verbindung von peinlicher Exaktheit in den Einzelangaben mit dem Hervortreten der großen Gedankenführung; zu dem ersteren gehört u.a. auch die korrekte Wiedergabe der deutschen Buchtitel und Zitate. Möge das Wirklichkeit werden, was der Verf. zu Beginn der „Introduction" schreibt: „Le présent volume est issu d'un ambitieux projet: écrire une histoire des doctrines ecclésiologiques. Il sera donc suivi de plusieurs autres, si Dieu nous donne la force de les mener à bien" (9).

J. Beumer, S. J.

Grillmeier, Alois, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach: Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. 4). Kl. 8^{0} (199 S.) Köln 1968, Bachem.

In der vom Verlag Bachem unternommenen, auf 11 Bändchen berechneten „Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils" nimmt dieses Bändchen mit Nr. 4 ungefähr den mittleren Platz ein; auf jeden Fall behandelt es das *zentrale* Thema oder umgreift, wenn man so will, das *Gesamt*thema der Konstitution. Sehr feinsinnige Ausführungen, die den gewichtigen Anteil des Verf.s' an dem vom Konzil erreichten Fortschritt im Selbstverständnis der Kirche nicht verleugnen können, erläutern, wie die Kirche aus diesem neu errungenen Selbstverständnis heraus ihr Verhältnis zur Welt sieht, die sich ihr heute auch in vieler Hinsicht anders präsentiert als noch vor wenigen Jahrzehnten. „Wandernde Kirche" im Titel will diesen von der Kirche auf ihrer Wanderschaft durch die Jahrhunderte bis zur endzeitlichen Vollendung zurückgelegten Weg fortschreitenden Erkennens und dementsprechend immer neuer Einstellung zu allen Fragen der Welt andeuten; „werdende Welt" gibt zu verstehen, daß auch diese Welt sich im Wandel befindet, immer unfertig und in diesem Sinn „werdend". Mit Erstaunen stellt man fest, daß die – zweifellos zu Recht – als in vielfacher Hinsicht nicht ausgereift, an die großen Enzykliken nicht heranreichend beurteilte Pastoralkonstitution doch sehr viel ausgereifte Erkenntnisse der dogmatischen Konstitution über die Kirche in sich aufgenommen hat, ja daß ihre Ausführungen diese Erkenntnisse in die Praxis umsetzen und auf diese Weise wesentlich dazu beitragen, deren rechtes Verständnis zu erschließen; so gesehen ist die Grillmeiersche Studie geradezu eine *Aufwertung* der Pastoralkonstitution – zumindest in den Augen derer, die deren zweiten, „Wichtige Einzelfragen" behandelnden Hauptteil unbefriedigend finden oder als unzureichend abtun. So hat G. der Pastoralkonstitution zweifellos einen großen Dienst geleistet.

Gestützt auf die deutsche Übersetzung, meint der Verf., das Konzil äußere sich über die Dienste der Kirche an der Welt sehr vorsichtig, indem es nicht davon spreche, was die Kirche geleistet hat, derzeit leistet und künftig leisten wird, sondern in den Überschriften der Art. 41, 42 und 43 ganz vorsichtig und bescheiden das Wörtchen „möchte" verwende. Es liege, so meint G., „durchaus im Bereich der Möglichkeit ..., daß die Sternstunde einer ... Weltzuwendung der Kirche verpaßt ist" (88; auf S. 120 kommt er nochmals darauf zurück). Der lateinische Text hat aber an allen drei Stellen das eindeutige indikativische ‚satagit' (bemüht sich, läßt sich angelegen sein), das genau dem ‚accipit' in der Überschrift des Art. 44 entspricht, wo von dem die Rede ist, was die Kirche von der Welt an Diensten und Hilfen empfängt. Es wäre eine böse Unebenheit, wenn die Kirche die ihr von der Welt geleisteten Dienste mit Befriedigung entgegennähme, selbst aber nicht über „guten Willen" hinauskäme und keine Leistungen zustande brächte. Darin, daß die Kirche „Sternstunden" verpaßt hat, ist G. zuzustimmen „aus verschiedenen Gründen: weil die sich so rapid vermehrende Menschheit kaum mehr so vom Christentum durchsäuert werden kann, wie man es sich noch zu Beginn unseres Jahrhunderts vorgestellt hat; weil die missionarische Kraft eines noch dazu in sich gespaltenen Christentums nur zum Teil nach außen fließen kann; sie wird zu einem guten Teil im ‚Innenbetrieb' verbraucht, das heißt dafür, die Taufscheinchristen wieder zu beleben und die auseinanderstrebenden Gruppen zusammenzuhalten" (ebd.).

Die Enzyklika ‚Ecclesiam suam' ist in AAS Bd. 56, nicht, wie S. 50, Anm. 29 angegeben, Bd. 58 verkündet. – Die an Art. 68, Abs. 1 der Konstitution geübte Kritik (120) ist insofern unzutreffend, als es bei der Mitbestimmung durchaus auch um physische Personen als Unternehmensinhaber und Arbeitgeber geht, aber nicht nur um physische, sondern auch um juristische Personen, welch letztere nicht nach Gottes Ebenbild erschaffen sind. – S. 124, Anm. 20 schlägt G. eine andere deutsche Übersetzung vor; das lateinische ‚detegenda' will er statt durch „Einsicht" lieber durch „Wahrnehmung" wiedergeben. Leider ist „Wahrnehmung" ebenso ungeeignet wie „Einsicht" oder, weil es im Zusammenhang mit *Rechten* einen völlig anderen Sinn annimmt, noch viel ungeeigneter. Es soll zum Ausdruck kommen, daß der Mensch zu neuen Einsichten *gelangt,* seiner Rechte mehr und mehr *gewahr wird.* Um den Gedanken richtig wiederzugeben, wird man auf ein Substantiv verzichten und nach dem Vorbild des Lateiners sich *verbal* ausdrücken müssen; warum fällt uns Deutschen das so schwer?

Diese geringfügigen Anstände tun dem hohen Wert des Büchleins keinen Abtrag. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Muschalek, Georg, *Glaubensgewißheit in Freiheit* (Quaestiones disputatae, 40). 8° (104 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 12.80 DM.

Der Verf. stellt sich einem der vordringlichsten Probleme heutiger Theologie: Wie ist der Glaube zu verantworten, und zwar als christlicher und kirchlicher Glaube, der an ein bestimmtes, fest formuliertes Credo gebunden ist? Wie findet der Mensch Gewißheit im Glauben? Was heißt überhaupt Glaubensgewißheit? Es ist von vornherein sehr wohltuend, daß diese Fragen nicht nur abstrakt und ungeschichtlich zur Sprache kommen, sondern daß sofort die heutige konkrete Gestalt der Problematik dargestellt wird. Der heutige Mensch, „d. h. jener, der für unsere Zeit kennzeichnend ist", erlebt „eine geistige Ungewißheit ..., die es in dieser Schwere und Radikalität wohl noch nie gab". Er fragt nach seinem Lebenkönnen und nach der Wahrheit über sein Leben, aber er besitzt nicht mehr „einen vorgegebenen Raum der Wahrheit ..., in den er sich einbergen könnte" (11). Von dieser Erschütterung aller Lebensgewißheit ist auch der Glaube betroffen. Als Ursachen des Zusammenbruchs der christlichen und katholischen Gewißheit nennt M. den geistigen Pluralismus (der die Frage weckt, ob sich nicht unter sehr verschiedenartigen Bekenntnissen ein viel tieferes, aufrichtiges, allen wohlmeinenden Menschen gemeinsames Glauben, Hoffen und Lieben findet), ferner das wachsende Bewußtsein und Erleben der Geschichtlichkeit (durch das der Gläubige den Eindruck gewinnt, das feste Fundament seiner bisherigen Überzeugungen sei ins Wanken geraten) und schließlich die vielfachen Schwierigkeiten, auf die heute eine Untersuchung stößt, welche die Berechtigung des Glaubens historisch-

philosophisch oder durch Hinweise auf die Lebenshilfe des Glaubens aufzeigen will. In dieser geistigen Situation stellt sich die Aufgabe, in einem neuen Versuch zu zeigen, „wie es im Glaubensbereich Gewißheit geben könne, und zwar eine, die nicht erdrückt wird von der wirren Buntheit der Glaubensbekenntnisse ..., die wagt, sich in ein Bekenntnis hineinzugeben und sich in ihm zu halten, auch dann, wenn dieses Bekenntnis sich wandeln muß, um dasselbe zu bleiben; eine Gewißheit, die nicht die Angst des Bodenlosen spürt, weil ihr der Boden einer soliden irdischen Vergewisserung entzogen ist" (19). M. will diese Aufgabe nicht in ihrer ganzen Breite anpacken; nur eine „wesentliche Linie" soll gezogen werden (19).

Um die vorgelegte Antwort in ihrer Bedeutung verständlich zu machen, geht M. zunächst auf die Geschichte der Gewißheitsfrage ein (20–51) und stellt vor allem ausführlich die Position des hl. Thomas v. Aquin dar; denn dessen Lösung bildet den Endpunkt einer Entwicklung, der für die katholische Theologie bis in unsere Zeit hinein bestimmend geblieben ist. Thomas übernimmt aus der schon in der frühen Väterzeit einsetzenden theologischen Tradition sowohl die Betonung der „fides quae" vor der „fides qua" und damit eine Einengung des Glaubensvollzugs auf das Glaubens*wissen* und auf den Erkenntnisvorgang, wie auch die Bestimmung des Glaubens als einer Erkenntnis, deren Objekt nicht *geschaut* wird. Diese traditionelle Lehre wirkt sich bei Thomas dahin aus, daß der Glaube (als Erkenntnisakt) in das aristotelische System der verschiedenen Weisen des Wissens eingeordnet wird und dabei (als Erkenntnis, die nicht „Schau" ist) einen untergeordneten Platz erhält. Der Glaube wird am Wissen, das seinen Gegenstand mit Stringenz und Notwendigkeit erfaßt, gemessen und tritt so in Konkurrenz zu diesem Wissen. Zwar wertet Thomas als Theologe den Glauben wieder auf und läßt ihn dem Wissen sogar überlegen sein, insofern der Glaube seine Zustimmung auf die untrügliche Erste Wahrheit gründet. Aber von seiner subjektiven Seite her gesehen, bleibt der Glaube doch „ein Vollzug, durch den der Intellekt des Menschen nicht erfüllt wird. Der Intellekt wird nicht ‚zu seinem eigenen Ziel gebracht', sein Wirken als solches ist ‚höchst unvollkommen'"; er ist „im Glaubensvollzug in seinem Eigentlichsten frustriert" und muß gewissermaßen „von außen", d. h. durch den Willen, zur Annahme der geoffenbarten Wahrheiten bewegt werden (29 f.). Verstand und Wille werden in einer scharfen Trennung gesehen. Die Einflußnahme des Willens auf den Verstand im Glauben erhöht nicht den Wert des Erkenntnisvollzugs und seiner Gewißheit, sondern läßt den Verstand ungesättigt und ordnet ihn „fremden Bedingungen" unter (31). Die Freiheit der Glaubenserkenntnis ist bei Thomas also nicht „ein Zeichen für die Würde dieser Erkenntnis und die Höhe dieser Gewißheit" (32), sondern sie entspringt der *Schwäche* des menschlichen Geistes, der „jenseits der irdischen Erkenntnisgegenstände (und der in sich einleuchtenden ersten Prinzipien)" (33) nicht mehr mit zwingender Evidenz zu erkennen vermag. M. weiß, daß es andere Ansätze in der Glaubenspsychologie des hl. Thomas gibt, die eigentlich zu einer höheren Einschätzung des Glaubens als Erkenntnis führen. Er sieht jedoch die angedeutete Seite als charakteristisch für die thomistische Glaubenstheologie an, worin ihm vielleicht nicht alle Thomasinterpreten ganz folgen werden. Jedenfalls hebt er den Aspekt hervor, der die weitere Entwicklung lange Zeit bestimmt hat. Das Modell, an dem der Glaube auch in der Folgezeit gemessen wird, bleibt das vom Willen unabhängige, stringente Erkennen (Wissen) innerweltlicher Gegenstände. Das wird vor allem von Descartes an offensichtlich, dessen Erkenntnisideal die neuzeitliche Philosophie und Theologie nachhaltig beeinflußt hat. Besonders auf katholischer Seite ließ sich eine bestimmte Glaubenstheologie apologetischer Art „den Maßstab der Gewißheit vom mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisideal geben" (42). Im Gegensatz dazu betonte der Traditionalismus einseitig die Rolle des Willens beim Zustandekommen des Glaubens. Die Trennung von Erkennen und Wollen, die bei Thomas schon sichtbar wurde, war damit radikalisiert. – Am Ende des geschichtlichen Überblicks zeigt M., daß das Vaticanum I den Glauben nicht auf das kartesianische Erkenntnisideal festgelegt hat. Damit ist die Freiheit zu neuen Fragen gegeben.

In einem 2. Teil (53–72) beschäftigt sich der Verf. mit der Frage der Glaubensgewißheit in der Hl. Schrift. Im biblischen Glaubensverständnis geht es wesentlich um das Gewißwerden des Menschen selbst, um sein Existierenkönnen. „Wenn

wir eine Vereinfachung nicht scheuen ..., können wir sagen: nach der Schrift hat Glauben wesentlich mit Gewißheit der menschlichen Existenz zu tun. Nach dem Alten Testament ist Glaube soviel wie Gewißwerden an Jahwe; nach dem Neuen Testament ist Glaube die Eröffnung des Gewißwerdens an Gott in Jesus. Hier ist das Glaubensverhältnis zu Gott nicht unmittelbar und allein das Bauen des Lebens auf Gott, mit anderen Worten nicht nur die Gabe des menschlichen Lebens an den Menschen, sondern zunächst und vor allem die Gabe des göttlichen Lebens an den Menschen und *darin* die Gabe des auch ganz und gar menschlich Lebenkönnens" (71). Daraus wird der Unterschied des biblischen Verständnisses zur traditionellen theologischen Fragestellung sichtbar: Während in der Hl. Schrift Glaube wesentlich Gewißheit des Menschen *ist*, war in der vergangenen Glaubenstheologie die Gewißheit „ein Postulat des Menschen, das er erfüllt sehen wollte, *bevor* er sich zu Jesus Christus bekannte" (71).

Im 3. Teil (73–94) handelt M. über die „Theologie des Gewißwerdens im christlichen Glauben". In mehreren Schritten zeigt er, was Gewißheit im Glauben besagt und wie sie erlangt wird. Die 1. These ist grundlegend und zeigt den Unterschied der Position M.s zu der Glaubenstheologie, die oben als die des hl. Thomas dargestellt wurde: „Gewißheit geschieht nur in Entscheidung" (74). Erkenntnis ist von ihrem Wesen her Selbstbestimmung des Menschen und hat es daher mit der Freiheit des Menschen zu tun. Jede Erkenntnis, auch die zwingende, hat daher noch einen Bezug zur Freiheit. Je tiefer die Einheit von Erkenntnis und Freiheit ist, desto tiefer ist die Erkenntnis. Dort, wo der Mensch in freier Entscheidung über die Bedeutung seiner Existenz verfügt, fallen Erkennen und Freiheit ineins. „Man kann dann hier nicht mehr davon sprechen, daß das eine dem anderen vorausgehe: Erkenntnis und Entscheidung entstehen und wachsen miteinander." „Es gibt also ein Wissen, das Freihei *ist*" (77). In diesem „urtümlichen Vollzug" wird dem Menschen auch die Erkenntnis Gottes geschenkt: „Das Aufgehen Gottes ist eine Sache der Freiheit und des Wissens in einem" (79). Von derselben Art ist nun auch die Glaubensgewißheit: Sie ist „ein wahres Wissen ..., und zwar in der höchsten Form des Wissens ..., das in der freien Entscheidung entsteht und ganz zu sich kommt" (81). – In der 2. These führt M. aus, daß die Glaubensentscheidung eine Entscheidung von Gott her ist, der sich in Jesus der Welt mitteilt. Die Glaubenstat des Menschen ist also geöffnet zur Gnadenwirksamkeit Gottes hin und zu der geschichtlichen Wirklichkeit hin, in der Gott der Menschheit endgültig nahegekommen ist. – Die 3. These expliziert dann die Beziehung des Glaubensvollzugs zur Kirche und zur kirchlichen Verkündigung. An dieser Stelle kommt M. auch auf das zu sprechen, was er „Vergewisserung des Glaubens von außen" nennt. Die gnadenhafte Dynamik, die dem Menschen in der Glaubensentscheidung die eigentliche Gewißheit mitteilt, „drängt dazu und befähigt dazu, die Welt selbst abzusuchen nach gewissen Zeichen des Heils" (88). Für ein volles und ganzmenschliches Finden der Glaubensgewißheit ist eine sorgfältige und methodisch saubere Erforschung der äußeren geschichtlichen Zeichen des Heils notwendig. Allerdings führt diese Erforschung nicht zur Glaubensgewißheit, wenn sie von der Glaubensentscheidung losgelöst ist; denn es geht ja um *die* Frage der menschlichen Existenz, „die ohne bereitwillige Entscheidung nicht beantwortet werden kann" (88). – In weiteren Thesen bestimmt M. das Hell und Dunkel, das die Glaubensgewißheit kennzeichnet, und zeigt, wie die Liebe inneres Moment der Glaubensgewißheit ist.

Im 4. Teil (95–104) gibt der Verf. eine Zusammenfassung und weist auf die pastorale Bedeutung der vorgelegten Lösung gerade in der heutigen Glaubenssituation hin.

Man muß die Ausführungen M.s und die Perspektive, unter der sie geschrieben sind, begrüßen. Sie entsprechen zweifellos besser den biblischen Aussagen und kommen außerdem der geistigen Situation des heutigen Menschen mehr entgegen als eine Glaubenstheologie, die einerseits den Glauben selbst von menschlicher Einsicht und menschlichem Verstehen scharf abhebt und anderseits den Zugang zum Glauben mehr oder weniger nach den Gesetzen naturwissenschaftlichen Erkennens gestalten will. Vor allem die von M. vertretene Integration eines echten menschlichen Wissens und Verstehens in die Glaubensentscheidung selbst dürfte für die heutige theologische Reflexion von großer Bedeutung sein; denn wenn es

der Theologie nicht gelingt, aufzuzeigen, wie die Glaubenshaltung des Hörens und die Annahme von Autorität mit wahrer menschlicher Einsicht vereinbar und sogar identisch ist, wird sie den Menschen, die um ihre Mündigkeit und Eigenverantwortlichkeit ringen, den Glauben nicht als Wert vorstellen können.

Vielleicht wird die Vereinigung von Gewißheit und Entscheidung, die M. vornimmt, manchen Theologen als Beeinträchtigung der rationalen Struktur des Glaubens erscheinen. Man muß jedoch berücksichtigen, daß M. ganz klar an der Möglichkeit und Notwendigkeit einer „Vergewisserung von außen", d. h. einer apologetischen Begründung, festhält. Außerdem darf man die Glaubensentscheidung nicht, wie M. mit Recht betont, mit der Entscheidung für innerweltliche Ziele gleichsetzen. Bei diesen ist allerdings die sichere Erkenntnis des Zieles und der Mittel zum Ziel schon vor der Entscheidung für das Ziel erfordert. Bei einer Entscheidung für Gott liegen die Dinge dagegen anders. Gott als letztes und umfassendes Ziel des ganzen Menschen kann dem Menschen nur aufgehen, wenn der Mensch als Ganzer, d. h. in seiner Existenzmitte und in seiner Freiheit, zum Vollzug kommt. Die rationale Vergewisserung kann daher nur *im* menschlichen Freiheitsvollzug geschehen. Unabhängig von diesem Vollzug oder außerhalb seiner führt sie zu keinem Ergebnis.

Wegen dieses Eingebettetseins der rationalen Vergewisserung in den Freiheitsvollzug selbst ist M.s Ausdruck einer „Vergewisserung von außen" wohl nicht so günstig. Er weckt zu sehr den Eindruck, als handle es sich dabei um eine Vergewisserung, die zur eigentlichen Glaubensgewißheit als etwas anderes und Neues von außen noch hinzukäme, oder als stütze sich diese rationale Vergewisserung ganz auf äußere geschichtliche und welthafte Fakten, während die eigentliche Gewißheit des Glaubens davon ganz unabhängig sei. Beides wird man nicht sagen können und will der Verf. zweifellos auch nicht sagen. Die eigentliche Glaubensgewißheit ist immer und wesentlich auch geschichtsbezogen: Nur von außen durch den Anruf der Geschichte wird sie im Menschen geweckt, und nur in der Offenheit des Menschen zur Geschichte vollzieht sie sich. Es gibt daher niemals ein bloß inneres, „wortloses" Geschehen, das erst anschließend nach außen und zum Wort drängt. Jedes innere Geschehen ist immer schon wortbezogen und geschichtsoffen (mag auch die innere Dynamik weit über das Wort und die Geschichte hinausgehen). Gerade deshalb aber ist die rationale Reflexion über die geschichtlichen Fakten, auf welche die eigentliche Glaubensgewißheit bezogen ist, nicht etwas Neues *neben* der Glaubensgewißheit, sondern sie ist ein entsprechend der jeweiligen geistigen Situation je verschiedener Prozeß, in dem sich die eigentliche Glaubensgewißheit selbst dem Menschen vollmenschlich vermittelt.

Wir wollen hoffen, daß die vorliegende Quaestio disputata die theologische Diskussion wirklich anregt und daß sich die wertvollen Gedanken, die in ihr zu Wort kommen, für die Glaubenstheologie und durch sie für das Selbstverständnis der Glaubenden fruchtbar auswirken. E. Kunz, S. J.

Pottmeyer, Hermann J., *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius" des 1. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission* (Freiburger Theologische Studien, 87). Gr. 8° (517 u. 105* S.) Freiburg 1968, Herder.

Es ist sicher zu begrüßen, daß hier, trotz aller Präponderanz des Zweiten Vatikanischen Konzils, noch einmal auf das Erste Vatikanum zurückgegriffen wird, und zwar auf die Konstitution über den katholischen Glauben („Dei Filius"), die in der Form einer feierlichen Lehrentscheidung der Kirche den Niederschlag der neuzeitlichen Auseinandersetzungen zwischen Glaube und Wissenschaft darbietet. „Es ist die Konfrontation der im Jenseitigen sich begründenden Autorität mit der an der Forschung, dem Experiment sich messenden Wissenschaft ... Die Kirche sah sich von der mit dem Pathos absoluter Autonomie und Selbstbegründung sich vollziehenden Säkularisation gefordert, die Eigenständigkeit des weltlichen Bereiches anzuerkennen. Sie war gefragt – und zwar schon seit der Reformation – nach der Endlichkeit und Geschichtlichkeit ihres Offenbarungsverständnisses, nach der Freiheit des Einzelnen und dem Recht des Gewissens. Die Schwierigkeit dieser Probleme ist für jeden Wissenden einsichtig" (16). Ausgeklammert sind die Paragraphen des 1. Vatikanischen Konzils, die sich mit den Quellen der

Offenbarung, der Interpretation der Heiligen Schrift und dem Lehramt der Kirche befassen (2. Kap., § 3 und 4; 3. Kap., § 4); man könnte diese Einschränkung bedauern, aber sie ist anderseits auch zu verstehen, da sonst der Umfang der Arbeit, insbesondere durch die Einbeziehung eines weiteren Konzilsvotums (von dem Konsultor Th. M. Martinelli), alle bei einer Dissertation (Gregoriana, Rom) üblichen Maße gesprengt hätte. Der Verf. erhofft von seiner Untersuchung, daß die konziliaren Aussagen nicht nur in bezug auf Inhalt und Tragweite bestimmt, sondern auch mit den heutigen Fragestellungen konfrontiert werden, „die in vielfach überraschender Weise die unerledigt gebliebene Problematik des 19. Jh. wieder aufnehmen" (16), und diese Erwartung hat sich, um das gleich vorwegzunehmen, u. E. voll und ganz erfüllt. Zudem lassen Sorgfalt, Gründlichkeit und klare Sprache nicht das Geringste zu wünschen übrig.

Die drei ersten Kapitel sind mehr einführender Natur: I. Der geschichtliche Ort der Konstitution „Dei Filius" (17–58); II. Die theologische Aufgabe des 1. Vatikanischen Konzils (59–81); III. Der theologische Ansatz und der Aufbau der Konstitution (82–120). Darauf folgt die Darlegung den einzelnen Abschnitten und Paragraphen des Konzilsdekretes: IV. Die Lehre von Gott dem Schöpfer (127 bis 167); V. Die Lehre von der Offenbarung (168–230); VI. Die Lehre vom Glauben (231–347); VII. Die Lehre über das Verhältnis von Glauben und Wissen (349 bis 459). Zwischendurch werden Einzelheiten geboten, die zunächst das Gebiet der Theologiegeschichte angehen; wie z. B.: Die semirationalistische Relativierung der Offenbarung (224–226); Die „nötigenden" Gründe des Hermes (288–291); Hermes, Günther und Schmid über die Glaubenspflicht des Katholiken (305–313); Die „Schlacht" um die Freiheit der Wissenschaft (417–424). Auch die Angaben aus dem Archiv des Collegium Vincentinum zu Brixen (handschriftliche Bemerkungen des Fürstbischofs Gasser zum Schema II und das Manuskript von dessen Dogmatikvorlesungen) verdienen Beachtung. Ein Anhang (469–498) bringt zum Schluß eine inhaltliche Übersicht der unveröffentlichten Dokumente der Vorbereitungskommission, des Votums von J. Pecci, des Fragebogens hierzu, des Votums von J. B. Franzelin und des ersten Schemaentwurfs mit Textvergleichen. Die bislang unedierten Dokumente aus dem päpstlichen Archiv werden dann in ihrer Originalfassung abgedruckt (1*–105*). Dieser Anhang allein macht die Untersuchung zu einem unentbehrlichen Hilfsmittel der zukünftigen theologisch-historischen Arbeit.

Von den vielen Ergebnissen ist wohl das eine besonders festzuhalten: „Entgegen einer verbreiteten Ansicht kann die Konstitution ‚Dei Filius' trotz ihrer Einseitigkeiten nicht als das Dokument einer rein defensiv gerichteten, sich gegenüber der als feindlich empfundenen Welt in ein Getto zurückziehenden kirchlichen Haltung und Theologie gelten. Richtig ist allerdings, daß ein so geartetes Klima die Vorarbeiten, die Konzilsverhandlungen und selbst noch die Rezeption der Konstitution weitgehend bestimmte ... Das ist der Grund, weshalb die auf dem Konzil sich durchsetzenden Tendenzen nicht zur vollen Auswirkung kamen, dem gerechten Anspruch der Wissenschaften in der Kirche Geltung zu verschaffen und damit – fast hundert Jahre vor dem 2. Vatikanischen Konzil – ein positives Verhältnis der Kirche zur neuzeitlichen Entwicklung einzuleiten. Die Konstitution vollzieht in Wirklichkeit nichts Geringeres als die feierliche Anerkennung der Wahrheitsmomente im Anliegen der Aufklärung – ein Schritt, dessen revolutionäre Konsequenzen für die kirchliche Lehre und Praxis noch verstellt blieben, da sie in dem vorherrschenden Klima wohl auch kaum sichtbar werden konnten" (460). Es ist dem Verf. durchaus geglückt, die überwiegend negative Vorstellung von der Konstitution „Dei Filius" in entscheidenden Punkten zu korrigieren, immer auf der quellenmäßig belegten Grundlage und außerdem mit Hilfe von bisher unveröffentlichten Dokumenten. So steht die Erklärung des Konzils über die Freiheit der Wissenschaft unübersehbar deutlich im Mittelpunkt der ganzen Untersuchung. Andere Ergebnisse kommen hinzu, so die beständig vermittelten Einblicke in das geschichtliche Werden der einzelnen Konzilsdefinitionen und deren theologische Vorbereitung. Unter der letzteren Rücksicht scheint bemerkenswert, daß nicht nur die allgemein anerkannten Verdienste von J. B. Franzelin und J. Kleutgen herausgestellt werden, sondern auch die weniger offen zutage liegenden von Bischof V. Gasser und J. Pecci.

Natürlich wird der kritische Leser in der einen oder anderen Einzelheit einer abweichenden Meinung sein können. Wenn z. B. der Verf. behauptet, das Konzil habe „mit seiner Erklärung der Freiheit der Wissenschaften das Verdikt über jede einseitige, vorschnelle und unkritische Apologetik gesprochen" (466), so ist das wohl etwas zu scharf formuliert, kann indes noch richtig verstanden werden. Von der Apologetik vernehmen wir, daß ihre „Entwicklung erst in den Auseinandersetzungen der Neuzeit erfolgte und als eine selbständige, von der allgemeinen Dogmatik losgelöste theologische Disziplin erst 1819 gleichzeitig durch den Katholiken J. S. Drey in Tübingen und den Protestanten H. Sack begründet wurde" (107); das dürfte nicht zutreffen, da schon die Theologie der Aufklärung eine solche Disziplin kannte, obgleich sie ihr nicht den Namen „Apologetik", sondern den anderen „Polemische Theologie" gab (Vitus Pichler, S. J., Theologia polemica [Augsburg 1711]). Unter den vorbereitenden Dokumenten der kirchlichen Lehrverkündigung für die Definition des Glaubensverständnisses hätte vielleicht auch das Dekret des Kölner Provinzialkonzils aus dem Jahre 1860 einen bescheidenen Platz beanspruchen können (Collectio Lacensis V, 280), besonders wegen des dort vertretenen Geheimnisbegriffes.

Diese und ähnliche Desiderata sind jedoch von untergeordneter Bedeutung und beeinträchtigen den hohen Wert des Werkes in keiner Weise. Mustergültig ist die Verwendung der modernen Literatur, namentlich auch der Verzicht auf jede unfruchtbare Polemik. Und eines soll hier zum Abschluß noch hervorgehoben werden: Die Kenntnis der modernen Fragestellungen hat den Verf. nicht dazu geführt, die historischen Gegebenheiten des 1. Vatikanischen Konzils in deren Sinne umzudeuten und so zu verfälschen. J. Beumer, S. J.

Gerber, Uwe, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart.* Gr. 8° (334 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 19.80 DM.

Vermutlich wird es den meisten Lesern dieser umfangreichen Studie ähnlich ergehen wie dem Rez. Das Thema ist von unbestreitbarer Aktualität. Wer wüßte nicht, daß sich gerade innerhalb der theologischen Durchdringung des Glaubensbegriffs seit dem Ersten Vaticanum bei den katholischen Theologen viel getan hat. Wenn irgendwo, dann hat sich gerade im Blick auf die Abklärung des Wesens und der Rolle des Glaubens mit seinen Beziehungen zur Problematik von Natur und Übernatur, von Ratio und Freiheit, von Offenbarung und Geschichte die „Vorläufigkeit" und Ergänzungsbedürftigkeit des Konzils erwiesen. Kein Wunder, daß alle Theologen von Rang, sei es in der Auseinandersetzung mit dem Modernismus, sei es im Rahmen ihrer Spekulationen über die übernatürliche Bestimmung des Menschen, sich mit der Glaubensproblematik auseinandergesetzt haben – ganz zu schweigen von den Impulsen, die von der ökumenischen Theologie herkommen. Verf. hat sich in dieser, der Theologischen Fakultät der Basler Universität vorgelegten Dissertation darangemacht, eine Bestandsaufnahme dieser innerkatholischen Entwicklungen zu liefern, wobei er es keineswegs bei einer bloßen Registrierung bewenden läßt, vielmehr immer bemüht ist, von protestantischer Sicht her die Dinge einzuordnen oder auch kritisch zu beurteilen. G. hat sich seine Sache wirklich nicht leicht gemacht. Das zeigt nicht nur das imponierende Literaturverzeichnis (312–334), sondern noch mehr die ganze Anlage des Werkes. Es beginnt mit einer ausführlichen Darlegung der Glaubenstheologie des Ersten Vaticanum (15–86), in der nicht nur eine eingehende Analyse des cap. III der Konstitution über den katholischen Glauben geboten wird (DSch 3008–3014), sondern auch auf die Bedeutung dieser Definition für das Glaubensverständnis in der katholischen Theologie nach 1870 hingewiesen wird. Das 2. Kap. ist dem Glaubensbegriff J. H. Newmans gewidmet; es folgt ein weiteres Kapitel über die Glaubensproblematik im Modernismus-Streit. Das 4. Kap. handelt von den Theologen, die für die heutige Glaubenstheologie wegweisend waren: K. Adam, K. Eschweiler, R. Guardini, G. Söhngen, E. Przywara. Das folgende Kapitel ist dem Glaubensverständnis in der heutigen französischen Theologie gewidmet: P. Teilhard de Chardin, H. de Lubac, H. Bouillard, J. Daniélou, Y. Congar. Schließlich folgt die Auseinandersetzung mit der heutigen deutschsprachigen Theologie: K. Rahner und H. Urs v. Balthasar. All das ist mit einer erdrückenden

Fülle von Belegen und Hinweisen versehen, die zwar für den immensen Fleiß des Verf.s Zeugnis geben, aber die Lektüre des Buches nicht immer erleichtern. Hinzukommt eine Sprache, die den Leser zur Verzweiflung bringen muß, so wimmelt sie von Fremdwörtern und Anleihen aus dem Arsenal des theologischen Fachjargons. Dieses ständige Spielen mit lateinischen Wörtern und Klischees konnte man sich in der Zeit M. J. Scheebens noch gestatten, heute aber nicht mehr. Es sei gestattet, ein paar Belege zu bringen, um nicht in den Verdacht leichtfertiger Beschuldigung zu kommen. Auf S. 27 heißt es: „Das Schema (Des Vaticanum I. über den Glauben) definiert die necessitas gratiae für jeglichen Glaubensvollzug, sei er informis oder formata, passiva oder activa." Oder auf S. 30: „Hermes leugnet mit der Lehre der fides cognitionis das praeceptum fidei, indem er das Formalprinzip (als necessitas fidei!) des Glaubens, nämlich die auctoritas Dei loquentis, leugnet." Auf derselben Seite fragt Verf.: „Wird [in der Kritik des Vatikanums an Hermes] von einer existentiell-glaubensmäßigen ‚personalen Ontologie' oder von einem notitiell-intellektualistischen Glaubensbegriff und damit von einer ‚aprioristisch-metaphysischen Ontologie' gesprochen?" Diese Proben müssen genügen.

Wichtiger ist, daß Verf. offensichtlich zu wenig in der scholastischen Nomenklatur bewandert ist, als daß er die einschlägigen Texte, zumal des Vaticanum I, hätte richtig deuten können. So führt er (S. 16) aus, daß der Konzilstheologe J. Kleutgen – im Unterschied zu seinem Schüler M. J. Scheeben – die Freiheit nicht zum integrierenden Element des Glaubensaktes mache, daß für ihn also der Glaube nur „die Unterwerfung der ratio creata unter die ratio increata" sei, nicht aber die „vernünftig-sittliche Verbindung mit dem persönlichen Gott". In Wirklichkeit geht es zwischen Kleutgen-Scheeben nur um die subtile Frage nach dem, was „formalissime" den Glaubensakt bildet; daß zur konkreten Ganzheit (integritas) des Glaubensaktes auch die Freiheit gehört, hat auch Kleutgen nicht bestritten; wenn man also diesen Passus bei G. recht verstehen will, muß man zu der von ihm hier ausgewerteten Studie von W. Bartz, Das Problem des Glaubens S. 19 f., greifen. – Wenn G. weiter sagt, für Kleutgen sei das Glaubensmotiv „das Ansehen Gottes (auctoritas Dei, während Scheeben ‚auctoritas Dei' als ‚Autorität Gottes' übersetzt)", so hat Verf. hier die Dinge völlig verwirrt: Wie Bartz a. a. O. 21 betont, ist für Kleutgen das Formalmotiv des Glaubens die autoritas (im Sinne von Ansehen), während Scheeben von „auctoritas Dei spricht (deutsch: Auktorität), was auf die Stellung Gottes als Seinsgrund und Majestät abhebt. – Auf S. 16 macht sich G. die Kritik von Bartz an Kleutgen zu eigen, aber was er zum überzogenen Intellektualismus Kleutgens sagt, versteht man nur, wenn man Bartz vor Augen hat. Denn wenn Bartz gegen Kleutgen betont, Formalobjekt des Glaubens sei Gott, der sich in Christus endgültig offenbart, was sich nicht einfach mit den göttlichen Attributen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit gleichsetzen lasse, dann macht Verf. daraus den Vorwurf, Kleutgen verstehe Gott in seinen Prädikaten und vergesse darüber das konkrete Offenbarungshandeln des persönlichen Gottes. Bartz meint aber den Mangel an Glaubenspsychologie bei Kleutgen, nicht die Vernachlässigung des konkreten Offenbarungshandelns Gottes.

Noch ein anderes Beispiel sei angefügt. Nach G.s Deutung des Vatikanums erhält der Glaubensakt „seine Notwendigkeit und Beständigkeit" dadurch, daß er in die Kirche eingeordnet ist. Die Frage sei dann die „nach der objektiven Konstatierbarkeit der notae ecclesiae, denen subjektiv-anthropologisch die Objektivität der virtus fidei (als durch die Kirche sakramental-vermittelter Habitus) entspricht" (20). „Weil nun diese katholische Kirche ... sich als von Gott eingesetzte einzig-rechtmäßige Kirche erweist, deshalb gibt es Glauben und subjektiv zu bewährende Perseveranz im Glauben sowie die objektiv mit der eingegossenen Gnade geschenkte Firmität im Glauben nur ‚intra ecclesiam catholicam'" (20). Dabei übersieht G. aber offensichtlich, daß es nach katholischer Lehre auch außerhalb der Kirche Heil gibt, also auch Glauben. Es stimmt also nicht, wenn G. behauptet: „Die Frage nach der Möglichkeit des Glaubensaktes außerhalb der empirischen römisch-katholischen Kirche" bleibe offen.

Ein anderes Beispiel: Nach G. besteht „die essentia des Glaubensaktes im Akt der Zustimmung auf Grund der Autorität Gottes, wodurch der Glaube eine ‚virtus habitualis' wird". Diese seltsame Deutung liest G. aus dem Schematext: „Fides est assensus propter auctoritatem Dei revelantis veritatem, atque adeo fides

ipsa habitualis est virtus qua propter auctoritatem Dei ... credimus" (21). G. sieht also nicht, daß das Wort „habitualis" nicht zu virtus gehört (was einen Nonsens ergäbe), sondern zu „fides"! – Ein noch gröberes Mißverständnis liegt vor, wenn Verf. die Formulierung „principium *eliciens* fidei als Hinweis auf das „*auswählende* Prinzip" (22) versteht (offensichtlich verwechselt er „elicere" und „eligere"). – Ähnlich irrt G., wenn er aus Mansi 50,87B heraushört, nach katholischer Lehre sei „die Autorität Gottes notwendig zur Erkenntnis aller echten Wahrheit, besonders der ‚veritas revelata' (22). Denn dann müßte *alle* Wahrheitserkenntnis auch Glaubenserkenntnis sein, was aber katholischerseits eben nicht gelehrt wird.

Die mangelnde Vertrautheit mit der lateinischen Sprache dürfte die Ursache auch für die teilweise sinnstörenden Fehler in den lateinischen Zitaten sein: S. 21, n. 11: loquunt*ur* (statt: loquunt*er*); n.13: cred*imus* (statt: cred*iums*); S. 24 oben: in assentiendo veritati (statt: assentiend*a*); S. 31 oben: praeceptum Jesu Christi credend*i* (statt: credent*i*); 34 oben: statt qua in hypothesi *i*i fidem *a*dmitteret ..., muß es heißen: ...i*s* fidem *non a*mitteret; S. 34, n. 64 fehlt vor „haeresi" ein „ab"; S. 35 unten muß es heißen: subiecta continuo ... progressu*i* (statt: progressu*s*); S. 38 oben: statt perfect*u*s et minus perfectus muß es heißen: perfect*i*us ...; S. 49 Mitte: lies: a voluntate et intellect*u* (statt: intellectu*s*) usf. Diese Liste ließe sich um ein Vielfaches vermehren.

Die hohe Erwartung, welche uns zu der umfangreichen Studie greifen ließ, hat sich also nicht erfüllt. Das ist sehr schade, schon deshalb weil nun für lange Zeit die Meinung bestehen wird, die dem Buch vorgesetzte Thematik sei hinreichend bearbeitet, und weil so die notwendige Neubearbeitung unterbleiben wird.

H. Bacht, S. J.

Becker, Joachim, SS.CC., *Gottesfurcht im Alten Testament* (Analecta Biblica, 25). Gr. 8° (XX u. 303 S.) Rom 1965, Päpstliches Bibelinstitut. 6.50 $.

„Gottesfurcht, gottesfürchtig, Gott fürchten" gehört zu den wichtigsten religiösen Formeln im Alten Testament, deren genauer Sinn allerdings keineswegs immer offen zutage liegt. Es mag deshalb überraschen, daß dieser Begriffskomplex bisher noch keine wirklich umfassende Gesamtbearbeitung gefunden hat. Vielleicht hat nicht zuletzt die Schwierigkeit der Aufgabe abgeschreckt. Um so dankenswerter ist es, daß B. sich nun daran gewagt hat, das durch alle Schichten des AT verstreute Material in seiner ganzen Breite aufzuarbeiten und es in einer guten thematischen Ordnung mit detaillierter Analyse fast aller Einzeltexte vorzulegen. Er hat die schwierige Aufgabe souverän gemeistert, und seine Studie wird als grundlegende Bearbeitung des Themas zu gelten haben.

Freilich beschränkt B. sich auf die protokanonischen Bücher des AT, die deuterokanonischen werden nur gelegentlich ergänzend kurz herangezogen. Doch das ist kein Schaden. Denn wenn auch vor allem das Buch Jesus Sirach stärker als irgendein anderes im AT die Gottesfurcht in den Mittelpunkt seiner Lehre rückt (vgl. dazu meine Arbeit: Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung [Anal. Bibl., 30], Rom 1967), so ist es doch für die sogleich zu skizzierende spezielle Zielsetzung der Untersuchung B.s ziemlich irrelevant.

Als Ziel seiner Untersuchung nennt B., „einen Überblick zu geben über die semasiologische Entwicklung der Wurzel *jr'* und sonstiger synonymer Wurzeln im Bereich des Begriffs der Gottesfurcht" (Vorwort). Damit wird die Arbeit ausdrücklich als Begriffsstudie charakterisiert und das sprachliche Element stark in den Vordergrund gerückt. Tatsächlich dient es nicht nur als sachgemäßer Einstieg in das so disparate Material, sondern auch als Leitlinie bei der Ermittlung der verschiedenen Ausfaltungen des Begriffs und ihrer Streuung durch die verschiedenen literarischen Schichten und Bereiche des AT, und schließlich nicht selten, zumal in unklaren Fällen, auch als wichtiges Kriterium für die Beurteilung des Sinnes einzelner Stellen. „Der Unterscheidung der verschiedenen Begriffsarten dient das Herausstellen geprägter sprachlicher Formen, die den einzelnen Begriffsarten eigen sind. Die Begriffsarten mit ihren sprachlichen Formen sind hinwiederum an bestimmte literarische Formen oder literarische Schichten gebunden ... Oft vermag nicht die Analyse einer einzelnen Stelle, sondern nur die Zusammenschau der Stellen mit ihren sprachlichen und literarischen Formen zur Klarheit zu

verhelfen" (Vorwort). Die damit skizzierte Arbeitsmethode ist nicht aprioristisch festgelegt, sondern schon aus der konkreten Einsicht in das Material gewonnen. Wieweit sie sich bewährt, muß die konkrete Durchführung erweisen. Jedenfalls macht sie die Studie über ihre inhaltliche Thematik hinaus auch unter sprachlichem und stilistischem Gesichtspunkt wichtig und interessant.

Einführend bespricht B. nach einer gedrängten Übersicht über „das Vokabular" (Kap. I: *jr'* und seine Derivate; sonstige Wurzeln und Termini; – letztere sind zwar zahlreich, aber sachlich ziemlich bedeutungslos) Gottesfurcht als „Furcht vor dem Numinosen", das im sinnfälligen Erleben göttlicher Gegenwart, in den Taten Gottes oder auch in geschöpflichen Phänomenen erfahren wird und sehr verschieden akzentuierte Reaktionen auslösen kann von starker Furcht bis zu ehrfürchtig staunender und Jubel auslösender Scheu (Kap. II–III [19–84]). In dieser numinosen Furcht (vor allem bei Erfahrung der Taten Gottes) sieht B. mit Recht den Ausgangspunkt der allerdings schon in vorbiblischer Zeit vollzogenen und daher nicht mehr konkret greifbaren semantischen Entwicklung zum Begriff der Gottesfurcht als religiöser Haltung. Diese präsentiert sich im AT in zwei Haupt-Begriffsarten: Gottesfurcht als Gottesverehrung (kultischer Begriff – wobei kultisch im weitesten Sinn zu nehmen ist) und Gottesfurcht als sittliche Haltung (sittlicher Begriff), die beide wieder bestimmte Untergruppen erkennen lassen.

Mit dieser Aufschlüsselung ist der Faden für den Hauptteil der Untersuchung gewonnen, die in jeweils drei Kapiteln den kultischen und dann den sittlichen Begriff in ihren verschiedenen Ausfaltungen und literarischen Vorkommensbereichen zur Darstellung bringt.

Der kultische Begriff findet sich am geschlossensten in der dtn-dtr. Literatur (Kap. IV [84–124]) und bezeichnet hier „die Verehrung Jahwes unter dem besonderen Aspekt der Treue zu ihm als Bundesgott" (85). Er ist eine der Formeln für die Grundforderung des Bundes, die die Gesetzesbeobachtung zwar konnotiert, aber nicht mit dem nomistischen Begriff verwechselt werden darf. Sprachlich tritt die Wurzel *jr'* hier nur in Verbalformen einschließlich des Verbaladjektivs auf und wird, dem Sinn entsprechend, stets mit dem Jahwenamen verbunden (man spricht deshalb zutreffend von Jahwefurcht).

Eine zweite typische Ausprägung des kultischen Begriffs ist in den Psalmen zu fassen (Kap. V [125–161]), und zwar zunächst in kultisch orientierten, wo „die Jahwefürchtigen" (stets im Plural) ursprünglich die aktuelle Kultgemeinde, dann auch das Bundesvolk überhaupt bezeichnen. Von da aus ist der Begriff in der gleichen sprachlichen Form in späte Psalmen des anthologischen Typs eingegangen als Bezeichnung der „Frommen der Gemeinde", der „Elite der Gemeinde" (128), wobei jedoch der Bezug zum Kult sehr zurücktritt und Gehalte des sittlichen und nomistischen Begriffs den Sinn stark mitprägen (128. 161). Ein weiteres Kapitel (162–183) sammelt die im übrigen AT verstreuten Belege für den kultischen Begriff, wo z. T. auch andere sprachliche Termini auftreten.

Der sittliche Begriff (Kap. VII–VIII [181–261]) ist vornehmlich „Äquivalent für unsere Begriffe Religion und Frömmigkeit", jedoch „unter dem Aspekt der sittlichen Haltung" (186). Er ist an sich nicht typisch jahwistisch, sondern „auf einen allgemeinen Gottesglauben ausgerichtet" (184). Sprachlich findet das seinen Niederschlag in der Bevorzugung von „Elohim", wenigstens in Verbindung mit dem Verb und Adjektiv (dies hier fast immer im Singular). Das Nomen „Furcht" findet sich allerdings überwiegend mit „Jahwe" verbunden, was B. auf eine sekundäre Redaktion des Spruchbuches, das die meisten Stellen liefert, zurückführt. Die eigentliche Heimat des sittlichen Begriffs ist nach B. die Weisheitsliteratur (Sprüche, Job, Qohelet), außerdem findet er sich einheitlich beim Elohisten, wo er – wie bei den meisten sonstigen Vorkommen im AT – nicht auf prophetischen, sondern auf weisheitlichen Einfluß zurückgeführt wird. An einigen Stellen, zumal im Heiligkeitsgesetz, ist die recht allgemeine Bedeutung rechter sittlicher Haltung konkretisiert auf „Gehorsam gegenüber der Willensoffenbarung Jahwes" (205).

Ein letztes Kapitel (262–283) bespricht die Weiterentwicklung des sittlichen zum nomistischen Begriff, die dem Strukturwandel der späteren Weisheit und ihrem Verständnis des Gesetzes als „absoluter Größe" (im Sinne von Noth, Die

Gesetze im Pentateuch) entspricht. Sie ist in späten Gesetzespsalmen und (teilweise) im Buch Jesus Sirach zu belegen.

Am Schluß der Studie findet sich außer den üblichen Indices ein sehr nützlicher Überblick über die verschiedenen Ausprägungen des Gottesfurchtbegriffs und ihre typischen sprachlichen Ausprägungen mit Belegstellen (284–286).

Die ganze Arbeit zeigt, daß Gottesfurcht im AT ein sehr vielschichtiger Begriff ist, so daß man hier kaum oder nur sehr unscharf von Gottesfurcht schlechthin reden kann. Es ist B.s großes Verdienst, diese Fülle begrifflicher Ausprägungen in ihren Hauptlinien klar unterschieden und das ganze Belegmaterial unter dieser Rücksicht sorgsam sondiert und gruppiert zu haben. Auch der Aufweis eines recht festen Zusammenhangs zwischen Begriffsinhalt, sprachlicher Form und literarischem Vorkommensbereich erscheint jedenfalls für die Hauptkomplexe durchaus gelungen. Selbstverständlich kommen, wie B. schon im Vorwort und sonst öfters betont, nicht wenige Überschneidungen und Mischformen vor, deren Zuweisung diskutabel und vielfach eine Frage der Akzentsetzung ist. Ob z. B. bei den gottesfürchtigen Frommen der anthologischen Psalmen als „Elite" der Gemeinde die zentrale und eigentlich intendierte Aussage „der kommunitäre Bezug" ist (dann kultischer Begriff) und nicht vielmehr die qualifizierte Frömmigkeit (dann sittlicher Begriff), ist doch mehr als fraglich. Ob man dann aber diese Stellen doch noch, nicht zuletzt der sprachlichen Form wegen, dem kultischen Begriff zuweisen darf, ohne in den Verdacht eines von der Wortform her geprägten Systemzwanges zu kommen? Ebenso ist es etwas problematisch, wenn unter dem Titel „die Frommen der Gemeinde" acht Psalmstellen behandelt werden, von denen wenigstens vier zugestandenermaßen nicht eine besondere Gruppe innerhalb der Gemeinde, sondern das ganze Volk bzw. Gemeinde bezeichnen. Hier scheint das Einteilungsprinzip nicht ganz der Sache entsprechend zu sein, zumal auch in den eigentlich kultischen Psalmen die Gottesfürchtigen wiederholt das ganze Gottesvolk meinen, ohne daß ein Bezug zum aktuellen Kult wirklich erweisbar ist. Vielleicht hätte man doch lieber einen klaren Schnitt dort gesehen, wo „die Gottesfürchtigen" sich als eigene Gruppe vom Gesamtvolk abheben.

Ähnliche Probleme ergeben sich beim sittlichen Begriff, der nach allgemeinem Verständnis doch wohl die aktive Erfüllung der sittlichen Normen meint, die, wenigstens in der Weisheit, dann in konkreten Sprüchen als Garantie des Wohlergehens vorgeführt werden. Nun aber steht etwa Job 1–2 als eigentlicher Gegensatz zu Gottesfurcht nicht etwa das Abweichen von irgendwelchen sittlichen Normen, sondern die radikale religiöse Absage an Gott („dir ins Angesicht fluchen"), so daß Gottesfurcht hier zentral eher die demütige Annahme jeglichen verfügenden Willens Gottes, die volle religiöse Auslieferung an ihn, meint. Ähnliches gilt mit etwas anderen Akzenten von der Gottesfurcht bei Qohelet. Gewiß wird auf diese Unterschiede in etwa eingegangen, aber man hätte sie doch wohl lieber als Eigenprägung des sittlichen Begriffs klar abgehoben gesehen.

Nun kann eine Untersuchung, die bei einer fast verwirrenden Materialfülle die Grundlinien einer Begriffsentfaltung ausziehen muß und will, schlecht anders, als sich auf die Hauptzüge zu beschränken und bisweilen auch ein wenig zu vereinfachen. Zudem wird sie sich auf den unmittelbarsten Sinngehalt des in Frage stehenden Begriffs beschränken müssen. So ist es verständlich, daß man über diese direkten Begriffsausfaltungen hinaus durchweg wenig erfährt, welchen Typ von Religiosität die Gottesfürchtigen zumal dort, wo das Wort als eine Art Gesamtbezeichnung gebraucht wird, verkörpern. Dafür hätte man alle Aussagen, die über diese Gottesfürchtigen gemacht werden, sammeln und auswerten müssen. Doch eine solche, das religiöse Bild des Gottesfürchtigen genauer entfaltende Darstellung, wie ich sie für Jesus Sirach in der vorgenannten Arbeit versucht habe, wäre gewiß eine Studie für sich, die zu ihrer vollen Abrundung zugleich auch das jeweils zugrunde liegende Gottesbild analysieren müßte. Sie würde sich als weiterführende Arbeit zweifellos lohnen, da sie tieferen Einblick in die alttestamentliche Frömmigkeit und ihre verschiedenen Formen geben könnte, als eine solche das Ganze überschauende Untersuchung der Entwicklung und Ausfaltung des Begriffs selbst es tun kann. Doch bleibt diese auch für derartige weiterführende Studien eine unentbehrliche und richtungweisende Grundlage.

J. Haspecker, S. J.

Cantalamessa, Raniero, OFMCap, *L'omelia „In 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, ser. terza: Scienze filol. e Letteratura, 16). Gr. 8° (X u. 513 S.) Milano 1967, Vita e Pensiero. 11.000 L.

Man darf wohl ohne Übertreibung sagen, daß das vorliegende Werk zu den reichhaltigsten und eingehendsten Untersuchungen gehört, die wir für die kirchliche Theologie der 2. Hälfte des 2. Jh. besitzen. Zudem haben wir nach Fr. Loofs, Theophilus von Antiochien (Leipzig 1930) erstmals wieder einen groß angelegten Versuch, die Eigenart der kleinasiatischen Theologie sichtbar zu machen. C. kann ihn mit größerem Erfolg als Loofs unternehmen, da unterdessen wichtige Quellen für die Theologie des kleinasiatischen Raumes erschlossen worden sind. Anders als Loofs kann C. mit seiner motivgeschichtlichen Untersuchung weiterkommen als sein Vorgänger mit seiner literarkritischen Methode.

Im Zentrum der Untersuchung von C. steht eine Pascha-Homilie, die erstmals 1612 im Corpus pseudochrysostomicum, zuletzt von P. Nautin in den Sources Chrét. (27) herausgegeben wurde: Homélies pascales, I: Une homélie inspirée du traité sur la Pâque d'Hippolyte (Paris 1950 = IP). In einer bibliographischen Einleitung beschreibt C. die ganze Geschichte der Erforschung, die seit 1926 durch einen Artikel von Ch. Martin in Gang gesetzt worden war: „Un Περὶ τοῦ Πάσχα de saint Hippolyte retrouvé?" in: RechScRel 16 (1926) 148–165. Zwei Fragmente dieser Homilie, die als solche nachgewiesen werden können, waren mit dem Lemma überliefert: Von Hippolyt über das Pascha. Das schien zur Annahme zu berechtigen, daß damit jenes Peri Pascha gefunden sei, das Eusebius erwähnt. Dabei schien die Annahme nahezuliegen, daß Hippolyt neben dem Werk über den Ostertermin, das auf der bekannten Lateran- (jetzt Vatikan-) Statue erwähnt wird, ein anderes, mehr liturgisches Peri Pascha geschrieben habe. C. referiert kritisch die einzelnen Stellungnahmen zu diesem Doppelproblem (Ch. Martin, R. H. Connolly, G. Dix, C. Bonner, P. Nautin, M. Richard), das durch die Entdeckung der Homilie Melitos Peri Pascha eine Wende erhalten hatte (1940; dazu neues Ms in der Sammlung Bodmer 1960). C. bezeichnet diese Forschungsgeschichte seit 1926 als „magni passus extra viam" (22). Überwiegend hatten die Autoren an einer Lokalisierung der Homilie im Westen oder teilweise an einer eigentlichen Autorschaft Hippolyts festgehalten (vgl. S. 22, Anm. 23). Die Unsicherheit in der Beurteilung der Zugehörigkeit der Homilie hatte sich auch in den verschiedenen Versuchen gezeigt, sie zeitlich anzusetzen. Die Forschung schwankte beständig hin und her zwischen dem 5. und 3. Jahrhundert. C. versucht nun nicht, den Autor der Homilie ausfindig zu machen, verwendet aber seine ganze Kraft darauf, das örtliche und zeitliche Milieu der Homilie zu bestimmen. Er geht zunächst der Beziehung von IP und dem fraglichen Peri Pascha Hippolyts von Rom nach, dies mit einem negativen Ergebnis (Kap. 1, 25–43). Weiter führt die Frage nach der Beziehung von IP und der Pascha Homilie Melitos (= PP) (2. Kap., 45–65). Das Ergebnis ist: PP und IP stellen zwei Osterfestschriften (scritti pasquali) dar, die zum gleichen kulturellen und theologischen Milieu gehören, wenn auch mit unübersehbaren Unterschieden. Die Verwandtschaft erklärt sich nicht aus einer gemeinsamen literarischen Quelle, sondern aus gemeinsamen liturgischen und katechetischen Überlieferungen. Die Unterschiede sind zurückzuführen auf die verschiedenen Persönlichkeiten und Lokaltraditionen der Autoren. Eine besondere Rolle spielt bei dem Vergleich das Osterverständnis und die Osterpraxis von IP (3. Kap., 67–108). Im 4. Kap. wird die Kreuzestheologie des 2. Jh. behandelt mit Untersuchung der Beziehung zwischen IP und den jüdisch-apokryphen Quellen des 2. Jh. (109–138). Weitere Vergleichspunkte liefern die Trinitätslehre (Kap. 5, 139–185), die christologischen Überlieferungen des 2. Jh. (6. Kap., 187–273) und die soteriologischen Überlieferungen derselben Zeit (7. Kap., 275–333). Dann folgt eine stilkritische Untersuchung, welche das Verhältnis von IP zum „Asianismus" der „zweiten Sophistik" erforscht (8. Kap., 335–387), wozu ergänzend das 9. Kap. tritt, das IP unter linguistischer Hinsicht untersucht (369–387). Das 10. Kap. geht der Stellung von IP in der späteren Überlieferung nach (389–399). Drei Exkurse mit Ausführungen über die Bibelzitate in IP, mit kritischen Bemerkungen zum Text von IP und über die Beziehungen zwischen jüdischer Oster-Haggada und der Entstehung der christlichen Oster-

homilie ergänzen die meisterhaften Ausführungen der zehn Kapitel. Eine italienische und englische Zusammenfassung sowie ausführliche Indices schließen das Werk ab. Ein Verzeichnis der Versehen und Druckfehler wurde vom Verlag nachgeliefert.

Es ist unmöglich, auf die vielen Einzelbeiträge zur Literar- und Theologiegeschichte des 2. Jh. einzugehen. Das Werk wird für lange Zeit eine wichtige Quelle für die Kenntnis der christlichen Frühzeit bleiben. C. hat eine scharfe Beobachtungsgabe und kann so die terminologischen, stilistischen, begrifflichen und theologischen Verwandtschaften bzw. Unterschiede seiner Quellen überzeugend dartun. Dies alles kann leicht für das Studium des 2. Jh. ausgewertet werden. Der Versuch einer Datierung von IP in die zweite Hälfte des 2. Jh. scheint unseres Erachtens geglückt zu sein. Schwieriger ist freilich die Frage nach der Zentrierung dieser theologischen Überlieferung im kleinasiatischen Raum. Eine Notiz des Eusebius, HE VI, 13, 9 über Clemens von Alexandrien und ein Hinweis darin auf die Überlieferung, die der Alexandriner von den „alten Presbytern" erhalten habe, und zwar für einen Traktat über das Pascha, wird von C. geschickt als Ausgangspunkt gewählt, um seine These von der kleinasiatischen Eigenart von IP zu stützen (62 f.). J. Daniélou wollte unter diesen Presbytern freilich nicht die von Papias und Irenäus angerufenen asiatischen Zeugen verstehen, sondern jüdisch-christliche Rabbiner, die nach Alexandrien ausgewandert wären und dort die jüdische Haggada über das Pascha bekannt gemacht hätten. C. kann aber darauf hinweisen, daß im Kontext der Eusebiusstelle Melito, Irenäus und andere Autoren genannt werden, die sicher in Kleinasien zu lokalisieren sind, was nicht ausschließt, daß sie palästinensische Überlieferungen dorthin mitgenommen haben. C. betont in diesem Zusammenhang auch, daß bei Clemens sowohl auf „παραδόσεις" als auch auf „διηγήσεις" hingewiesen werde, also auf mündliche Überlieferungen und auf schriftliche Traktate. C. sucht seine Kleinasien-These abzusichern durch Heranziehung der jüdischen, christlich-kirchlichen wie christlich-apokryphen und der profanen Quellen der ersten drei Jh., um den geistesgeschichtlich-theologischen Ort der Homilie möglichst genau zu umschreiben. Er kann zunächst (negativ) das römische Milieu (sei es um Hippolyt, sei es um Callistus) ausschließen. Ein Peri Pascha Hippolyts hat wahrscheinlich überhaupt nicht existiert. Auch eine Rückbeziehung von IP auf Hippolyt über Gaudentius von Brescia und Gregor von Elvira ist unmöglich (gegen Nautin). IP weist auch keine monarchianischen Züge auf (gegen M. Richard und J. Liebaert). Positiv kommt C. die neuentdeckte Homilie Melitos und deren eindeutige Beziehung zum kleinasiatischen Raum zu Hilfe. IP und PP sind aber unabhängig voneinander und auf keine gemeinsame literarische Quelle zurückzuführen. Die Gemeinsamkeit beruht auf inhaltlichen, liturgischen und katechetischen Elementen. Nicht alle Beweise für die Beziehung von IP zu Kleinasien dürften in gleicher Stärke schlüssig sein. Wichtig ist ohne Zweifel das Moment, daß sich beim Studium des Osterverständnisses und der Oster-Praxis von IP und der anderen Quellen eine quartodezimanische Überlieferung als gemeinsamer Besitz herausstellt. Das weist eindeutig auf Kleinasien. Dasselbe gilt von dem Nachweis der asianischen Rhetorik für IP und PP (Isokola, Parallelismus, Paronomasie, Oxymoron, Prosopopöie, Reim, und dies in den Stilgattungen des Enkomions und der Synkrisis). Dies weist wiederum eindeutig auf Melito von Sardes, Maximus von Tyros, Dio Chrysostomus, Aristides und Apuleius hin. Freilich wäre hierzu zu bemerken, daß dieser asianische Redestil als solcher schon Jahrhunderte vor IP auch im Westen nachgeahmt wurde, wie Cicero zeigt, der durch die Schule der Asianer gegangen ist (vgl. jetzt *A. Primmer,* Cicero numerosus. Studien zum antiken Prosarhythmus in: ÖstAkWiss. Phil.-Hist. Kl. Sb 257 [Wien 1968] 9). So ist hier der Beweis aus dem „Milieu" doch mit einer gewissen Vorsicht zu führen. Vielleicht gilt dies auch für den Abschnitt über das „kosmische Kreuz" (122 ff.). Denn C. verweist hier auf Quellen, die nicht so eindeutig für den kleinasiatischen Raum *allein* in Anspruch genommen werden können. Zu dem S. 125, Anm. 33 zitierten Platotext (Timaios 36b) und zu der S. 124, Anm. 28 zitierten Literatur wäre auf die wichtige Untersuchung von *E. Stommel,* Σημεῖον ἐκπετάσεως (Didache 16,6) in: RömQuart 48 (1953) 21–42, bes. 37 ff., zu verweisen. St. hat den angegebenen Platontext, der übrigens bei C. nicht vollständig und genau zitiert wird, so daß auch dessen Sinn nicht klar wird, unter

Verwertung einer Untersuchung von W. Bousset (ZNTW 14 [1913] 273–285) gut exegesiert und auch ihren Einfluß auf die Vorstellung vom kosmischen Kreuz hervorgehoben; einzelne der von St. angeführten Belege weisen auch auf den Westen. Die S. 125–126, Anm. 23 noch vermißten Forschungen zum Kreuzeszeichen von F. J. Dölger sind unterdessen veröffentlicht im Jahrbuch für Antike und Christentum 1 (1958) –10 (1967). Besonders in der Studie IX wird auf die eben erwähnte Platonstelle eingegangen. Deutlicher als hier wird der Bezug auf den kleinasiatischen Raum in den wertvollen Ausführungen zur Christologie und zur Soteriologie des 2. Jh. Wenn also auch nicht alle Beweisgänge von gleicher Stringenz sind, so ist doch der Versuch des Verf.s, einen Beitrag zur kleinasiatischen Theologie zu schreiben und dahinein auch IP zu stellen, im wesentlichen als geglückt anzuerkennen. IP gehört einem Anonymus des 2. Jh., der am besten im Bereich der kleinasiatischen Theologie gesucht wird. Der Begriff der kleinasiatischen Theologie selber kann sicherlich noch verdeutlicht und genauer abgegrenzt werden. A. Grillmeier, S. J.

Dossetti, Giuseppe Luigi, *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli.* Edizione critica (Testi e Ricerche di Scienze Religiose. Pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose – Bologna, 2). 8° (296 S.) Roma – Freiburg – Basel – Barcelona – Wien 1967, Herder.

Eine gute und begründete Empfehlung des vorliegenden Werkes bietet die Vorrede, die *J. Gribomont, O.S.B.,* der besondere Förderer dieser Studie, verfaßt hat (9–12). Darin ist die Einordnung der Arbeit von D. in die Geschichte der Symbolforschung geboten und das positiv Erreichte und noch zu Leistende umschrieben. In der von D. selbst geschriebenen und für die Benützung des Werkes unentbehrlichen Einführung (17–27) bestimmt er noch genauer den Stand der Forschung, Ziel und Methode der Edition der beiden entscheidenden Symbole der alten Kirche, des Nicaenums (N) und des Nicaeno-Constantinopolitanums (C). Er klammert die Frage des Ursprungs, der gegenseitigen Beziehung der beiden Symbole, der theologischen Aussage ihrer Formeln, die Geschichte dieser Formeln (vor und nach dem Zustandekommen der Symbole) aus. Er geht nur den Textbezeugungen beider Symbole nach und dies in den verschiedenen heute vorliegenden Quellen, die in ihrer geschichtlich-philologischen Eigenart gewertet werden.

Der 1. Teil der Arbeit sammelt die patristischen Textzeugen für N (29–167); der 2. Teil bietet nach demselben Prinzip die Zeugen für C (169–211). Dann folgt als Ergebnis des 1. und 2. Teils die kritische Edition von N und C (213–251). Der 3. Teil (253–284) bringt eine Rechtfertigung dieser Edition und eine Würdigung der angegebenen Varianten. Aus der Einführung des Verf.s geht hervor, wieviel noch für eine vollständige Text- und Ideengeschichte des Symbols von Nicaea 325 und Konstantinopel 381 zu leisten ist. Er weist hin auf die noch ausstehenden kritischen Editionen von Vätertexten (vor allem Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz). Er vermißt besonders eine möglichst vollständige Inventarisierung der Dokumente, die sich auf die theologischen Kontroversen des 4. Jh. beziehen, z. B. der Synodalbriefe der großen und kleinen Bischofsversammlungen, der dogmatischen Traktate von Bischöfen und Theologen. Bei allzu vielen Dokumenten sind Ursprung und Datierung noch nicht genügend erforscht. E. Schwartz und H.-G. Opitz haben mit ihren Forschungen nur die erste Phase des arianischen Streites (bis ca. 335) erfaßt, wobei noch vieles umstritten ist, wie jetzt die Arbeiten an der Fortführung der Edition der Athanasius-Werke von H.-G. Opitz zeigen. Für die Zeit zwischen 335 und 381 ist diese Arbeit erst zum Teil in Angriff genommen (weitere Erforschung des Corpus Athanasianum; Untersuchungen zum Briefcorpus des hl. Basilius; Erforschung des Apollinarismus und des Nestorianismus). Die großen Glaubenssymbole haben hier ihre besondere Bedeutung. Dies wegen der Methodik der Väter dieser Zeit. Denn man beobachtet einen doppelten Prozeß: 1. Die Väter widmen ganze Werke der Erklärung entweder eines ganzen Symbols oder einiger ihrer Formeln. Das genus litterarium der Taufkatechesen mit seiner unpolemischen Wertung und der Weitergabe der „Tradition" ist hier einzuordnen; 2. Die verschiedenen Parteien der dogmatischen Auseinandersetzung des 4./5. Jh. suchen aber auch (in Werken einzelner Autoren oder aus Synoden) ihre eigene Position in Formeln oder Symbolen auszudrücken und *so* ihre Lehren

darzulegen. An der Erforschung dieser Formeln und Symbole hängt also zum guten Teil die Kenntnis der Lehrüberlieferung des 4./5. Jh.

Verf. gibt einen kurzen Überblick über die 80 Jahre der Erforschung des Apostolikums, die mit dem Jahre 1935 praktisch zum Stillstand gekommen ist (mit Hinweis auf das zusammenfassende Werk J. de Ghellinck, Patristique et Moyen Age I. Les recherches sur les origines du symbole des Apôtres [Bruxelles – Paris 1946]). Schon im Rahmen dieser Forschung hatten N und C besondere Aufmerksamkeit gefunden. Die Publikation der Konzilsakten von Ephesus und Chalkedon durch E. Schwartz brachte eine Kontroverse gerade um den Text von N und C zwischen E. Schwartz und J. Lebon. Inzwischen haben *J. N. D. Kelly* und *A. M. Ritter* (vgl. Schol 28 [1953] 264–271; ThPh 41 [1966] 628–630) die Entstehung vor allem von C weithin geklärt. Aber D. macht darauf aufmerksam, daß die Geschichte von N und C in die Gesamtgeschichte aller gleichzeitigen Formeln oder Symbole, seien sie von Synoden oder Einzeltheologen verfaßt, gestellt werden müßte (23). D. selbst intendiert nur eine kritische Edition von N und C, wofür er sich nur auf wenige und zum Teil ungenügende Vorarbeiten stützen kann.

Für den *Text* von N verließ man sich meist auf die Aussage des Briefes des Eusebius v. C. an seine Diözesanen, der wenigstens indirekt auf das Konzilsjahr 325 zurückgeht. Durch die Kontroverse von J. Lebon mit E. Schwartz, ferner durch die Untersuchungen von J.N.D. Kelly und A.M. Ritter hat sich dies ergeben: N nahm in den verschiedenen Kirchen (in Verschmelzung mit jeweiligen Lokalsymbolen) verschiedene Formen an, um als Taufsymbol verwendet werden zu können. Eine dieser Formen wurde als „Fides Nicaena" oder „Fides 318 Patrum" vom Konzil von Konstantinopel 381 (mit einigen Zusätzen im Artikel vom Hl. Geist) bestätigt.

Ein besonderer Anlaß für eine Neuedition für C besteht darin, daß es nur über die Akten von Chalkedon und die davon abhängigen Textzeugen bekannt ist. Denn es besteht ein beachtlicher Unterschied zwischen der Form, wie es in der zweiten Sitzung und wie es in der eigentlichen Definition von 451 zitiert wird. Schwartz hatte schon 1926 die Texte der zweiten Sitzung als die „reinen" und originalen Texte bezeichnet; die Definition von 451 dagegen war nach ihm eine Harmonisierung, die sich in den Verhandlungen des Konzils ergeben hätte. Denzinger-Umberg ließ sich durch die Siglen und Varianten bei Schwartz irreführen und brachte für (N und) C die „harmonisierten" Texte, was A. D' Alès in: RechScRel 26 (1936) 85–92 approbierte. J. Lebon (RevHistEccl 32 [1936] 357–547) stellte den Irrtum von Umberg sofort richtig. Jedoch wurde er noch einmal in dem Werk Conciliorum Oecumenicorum Decreta (Bologna 1962) übernommen, um erst in der 3. Auflage korrigiert zu werden.

Eine Neuausgabe von N und C war auch deshalb ratsam, weil eine Reihe von Textzeugen vor der Studie von D. nur ungenügend gewertet worden war: die nämlich, die im alten *Corpus Canonum* gegeben waren. Ihr Einfluß erwies sich als größer, als gemeinhin angenommen worden war. D. verweist nun für die Benutzung seines Werkes auf die S. 215–222, wo er einen Elenchus der Zeugen (mit ihren Siglen) für N und C angibt, untergeteilt in zwei Gruppen: 1. griechische und orientalische Texte; 2. lateinische Textzeugen. Beide Gruppen sind chronologisch geordnet. Will man einen Zeugen nach geschichtlich-philologischer Methode studieren, so bietet der 1. Teil (s. o.) die Diskussion für die Zeugen von N; der 2. Teil diejenigen für C. Im 1. Teil (für N) hebt D. die Textzeugen aus dem *Corpus Canonum* eigens ab und gewinnt so eine klare Gestalt der auf diesem Corpus beruhenden Zeugenfamilie (113–167). Dieser Abschnitt darf also mit Recht als der originalste Teil der Untersuchung für N betrachtet werden. Für C bot sich dagegen ein anderes Vorgehen an: nämlich die Einteilung im 1. griechische, 2. lateinische, 3. syrische und koptische Zeugen. Eine (nicht vollständige) Untersuchung über die arabischen Textzeugen schließt sich an; diese werden aber, weil relativ spät, im kritischen Apparat nicht berücksichtigt. So hat sich D. die Voraussetzungen für seine kritische Edition geschaffen, die er dann im 3. Teil näher rechtfertigt. Sein letzter Paragraph soll endlich den Titel des Buches erklären, nämlich: „*il* simbolo e non *i* simboli di Nicea e di Costantinopoli" (277–284). Er schließt sich darin den Ergebnissen von Lebon, Kelly, Ritter für das Verhältnis

von N und C an, um besonders die Richtigkeit ihres methodologischen Instrumentars zu unterstreichen und für die weitere Symbolforschung zu empfehlen.

Das Werk von D. ist durchaus gelungen. Es ist mit großer Akribie, mit Kenntnis der orientalischen Sprachen und unter Heranziehung aller heute erreichbaren Quellen geschrieben. So ist es ein willkommenes Hilfswerk für den Wissenschaftler, besonders den Theologen geworden, der nicht immer die Zeit oder die Möglichkeit hat, sich durch Schwartz, Turner usw. hindurchzuarbeiten. Aus der Sicht des Benützers von Konzilsakten seien nur einige Anregungen für eine Neuauflage gegeben. Sie betreffen nur äußere Dinge: AW (Akademie der Wissenschaften) ist im Sigel-Verzeichnis (13) nicht aufgelöst. *H* (Hierosolymitanische Rezension = Collectio Sabbaitica = ACO III unter Sigel „*O*"!), sollte in neuer Auflage bei den Testimonia S. 216 mit einem Hinweis auf S. 82 (und „ACO III = *O*") erklärt sein. Für den Symboltext selbst möchte man ein Prinzip besonders beobachtet sehen: ein kritischer Apparat muß „optisch", d. h. für das *Auge* sein. Darum sollten 1. die codd.-Siglen alphabetisch auf einem Karton und getrennt für N und C in einer Übersicht zusammengestellt werden. Nur so ist eine Beherrschung der Apparate möglich. 2. Über den einzelnen Apparaten sollte heute überall die ganze Reihe der verglichenen codd. stehen. 3. Die Zeilenangabe in der Edition müßte ergänzt werden. Es wäre eine je eigene *Zeilenz*ählung pro Seite wünschenswert. Dies würde die Benützung des Apparates erleichtern. 4. Neue Siglen sollten nur im Notfalle eingeführt werden. So kann man sich z. B. für S. 190 fragen: sind die dort gebrachten Änderungen alle notwendig? 5. Bei der Auflösung der Siglen S. 215–222 sollte das entscheidende Wort der Abkürzung aufscheinen, z. B. S. 217: „Mediol"=Codex Ambrosianus...; warum nicht „Ambros. *Mediolan*"? 6. S. 219: „*E*Or" = Mandatum Orientalium + *Ep*hesini Cc. 6). „*CC*" für Corpus Canonum (syriace – coptice) im App. ist irreführend, weil „*C*" = Constantinopolitanum (Cc.); warum nicht „*cc*" (s. c.)? 7. N = Concilium *N*icaenum und C = „Cc. *C*onst. gehört auch in das alphabetische Verzeichnis S. 13; soviel ich sehe, ist es nur im Text S. 24 erklärt. – Aus diesen Bemerkungen ergibt sich, daß der Benützer des Werkes und vor allem des Apparates dauernd den ganzen italienischen Text und dazu die Siglen im Kopf haben muß. Das ist gegen das Prinzip der „Optik" eines wissenschaftlichen bzw. philologisch-kritischen Apparates. Diese Wünsche liegen aber ganz am Rande der vorzüglichen Leistung, welche uns D. vorgelegt hat.

A. Grillmeier, S. J.

Streuer, Severin Rudolf, *Die theologische Einleitungslehre des Petrus Aureoli auf Grund seines Scriptum super Primum Sententiarum und ihre theologiegeschichtliche Einordnung* (Franziskanische Forschungen, 20). 8° (172 S.) Werl 1968, Coelde 22. — DM.

Unter den Franziskanertheologen des 14. Jahrhunderts nimmt Petrus Aureoli eine eigene Stellung ein. Einerseits bekämpft er (neben Thomas von Aquin und Heinrich von Gent) seinen Ordensbruder Duns Scotus, anderseits hat er manches aufzuweisen, was ihn mit der älteren Franziskanerschule verbindet. Der Verf. der vorliegenden Untersuchung geht nun einem partiellen, aber immerhin wichtigen Aspekt in dieser geschichtlichen Problematik nach, indem er Aureolis theologische Erkenntnislehre zum Gegenstand seiner Arbeit macht und zugleich die Meinungen aller jener Autoren berücksichtigt, mit denen sich Aureoli offen oder versteckt auseinandersetzt (außer Thomas von Aquin und Heinrich von Gent sind das Gottfried von Fontaines, Aegidius Romanus, Bonaventura, Wilhelm von Ware, Hervaeus Natalis u. a. m.). Weil aber dieses ganze Forschungsgebiet noch wenig angegangen worden ist – meine Arbeit „Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli" (FranzStudn 36 [1954] 137–171) hat sich auf einen verhältnismäßig kleinen Ausschnitt beschränkt –, kann man mit neuen Ergebnissen rechnen, und damit wäre auch ein Beitrag zur Würdigung der Theologiegeschichte in dem so oft geschmähten 14. Jahrhundert erbracht.

Die Absicht des Verf.s liegt also darin, eine möglichst klare Darstellung alles dessen zu geben, was Aureoli in seinen fünf Einleitungsfragen über das Wesen der Theologie, ihr Subjekt, ihre Einheit und ihr Ziel ausgeführt hat, und zwar in ständiger Konfrontierung der diesbezüglichen Ansichten seiner Zeit und der unmittelbar vorausgehenden Theologen. Der I. Abschnitt behandelt demgemäß das Wesen der Theologie: 1. Analyse des theologischen Studiums (22–33); 2. Theologie

als Erklärung der Glaubenswahrheiten (34–60); 3. Aureolis Kritik an der Konklusionstheologie und an dem Verständnis der Theologie als einer Wissenschaft im weiten Sinne (60–77). Im II. Abschnitt gelangt das Subjekt der Theologie zur Sprache: 1. Das Subjekt unserer Theologie nach Petrus Aureoli (80–84); 2. Geschichtliche Einordnung der Lehre Aureolis (85–101). Im III. Abschnitt erfolgt die Darstellung der Einheit der Theologie: 1. Die Einheit der Theologie nach Petrus Aureoli (104–109); 2. Geschichtliche Einordnung der Lehre Aureolis (110–122). Der IV. und letzte Abschnitt wendet sich dem Ziel des theologischen Studiums zu: 1. Das Ziel des theologischen Studiums nach Petrus Aureoli (125 bis 131); 2. Geschichtliche Einordnung der Lehre Aureolis (132–160). Es liegt eine sehr leicht überschaubare Systematisierung des Stoffes vor. Einem jeden Abschnitt ist ein „Rückblick" hinzugefügt, der schon die bisherigen Resultate zusammenfaßt, und am Schluß der ganzen Untersuchung steht noch eine Gesamtbeurteilung (163–169). Daraus sei hier das Wesentliche wiedergegeben: „Der Augustinismus Aureolis ist nicht einfach eine Wiederaufnahme der Ansätze eines Heinrichs von Gent oder der Frühscholastik oder auch der Autoren aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts. In ihm erscheint vielmehr ein starker Einfluß von seiten des Aristoteles, und zwar in dem Sinne, als unser Autor viel konsequenter und radikaler, als das bisher geschehen war, das typisch augustinische Anliegen durch scharf umrissene aristotelische Begriffe wiederzugeben versucht... Augustinisch im Anliegen, aristotelisch in der Form, so ließe sich der Theologiebegriff nach dem Gesagten kennzeichnen" (163 f.); „Aureolis Augustinismus kann nur bedeuten: in seiner Einleitungslehre treten gewisse Anliegen, die man gewöhnlich als augustinisch kennzeichnet, betont hervor; das verhindert aber nicht, daß seine Lehre in einem ausgesprochen aristotelischen Gewand auftritt und nichts mehr verrät von der Besorgnis gegenüber dem Einbruch der heidnischen Wissenschaften, die sich 1277 in der Verurteilung aristotelischer und thomanischer Thesen geäußert hatte" (165). Dabei werden die Mängel in dem Theologieverständnis des Aureoli keineswegs überdeckt, so die äußerst scharfe Kritik gegenüber abweichenden Meinungen, die Tendenz zu empiristischem Denken, das häufige Versagen bei der Durchbildung der selbständig erarbeiteten Begriffe und Beweise u. a. m.

Obwohl St. auf ungedrucktes Material verzichtet, werden die Belege immer exakt und vollständig dargeboten. Eine Lücke läßt sich kaum namhaft machen. Nur eine kleine sei genannt: Der Franziskaner *Walter von Brügge* wird zwar einmal kurz erwähnt (133), aber seine Quästionen zum Prolog, die doch bereits veröffentlicht sind (*J. Beumer*, Die vier causae der Theologie, nach dem unedierten Sentenzenkommentar des Walter von Brügge OFM, in: FranzStudn 40 [1958] 361–381), erhalten keinen Platz. Die Frage nach der Abhängigkeit Aureolis kommt indes zu einer durchaus befriedigenden Antwort: Duns Scotus, Gottfried von Fontaines, Heinrich von Gent, Thomas von Aquin, Hervaeus Natalis, diese alle und noch viele andere haben auf ihn eingewirkt, wenn er auch der Kritik an ihren Ansichten einen breiten Raum zugesteht. Was Johannes von Neapel angeht, so meint der Verf.: „Wenn Aureoli zur Zeit der Niederschrift seines Scriptum auch dessen Quodlibeta und Quaestiones disputatae vielleicht noch nicht gekannt hat, brauchte Johannes ihm doch nicht unbekannt zu sein, da er ja in dem Streit um Durandus eine wichtige Rolle gespielt hat" (166); jedoch wie wäre denn sonst die Ideenvermittlung zu denken als eine solche auf literarischem Wege? Die sachlichen Anklänge Aureolis an die Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule gibt St. zu (bes. 59, Anm. 202) und spricht im Anschluß hieran die Vermutung aus, „daß Aureoli seine Anregungen von Heinrich (von Gent) her über Gottfried (von Fontaines) und Jakob (von Thérines) empfangen hat" (ebd.). Indes gehört das wohl zu den dunklen Punkten, die niemals aufgeklärt werden, weil eben Aureoli selbst sich darüber ausgeschwiegen hat. Ein Gleiches gilt möglicherweise auch für den auffallenden Umstand, daß Aureoli niemals auf Durandus a S. Porciano, der zur selben Zeit im Dominikanerorden die kritische Theologie durchzusetzen suchte, die Rede bringt; der Verf. macht den Vorschlag: „Vielleicht sah er (Aureoli) in ihm (Durandus) einen Gesinnungsgenossen im Kampf gegen die überlieferte und manchmal zu unbedacht übernommene Lehre der Tradition" (167); das

mag stimmen, aber das Nicht-Erwähnen erklärt sich einfacher aus der mittelalterlichen Gewohnheit, die Zitate auf die Autoren der Vorzeit zu beschränken.

Jedoch sind die zuletzt gemachten Ausstellungen Kleinigkeiten, die gegenüber den großen Vorzügen des Werkes gar nicht ins Gewicht fallen. Zu den Vorzügen ist auch die lebendige Sprache zu rechnen, in der St. die Gedanken eines mittelalterlichen Theologen der beginnenden Spätzeit vorträgt, sie in ihren Fragestellungen und Argumenten bis zum letzten verfolgt und sogar dem Menschen von heute irgendwie verständlich und schmackhaft macht. Sehr zutreffend lautet der Abschluß der Arbeit: „Es kann nicht bestritten werden, daß es heute ... wichtigere Fragen gibt als jene, die wir bei Aureoli verfolgt haben. Ebensowenig läßt sich aber leugnen, daß die Anliegen einer vergangenen Epoche auch heute noch lebendig sind, wenn sie vielleicht auch unter neuen Aspekten und in anderem Zusammenhang gesehen werden. Die Frage nach dem Wesen der Theologie z. B., nach dem intellectus und der scientia fidei, nach dem Verhältnis der Philosophie und den übrigen Wissenschaften, hat auch heute noch ihr Recht ... Ähnliches läßt sich von der Frage nach der Einheit der Theologie sagen. In ihr geht es letzten Endes um die Berechtigung und Notwendigkeit der Theologie ... Man denke auch an die heute gestellte Aufgabe, angesichts der mannigfachen Aufgliederung unserer Theologie in biblische, spekulative, historische, praktische Theologie ihre Einheit nicht aus dem Auge zu verlieren ... Das alles zeigt, daß die Anliegen der Vergangenheit auch uns heute noch beschäftigen" (168 f.). J. Beumer, S. J.

Umschau

1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Menne, Albert, Einführung in die Logik (Dalp-Taschenbücher, 384 D). Kl. 8° (128 S.) Bern 1966, Francke. 3.80 DM. – In dem vorliegenden Taschenbuch beabsichtigt der Verf., eine allgemeinverständliche Darstellung der grundlegenden Themen der Logik zu geben. Wenn auch begreiflicherweise der modernen Logik der meiste Platz eingeräumt wird, so berücksichtigt M. doch stets auch die ältere Logik und versucht eine Synthese zwischen beiden Formen zu geben. Die Darstellung ist einfach, der symbolische Formalismus auf das Notwendigste eingeschränkt und durch eine große Anzahl von Beispielen erläutert. Vielen Interessenten, die sich über das Thema „Logik" informieren wollen, wird dieses Büchlein von Nutzen sein. – Leider scheint jedoch die Arbeit in zu großer Eile ohne die nötigen Korrekturen herausgebracht worden zu sein, so daß man ihr sofort eine lange Liste von Druckfehlerberichtigungen beifügen mußte. Dieses war unbedingt erforderlich, da sich die Fehler oftmals gerade in die Formeln und Tabellen eingeschlichen hatten, wodurch das Verständnis mancher Teile des Buches für einen Anfänger bisweilen ganz unmöglich gemacht worden wäre. Ernstlicher muß eine gewisse Ungenauigkeit in der Terminologie beurteilt werden. Auch in einer populären Einführung ist eine eindeutige und konsequent beachtete Begrifflichkeit erforderlich. Nur ein paar Beispiele dieser ungenauen Ausdrucksweise, die sich noch sehr vermehren ließen, seien hier angeführt. So definiert der Verf. (offenbar im Gefolge der Scholz-Schule) eine „Aussage" als „sprachliches Gebilde, das einen Sachverhalt intendiert und dadurch den Charakter erhält, wahr oder falsch zu sein" (31). Ganz abgesehen davon, daß man ein solches sprachliches Gebilde eher einen „Satz" oder genauer einen „Aussagesatz" nennen sollte, so wird auch der eingeführte Terminus „Aussage" nicht immer konsequent angewandt, denn z. B. auf S. 84 und ähnlich an mehreren anderen Stellen wird das erläuternde Beispiel „Einige Paarhufer sind keine Säugetiere" als „Satz" und nicht als „Aussage" bezeichnet. Auf S. 32 heißt es, daß der Negator (d. h. der Wahrheitswertfunktor, der den Wahrheitswert des Wahren in den des Falschen und den des Falschen in den des Wahren umformt) geschrieben wird „durch Überstreichen der negierten Aussage" (also als „$\bar{p}$"). Hier müßte es jedoch heißen „durch Überstreichen der *zu negierenden* Aussage", da in diesem Fall nicht „p" allein das Symbol für die negierte Aussage ist, sondern „$\bar{p}$". Man kann auch nicht wie auf S. 33 sagen, daß man durch zweimalige aufeinanderfolgende Anwendung des Negators wieder den ursprünglichen Ausdruck erhält. Denn die erste Anwendung des Negators auf „p" führt zu einem Ausdruck „$\bar{p}$", und die zweite Anwendung des Negators führt zum Ausdruck „$\bar{\bar{p}}$". Dieser unterscheidet sich jedoch deutlich von dem ursprünglichen Ausdruck „p". Man kann höchstens sagen, daß durch zweimalige Anwendung des Negators wieder der ursprüngliche Wahrheitswert entsteht, nie aber derselbe Ausdruck. Gerade die mangelnde Stringenz in der Terminologie und die Ungenauigkeiten in der Ausdrucksweise sind die Hauptschwächen dieses Werkes, die seine Bedeutung und Anwendbarkeit stark verringern und einschränken.

R. Carls, S. J.

von Kutschera, Franz, Elementare Logik. 8° (392 S.) Wien – New York 1967, Springer. 48.— DM. – Endlich ist im deutschen Sprachraum ein Lehrbuch der mathematischen Logik erschienen, das einerseits keine zu hohen mathematischen Anforderungen stellt und anderseits doch gründlich in alle elementaren Bereiche der mathematischen Logik einführt. Die Absicht des Verf.s, die logischen Methoden gründlich einzuüben, wie auch sein Bemühen, den Formalismen eine semantische Deutung zu geben, kann nur begrüßt werden. Ebenso verdient der Reichtum an erläuternden Beispielen eine besondere Erwähnung. Freilich kann der Verf. dem Leser das Erlernen und Lesen der Formelsprache nicht ersparen,

aber diese ist nun einmal das unumgängliche Handwerkszeug der modernen Logik. Wichtig ist vor allen Dingen, daß hier ein Buch vor uns liegt, welches ebenso leicht faßlich ist wie der deutsche Klassiker auf dem Gebiet: das Werk „Grundzüge der theoretischen Logik" von *D. Hilbert* und *W. Ackermann*. Im Vergleich mit diesem Buche bietet jedoch v. K.s Arbeit weit mehr Stoff. Auch konnte v. K. die neueren Forschungsergebnisse und Klarstellungen berücksichtigen und organisch einarbeiten. – Die einleitende Beschreibung dessen, was unter Logik verstanden werden soll, ist in ihrer klaren und durchsichtigen Darstellung besonders lesenswert. Man erkennt darin gut den philosophischen Standpunkt des Verf.s, aber bedauert es doch etwas, daß nicht kurz auf abweichende Ansichten anderer Theoretiker der modernen Logik hingewiesen wird. Natürlich kann man in einem Lehrbuch nicht auf alle Kontroversen eingehen, aber es wäre doch wünschenswert, wenn der Leser von vornherein einen gewissen Eindruck davon erhielte, wie wenig Einmütigkeit in bezug auf dieses Thema unter den modernen Logikern selbst herrscht. Die gleiche Anmerkung, die den Wert des Werkes durchaus nicht verringern soll, ließe sich an verschiedenen anderen Stellen auch noch machen. Der Fregesche Ausgangspunkt ist eben nicht der einzige, der heute in der Diskussion der Logiker vertreten wird. Auch wäre vielleicht in der Einleitung ein kurzer Hinweis auf den philosophischen Ort der Problematik angebracht gewesen. – Der Aufbau des Buches folgt dem üblichen Schema der logischen Handbücher. Es ist nur ein Vorteil des Buches, daß bei der Behandlung der Aussagenlogik (Kap. 1) der Theorie der Wahrheitswerte und der axiomatischen Formalisierung ein gleich großer Raum gegeben wird. Ebenso ist es zu begrüßen, daß im 2. Kap., welches die elementare Prädikatenlogik der ersten Stufe behandelt, die Formalisierungen des logischen Schließens ebenso ausführlich behandelt werden wie der axiomatische Kalkül. Die Erweiterungen der elementaren Prädikatenlogik durch die Einführung der Identität und der Kennzeichnungen (Kap. 3) sowie die höheren Stufen der Prädikatenlogik (Kap. 4) und die Klassenlogik (Kap. 5) werden in gedrängterer Form, aber doch klar und in genügender Breite dargestellt. In allen diesen Kapiteln wird jedoch nur die klassische Form der Logik berücksichtigt, und wieder vermißt man an mehreren Stellen den Hinweis darauf, daß dieser Ansatz ernsthafte Schwierigkeiten mit sich bringt. Die Rechtfertigung für diese Verfahrensweise auf S. 339 erfolgt etwas zu spät. Sicherlich ist es pädagogisch unklug, wenn man einem Anfänger das Studium der Logik dadurch zweifelhaft macht oder gar verleidet, daß man die eigenen Ausführungen ständig revidiert und einschränkt, und es ist auch richtig, daß eine Vertrautheit mit der klassischen Logik „die erste Voraussetzung für eine Beschäftigung mit der modernen Logik" ist. Aber anderseits ist es auch nicht angebracht, daß man einen unkundigen Leser in einer falschen Sicherheit wiegt und dann spätestens beim Antinomienproblem auf die ganze Fraglichkeit des eigenen Ansatzes hinweisen muß. Einige kurze Anmerkungen, die auf die spätere Rechtfertigung des eigenen Ansatzes verweisen, hätten möglichen falschen Vorstellungen beim Leser vorbeugen können. Diese kritische Bemerkung soll jedoch den Wert des Buches nicht verringern. Zu seinen großen Vorzügen gehört es auch noch, daß im Schlußkapitel eine kurze, aber sehr wertvolle Stellungnahme zu drei Themen der Logikgeschichte zu finden ist, zu der aristotelischen Syllogistik, zur Klassenlogik Booles und zur Definitionenlehre Freges. – Jedem, der sich in die mathematische Logik gründlich einarbeiten möchte und der darauf nicht nur ein paar Tage zu verwenden gedenkt, kann daher dieses Werk nur empfohlen werden. R. Carls, S. J.

Schlette, Heinz Robert (Hrsg.), Die Zukunft der Philosophie. 8° (241 S.) Olten – Freiburg i. Br. 1968, Walter. 24.— DM. – Den Beitrag von *J. Améry* können wir als philosophisch kaum relevant überspringen. Was *H. Duméry* zur Idee und Zukunftsträchtigkeit eines „philosophischen Radikalismus" sagt, interessiert wegen des Rückgriffs auf Fichte; dessen „Wissenschaft der Wissenschaft" bleibe anzustreben – in ihr werde „ein Sinn sichtbar ..., der sich selbst bestätigt und den dem Bewußtsein und den Wissenschaften immanenten Sinn begründet" (39); es gebe einen ontologischen Nachweis des Cogito, des produktiv-normativen Aktes, der „nicht vollständig in der Intentionalität aufgeht" (53), die Fichtesche „Tathandlung" (55), die „Erfahrung des reinen Verstehens" (65) als radikal

transzendentale Bedingung der Möglichkeit von Wissenschaft. Radikale Philosophie, „welche über die positiven Gegebenheiten meditiert und die Bedingung für deren Möglichkeit sucht – allein diese Philosophie hat eine Zukunft" (67 f.). In etwa wird diese Linie verfolgt von *P. Ricoeur,* der ebenfalls auf Fichte zurückkommt (129), also die aktuelle Aufgabe der Philosophie in der unbedingten Reflexion erblickt. Seine Ausführungen wollen diese Aufgabe konkretisieren in einer Begegnung mit der Psychoanalyse und dem Strukturalismus: Zukunft habe eine reflexive Philosophie, die durch eine Kritik der Psychoanalyse und des Strukturalismus hindurchgegangen ist und sich als „Hermeneutik" konstituiert, d. h. als Interpretation der „Zeichen", die das In-der-Welt-Sein des Menschen konkret vermitteln (162. 165). Solche Hermeneutik wird eine des „Ich bin" sein müssen, also des Ich, insofern dieses als sprechendes Subjekt bedeutunggebend ist. Über die Tendenz von Psychoanalyse und Strukturalismus hinaus müsse gerade die transzendierende Bezogenheit der Zeichen auf die Sache und vor allem die „Rede-Instanz" sichtbar gemacht werden, d. h. „der Akt, durch den das virtuelle System der Sprache zum aktuellen Ereignis des Wortes wird" (153). Die Analysen R.s sind äußerst lesenswert, sie wollen die unmittelbar drängenden Aufgaben der Philosophie umreißen, mithin „nur" deren nächste Zukunft entwerfen, allerdings auf der Basis ihres strengen Formalobjekts. In einer gewissen Nachbarschaft bewegen sich die Gedanken von *J.-B. Lotz,* freilich ohne Bezugnahme auf die notwendige Auseinandersetzung mit typisch modernen Wissenschaften. Es wird gegenüber dem bisher im Abendland vorherrschenden „dinglichen" das „personale" Philosophieren als notwendig und allein zukunftsmächtig beschworen, und zwar ineins mit der bleibenden Aufgabe einer Philosophie des „Seins": die der Person eigene Beziehung auf das Seiende werde „durch das ausdrücklich offenbare Sein als dessen Grund vermittelt" (77). Vielleicht hat L. seine Auffassung bisher noch nie so formuliert wie in dem Satz: Es wird „der Bezug der Person zum Sein mittels der transzendentalen Methode freigelegt, die nach den *Möglichkeitsbedingungen des personalen Dialogs* fragt" (84, Kursiv vom Rez.). – Es folgen Beiträge eines evangelischen Theologen *(H. Ott)* und eines katholischen *(K. Rahner).* Während Rahner zur möglichen Zukunft der Philosophie selbst kaum etwas sagt, sondern sie eher nur als unverzichtbares Element auch in einer zukünftigen Theologie in deren Zukunft hinein rettet, möchte Ott als Brennpunkte im künftigen Dialog von Theologie und Philosophie die Probleme des Hermeneutischen und der Personalität nennen (101), der philosophischen Besinnung also diese beiden Themata zuweisen. Die weiterhin zu Wort gelangenden Autoren rechnen nicht mehr mit der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Theologie. Aber *G. Rohrmoser* sieht die Philosophie im Gespräch mit den modernen Wissenschaften, dem Marxismus und der christlichen Theologie; in ihrer gegenwärtigen und erst recht zukünftigen Situation muß sie „eine Theorie der Freiheit und ... der sie ermöglichenden Bedingungen sein" (170). Dabei wird sie „als Sachwalter latenter Vernunft" (183) wohl auch zu beantworten suchen, „in den Dienst welchen Zieles" (175) die sozialpolitische Entwicklung gestellt werden müsse, und darum darauf insistieren, daß nicht „die Veränderung, wie notwendig sie auch sein mag, frei machen wird, sondern die Wahrheit allein" (183). Wie aber kommt Philosophie zur Wahrheit? Das bleibt offen. Der Herausgeber des Sammelbandes spricht sich für eine echt agnostizistische „Aporetik" als Ausgangsposition des künftigen Philosophierens aus (193), verbindet sie jedoch mit philosophischer „Motivkritik oder Kriteriologie" (195), die die verantwortbaren Gründe einer „Transzendenz" (197) der Aporien (mittels Glaube, Ideologie) aufhellt. *E. Topitsch* plädiert für Philosophie als Wissenschaftstheorie (219). *E. Weil* will trotz aller Skepsis die Philosophie auch in Zukunft als Suche nach der „allgemeinen Rede" und „Vernunft" verstehen, wobei es auch für ihn ihres Amtes ist, über die „Verwendung" der von den Wissenschaften begründeten Macht, daher über Zweck- und Sinnbestimmtheit menschlichen Lebens und Tuns zu reflektieren (vgl. 231. 238). – Man sieht, einige konvergierende Linien des Spektrums zukünftig möglicher Philosophie scheinen konstatierbar. Freilich überwiegen die Divergenzen. Wahrscheinlich (oder gewiß) hängt alles davon ab, ob die Philosophie ihr genaues Formalobjekt zu definieren weiß und zurückgewinnt und zugleich ihre Methode diesem Formalobjekt präzis anmißt – was wohl nicht anders geschehen und gelingen kann als im

unablässigen Gespräch vor allem mit jenen empirischen Wissenschaften, die sie verdrängen und beerben möchten. H. Ogiermann, S. J.

Schlette, Heinz Robert, Philosophie – Theologie – Ideologie. Erläuterung der Differenzen. Kl. 8° (105 S.) Köln 1968, Bachem. 7.80 DM. – Die Schrift enthält drei Kapitel, von denen die beiden ersten Überarbeitungen schon früher veröffentlichter Aufsätze sind: 1. Über das Verhältnis von Philosophie und Theologie; 2. Philosophische Marginalien zum Ideologieproblem; 3. Theologie und Ideologie. Im 1. Kap. bekennt sich der Verf. zu einem philosophischen Agnostizismus (21 f.); nur so bleibe der Glaube als freie Entscheidung möglich (22. 40). Anderseits sei die Theologie von Anfang an und notwendigerweise im Bund mit der Philosophie hervorgetreten; es gebe keine Äußerung des Glaubens ohne philosophische Implikation (24). Das 2. Kap. weist zu Anfang auf die verwirrende Vielheit der Bedeutungen des Wortes „Ideologie" hin (42); ausführlicher behandelt es die Bedeutungen des Wortes im Marxismus, in der Wissenssoziologie (Scheler, Mannheim) und im Positivismus. In diesen Richtungen hat das Wort „Ideologie" so oder so einen abwertenden Sinn; es meint eine Lehre, die objektiv nicht begründbar ist, sondern auf unberechtigten Interessen beruht und daher den Charakter der Selbsttäuschung oder auch der mehr oder weniger bewußten Täuschung anderer hat. Gut zeigt der Verf., daß namentlich die positivistische Ideologiekritik zu einem Selbstwiderspruch führt, weil sie eine philosophische Position einnimmt, die sie selbst nach der eigenen Lehre nicht begründen kann (61). Im 3. Kap. wird die Frage gestellt, ob die Theologie bzw. der Glaube und das Christentum in einem berechtigten Sinn als „Ideologie" bezeichnet werden könne; hier wird das Wort in einem weiteren Sinn verstanden, so daß die Bezeichnung der Theologie als Ideologie nicht notwendig eine „Entlarvung" der Theologie bedeutet (74). Wenn etwa das Wort „Ideologie" nichts anderes besagen will als eine Lehre, die nach den Methoden der empirischen Wissenschaften nicht begründbar ist, dann sind Philosophie und Theologie Ideologie (80). Der Glaube als Mitte aller Theologie kann dagegen nicht mit Recht als Ideologie im abwertenden Sinn bezeichnet werden; wohl aber können bestimmte theologische Lehrmeinungen, etwa über das Verhältnis der Kirche zur politischen Herrschaftsform, in diesem Sinn ideologischen Charakter haben (87–91). Der Verf. schließt mit dem Satz: „Wenn wir die Wahrheit lieben, brauchen wir Ideologiekritik nicht zu fürchten, ja sind wir selbst zu ihr verpflichtet" (93). – Die Meinung des Verf.s, jede philosophisch gültige Begründung von Grundlagen des Glaubens müsse die Freiheit des Glaubens aufheben und darum sei nur eine agnostische Philosophie mit dem Glauben vereinbar, scheint mir zu übersehen, daß – zumindest im Bereich der Metaphysik – keineswegs jede logisch gültige Begründung auch zur Zustimmung nötigt. Der Verf. selbst fordert, daß die Glaubenszustimmung nicht eine willkürliche, sondern eine „motivierte" Unterwerfung sein müsse (40 f.). Wie kann sie das aber sein, wenn in der Metaphysik jede begründete Gewißheit unmöglich ist? Das Zusammenwirken von logischer Begründung, psychologischen bzw. soziologischen und historischen Antrieben und freier personaler Entscheidung nicht nur im eigentlichen Glauben, sondern in allen metaphysischen Überzeugungen bedarf einer neuen Klärung. (Ein störender Druckfehler: S. 76, Z. 5 lies statt „Freiheit": Feigheit.) J. de Vries, S. J.

Ingarden, Roman, Der Streit um die Existenz der Welt. 1. Bd.: Existentialontologie. Gr. 8° (XVI u. 267 S.) Tübingen 1964, Niemeyer. 32.— DM. – Der Verf., Prof. an der Universität Krakau, war Schüler Husserls, kam aber schon 1918 zu der Überzeugung, daß er dessen transzendentalen Idealismus bezüglich der Existenz der realen Welt nicht teilen könne (VII). Anderseits schien es ihm, daß die Frage, um die es sich handelt, keineswegs schon eindeutig gestellt sei. Als Frucht vielen Nachdenkens über diese Probleme erschien 1947/48 in polnischer Sprache ein zweibändiges Werk, das 1960/61 in Warschau in 2. Auflage herauskam (Spór o istnienie świata). In den folgenden Jahren hat I. das Werk selbst ins Deutsche, und zwar in ein sehr gutes Deutsch, übersetzt. Zur Besprechung liegt mir der 1. Bd. vor. (Unterdessen ist auch der 2. Bd., in zwei Bände untergeteilt, im gleichen Verlag erschienen.) Wenn der 1. Bd. als „Existentialontologie" be-

zeichnet wird, ist dies nicht im Sinne Heideggers zu verstehen. In der „Ontologie" geht es nach I. um reine Wesenheiten und Wesensverhalte, die von der Frage, *ob* etwas wirklich existiert, absehen. Trotzdem geht es in der „Existentialontologie" um die Existenz im überlieferten Sinn, aber nur um das *Was* der Existenz. Denn einmal gibt es verschiedene „Seinsweisen": Real-Sein, Ideal-Sein, Möglich-Sein (69), dann darüber hinaus noch verschiedene „existentiale Momente" in Gegensatzpaaren: Seinsautonomie und Seinsheteronomie, Seinsursprünglichkeit und -abgeleitetheit, Seinsselbständigkeit und -unselbständigkeit, und innerhalb des Seinsselbständigen noch Seinsabhängigkeit und -unabhängigkeit. Was mit diesen Unterschieden gemeint ist, kann aus den in ihrer äußersten Abstraktheit nicht eindeutigen Definitionen kaum entnommen werden. Es geht in etwa um Unterschiede wie zwischen „physischem" und „intentionalem" Seiendem (durch seine Untersuchungen über das literarische Kunstwerk wurde I. auf diesen Unterschied aufmerksam), zwischen ens a se und ens ab alio, Substanz und Akzidens, nur im Augenblick des Werdens oder während der ganzen Dauer des Bestehens abhängigem Sein. „Absolutes Sein" ist das durch Autonomie, Ursprünglichkeit, Selbständigkeit und Unabhängigkeit charakterisierte Sein, „relatives Sein" liegt überall da vor, wo anstatt eines oder mehrerer dieser Momente der Gegensatz eintritt (vgl. das Schema S. 124 f.). Diese Seinsmomente werden nun auf das reine Bewußtsein und die reale Welt angewandt; so ergeben sich nicht weniger als 64 mathematische Kombinationen, die alle durchprobiert werden, wobei außer 15 Gruppierungen alle andern als widerspruchvoll ausgeschieden werden. Von den 15 existential-ontologisch zulässigen Lösungen sind 13 realistisch, zwei idealistisch (134–190). Bei Berücksichtigung der Zeitlichkeit der Ereignisse, Vorgänge und verharrenden Gegenstände müssen weitere vier Lösungen als unzulässig gestrichen werden (248). Welche dieser Lösungen die richtige ist, kann die existential-ontologische Analyse nicht entscheiden. Das vorläufige Ergebnis ist also nur die Klärung der verschiedenen Möglichkeiten, die Frage nach der Existenz der Welt zu verstehen. – Dieser Überblick über den Inhalt des Buches kann die Vermutung nahelegen, es sei äußerst „formal" und trocken. Für die sehr lebendigen phänomenologischen Analysen der Zeit und ihrer Seinsweisen (im 5. Kap.: 191 bis 245) trifft diese Vermutung jedenfalls nicht zu. J. de Vries, S. J.

Lonergan, Bernard, S. J., The Subject (The Aquinas Lecture, 1968). Kl. 8° (35 S.) Milwaukee 1968, Marquette University Press. 2.50 $. – Verf. ist der Auffassung, daß die Philosophie (Metaphysik) das Subjekt, die Subjektivität als solche, gegenüber der „Seele", der anima qua forma ontologica, vernachlässigt habe. Diese These wird bereits in „Verbum, Word and Idea in Aquinas" (Notre Dame 1967) aufgestellt; die Abhandlung „Subject and Soul" (in: Philippine Studies 13 [1965]) war dem Rez. nicht zugänglich. „Subjekt" heißt nach ihm das Zentrum *bewußter* Aktivität in ihren verschiedenen, sich bedingenden und steigend „aufhebenden" Schichten, deren höchste die „existentielle" ist, „the existential subject", nämlich das Subjekt, dessen Akte „freier und verantwortlicher Ausdruck seiner selbst" sind (19), das sich „zu dem macht, was es zu sein hat" (20). In solchen Akten des Wertens und Entscheidens „existiert" es in seinem „personalen Wesen" (21). Hier wird deutlich, daß zunächst das Wertbewußtsein die Subjektivität charakterisiert (23 ff. 29), und zwar Bewußtsein des Wertes als eines transzendentalen, dynamisch aufzufassenden Prinzips, das zu immer reicherer Verwirklichung dessen drängt, was gut ist (24); in Parallele zum transzendentalen Seinsprinzip, das ebenfalls ungegenständlich dynamisch zu verstehen ist, proleptisch und antizipativ, primär präsent im „Fragen" (12. 18). Wenn also Subjekt sich darin vollzieht, daß es sich zu dem macht, was es zu sein hat, dann vollendet es sich darin, daß es durch seine guten oder schlechten Handlungen sich gut oder schlecht (böse) macht (26. 29). Was nun in concreto gut oder schlecht ist, konstituiert sich durch die freie Subjektivität, „is the work of the free and responsible subject producing the first and only edition of himself" (27). Die Selbstkonstitution des existentiellen Subjekts bedeutet für den Verf. zugleich den Ansatz für ein Verständnis von Geschichtlichkeit, Intersubjektivität, Kulturschöpfertum (30). Zum Schluß beschäftigt ihn die Frage, ob auch die Welt, in der das sittlich gute Subjekt lebt, selbst gut sei; die Antwort hängt selbstverständlich von der Möglichkeit ab, einen

personalen Schöpfergott annehmen zu dürfen. – Verf. will dem herkömmlichen Problem der Erkenntnis- und Seinsmetaphysik nicht ausweichen, obwohl er glaubt („I never did doubt"), daß die bisherigen Antworten unzulänglich seien. Sein Anliegen ist es, aus der Abstraktheit früherer metaphysischer Fragestellung und Methode herauszuführen und so zugleich dem modernen Problembewußtsein möglichst gerecht zu werden. Vielleicht ist sein Ausgang vom Gegensatz Subjekt/Seele nicht ganz unmißverständlich: die thomistische Metaphysik darf die Seele freilich nicht Subjekt nennen, denn sie gilt als constitutivum, nicht als constitutum; Subjekt ist ihr zufolge der „Mensch", das durch Materie und Geistseele konstituierte konkrete leib-geistig Seiende. Heutige Philosophie des Menschen würde sich wohl nicht so sehr als eine Philosophie des Subjekts im angegebenen Sinne darstellen, sondern eher von vornherein das Ganze des leib-geistigen Seins in den Blick bringen und so gerade nicht nur auf die Schichten *bewußter* Aktivität reflektieren. Die Dimensionen der Intersubjektivität, Welthaftigkeit und Geschichtlichkeit, von denen der Verf. hier ja vorerst nur behauptet, sie ließen sich aus seinem Ansatz mühelos entwickeln, stünden dann phänomenologisch ebenso unmittelbar im Blick. Die Analysen der „Aquinas Lecture 1968" vor der „National Honor Society for Philosophy at Marquette University", die uns höchst anregend scheinen, bleiben notgedrungen in vielem allzu umrißhaft. Verbindungslinien zu relevanten Versuchen moderner thomistischer Philosophen, etwa zu den Schriften von J. de Finance, werden nicht gezogen. H. Ogiermann, S. J.

Hemmerle, Klaus, Gott und das Denken nach Schellings Spätphilosophie. 8° (331 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 45.— DM. – Obwohl der Verf. zugibt, daß seine Untersuchung sich mit den Ergebnissen des für die Schellingforschung wegweisend gebliebenen Buches von *W. Schulz,* Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings (Stuttgart 1955), weitgehend deckt, meint er doch, die (gegenüber dem „idealistischen" Anliegen der Selbstvermittlung der Vernunft) qualitativ anderen Anstöße Schellingschen Denkens kämen dort nicht zum Vorschein, damit aber auch nicht die Differenz zwischen Absicht und Erreichtem: Schellings Leistung erschöpfe tatsächlich nicht das, was er will (20). Mit der Thematik des Werkes von *W. Kasper,* Das Absolute in der Geschichte (Mainz 1965; vgl. ThPh 41 [1966] 601 ff.), Aufbruch des Denkens zu Geschichtlichkeit und Mitsein, weiß er sich einig, verbleibt aber im Philosophischen, beim Nach- und Mitdenken der immanent philosophischen Problematik des späten Schelling (22). – Dieser suche nicht nur den philosophischen Gott, sondern den Gott lebendiger Religion (11), er wolle die Liebe Gottes, den Gott der Gnade, der ungeschuldeten Huld denken (261), somit den „göttlichen Gott", wie H., wohl ein Wort Heideggers aufgreifend, immer wieder sagt. Zunächst meint „lebendiger Gott" bei Schelling jenen, der „Urheber sein, der etwas anfangen kann, der also vor allem existiert, der nicht bloße Vernunft-Idee ist" (321). Schließlich wird er erst dann als Gott gedacht, wenn seine *Freiheit als solche,* „als Gönnen und Gewähren ihres Anderen" (250), gedacht werden kann (vgl. auch 72). Während die „rein rationale" und „negative" Philosophie nur zu einem Gott als Gedanken-Resultat, zur Einsicht in das Wesens-Etwas des (dann immanentistisch, pantheistisch zu verstehenden) Gottes führt, geschieht der Umschlag in der „positiven" Philosophie kraft der Evidenz des „unvordenklichen" Seins, das aller „Vernunft" vorausliegt; nicht eigentlich sie setzt es sich voraus, vielmehr hat es sich ihr immer schon vorausgesetzt. Wir brauchen diesen Umbruch des Schellingschen Denkens hier nicht nachzuzeichnen; die Wende zum „Sein" selbst, zum absoluten „Daß", „Existieren", „actus purus", diese Zusammenhänge sind bekannt genug. Doch wie kommt es zu solcher Wende? Es werden die Motive nirgendwo systematisiert, zwei (oder drei) lassen sich namhaft machen: alles Fragen (des Denkens) greift vor auf „lauteres Ist" (55 f. 57. 65); das Denken bedarf eines „praktischen Antriebs" (122), der sich in die Formel fassen läßt: „Person sucht Person" (108), um „Gott aus der Idee auszustoßen" und zu einem „wirklichen" zu machen (122. 267. 320); darin bezeugt sich zugleich Denken als Wollen: zur Umkehr ist ein „Entschluß" notwendig (70), ein „Wollen des Geistes, vermöge innerer Notwendigkeit und im Sehnen nach eigener Befreiung" aus dem Eingeschlossensein ins Denken (122) – die Vernunft „will" das Sein (298). Nun aber

muß das „reine Daß", der lautere Akt als Existenz, auch sein „Wesen" gewinnen, was gleichbedeutend ist mit: Einswerden mit dem „Denken", in dem sich die Wesen- und Washeiten konstituieren (87 f. 259). Das heißt, das unvordenkliche Sein (Gott) zieht das Reich der „Potenzen" gleichsam an sich, macht sie zu den seinen und realisiert so die Einheit von Sein und Denken, dieses „höchste Gesetz" (89). Aus dem reinen Akt lassen sich die Potenzen nicht *ableiten*, sie sind der „Ureinfall" in Gott selbst (248), stellen ihn daher sich gegenüber, besagen das Andere seiner selbst – sind seine Selbstauslegung (236 ff.) und dabei doch dasjenige, demgegenüber er sich als das absolute Prius, als „Herr" und Verfügender verhält. Dieses sein Gegenüber macht ihn „frei"; befreit ihn von der „heiligen Ananke", die er als reines Daß ist (88. 248). So wird er zum „göttlichen Gott", dem in Freiheit sich auf Anderes beziehenden, in Schöpfung und Offenbarungsgeschichte handelnden. – Auf Details der Nachkonstruktion können wir verzichten. Es zeigt sich jedenfalls sofort, daß das „Andere" Gottes problematisch wird (261 ff.). Darf es als wirkliches Gegenüber, und umgekehrt Gott als freier Anderer zum Menschen (zur „Seele" als dem höchsten Potenzmoment des Wesensreiches) und dieser als eigentliches „Selbst" in Eigenexistenz gelten (269 f.)? Der Verf. hat recht, wenn er zu der Überzeugung gelangt, Schellings Anspruch, das idealistisch-transzendentale Denken durch ein personales, geschichtliches zu überwinden, werde nicht eingelöst. Welt und Mensch heben sich auf in Gottes „eigene" Potenz. Anderseits kann der Mensch als philosophierender, insofern er „das" Denken vollbringt, schließlich „über das unvordenkliche Sein triumphieren", da er es in seinem Wesen durchschaut, wenn auch nur geschichtlich progressiv (vgl. 75 f. 86. 267 f.). Eine Philosophie, die den qualitativ neuen Anstößen und Motiven bei Schelling wirklich entspricht, darf das menschliche Denken nicht als „das" Denken fassen (267. 295. 313. 324 f.), ihr wird ein neues, geschichtliches und dialogisches Denken (114) nur gelingen, wenn sie nicht immer noch gegenständlich, könnend-bewältigend denkt, sondern an-denkend, verweisend, gewärtigend: es ist ein neuer Ansatz geboten, und zwar in einer Phänomenologie und Ontologie des „Gesprächs" (bes. 327), also mit der Absicht auf „dialogische Analogie" (323 ff.). – H. versucht ein kritisches „Mitdenken" mit Schellings Denken und in Differenz zu ihm. Solches Selbstdenken achtet freilich auf „das Denken als solches" (77), weiß sich also *als das kritische* von den Forderungen des Denkens-selbst her (?), wie ja Philosophie Denken sein muß, „das sich *als* Denken von Wesen, Maß und Grenze des Denkens her durchsichtig ist" (25) – ebenso viele Instanzen für nochmals kritische Reflexion, zumal seine eigenen Analysen des Phänomens oft gar zu „mühelos" zu glücken scheinen (302). Man wird die der Schellingschen beinahe kongeniale Denk-Kunst des Verf.s immer wieder bewundern, fragt sich mitunter aber unwillkürlich, ob solch hochgradig spekulatives Denken (in seiner auffällig esoterischen Sprache) uns heute noch Wesentliches zu sagen hat. Indes wird auch die Analyse der interpersonalen Phänomene, die den neuen Ansatz bestimmen, um nicht ins Extrem „personalistischer" Phänomenologie zu fallen, zugleich Ontologie, gerade auch allgemeine Ontologie und daher echt „spekulativ", d. h. mit Sein und Seinsstrukturen befaßt, sein müssen. Das vorliegende Werk hat dasjenige, was man von Schelling dafür lernen und nicht lernen kann, auf eindringliche Weise, so möchte man urteilen, ausreichend definitiv vermittelt.

H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Körner, Franz, Die Metaphysik des Abendlandes unter dem Richtmaß der Krisis. Das philosophische Grundanliegen Augustins in Mittelalter und Neuzeit. Ein Leitfaden historisch-kritischer Forschung. Gr. 8° (55 S.) Salzburg 1968, Philosophisches Institut. Auslieferung: Arendt-Müller, Ludwigsburg, Beethovenstr. 49. 12.50 DM. – Trotz aller Ansätze, besonders bei Platon und Plotin, vermochten die Griechen den großen kosmischen Seinskreis nicht wirklich zu transzendieren. Erst in der Krisis des ausgehenden Römerreichs wurde dem antiken Menschen die Fragwürdigkeit der festgefügten Ordnung bewußt. Augustinus hat die Haltlosigkeit des Menschen in der Welt wie kein anderer gespürt.

Daher seine Abwendung vom Äußeren, die Einkehr in das Innere, das aber auch noch überstiegen werden muß zu dem, der uns innerlicher ist als unser eigenes Innerste. Diese Metaphysik hat Augustinus nicht von irgendwoher übernommen, sondern im existentiellen Dialog mit Gott demütig vernommen. Das Frühmittelalter ist aus der gleichen Daseinserfahrung heraus der augustinischen Wegweisung treu geblieben. In der festgefügten Ordnung des Hochmittelalters verliert das „Noli foras ire" seine warnende Dringlichkeit. Im thomistischen Aristotelismus wird sogar das Wissen um Gott vom Draußen der Welt her begründet. Noch mehr ist die Neuzeit auf den Kosmos hin orientiert. Gewiß gewinnt daneben auch die Rückkehr ins eigene Innere an Geltung, aber sie bleibt subjektivistisch, man überhört Augustins „transcende teipsum". Sowohl der anthropozentrische Idealismus wie der kosmozentrische Materialismus bleiben monistisch. Wird man hoffen können, daß die Krisis der Gegenwart den Menschen zu seinem innersten Urgrund zurückführt? Ohne Gottes gnadenhafte Führung, auf die uns Augustinus hinweist, ist dieses Ziel jedenfalls unerreichbar. – Zu seiner Geschichtsschau macht der Verf. selbst den Vorbehalt, mit Rücksicht auf die unübersehbare Fülle der historischen Einzelerscheinungen sei gegenüber jedem Generalisierungsversuch Zurückhaltung angebracht (52 f.). Vielleicht gilt das am meisten gegenüber der zwielichtigen Stellung, in die Thomas von Aquin in dieser Schau gerät. – Dankenswert ist das 15seitige Verzeichnis neuerer Augustinus-Literatur.

J. de Vries, S. J.

Werner, Hans-Joachim, Der Anfang des Philosophierens bei Thomas von Aquin und Hegel. Mit Beiheft (Anmerkungen, Literaturverzeichnis). 8° (VI, 239 u. 60 S.) Diss. Freiburg i. Br. 1967. – Die Dissertation, die deutlich den Stempel ihres Doktorvaters B. Lakebrink trägt (vgl. dessen „Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik" [1955, ²1968]), handelt vom Einfluß des aristotelischen Denkens auf Hegel und Thomas als Vergleichsgrundlage (4–31), von der allgemeinen Charakteristik des Philosophierens bei Thomas und Hegel (32–50); sodann in der Hauptsache und getrennt: vom „analektischen" Anfang bei Thomas, wobei nach den psychologischen vor allem die erkenntnismetaphysischen Bestimmungen des Abstraktionsprozesses und des Widerspruchsprinzips vorgestellt werden (51–163), und vom dialektischen Anfang bei Hegel mit der Problematik des Ineins von Vermittlung und Unmittelbarkeit sowie wiederum von Seinsdialektik und Widerspruch (164–236). Als Formalobjekt der Arbeit erscheint das erkenntnistheoretisch gefaßte Verhältnis von Denken und Sein (vgl. den programmatischen § 11: 44–50); die gemäßere umfassende Frage nach dem Verhältnis von logischer, ontischer und absoluter Wahrheit wie von endlichem und unendlichem Sein tritt zu stark zurück. Dadurch ist wohl bedingt die Überbetonung der Apriorität der Dinge (46) und des Verstands als – gesperrt gedruckter – *tabula rasa* (51. 92) wie eine gewisse Minimalisierung der Funktion des intellectus agens (98 f. 110) bei Aristoteles und Thomas. Dadurch wird vor allem verhindert eine ergiebigere Auswertung des Vergleichs Hegel-Thomas, als sie in den doch etwas mageren Bilanz-§§ 40 und 48 (197–200.237 ff.) vorliegt. Auch die Diskussion der sehr zu Recht gewählten Vergleichsgrundlage Aristoteles erschöpft sich in der Herausstellung der Bedeutung des Allgemeinen und des Zweckgedankens in den jeweiligen Systemen. Hier hätte die kleine Schrift v. N. Hartmann „Aristoteles und Hegel" (Erfurt 1923; auch in: Kleinere Schriften, 2. Band [Berlin 1957] 214–252) weitere Gesichtspunkte bieten können; vgl. auch vom Rez.: Schol 32 (1957) 321–345 und Hegel-Studien 1 (1961) 49–88. Das schließt nicht aus, daß die recht kenntnisreiche Untersuchung viel ganz Richtiges und Nützliches beibringt (zu Hegel etwa: 173. 181. 182–186. 238). Ihr Hauptverdienst: die Themastellung selber. (Ungenauigkeit im Literaturverzeichnis zu Haym [lies: 1857] und Mure [²1959]; 197, 10 v. u.: „*Un*endlichkeit".) W. Kern, S. J.

Châtelet, François, Hegel (Écrivains de toujours, 80). Kl. 8° (190 S.) Paris 1968, du Seuil. 6.— F. – Es gibt keine deutsche Parallele zu den vielen Einführungsbändchen über Hegel, die in den letzten Jahren in Frankreich – ausnahmslos in Reihen – erschienen sind: von K. Papaioannou (1962), A. Cresson – R. Serreau (³1961, ⁴1963), R. Serreau allein (1962, ²1965), R. Garaudy (1966), J. d'Hondt

(1967), J. M. Palmier (1968). Das Büchlein von Ch. kann unter der Konkurrenz bestehen. Es bringt sogar eine neue Note ein: nicht durch seine reichen Hegelzitate, denn auch die Bändchen von Papaioannou und d'Hondt bestehen zur Hälfte aus ausgewählten Texten; sondern dadurch, daß es das ernsthafte Bildmaterial mit erfrischenden Karikaturen durchsetzt und daß es einige Schemata, wenn auch mit gegenstandsentsprechend mäßiger Erhellungskraft, beigibt über den Aufbau der „Phänomenologie" (80 f. und – in Kojève'scher Transposition – 112 f.), der „Wissenschaft der Logik" und des Gesamtsystems. Wichtiger: der Verf., offensichtlich beeinflußt von E. Weil, geht entschieden auf die Sache des Hegelschen Denkens ein, ohne den geistes- und zeitgeschichtlichen Kontext zu vernachlässigen. Für ihn hat sich Hegel verstanden als „le penseur de la modernité" (6); und schon den jungen Hegel sieht er, sehr zu Recht, bemüht „de définir la signification du christianisme et de comprendre, à travers elle, l'essence du monde moderne" (19; vgl. 49 u. ö.). (Druckfehler S. 11: A*l*thusser; und zu S. 189: die Bibliographie in dem Hegel-Bändchen von F. Wiedmann [19*6*5] stammt nicht von diesem, sondern von H. Riege.) W. Kern, S. J.

de Negri, Enrico, I principî di Hegel. Frammenti giovanili – Scritti del periodo jenense – Prefazione alla fenomenologia (Classici della filosofia, 4). 8° (XXXVII u. 152 S.) Firenze o. J. (1967), La Nuova Italia. 1.500 L. – Eine nützliche Neuauflage des erstmals 1949 erschienenen Buches. Es macht dem italienischen Leser zugänglich einige Stücke aus den „Theologischen Jugendschriften" (1–41; = Nohl 139–148, 379–382, 345–351), einen Abschnitt aus der Differenz-Schrift (42–53), einige Seiten einer Jenaer Logik-Vorlesung von 1804 (54–59), die hier, wie bisher mit den früheren Herausgebern Ehrenberg-Link und Lasson allgemein, noch irrtümlich dem Jahre 1802 zugeschrieben wird (54[1], X[2]), sowie – nach drei weiteren Mini-Texten – schließlich und hauptsächlich die Vorrede zur „Phänomenologie" (75–150). Die Anmerkungen des Hrsg.s nehmen ein knappes Viertel des Raumes ein. N., Verf. auch eines umfangreichen Buchs „Interpretazione di Hegel" (1942) und Übersetzer der „Phänomenologie" (1933/36, [3]1964), kreist in der „Teologia e storicismo" betitelten Einführung, im Zusammenhang mit Fragen der Übersetzung und des religiösen und mystischen Ursprungs philosophischer Begriffswörter (worin er mit Recht einen Säkularisationsvorgang sieht: XXIX), um die Bedeutung der Menschwerdung und der – „immanenten"! – Trinität für das Hegelsche Denken. Resultat: „Ogni individuo diveniva il Cristo di se stesso e degli altri, in una vicendevole eucarestia" (XXX). Kleine Ausstellungen: Hegel war nicht „figlio di pastore protestante" (XII); und das Fürsich Hegels ist doch nicht das ‚per se' der scholastischen Tradition (XIV. XXIX). W. Kern, S. J.

Studio in onore di Arturo Massolo (Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura. Anno XLI. Nuova serie B. Nr. 1–2. 1967). 2 Bände, Gr. 8° (1331 S.) Urbino [1968], Argalia. 10.000 L. – Die Universität Urbino, der der 1966 verstorbene A. Massolo von 1945 bis 1962 als Professor der Philosophie angehörte, und das Institut für Philosophie „Arturo Massolo" widmen dem Andenken M.s zwei von *Livio Sichirollo* betreute umfängliche Bände. Der 1. Band bietet nach einer 76 Nummern umfassenden M.-Bibliographie unveröffentlichte oder schwer zugängliche *Schriften M.s*, nämlich u. a. Rezensionen, Notizen, einige Briefe an G. Gentile, Vorlesungsresümees von Hörern (die über die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel und zumal über Hegels „Phänomenologie des Geistes" handeln: 122–182) und die vollständigen Akten einer Studientagung über Hegel und Marx vom 27. – 29. 5. 1948 auf 55 Seiten mit Diskussionen zwischen M., della Volpe, Fabro, Wetter u. a. (19–332), sowie *Würdigungen M.s* von seiten seiner Schüler und Freunde, die anläßlich seines Todes oder – ausführlicher – als Rezensionen einzelner Werke oder als Charakteristiken seines gesamten Schaffens geschrieben wurden (333–596). Der 2. Band enthält, gemäß dem Titel der ganzen Gedenkschrift, „*Studi in onore*" in zwei Gruppen. Die *Philosophica*, 15 an Zahl (601–880), spannen die Thematik von der Metaphysik des Aristoteles (*E. Weil:* 831–853) über die Rechtsphilosophie Hegels (*G. M. Cazzaniga:* 643–651 und *M. Sobotka:* 809–824) und die Hegel-Kritik des Marx von 1844 (*J. Zeleny:* 855–880) bis zum Strukturalismus L. Goldmanns (*A. di Nardo:* 665–677) und zu „Marxismus und Christentum heute in Italien" (*G. Scotti:* 789–798). Die unter

Varia umanità (883–1324) vereinten 17 Beiträge haben zu tun mit der Wirtschaft Ferraras in der 2. Hälfte des 18. und mit den Herzögen von Urbino in der 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts, mit Catull, Dante und Cesare Pavese, auch mit Sophokles, einer Beschreibung Islands von 1576 und mit der heutigen Paläographie. – Einige Veröffentlichungen von M. wurden früher hier rezensiert (Schol 37 [1962] 101; ThPh 43 [1968] 143. 459); dabei war auch Gelegenheit, M.s denkerische Entwicklung vom Existenzialismus zum Marxismus und seine Bedeutung, vor allem für die Beschäftigung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus, zu würdigen. So mag eine mehr pauschale Anzeige dieses neuen Denkmals für Person und Werk Arturo Massolos (und für die generöse Mühewaltung des Herausgebers) genügen.
W. Kern, S. J.

Franchini, Raffaello, Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici (Geminae ortae, 9). 8° (VIII u. 325 S.) Neapel 1967, Giannini. 5.000 L. bzw. 9.— $. – F., Professor für theoretische Philosophie in Messina, hat neben manchem anderen (z. B. „Esperienza dello storicismo" [^{3}1966] und „Le origini della dialettica" [^{2}1966]) 1964 ein Buch über die Geschichtstheorie B. Croces veröffentlicht. Die vorliegende Zweitauflage eines erstmals 1964 erschienenen Bandes mit Aufsätzen der Jahre 1962–1964 hat denselben doppelten Schwerpunkt: Croce und Geschichtsphilosophie. Beides überlagert sich in der Studie „Die historische Methodologie bei Croce" (72–94) und in dem Literaturbericht über von Croce beeinflußte italienische Publikationen zur Geschichtsphilosophie aus dem Jahrzehnt 1952–1962 (45–71). Von Croce handelt außerdem ein Überblick über dessen denkerische Entwicklung (95–125) und die Sammelrezension von Croce-Biographien und von Schriften über sein politisches Denken (187–215) sowie das bedeutsamste Stück „Croce als Hegel-Interpret" (3–44): Keinem anderen Philosophen war Croce, „Hegeliano contro Hegel" (5), so leidenschaftlich und gegensätzlich verbunden (er sagt 1907 in seinem bekannten Buch „Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie" mit Catull „nec sine te nec tecum vivere possum" – 1951 „meine Liebe und mein Ärger"). Daher der Widerwille F.s gegen die Klassifizierung Croces als Neuhegelianer – wie gegen die eigne als „crociano" (z. B. 37^{58}). Zur Geschichtsphilosophie im weitesten Sinne ist noch zu erwähnen ein Bücherbericht (216–253). Der Rest sind varia philosophica. Das gelegentliche Urteil „unglaubliche Verunstaltungen und Trivialitäten eines Kierkegaard" (255) macht es sich denn doch etwas zu leicht.
W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Zweite Hälfte. Band II: Die orientalische Welt. Band III: Die griechische und die römische Welt. Band IV: Die germanische Welt. Auf Grund der Handschriften hrsg. von *G. Lasson* (Philos. Bibl., 171 b–d). 8° (XVI u. 225 bis 524 S.; VIII u. 525–753 S.; VIII u. 755–951 S.) Hamburg 1968, Meiner. In 1 Band 35.— DM. – Die drei „materialen" Bändchen der geschichtsphilosophischen Vorlesungen Hegels waren in der Lasson-Edition längst vergriffen (zuletzt wurden sie 1944 gedruckt), wenn auch immer wieder antiquarisch erhältlich; sie liegen nun in einem unveränderten Nachdruck der 2. Aufl. von 1923 vor (1. Aufl. II 1919, III–IV 1920). Lasson hat in den Text der von E. Gans bzw. K. Hegel aus Hegel-Manuskripten und Vorlesungsnachschriften kompilierten alten Werke-Ausgabe von 1837 bzw. 1840 (der seit 1907 durch F. Brunstäd bei Reclam auch außerhalb der großen Ausgabe Verbreitung fand) umfangreiche Partien aus Nachschriften eingearbeitet, die vor dem gedruckten Werk „vielfach ... die ursprüngliche Fassung der Hegelschen Redeweise und die genauere philosophische Formulierung voraus haben" (Vorwort Lassons zu ^{1}I, ^{2}S. VII; was L. ebd., bes. S. 291–297, zur Herstellung des Textes sagt, ist jetzt in ^{5}I, S. 273–278, nachzulesen.) Im reicheren Material liegt der Vorzug der Edition Lassons; der Methode fehlt kritisches Bewußtsein zur Unterscheidung der Quellen. Auch J. Hoffmeister hat auf den von ihm nur geringfügig verbesserten Text von Band I (^{5}1955, nachgedruckt 1963 und 1966) die – nun auch wieder revisionsbedürftige – Methode der wenigstens teilweisen Abhebung der einzelnen Vorlesungsjahrgänge voneinander, die er für die philosophiegeschichtliche Einleitung praktizierte, noch nicht angewandt. Jedenfalls sind die Meiner-Ausgaben in der Textgestalt von J. Hoffmeister für Band I

und von Lasson für die Bände II–IV doch die vorläufig und wohl noch einige Zeit lang maßgeblichen. Die Beibehaltung der arabischen Seitenzahlen der 1923er Ausgabe, auch der Zutaten Lassons, fördert die Kontinuität der wissenschaftlichen Arbeit. Neu sind die gut ausgewählten Literaturhinweise (943–951). Der Verlag bietet außer der vorliegenden 1bändigen Ausgabe von Teil II–IV auch die Einzelbändchen an (zum Preise von 15.— bzw. 11.—, 10.—, 9.— DM) sowie eine 2bändige Ausgabe von I–IV (50.— DM). – Da diese Bücher zum Einjahrhundert-Jubiläum der *Philosophischen Bibliothek* erscheinen, möchte diese Zeitschrift – man darf sagen: mit der ganzen philosophischen Welt – dem Verlag für seine lange bewährte Arbeit danken und ihm wünschen, daß er standfest, auch unter der Konkurrenz der Taschenbuchreihen und ihrer Massenauflagen, seine Aufgabe in der Bereitstellung auch weniger breit gefragter, gründlich redigierter Einzelschriften und Studienausgaben wahrnimmt. Dieser Wunsch ist nicht utopisch: Der den Freunden des Verlags gewidmete Jubiläumskatalog (*Hundert Jahre Philosophische Bibliothek 1868–1968. Zeittafel und Gesamt-Verlagsverzeichnis 1968.* 71 S.) weist, einige Sekundärliteratur inbegriffen, etwa 170 lieferbare Bände auf und verzeichnet für 1968 insgesamt 28 neue Bücher. Das Jubiläum dieses editorischen Unternehmens wird jedem, der ihn etwa auf Philosophiekongressen kennenlernte, den sehr verdienstvollen Dr. Felix Meiner in Erinnerung rufen, der es von 1911 bis zu seinem Tode 1965 leitete. Ein Jubiläumsdenkmal besonderer Art hat sich der Verlag gesetzt mit dem im Herbst 1968 als erster erschienenen 4. Band von *G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke (Jenaer kritische Schriften,* hrsg. von *H. Buchner* und *O. Pöggeler,* VIII u. 622 S.): dieser Beginn der großen neuen Hegel-Edition ist im nächsten Heft dieser Zeitschrift zu würdigen. W. Kern, S. J.

Hager, Kurt, Die philosophische Lehre von Karl Marx und ihre aktuelle Bedeutung (in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 16 [1968] 5–25). – Als Mitglied des Politbüros und Sekretär des ZK der SED hat H. trotz seines Professortitels wohl kaum eine eigentlich wissenschaftliche Position. Das Referat enthält immerhin manche Hinweise darauf, worin offizieller Marxismus die Aktualität der Marxschen Philosophie erblickt. Es wird vermerkt, daß der Einfluß Marxens auch auf das westliche Geistesleben zunehme, und als Beleg ein Wort von O. v. Nell-Breuning zitiert: „Wir alle stehen auf den Schultern von K. Marx" (aus: Katholische Kirche und Marxsche Kapitalismuskritik. Referat auf dem Kolloquium „Kritik der politischen Ökonomie heute" [Frankfurt a. M. 1967]). Im übrigen wendet sich H. energisch gegen jeden Versuch, einen „modernen" und „offenen" Marxismus, der die Koexistenz mit bürgerlichen Ideologien nicht scheut, diese vielmehr irgendwie integrieren möchte, dem „reinen", von radikaler Parteilichkeit geprägten Marxismus gegenüberzustellen. „Die Philosophie von Marx ist offen parteilich" (9, vgl. 5 25), darauf wird unnachgiebig bestanden. „Sie verbindet den konsequenten Materialismus mit der revolutionären Dialektik" (ebd.) und ist deshalb der klassenkämpferischen Politik zutiefst verpflichtet. Marxens Wille, eine weltverändernde Philosophie zu schaffen, wird auf die ganz konkrete Situation der DDR innerhalb des gesamten sozialistischen Lagers im Kampf gegen Monopolkapitalismus und Neoimperialismus bezogen. Hier wirkte sich die Dialektik des Allgemeinen und Besonderen aus (vgl. 12). Wenn Philosophie nach Marx in moderner Zeit nur durch das Bündnis mit der Politik Wahrheit werden könne (22), dann bedeute das für die Philosophie die Aufgabe, Anweisungen bis ins Konkrete der staats- und gesellschaftspolitischen Weiterentwicklung zu geben. Daher auch die Betonung der „Gesellschaftsprognostik" (13 f.) und der Notwendigkeit von „Planung und Leitung durch den Staat" (16). Voraussetzung sei die enge Einheit von Philosophie und Wissenschaft, zumal Naturwissenschaft. Es wird behauptet, die heutige Naturwissenschaft bestätige immer mehr den dialektischen Materialismus und dessen Grundthese von der Materialität als Einheitsprinzip der Welt (18). Die Philosophie müsse aber ihrerseits den Naturwissenschaften mehr Hilfe bieten, vornehmlich durch Intensivierung methodologischer Forschungen (ebd.) in Gemeinschaftsarbeit mit Logikern, Mathematikern, Kybernetikern, System- und Informationstheoretikern usw. (14). Zugleich werde damit dem „realen Humanismus" gedient, der sich an den realen gesellschaftlichen Entwicklungsbedingungen, den konkreten Interessen, Bedürfnissen und Bestrebungen der in einer bestimmten

Gesellschaftsordnung lebenden und tätigen Menschen orientiert (19). – Wenn man von der ständigen pamphletistischen „Kritik" an westlicher Philosophie und Ideologie absieht und auch von der Warnung an die Adresse solcher, die es wagen sollten, die „erprobte und bewährte" Waffe der marxistischen Philosophie zu „entschärfen" (24) – man liest das heute wie eine Drohung an gewisse „Reformpolitiker" – ,so ergibt das Referat einen betrüblichen Einblick in eine „Philosophie", die völlig funktionalistisch verstanden wird, d. h. als Magd der Politik, will sagen, letztlich der „Partei". Dennoch darf dieser ihr, wie es euphemistisch heißt (11), „operativer" Charakter auch wieder nicht ohne Anregung für unser Philosophieren bleiben: alles Theoretische steht im Dienste der Lebens- und Weltgestaltung, und wenn christliche Philosophie es nicht vermöchte, prinzipielle und konkrete Leitideen moderner Individual- und Sozialethik zu entwerfen und so zu einer Philosophie der „Praxis" zu werden, dann wäre sie zur Sterilität verurteilt. Der Impuls Marxschen Denkens könnte da wirksam werden: Sinn der Geschichtsbewegung ist (unmittelbar) das Optimum äußerer und innerer Freiheit aller mit dem Akzent auf Schaffung der dafür erforderlichen realen Bedingungen in menschenwürdigen Sozialverhältnissen. Uns obliegt das onus probandi, daß hierfür nicht der gott-lose Mensch Voraussetzung sei. H. Ogiermann, S. J.

Fetscher, Iring, Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten. Gr. 8° (878 S.) München 1967, Piper. 38.— DM. – Die meisten dieser Dokumente waren bereits 1962 in einer dreibändigen Ausgabe erschienen. Hier werden sie erneut, um einige vermehrt und mit neuen Registern versehen, vorgelegt. Auch die Einteilung in Philosophie/Ideologie, Ökonomie/Soziologie und Politik wurde beibehalten. Die notwendige Beschränkung veranlaßte den Verf., im allgemeinen nur Texte des Zeitabschnittes 1844–1924 zu bringen, so daß die Vorgeschichte des Marxismus (Feuerbach, Hegel und frühere) wie auch seine Entwicklung nach Lenins Tod nur kurz gestreift wird. Ferner sind die Ausschnitte aus Arbeiten von Marx, Engels und Lenin im Vergleich zu ihrer Bedeutung kürzer gehalten, weil die Schriften dieser Autoren jetzt überall leicht erreichbar sind. Dafür nehmen heute nur schwer auffindbare Texte, die für die Entwicklung des Marxismus wichtig waren, größeren Raum ein. Inhaltlich finden wir im ersten Teil Texte zur Religionskritik, Geschichtsphilosophie, zum dialektischen Materialismus, zur Erkenntnistheorie und Ethik. Der Abschnitt Ökonomie/Soziologie bringt zuerst die Theorie der Klassiker und ihre Kritik am Kapitalismus, dann aber auch kritische Stimmen innerhalb des Marxismus selbst, besonders vom Standpunkt der Grenznutzenlehre und die Imperialismustheorie. Der dritte Teil Politik ist unterteilt nach den Stichworten Staat, Nation, Recht, Partei, Revolution, Reform, Sozialismus, Kommunismus. Recht nützlich sind auch die Kurzbiographien der zitierten Autoren, die bibliographischen Hinweise und ein ausführliches Personen- und Sachregister. – Wenn es bei solchen Texten auch oft eine Ermessensfrage ist, ob man diesen oder jenen Abschnitt eines Autors für charakteristischer ansieht, ob dieses oder jenes (immer notwendig aus seinem Zusammenhang herausgerissene) Dokument in sich noch eindeutig verständlich bleibt, so bietet die vorliegende Dokumentensammlung F.s und seiner Mitarbeiter doch eine ausgezeichnete Arbeitsunterlage für ein tieferes Eindringen in die Geschichte und das Wesen des Marxismus, wie auch den Anreiz, sich eingehender mit dem einen oder andern hier vertretenen Autor zu befassen. H. Falk, S. J.

Ballestrem, Karl G., Die sowjetische Erkenntnismetaphysik und ihr Verhältnis zu Hegel (Sovietica). Gr. 8° (X u. 189 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 38.—Hfl. – In der Einleitung gibt B. eine Erklärung des Themas des Buches: Die „Grundfrage der Philosophie" ist nach Engels und Lenin die Frage nach dem Verhältnis von Materie und Bewußtsein, die der Frage nach dem Verhältnis von Sein und Denken gleichgesetzt wird. In der Terminologie der westlichen Philosophen ist das eine Frage der Erkenntnismetaphysik. Die sowjetische Philosophie lehnt diesen *Ausdruck* allerdings ab, weil für sie „Metaphysik" eine rein statische, antidialektische Betrachtung der Wirklichkeit ist. Es geht B. um die „Umkehrung Hegels", welche die sowjetische Philosophie bei der Beantwortung der „Grundfrage der Philosophie" zu erreichen sucht (3). – Im 1. Kap. gibt der Verf. eine

knappe Zusammenfassung der Lehren Hegels, auf die es beim Vergleich mit dem dialektischen Materialismus vor allem ankommt, z. B. Identität von Denken und Sein, sprunghafter Charakter der Entwicklung, dialektischer Widerspruch, objektiver Geist, Verhältnis von Theorie und Praxis, Wahrheitsbegriff. Das 2. Kap. behandelt die Lehre der sowjetischen „Klassiker": Marx, Engels, Lenin. Marx übernimmt zwar Hegels Dialektik als Prinzip der Entwicklung, und er kommt, obwohl er vom individuellen Erkenntnissubjekt ausgeht, doch zum allgemeinen (gesellschaftlichen) Bewußtsein als eigentlichem Erkenntnissubjekt; auch bezüglich der Praxis ist vieles bei Hegel schon angedeutet, was Marx weiterentwickelt hat. Die Kritik, die Marx an Hegel übt, wird diesem aber nicht gerecht, so z. B., wenn er Hegels Idee als subjektiven Denkprozeß deutet. Engels, meint B., werde Hegel mehr gerecht; ihm verdanke die sowjetische Philosophie ihren Hegelianismus (66). Freilich habe auch Engels irrtümlich gemeint, Hegels objektiver Idealismus impliziere den subjektiven Idealismus (70). Bei Lenin fehlt in „Materialismus und Empiriokritizismus" noch fast ganz das Verständnis für die Dialektik, bezüglich der „Grundfrage" kommt fast nur die erkenntnistheoretische Seite (Bewußtsein Widerspiegelung der unabhängig vom Subjekt existierenden materiellen Wirklichkeit) zur Geltung. Auffallend ist allerdings, daß sich schon in diesem Werk die auf Diderot zurückgehende Hypothese findet, die Widerspiegelung sei eine Eigenschaft aller Materie. Die Entdeckung der Hegelschen Dialektik bringen eigentlich erst die „Philosophischen Hefte". Während bei Marx die Rechtsphilosophie im Mittelpunkt steht, ist es bei Lenin Hegels Logik. Die Lehre von der dialektischen Negation und der Negation der Negation als Prinzipien der Entwicklung und der „Relationalismus" (Alles konstituiert durch gegenseitige Beziehungen) treten beherrschend hervor. Die dialektische Bewegung wird allerdings kaum im Bereich der Natur, dagegen ausführlich – als Entwicklung auf die absolute Wahrheit hin – im Bereich der Erkenntnis aufgewiesen. – Das 3. Kap. beschreibt die „Unterbrechung der (hegelianischen) Tradition in der Zeit Stalins." Sie beginnt mit der Verurteilung Deborins 1930/31. Die Bedeutung der sprunghaften (d. h. im gesellschaftlichen Bereich revolutionären) Entwicklung wird auf die „antagonistische" Klassengesellschaft eingeschränkt. Das Gesetz der Negation der Negation, d. h. der Versöhnung der Gegensätze, wird nicht mehr erwähnt. In der neueren sowjetischen Philosophie (4. Kap.) tritt dagegen die Hegelsche Dialektik mehr und mehr in den Vordergrund. Die dialektische Logik, die sich unter Stalin nicht entwickeln konnte, wird zur Wissenschaft von der gesetzmäßigen Entwicklung des Menschheitswissens. Allerdings weist B. hier auf einen Gegensatz zwischen Hegel und der sowjetischen Philosophie hin: Während bei Hegel das Logische das Objektive, das Historische subjektive Widerspiegelung sei, ist für die sowjetischen Philosophen das Historische das Objektive, während die dialektische Logik die Widerspiegelung ergibt (143). Dies aber, meint B., sei keine echte „Umkehrung" Hegels. Zu einer solchen komme es, wie im 5. Kap. („Kritik") weiter ausgeführt wird, im dialektischen Materialismus überhaupt nicht. Sie müßte entweder die relationalistische oder die evolutionistische Erklärung der Wirklichkeit aufgeben (121); keines von beiden geschehe aber. Ein sowjetischer Philosoph würde wohl darauf antworten, die Umkehrung liege in der Übertragung der relationistischen und evolutionistischen Dialektik von der idealistischen auf die materialistische Ebene. Demgegenüber weist B. darauf hin, daß die Hegelsche Dialektik und der Materialismus unvereinbar seien (175). Die systematische Kritik erfolgt vom Standpunkt der aristotelisch-thomistischen Philosophie aus, wobei B. selbst zugibt, daß diese von ihm vereinfacht und problemlos dargestellt werde (182). – Der Hauptwert des Buches liegt im 4. Kap., das weithin erstmalig die neuere Entwicklung über die Klassiker und die offiziellen Lehrbücher hinaus darstellt.

J. de Vries, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie

Bunge, Mario, Scientific Research I. The Search for System; II. The Search for Truth. Gr. 8° (XII u. 536 S., 64 Fig./VIII u. 374 S., 61 Fig.) Berlin – Heidelberg – New York 1967, Springer. 84.— DM / 68.— DM. – Der Wissenschaftsbegriff B.s ist wohl etwas einseitig an der Physik orientiert, so daß er schon den biologischen Wissenschaften ein wenig Gewalt antun muß, um sie einzufügen.

Auf dem physikalischen Sektor aber weist B.s Handbuch zwei Vorzüge auf, die gar nicht häufig anzutreffen sind: Erstens ist B. als Physiker wirklich Fachmann. Zweitens beschreibt er die physikalische Forschung so, wie sie tatsächlich vorgeht, und nicht, wie sie nach den Forderungen etwa des Positivismus, Konventionalismus, Operationalismus usw. vorgehen müßte. Diese wissenschaftstheoretischen Strömungen und ebenso die Kopenhagener Interpretation der Quantenphysik werden von B., der sich als erkenntnistheoretischen Realisten bezeichnet, mit einer Deutlichkeit abgelehnt, die nichts zu wünschen übrigläßt. Eine eigentliche erkenntnistheoretische Begründung seiner realistischen Position gibt B. freilich nicht, er führt sie lediglich als philosophische Voraussetzung des tatsächlichen wissenschaftlichen Vorgehens an (I/291 ff.); aber das ist immerhin besser als die erkenntnistheoretische Begründung eines Wissenschaftsbegriffs, der zuvor nach den Erfordernissen und Möglichkeiten eben dieser Begründung zurechtgestutzt wurde. Insofern muß man B. durchaus zustimmen in seinem bitteren Urteil über die (angelsächsische) „philosophy of science": „Mangel an Vertrautheit mit tatsächlicher Wissenschaft führte zu einer Inflation von Problemen, und es wurde eine künstliche Wissenschaftstheorie entwickelt, die sich in Wirklichkeit nicht mit Wissenschaft beschäftigt, sondern mit gewissen Ideen, auf die berühmte Philosophen bei der Behandlung von Problemen verfielen, welche für den Fortschritt der Erkenntnis geringe oder auch gar keine Bedeutung besitzen" (I/217). Der Aufbau des Buches ist durch die Natur der Sache vorgegeben: Begriff, Hypothese, Gesetz, Theorie, Erklärung, Voraussage, Beobachtung, Messung, Experiment, Schlußfolgerung. Jedem Abschnitt ist eine reiche Anzahl von leichteren und schwereren Übungsthemen beigefügt, in dem eine Überfülle einschlägiger (angelsächsischer) Literatur verarbeitet ist. W. Büchel, S. J.

Sachsse, Hans, Die Erkenntnis des Lebendigen (Einführung in die Naturphilosophie, II). Gr. 8° (289 S., 35 Abb.) Braunschweig 1968, Vieweg. – Für den 1. Teil vgl. ThPh 43 (1968) 464. Bei der Betrachtung des Lebendigen ist in zweifellos richtiger Methodik der kybernetische Gesichtspunkt in ausführlicher Behandlung vorausgestellt. Den Unterschied zwischen Maschine und Organismus sieht S. von hier aus darin, daß wir die Programmierung der Maschine kennen, die des Organismus nicht (101). Den weiteren Ausführungen über Reproduktion und Entfaltung des Lebendigen geht ein interessantes Kapitel über die kausale und finale Betrachtungsweise voraus. S. bemerkt mit Recht, daß die „kausale" Betrachtung der modernen Naturwissenschaft im Grunde gerade nicht nach der causa efficiens, sondern nach der causa formalis im aristotelischen Sinn fragt, weil es ihr ja nicht um das Warum, sondern um das Wie geht (108). S. setzt sich dann sehr für die Gleichberechtigung der finalen Betrachtungsweise ein, da nur sie dem auseinanderfallenden naturwissenschaftlichen Weltbild wieder eine gewisse Geschlossenheit geben könne (118). Den Schluß auf ein „übernatürliches" Element in der Finalität allerdings oder den Rückgriff auf irgendein Bewußtsein lehnt S. ab: „Gewiß ist die Zielstrebigkeit höchst wunderbar, aber sie ist *nicht rätselhafter als die Ursächlichkeit.*" (116) Daß dieser provozierende Satz nicht nur in metaphysischer, sondern auch in wahrscheinlichkeitstheoretischer Hinsicht zu Recht besteht, ist auch die Auffassung des Rez.; trotzdem wäre wohl noch eine eingehendere Diskussion erforderlich, als sie im Rahmen einer Rezension erfolgen kann – zumal die „integrierende Idee" der finalen Betrachtungsweise, die in den Ausdrücken „Harmonie, Schönheit, Einfachheit, Ökonomie, Symmetrie, Invarianz, Parität" ihren jeweils verschiedenen Ausdruck gefunden haben soll (118 f.), doch zu einiger Kritik reizt. Bei der Frage nach der Seele als dem Träger des Lebens erhebt S. gegenüber Driesch den Vorwurf, der Schluß auf ein überräumliches Agens verstoße gegen die methodische Gesetzlichkeit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis (133). Ein solcher Schluß hat in der Tat keinen *naturwissenschaftlichen* Erkenntniswert, aber ist er darum als *naturphilosophische* Aussage unzulässig? Bei der Behandlung des Evolutionsproblems übt S. unter anderem berechtigte Kritik am dialektischen Materialismus wie an Teilhard de Chardin. Besonders wertvoll erscheint die Herausstellung der „prävitalen", „chemischen" Evolution, die als „autokatalytische Wegbahnung" beschrieben wird. Hier kommen sonst wenig beachtete Gesichtspunkte zur Geltung und ergeben z. B.

eine Antwort auf die Frage, warum wir nicht ständig die Neuentstehung von Leben miterleben können: Weil durch die Entstehung des Lebens selbst, etwa durch die Sauerstoffproduktion der Pflanzen, jene Umweltsbedingungen verändert werden, die, wie beispielsweise die sauerstoffarme Erdatmosphäre, zur Entstehung des Lebens notwendig waren (203 ff.). Im Zusammenhang mit diesen chemischen Überlegungen steht S. der These von der Richtungslosigkeit der biologischen Mutationen skeptisch gegenüber. Zum Schluß eine ernste Mahnung: Wir Menschen haben keine Umwelt mehr, an die wir uns wie das frühere Leben nur anzupassen bräuchten, um „in Ordnung zu sein"; denn wir schaffen uns unsere Umwelt selbst, wir würden uns also an das von uns selbst Geschaffene anpassen und uns so im Kreise drehen, je länger, desto schneller. Nur in uns selbst können wir die Werte und Prinzipien für Ziel und Richtung unserer Entwicklung finden (256). – Das Buch, dem eine ausführliche Begriffserläuterung beigegeben ist, wird sicher im Sinn seines Verf.s dazu beitragen, die Kluft zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zu überbrücken. W. Büchel, S. J.

Strombach, Werner, Natur und Ordnung. Eine naturphilosophische Deutung des wissenschaftlichen Welt- und Menschenbildes unserer Zeit. 8° (208 S.) München 1968, Beck. 10.80 DM. – Das Buch will einerseits einen Beitrag zur naturphilosophischen Fachdiskussion bieten, andererseits aber auch dem Naturwissenschaftler und Techniker, dessen Interesse und Vorbehalt gegenüber der Philosophie dem Verf. vertraut sind, einen Zugang zum Philosophieren als dem Fragen nach der Möglichkeit von Naturerkenntnis vermitteln. Grundlegend ist der Gedanke der Ordnung oder Struktur, die aus dem vorphysikalischen Bereich emaniert, sich in Materie, Leben und Menschsein in zunehmender Komplexität entfaltet und einerseits in das Erfahrenwollen, anderseits in das Gestaltenwollen der Beziehungen zu sich selbst, zum Mitmenschen, zur Welt und zur Transzendenz ausmündet. Die Grenzen, auf die dieses Ordnungsdenken stößt, sind gerade ein Erweis dafür, daß es sich dabei nicht um ein bloßes subjektives Denkschema handelt, das der Wirklichkeit willkürlich übergestülpt würde. Diese Konzeption wird, soweit der Rez. beurteilen kann, in den verschiedenen Wirklichkeitsbereichen sachkundig durchgeführt (sehr schön z. B. die Ausführungen über kybernetische Maschinen [130–139] oder die Bemerkung, daß die Heisenbergsche Unschärfenbeziehung gerade nicht aus der „Störung durch die Messung", sondern aus der mikrophysikalischen Doppelnatur hervorgeht [55]). Der Rez. möchte nur auf ein Problem hinweisen, das sich ihm bei der schon verschiedentlich aufgeworfenen Frage nach dem „immateriellen Ermöglichungsgrund" der Materie zu stellen scheint: S. fragt: „Ist die Materie ‚immateriell'?" Dann führt er – mit Recht – aus, daß die sog. Materie im Grunde nicht räumlich-zeitlich und darum nicht sinnlich-anschaulich, sondern nur abstrakt-mathematisch faßbar sei. Ist das schon Immaterialität? Und ist also die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Materie nur Schein oder „Außenseite"? Wenn ja, wie können Schein bzw. Außenseite so sehr in die innere Wesenskonstitution der sinnlich-anschaulichen Erkenntnis eingehen, daß diese wesenhaft auf Räumlich-Zeitliches beschränkt ist? (Wäre sie es nicht, dann könnte man nicht mit S. argumentieren, die immateriellen Strukturen der Materie seien der sinnlich-anschaulichen Erkenntnis unzugänglich.) Wenn Räumlichkeit und Zeitlichkeit aber zur Innenseite der Materie gehören, wo sind sie dann bei einem Atom oder Elementarteilchen? Oder wenn erst ein Makrokörper Materie ist – wie wird dann ein Makrokörper materiell, wenn alle seine Bestandteile immateriell sind? Es soll nicht gesagt sein, daß diese Fragen sich nicht beantworten ließen; aber ihre Beantwortung würde die „Immaterialität" der Materie vielleicht doch in einem etwas anderen Licht erscheinen lassen.
W. Büchel, S. J.

Blokhintsev, D. I., The Philosophy of Quantum Mechanics. Gr. 8° (VIII u. 132 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 32.— Hfl. – Der Schwerpunkt dieses Buches, einer unveränderten Übersetzung des russischen Originals von 1965, liegt auf der mathematisch-physikalischen Behandlung einiger Grundprinzipien der Quantenphysik, aber es kommen immer wieder auch die philosophischen Fragen zur Sprache, die sich bei der Quantenphysik einem Physiker stellen, der „von Natur

aus" erkenntnistheoretisch-realistisch eingestellt ist und außerdem „ex officio" die Vereinbarkeit des Diamat mit der Quantenphysik aufzuzeigen hat. B. legt vor allem Wert auf die Feststellung, daß die quantenphysikalische Wellenfunktion nicht ein einzelnes Mikroobjekt, sondern eine Gesamtheit gleichartig vorbereiteter Mikroobjekte charakterisiere. Dadurch sind sicher manche Mißdeutungen von vornherein ausgeschlossen, aber es bleiben viele offene Fragen, bei denen dann doch Gedanken der Kopenhagener Interpretation übernommen werden, gelegentlich sogar Bohrs Begriff der „physikalischen Realität" als des Inbegriffs dessen, was physikalisch beobachtet werden kann. Sofort aber folgt fast immer ein kleiner eigenständiger kritischer Kommentar, und gerade er macht das Buch interessant. Vor allem wird gegenüber dem Rückgriff der Kopenhagener Interpretation auf den „Beobachter" der (thermodynamisch-)makrophysikalische Charakter des Meßinstruments als wesentliche Quelle der quantenphysikalischen Eigentümlichkeiten herausgestellt, und es wird deutlicher als anderswo hervorgehoben, daß die Notwendigkeit makrophysikalischer Meßinstrumente letzten Endes in dem makrophysikalischen Charakter der menschlichen Sinnesorgane begründet ist (67 ff.). Bedauerlich nur, daß die hier einschlägigen Arbeiten von G. Ludwig, Daneri-Prosperi-Loinger und anderen westlichen Autoren, die doch wesentliche und von B. höchstens gestreifte Seiten dieses Problems behandeln, nicht erwähnt werden – wie überhaupt durch das ganze Buch hindurchzuspüren ist, daß den russischen Physikern der Kontakt mit den wissenschaftstheoretischen Diskussionen im Westen nicht leicht gemacht ist. W. Büchel, S. J.

Bunge, Mario (Hrsg.), Quantum Theory and Reality (Studies in the Foundations, Methodology and Philosophy of Science, 2). Gr. 8^0 (117 S.) Berlin 1967, Springer. 29.60 DM. – Die „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik mit ihrem starken subjektivistisch-positivistischen Einschlag hat in den Jahren 1930 bis 1950 so stark die „öffentliche Meinung" der Physiker beherrscht, daß eine Reaktion nicht ausbleiben konnte. Einige derartige Arbeiten sind in dem vorliegenden Buch zusammengefaßt. *H. Mehlberg, P. G. Bergmann, H. Margenau* und *L. Cohen* schreiben über den Realitätsbegriff in der Quantenphysik. Ihre Kritik ist weitgehend berechtigt; denn unklare und einseitige Auffassungen, die bei den Begründern der Kopenhagener Interpretation als unvermeidliche Begleiterscheinungen des Ringens um neue Erkenntnis nicht zu beanstanden waren, sind von ihrer Gefolgschaft oft in den Rang von Dogmen erhoben worden. *G. Ludwig* und *M. Bunge* bieten zwei Axiomatisierungen der Quantenmechanik, welche ohne den Rückgriff auf den „Beobachter" auskommen. Beide sehen das Mikroobjekt zweifellos richtig stets wesentlich in seiner Wechselwirkung mit der makrophysikalischen Umgebung, welche axiomatisch eingeführt wird. Daß diese Umgebung ihrerseits aus Mikroobjekten aufgebaut ist und daß gerade hieraus manche der Schwierigkeiten entstehen, deren sich die Kopenhagener Interpretation durch den Rückgriff auf den „Beobachter" zu entziehen versucht, scheint Bunge nicht recht als Problem anerkennen zu wollen. Weniger befriedigend wirkt die lange Abhandlung von *K. R. Popper*. Einleitend erklärt er, die Kopenhagener Interpretation sei, „wie meist übersehen wird", schon mit der Entdeckung ungeladener Elementarteilchen hinfällig geworden, denn damit sei die Kopenhagener These von der „Vollständigkeit" der Quantenphysik widerlegt worden, weil die eigentliche Quantenphysik eine andere als die elektromagnetische Wechselwirkung nicht kenne. Im übrigen schließt sich Popper im wesentlichen an die statistische Partikel-Interpretation von *A. Landé* an. Die entscheidende Frage, wie bei dem berühmten Zwei-Spalten-Experiment jenes Teilchen, welches durch den einen Spalt geht, „wissen könne", ob der andere Spalt offen sei, beantwortet Popper wie Landé: Das Teilchen tritt in Wechselwirkung mit dem *ganzen* Schirm, welcher eine räumliche Periodizität in sich trägt. Demgegenüber wurde schon mit Recht gefragt, was denn geschehe, wenn man drei voneinander völlig unabhängige Schirme so aufstelle, daß zwei Spalte zwischen ihnen bleiben (Stopes-Roe/Landé, Nature 193 [1962] 1276). Landé ging in seiner Antwort an dieser Kernfrage vorbei; Popper führt als physikalische Realitäten „propensities" ein, deren Leistungen, von hier aus gesehen, sicher nicht weniger geheimnisvoll sind als die Kopenhagener Interpretation der Wellenfunktion. W. Büchel, S. J.

Pongratz, Ludwig J., Problemgeschichte der Psychologie. Gr. 8° (372 S.) Bern 1967, Francke. 39.— DM. – Am Ende dieses Buches gibt der Verf. ein Diagramm der sechs Grundbegriffe, die den Gegenstand der Psychologie bestimmen und zugleich die logische (oder auch ontologische?) Ordnung des Gegenstandes der Psychologie sichtbar werden lassen („Logogramm der Psychologie" [348–353]). Aus den geschichtlichen und zugleich auch kritischen Untersuchungen, die in dem Diagramm übersichtlich zusammengefaßt werden, ergibt sich die Definition des Gegenstandes der Psychologie: „Das in Erleben und Verhalten differenzierte psychische Leben der Person und dessen Bewußtheits-Unbewußtheits-Modalität" (353). Speziell über Erleben und Verhalten handelt das letzte Kapitel des Buches (255–347). Darin sind der russischen Reflexologie, dem klassischen, dem operationalen, dem molaren und dem subjektiven Behaviorismus je verschiedene Abschnitte gewidmet. Dem Verf. kommt es darauf an (wie auch sonst in diesem Buch), die den Problemen selber innewohnende Dynamik aufzuweisen, die von der „Entdeckung des äußeren Menschen" (311–313) aus zu diesen verschiedenen Wegen der Forschung geführt hat. Gedankliche Ansätze zu dieser Entwicklung sind auf der philosophischen Seite schon bei Descartes und in der konsequenten Weiterführung seiner Gedanken zu finden (vgl. auch E. Straus). Der Positivismus Comtes und der Pragmatismus von W. James in dieser Forschungsrichtung ist nicht zu leugnen. Die wichtigsten Thesen einer objektiven Psychologie hat schon Fr. A. Lange herausgestellt (318; vgl. auch den ganzen Abschnitt: Der historische Hintergrund der objektiven Psychologie [314–320]). Die Bedeutung A. Fr. Langes für die Ideengeschichte psychologischer Probleme wird von P. mehrfach hervorgehoben (74 ff.: „Psychologie ohne Seele", mit Literaturverzeichnis S. 80). Eine gewisse Schwierigkeit scheint, auch geschichtlich gesehen, dem Begriff des Erlebens innezuwohnen, wie sie z. B. in der gegensätzlichen Stellung von Klages und Lersch zum Vorschein kommt. Auf der einen Seite wird das Erleben im Unterschied zum Denken und Wollen gekennzeichnet durch die Züge der Emotionalität, Spontaneität und Zentralität (293), während Denken und Wollen sich phänomenologisch mehr durch ihre Rationalität und die Distanz zwischen Subjekt und Objekt charakterisieren lassen; vielleicht könnte man darauf hinweisen, daß im Wollen auch eine Tendenz zur „Bemächtigung" bzw. Realisierung des Objektes vorliegt, in der die Distanz zum Objekt in mancher Beziehung aufgehoben wird. Auf der anderen Seite können aber auch im Denken und Wollen gewisse pathische Momente aufgewiesen werden (293–301), so daß für ein volles Verständnis dieser Phänomene auch der Gesichtspunkt des Erlebens in dem hier gemeinten Sinn herangezogen werden muß. Das gilt besonders, wenn man diese Phänomene im Zusammenhang mit der Totalität der Person sehen soll (vgl. den Abschnitt „Von der Seele zur Person" [43–52]). – Die beiden anderen Hauptkapitel des Buches seien wenigstens noch kurz erwähnt: Seele und Seelenleben (17–84), Bewußtsein und Unbewußtes (85–254). Der Verf. behandelt auch hier die jeweils anstehenden Fragen (etwa Geistseele und Leibseele, Die Seele als denkende Substanz, Gehirn und Seele, Die Intentionalität des Bewußtseins, Das ontogenetische und das phylogenetische Unbewußte) jeweils von den ersten Anfängen bis zur jüngsten Gegenwart, wobei wegen der Fülle des Stoffes gewisse Beschränkungen nicht zu vermeiden waren. Zu überlegen wäre, ob bei einer 2. Auflage neben der species sensibilis (114) die species intelligibiles mit der interessanten Theorie des intellectus agens zu erwähnen wären. Man wird dem Verf. aber bestätigen, daß in seiner Auswahl die Problematik selber deutlich geworden ist. Dem Buche sind Autoren- und Sachregister angefügt, die Literaturverzeichnisse finden sich bei den einzelnen Kapiteln (S. 132 muß es wohl *Ricoeur* heißen). Das Buch stellt einen wichtigen Beitrag dar zur Geschichte psychologischer Fragestellungen. Auch die über das Ideengeschichtliche hinausgehenden kritischen Stellungnahmen des Verf.s und die von ihm vorgeschlagenen Lösungsversuche verdienen alle Beachtung. Sie können auch für die empirische Forschung bedeutsam werden, wenn sie sich einer Reflexion über die Grundlagen und das Werden ihrer Wissenschaft zuwendet. L. Gilen, S. J.

Hörmann, Hans, Psychologie der Sprache. Gr. 8° (XI u. 395 S.) Berlin – Heidelberg – New York 1967, Springer. 58.— DM. – Im Vorwort dieses Buches

weist der Verf. auf die Tatsache hin, daß (abgesehen von dem Standardwerk von Kainz) seit der Sprachtheorie Bühlers (1934) in Deutschland keine empirisch fundierte Untersuchungen zur Psychologie der Sprache erschienen sind. Dagegen hat man der Psychologie der Sprache im Westen, besonders in den USA, ein sehr hohes Interesse entgegengebracht. Das ist rein äußerlich schon an der großen Reihe von Forschungen und Publikationen zu erkennen, die im Literaturverzeichnis des Buches (359–380) angeführt werden. Die wichtigsten dieser Arbeiten werden nach ihren wesentlichen Theorien und dem Gang der Experimente in dem vorliegenden Buch referiert und diskutiert; hier seien genannt: Whorf, Wygotski, Lenneberg, G. A. Miller, Noble, R. W. Brown, Carroll. Die Sprachpsychologie ist in besonderer Weise auf die Hilfe ihrer nichtpsychologischen Nachbarwissenschaften angewiesen: auf Linguistik und Sprachphilosophie. Der Linguistik geht es um die Struktur der Mitteilung, um die vorliegenden Sprachgebilde (vgl. Humboldt und Saussure, die von H. häufig herangezogen werden); die Sprachpsychologie will den Prozeß der Sprachbenutzung (18) oder auch der onto- und phylogenetischen Sprachentwicklung beschreiben. Entwicklungs- und Kinderpsychologie sind daher für die Sprachpsychologie ein Erfahrungsfeld von fundamentaler Bedeutung (Kap. XIV, 277–319). An den Ergebnissen der Entwicklungs- und Kinderpsychologie sind auch die bisher vorgelegten Modelle der Sprachentwicklung kritisch zu prüfen: das probabilistische, das assoziative und das syntaktisch-strukturelle Modell. Über das probabilistische Modell handelt das Kapitel „Wahrscheinlichkeitsstruktur der Sprache" (84–114) und, auch als Ergänzung und kritische Weiterführung, der Abschnitt über „Die psychologische Realität der Grammatik" (246–276). Den assoziativen Sprachgewohnheiten und auch den Grenzen der hier vorliegenden Theorien sind (besonders eingehend wegen der zahlreichen einschlägigen Untersuchungen) drei Kapitel gewidmet: Phänomenologie sprachlicher Assoziationen (115–140), Der „Mechanismus" der Assoziation (141–156) und in etwa auch die Diskussion der Meditations-Theorien sprachlichen Geschehens (185–206). Die Schwierigkeit der Einbeziehung philosophischer Gesichtspunkte und Theorien in die Untersuchungen zur Sprachpsychologie kann nicht einfach übergangen werden, wenn man sich nicht wichtige Zugänge zu Entwicklungen und auch zu Sachverhalten der Sprachpsychologie verschließen will. Diese Schwierigkeit sucht H. so zu meistern, daß er im Anschluß an die Diskussion von Nobles Versuch zur quantitativen Erfassung von Bedeutung einen Exkurs einschiebt über „Die philosophischen Hintergründe der modernen Psycholinguistik" (157–173). Dem Begriff der Bedeutung, der an sich philosophischer Provenienz ist, aber auch in den verschiedensten Theorien der Sprachpsychologie (vgl. das Sachverzeichnis s. v.) eine mehr oder weniger „bedeutende" Rolle spielt, hat H. ein Kapitel vorbehalten: Bedeutung als feldartiger Zusammenhang (174–184). In den Bereich der Sprachphilosophie reicht auch das letzte Kapitel des Buches: Der Einfluß der Sprache auf die Weltansicht des Menschen (320–355). Der Verf. hat sich in seiner Darstellung bewußt nicht einem einzigen Standpunkt verschrieben, von dem aus die Probleme anzugehen und die Forschungen kritisch zu beurteilen wären (VI). Eines aber wird er durch sein Buch sicher erreichen: „eine allmähliche Vertrautheit mit dem Gebiet der Sprachpsychologie". Eine „allmähliche" Vertrautheit, weil das Studium dieses Werkes Ausdauer und ein nicht geringes Maß an Konzentration verlangt. Es ist aber unentbehrlich für jeden, der sich mit der Sprachpsychologie beschäftigen will, auch dann, wenn ihn vorwiegend allgemeinpsychologische oder sprachphilosophische Interessen bewegen.

L. Gilen, S. J.

Bollinger, Heinz, Das Werden der Person. Personale Anthropologie I. Gr. 8° (208 S.) München 1967, Reinhardt. Kart. 15.— DM; Ln 18.— DM. – Der Verf. hat sich in diesem Buch eine sehr anspruchsvolle Aufgabe gestellt: er will eine „kritische Zusammenschau und Deutung" der Ergebnisse von Untersuchungen zum Wesen des Menschen bieten, wie sie Entwicklungspsychologie, Pädagogik und Philosophie in einer „fast unüberschaubaren Fülle" (7) vorgelegt haben. Dabei liegt sein wesentlicher Akzent auf der Deutung, wie etwa auch aus den summarischen Literaturhinweisen am Ende des Buches (207) zu ersehen ist. Daß B. diese allerdings sehr schwierige Aufgabe gemeistert habe, wird man nur mit Ein-

schränkungen behaupten können. Es wäre von Nutzen gewesen, wie wir glauben, wenn er auf kritische Anmerkungen und Literaturhinweise- und -belege nicht verzichtet hätte. Das wäre für die Darstellung und Vertiefung der Probleme und auch für stärkere Differenzierung und Eingrenzung seiner Behauptungen von Nutzen gewesen. Das gilt z. B. von einem Satz aus dem Abschnitt „Kategorien als Anschauungs- und Denkformen" (66–76): „Die Anschauungsform Raum wird vom Kind wohl schon aktualisiert im Mutterleib, und ihr Gehalt dürfte der sein, daß das Kind das bergende Umgriffensein vom mütterlichen Leibe erfährt" (66). Die hier postulierten Inhalte des „Umfangenseins von dem Bergenden in der Nähe" sind doch so voraussetzungsvoll, daß man sie nicht leicht in die Erfahrungswelt der vorgeburtlichen Existenz hineinprojizieren kann. Ähnliche Bedenken erheben sich, wenn der Verf. in dem Kapitel über Gemütserfahrungen (24–37) meint, in den Trotzphänomenen des Kleinkindes werde „zum erstenmal ganz ausdrücklich offenbar, daß das Kind das Dasein als eine Aufgabe verstanden hat", daß es „besorgt ist um sein Sein" (34). Vielleicht sind diese kritischen Bemerkungen dem Verf. eine Hilfe für den 2. Bd. seiner personalen Anthropologie. Dankenswert ist übrigens manches, was B. über Religiosität in der Jugendzeit sagt (140 bis 184). Wer die Gedanken des Verf.s über Kindheit, Jugend, Erziehung und Reife in ihrer „Reinheit" und weitgehend herausgelöst aus zum Teil problematischen philosophischen Konzeptionen und Deutungen lesen will, der sei auf seinen Anhang verwiesen: Auseinandersetzung mit dem Buche Petzelts über Kindheit, Jugend, Reifezeit (185–206). Er wird dieser Lektüre manche Anregungen und Klärungen verdanken. – Das Buch ist in zwei größere Abschnitte gegliedert: Frühe und mittlere Kindheit (15–109), Reifezeit (110–184). Aus dem ersten Abschnitt seien die Kapitel genannt, die sich vorwiegend auf die Deutung von Erfahrung beziehen: Sinneserfahrungen (16–24), Gemütserfahrungen (24–37), Geistige Erfahrungen (45–76), Gesamtmenschliche Erfahrungen (77–102); dabei Fragen um Gehorsam und Ungehorsam, Gewissen, Lernen. Aus dem zweiten Abschnitt mögen besonders interessieren die Kapitel über Reflexives Selbstbewußtsein (110–119), Geschlechtlichkeit und Geschlechtserziehung (122–135), Personalität (169–184). Personalität wird von B. fast mit Freundschaft gleichgesetzt. Dabei bekennt der Verf., daß es ihm nicht begreiflich ist, wie bei einer Freundschaft zwischen Reifenden verschiedenen Geschlechts „die vorwegnehmenden, entwerfenden Spiele Perversion oder das moralisch Minderwertige, ja das Böse und Sündige sein sollen" (181): ein Standpunkt, auf dem ihm viele Erzieher und Lehrer jeder Art, auch „umsichtige Eltern" (7), nicht folgen werden.

L. Gilen, S. J.

von Wiese, Leopold, Das Ich und das Kollektiv. Gr. 8° (72 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 9.80 DM. – Aus dieser an sich soziologisch orientierten Arbeit – sie will im Rahmen der Sammlung „Erfahrung und Denken" der Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften dienen – sind auch für die Psychologie einige bemerkenswerte Aspekte zu entnehmen, die hier für mehr als Anregungen aufzufassen sind. Der Verf. weist selbst darauf hin, daß besonders der von ihm benützte Begriff des „Zwischenmenschlichen" die Soziologie mit Aufgaben und Gedankengängen der Psychologie, genauer noch der Sozialpsychologie, verbindet. In dem Kapitel über das Ich (12–20) macht er auf eine seelische Situation aufmerksam, die auch psychologisch einer Analyse wert ist: den fließenden Übergang von „Kommunikation mit sich selbst" zur Einsamkeit. Psychologisch können die Gedanken über die Entwicklung der Persönlichkeit fruchtbar werden, der der Mensch im Leben kleinerer und größerer Gruppen dadurch untersteht, daß er in neue Pflichtenkreise hineingestellt wird (35). Man könnte an Lerschs „Strebungen der verpflichtenden Teilhabe denken."

L. Gilen, S. J.

Schöpfung und Gestaltung. Eranos-Jahrbuch 35 (1966). Hrsg. von *Adolf Portmann*. 8° (477 S.) Zürich 1967, Rhein. 39.— DM. – In würdiger Fortführung reiht sich dieser Band zu den anderen. Schöpfung entspringt und gerinnt auch schon dem Menschen als Geheimes und Offenbares, als Weg und Ziel, Ahnung und Aussage. Man muß die Beiträge meditierend lesen; den stark interpretierenden von *G. Scholem* über „Martin Bubers Auffassung des Judentums" (10–55), wie den

von *G. Durand* über das hermeneutische Anliegen in der Kunst (57–98). Von *Progoff* (99–144) erfahren wir etwas über den Prozeß der Transformation der Bewußtseinsqualität bei Buber, Tillich und C. G. Jung. Der Verf. glaubt, daß folgende Anliegen für alle drei Männer charakteristisch sind: das archetypische Wort Gott muß für das moderne Bewußtsein mit neuer Kraft erfüllt werden; in der Ich-Du-Erfahrung ist die Realität des Göttlichen aus dem Ursprung einer Tiefendimension am Menschen zu erschließen; nicht zuletzt soll eine Universaltheologie auf der Grundlage der Religionsgeschichte versucht werden. Es kann hier leider nicht auf die Möglichkeit und den Sinn solcher Forderungen eingegangen werden. Spezifischen Aspekten des Schöpferischen, nämlich dem Mythos, begegnen wir im Beitrag von *R. Merkelbach* (145–175) und von *H. Corbin* (177 bis 239). Genetisch orientiert ist die Arbeit von *G. Quispel* „Faust: Symbol des westlichen Menschen" (241–265). Zu einem zentralen Thema des Bandes führt *Gantner* durch seine Aussagen über vorgestaltende Formen der Phantasie in der Kunst (267–302). Sehr instruktiv ist auch der Beitrag von *S. Sambursky* (303–348) über das physikalische Denken der Antike im Vergleich zur modernen Physik. Große Freude hätte C. G. Jung wohl an den Ausführungen von *J. Hillman* zum psychologisch Schöpferischen (349–409), wie es sich im Archetypischen des Vaters, des Göttlichen Kindes, des Schattens, des Ego, der Persona, der Mutter und besonders der Anima kundgibt. *A. Portmann* informiert über das Evolutionsproblem. Es sei nicht nur von einem „Erhaltungswert" einer Lebenserscheinung zu sprechen, sondern von „Selbstdarstellung", die neue Fragestellungen impliziere, „die mitwirken sollen, die Erforschung der Welt der Qualitäten vor einer Reduktion der Blickpunkte zu bewahren" (433). – Diesem Band ist ein sehr weitgesteckter Horizont eigen, der einerseits sehr anregend auf die Wissenschaft vom Menschen wirken dürfte, andererseits aber doch stark nach Gestaltung aus einem versteh- und nachsprechbaren philosophischen Geist verlangt.

F. Schlederer, S. J.

Progoff, Ira, Das Erwecken der Persönlichkeit. Ein neuer psychologischer Weg zu einer reicheren Erfahrung der persönlichen Existenz. 8° (202 S.) Zürich 1967, Rhein. 29.— DM. – Dieser 3. Band einer Serie des in New York lebenden Psychotherapeuten erschien im Original unter dem Titel: „The Symbolic and the Real". Er basiert auf Erkenntnissen von Freud, Adler, Jung und Rank. Die natürliche Kraftquelle des Menschen ist sein Unbewußtes (1. bis 3. Kap.). Es entfaltet seine Kraft stets in Symbolen, „die hinter den endlichen Dingen wirken" (91). Den Aufweis dafür bietet der Verf. in eindrucksvollen Beispielen innerer Entwicklungswege des modernen Menschen (101–150). Daran schließen sich praktische Verhaltensregeln: Regelmäßige Konsultationen in einer Dialogbeziehung (im Sinne M. Bubers), Führung eines psychologischen Arbeitsheftes als „Angelpunkt" und Kontinuitätsgarantie persönlicher Entwicklung und Teilnahme an einer Gruppenarbeit, „im Tiefenraum der Psyche andern zu begegnen" (171). Solcher „Arbeitsplan" bedarf nach dem Verf. „keiner Glaubenslehre und keiner organisierten Bindung" (180). Er führt den Menschen zur Erkenntnis dessen, „was geistige Wirklichkeit ist, nämlich nicht Gegenstand eines Dogmas, sondern der Begegnungsort in der Tiefe des Menschen, wo der Lebenssinn sich ihm offenbart" (198). – Im ganzen versucht der Verf. eine kräftige, naturreligiöse Glaubens- und Lebenshilfe für den modernen Menschen zu geben. Für den rein psychischen Bereich hat solche aber auch dem Offenbarungsgläubigen gute Dienste anzubieten.

F. Schlederer, S. J.

Evans, Richard J., Gespräche mit C. G. Jung und Äußerungen von Ernest Jones. 8° (168 S.) Zürich 1967, Rhein. 26.80 DM. – Der Originaltitel dieses Buches lautet: „Conversations with Carl Jung and Reactions from Ernest Jones". Diese im August 1957 gefilmten und auf Tonband festgehaltenen Interviews entsprangen einem wissenschaftlichen Forschungsprojekt, das sich mit didaktischen Problemen befaßt. In der vorliegenden Form sind sie nun aber auch zu einer Summula der Analytischen Psychologie geworden. Daneben geben sie einen wissenswerten Einblick in das Denken von Jones, dem großen Biographen und Schüler S. Freuds. Im weitaus größten Teil des Buches (11–129) kommt C. G. Jung zu Wort. Er legt in verständlicher Weise seine eigene Entwicklung im Raume der

Tiefenpsychologie dar. Ausgangspunkt waren für ihn die Assoziationsexperimente und seine Dementia-praecox-Forschung. Diese führten ihn zum Unbewußten im Menschen, zum Komplex-Begriff und zu seiner psychologischen Typenlehre. Über seine Erforschung der Mythen fand er den Weg zur Kollektivpsyche der Menschen, die sich in Archetypen artikuliert. Schließlich äußert er sich in einem 5. Teil (95–129) zu Fragen der Testpsychologie, Psychotherapie, Telepathie und persönlichen Erlebnissen. Die „Äußerungen von Ernest Jones" (130–157) beziehen sich auf die Libidotheorie Freuds, ihre biologische Verankerung und umweltabhängige Modifizierung. Jones spricht dabei bezüglich des Gewissens von „angeborenen Tendenzen" (141). Hervorgehobenzuwerden verdient ferner die Ansicht des Psychoanalytikers Jones, Freuds philosophische Spekulationen, „die Reflektion einer persönlichen Ideologie" (149), von seinen empirischen Erkenntnissen abzuheben. – Für eine Neuauflage: S. 112 sollte anstelle von Verteidigungsmechanismus und Ich-Verteidigung wohl besser Abwehrmechanismus und Ich-Abwehr stehen! Solche Veröffentlichungen gewähren tiefenpsychologisch Interessierten einen guten Einblick in einflußreiche anthropologische Methoden und Systeme. Sie helfen einer umfassenden Anthropologie zur Klärung der erfragten Wesensaussagen vom Menschen und markieren in ruhiger Sachlichkeit die Grenzen jeweiliger Methoden. F. Schlederer, S.J.

Böttcher, Helmuth M., Die große Mutter. Zeugungsmythen der Frühgeschichte. 8° (380 S., 22 Abb.) Düsseldorf 1968, Econ. 22.— DM. – Vom Verf. wird in einem erzählenden Ton und leicht lesbar die Entwicklung des Ur-Mütterlichen in seinem symbolischen Gehalt abgehandelt. Die in allen menschlichen Kulturen nachweisbare Schöpfungsdynamik, die Frage nach dem Werden und Vergehen des Menschen behandelt B. anhand einer von ihm gedeuteten Anzahl von mythischen Frauengestalten. Er beginnt mit der Venus von Laussel, die er als die Mondgöttin des Altsteinzeitalters einfühlend beschreibt, und wendet sich sodann weiteren Vorzeitgöttinnen zu, die einem dumpfen menschlichen Ahnen um die Bedeutung von Blut, Gebären und Sterben entsprungen zu sein scheinen. Man erfährt von Leda und der Großen Mutter Bienenkönigin (26–44), von der Großen Mutter, wie sie aus der Frühzeit Sumers geschaffen wurde (75–114). Um 4000 v. Chr. setzt der Verf. den Einfluß des Männlichen in der Schöpfungsgeschichte an. Das Väterliche (115–136) und seine Aufwertung im Patriarchat (137 bis 147) leiten über zur Darstellung der ägyptischen Mythologie (159–244). Als etwas zu vereinfacht muß wohl der Versuch B.s gewertet werden, dem „hebräischen Schöpfungsmythos" (245–269) gerecht zu werden. An die Darstellung der Ur-Mütter bei den Griechen (270–308) schließt sich die von der Großen Mutter der „Deutschen" aus den Landschaften zwischen Tirol und Schweden (309–319). Was B. schließlich über die Große Mutter der Christen sagt (326–365), wird bedenklich, sobald Maria nichts anderes zu sein scheint als ein Mythos der Weiblichkeit. – Leider vermißt man in dieser Arbeit genauere Literaturangaben. In der Bibliographie fehlen bedeutende Veröffentlichungen zum Thema, z. B. „Die Große Mutter" von E. Neumann und „Symbole der Wandlung" von C. G. Jung. Zum christlichen Themenkreis wünscht man sich eine Auseinandersetzung mit Hugo Rahner. Die weitere Aufarbeitung der ausgebreiteten Thematik bleibt vorerst noch ein Desiderat heutiger, christlicher Anthropologie. F. Schlederer, S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre

Kuhn, Helmut, Der Staat. Eine philosophische Darstellung. 8° (479 S.) München 1967, Kösel. 68.— DM. – Das neue Werk K.s fragt als philosophische Untersuchung nach dem Wesen des Staates und sieht es in der Natur des Menschen begründet. Damit schließt K. sich einer großen Tradition an und erneuert eine „zu unserem Schaden von Vergessenheit bedrohte Wahrheit" (17) im Bewußtsein, daß er sich so starken Tendenzen des zeitgenössischen Denkens entgegenstellt. Eingehend setzt er sich mit dem Historismus auseinander, der „dem Staat jede Wesenhaftigkeit abspricht" (44), und mit der These „von der totalen Geschichtlichkeit des Menschen" (36); als Anhang hat K. eine frühe Arbeit (1933) angefügt, die sich kritisch gegen das existenzphilosophische Verständnis der

Politik bei *Carl Schmitt* wendet und so für die innere Kontinuität seines eigenen Denkens Zeugnis ablegt. Ausdrücklich stellt er fest, daß er „in den politischen Dialogen Platons mehr Aufschluß ... gefunden habe als irgendwo sonst" (14), und seine Darlegungen greifen des öfteren auf Plato und die Politik des Aristoteles zurück. Das geschieht selbstverständlich gar nicht in einseitiger Weise; die großen Autoren aus der Geschichte des staatsphilosophischen Denkens werden in reichem Maße herangezogen, ebenso die gegenwärtige (vor allem angelsächsische) Literatur zur Wissenschaft der Politik. – In dem Bemühen um philosophische Wesenserkenntnis des Staates ist K. sich klar darüber, daß zwischen der falschen Allgemeinheit eines juristischen Formalismus und der falschen Konkretheit der historistischen Zerstörung des Staatsbegriffes *der* Begriff gefordert ist, „der die geschichtlichen Aktualisierungen des Staates in ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit – die griechische Polis, die orientalischen Großreiche und Rom als das antike Großreich, das mittelalterliche Reich mit seiner feudalen und ständischen Ordnung und schließlich den modernen Territorialstaat und seine neueste, auf überstaatliche Großräumigkeit und Integration im globalen Rahmen gerichtete Tendenz – zu umfassen vermag, nicht jedoch als schemenhafte Abstraktion, sondern als Erklärung ihres geschichtlichen Lebens." (43 f.) – In dieser Zielsetzung werden die konstitutiven Momente des Staates entwickelt: der Staat als Herrschaftsform, als Lebensgemeinschaft und als Rechtsordnung. Das ist die „beharrende Form" des Staates; sie ist dargelegt schon immer im Hinblick auf sein geschichtliches Leben. – Noch mehr tritt der Bezug zur Geschichte hervor in den weiteren Kapiteln, die die den Staat bewegenden Kräfte außerhalb des Staates behandeln. Darunter verstanden sind einmal die „Partner" des Staates: nach der Analyse des Verhältnisses des Staates zur Gesellschaft und zur Kirche wird seine Beziehung zur Bildungswelt untersucht, die kraft der ihr eigenen Hinordnung auf die Wahrheit nicht der Gewalt des Staates unterliegt. Zum andern geht es um die Existenz des Staates in der Staatenwelt; hier stehen Probleme wie das des Krieges, der Organisation der internationalen Gemeinschaft und des Weltstaates zur Erörterung. Den Abschluß bildet eine Untersuchung des demokratischen Staates, des Staates in seiner „Reifezeit". Das ganze Werk in allen seinen Teilen liefert den Beweis eines eigenständigen philosophischen Denkens, dem es gelingt, immer wieder eine lebendige Sicht auf die Sache zu eröffnen. Es ist getragen von der Überzeugung sowohl von der Größe des Staates und der Größe der Aufgabe, die die Sorge für das bonum politicum stellt und die über das dem Menschen Mögliche hinausgeht, wie von der tiefen Gefährdung, unter der politisches Handeln steht: „Der Staat, wie er sich wirklich in der Geschichte zeigt, macht uns schaudern" (364); er bringt „die Natur des Menschen in seiner irdischen Gemeinschaftlichkeit am vollständigsten zum Ausdruck – seine Größe ebensowohl wie sein Elend." (366)

A. Hartmann, S. J.

Hommes, Jakob, Dialektik und Politik. Vorträge und Aufsätze zur Philosophie in Geschichte und Gegenwart. Mit Einführung und Bibliographie hrsg. von *Ulrich Hommes*. 8° (376 S.) Köln 1968, Bachem. 28.— DM. – Jakob Hommes hat sich das Leben nicht leicht gemacht, am allerwenigsten die Auseinandersetzung mit der Dialektik idealistischer und materialistischer Spielart und ihrer letzten Vollendung im Existenzialismus; die besten Jahre oder vielmehr Jahrzehnte seines Lebens hat er darauf verwandt. Die in diesem Band von seinem Sohn zusammengestellten Aufsätze zeugen von der Härte und Unerbittlichkeit seines Ringens; ohne Übertreibung kann man sagen: sie sind mit Herzblut geschrieben. Leider macht H. es auch seinen Lesern nicht leicht. Den ohnehin sehr schwierigen Gegenstand behandelt er in einer Sprache, die gewiß alles andere als nachlässig, viel eher überkultiviert ist, dem Leser aber, der in die H.sche Terminologie und Diktion nicht eingelesen ist, die Mühe auferlegt, manche Sätze mehrmals genau zu studieren, um imstande zu sein, sie auch nur grammatikalisch sinnvoll zu interpretieren. Im gesprochenen Wort vermag H. sich wesentlich leichter verständlich zu machen; seinen am 12. 3. 1956 an der Universität Frankfurt gehaltenen Vortrag „Kommunistische Ideologie und christliche Philosophie" (224–254) dürfte der intelligentere und sachlich interessiertere Teil der studentischen Zuhörer in der Hauptsache verstanden haben. Von den Aufsätzen ist der

ursprünglich für die Festgabe zum 70. Geburtstag von Kardinal Jäger geschriebene Beitrag „Die religiöse Hintergründigkeit des Marxismus" (255–285) wohl der verständlichste; hier hat offenbar die Rücksicht auf den hohen Destinatar der Festschrift sich wohltuend ausgewirkt. – Der Buchtitel „Dialektik und Politik" will zu verstehen geben, daß es H. auch bei den abstraktesten und sublimsten philosophischen Spekulationen immer um das Leben in der menschlichen Gemeinschaft geht, daß Dialektik, Existenzialismus und Technizismus von ihm nicht als Buchgelehrsamkeit, sondern als *politische* Großmächte, ja Übermächte unserer Zeit, anvisiert werden. Ob die heutigen Machthaber der Sowjet-Union wirklich noch, wie das bei Lenin zweifellos und vielleicht bis zu einem gewissen Grade auch noch bei Stalin der Fall war, ihre politische Konzeptionen aus der Philosophie beziehen, zu der sie sich bekennen, oder sehr viel primitiver denken und sich darauf verlassen, daß ihre Philosophen nachträglich schon eine Begründung für ihre nicht jedermann einleuchtenden Entschlüsse finden werden, wie Friedrich II. von Preußen dies von seinen „pedantischen Juristen" erwartete, bleibe dahingestellt; daß der heute tiefe Risse aufweisende Block der kommunistischen Staaten die *politische* Verkörperung des dialektischen Materialismus oder, wie H. richtiger sagt, der materialistischen Dialektik ist, kann nicht bezweifelt werden. – Den Existenzialismus stellt H. als die höchste und nicht mehr übersteigbare Entwicklungsstufe der Dialektik dar, die auch den letzten, bei *Marx* noch übriggebliebenen Restbestand von Metaphysik ausgemerzt habe; ob man sie so, wie H. es tut, gleichsetzen darf mit dem, was er „Technizismus" nennt, will mir fraglich erscheinen; die von H. aufgezeigte Verwandtschaft beider ist nicht zu verkennen. – Was aber versteht H. unter „Sozialismus"? Offenbar weder das, was in der sowjetischen Terminologie als Vorstufe des Kommunismus „Sozialismus" genannt wird, noch etwa den freiheitlich-demokratischen Sozialismus des Godesberger Grundsatzprogramms. Als Begriffsbestimmungen von Sozialismus finden wir bei H. „Aufhebung aller Gegenüberständigkeit von Mensch zu Mensch" (110), „Antipersonalismus oder die Auflösung der personalen Eigenständigkeit und Selbstbestimmung des einzelnen Menschen" (159), wonach ein „personalistischer Sozialismus" eine contradictio in terminis wäre. An anderer Stelle spricht H. von der „Ganzheitsseligkeit" (327) des Sozialismus; vielleicht kann man deuten: H. versteht unter „Sozialismus" den tatsächlichen Zustand der Gesellschaft einschließlich der zugehörigen inneren Werthaltung, die sich als letzte Konsequenz der zu Ende gedachten materialistischen Dialektik ergeben. Wo H. jedoch davon spricht, „die Zeit ebenso des individualistischen Liberalismus wie des egalitären Sozialismus (sei) um" (329), versteht er unter „Sozialismus" offenbar etwas anderes, etwas, das es einmal gab, inzwischen aber seine Rolle ausgespielt hat. – Keinen Aufschluß gibt H. darüber, was er unter „kapitalistisch" versteht (er gebraucht immer nur das Eigenschaftswort, niemals das Substantiv „Kapitalismus"); seine Haltung allem „Kapitalistischen" gegenüber ist aber offenbar völlig ablehnend. – Die drei letzten Aufsätze des Bandes „Der Laie und die Heiligung der Welt" (341–347), „Was fühlt die Jugend heute?" (348–360) und „Forschung – Lehre – Studium" (361–371) scheinen auf den ersten Blick aus dem Rahmen zu fallen; das große Anliegen des Verf.s, seine dringende *Mahnung*, die dialektische Philosophie in ihren beiden Stufen des dialektischen Materialismus und des Existenzialismus als drohende Gefahr ernst zu nehmen und sich stets des unüberbrückbaren Gegensatzes bewußt zu bleiben, der alle noch so gut gemeinten Versuche einer Vermittlung oder gar einer „Taufe" bedingungslos zum Scheitern verurteilt, kommt auch in diesen Beiträgen zum Tragen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Dahrendorf, Ralf, Pfade aus Utopia. Arbeiten zur Theorie und Methode der Soziologie. 8° (404 S.) München 1967, Piper. 15.80 DM. – Schon D.s Erstlingswerk „Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft" (Stuttgart 1957), von mir besprochen in: StimmZeit 161 (1957–58) 319, IV, 3 ließ deutlich erkennen (‚ex ungue leonem'!), welche Richtung seine wissenschaftliche Lebensarbeit nehmen werde: D. ist entschiedener Gegner aller Harmonie- und Gleichgewichtsvorstellungen im Bereich der Gesellschaft selbst und der Gesellschaftswissenschaften; Kern und Stern allen gesellschaftlichen Geschehens und aller gesellschaftswissenschaftlichen Forschung sind für ihn die Spannungszustände, die

Konflikte, die daraus sich ergebende Entwicklung, der ständige Wandel, die Offenheit in die Zukunft, die darin liegende Geschichtlichkeit und Freiheit. Selbst *K. Marx*, dem andere nachrühmen, er habe uns geschichtlich denken gelehrt, ist für D. *un*geschichtlich; seine Geschichte der Klassenkämpfe ist gar nicht „Geschichte", sondern nur ein streng determinierter Ablauf, der von einer harmonischen Ausgangslage zu einem wiederum harmonischen Endzustand führt. Daher D.s Kritik der amerikanischen Soziologie und ihres „Funktionalismus", der in der Gesellschaft ein System von Funktionen sieht, deren natürliche Tendenz dahin geht, alle Störungen immer wieder auszugleichen, zu glätten, in eine Ruhelage ausschwingen zu lassen. Zu verfolgen, wie D. nicht nur diese Theorie, sondern noch mehr die Theoretiker selbst mit ihrer aus der Theorie sich ergebenden Schlagseite zum Konformismus und Konservativismus in die Zange nimmt, ist nicht nur fesselnd, sondern wirklich lehrreich. „Out of Utopia" lautet der Titel des hier in deutscher Sprache abgedruckten, vor amerikanischen Fachkollegen gehaltenen, ungemein angriffigen Vortrags, von dem auch diese Aufsatzsammlung den Titel entlehnt hat: Alle Utopien malen das Bild einer harmonischen, spannungs- und konfliktfreien Gesellschaft aus, und ihr Soziologen erliegt der gleichen Versuchung anstatt euch daranzumachen, die Ursachen der Ungleichheit in der Gesellschaft, die daraus resultierenden Spannungen und das Spiel der durch sie ausgelösten, die Gesellschaft ständig wandelnden Kräfte zu durchleuchten und zu erklären! Dem darin ausgesprochenen grundlegenden *Postulat* D.s möchte ich uneingeschränkt zustimmen – nicht nur für den Bereich der von D. als kritische Erfahrungswissenschaft verstandenen Soziologie, sondern, worauf er selbst zutreffend hinweist, ebenso für den Bereich der Wirtschaftswissenschaften. – Schlüsselbegriff für eine andere in dieser Aufsatzsammlung behandelte Thematik ist der von D. dem berüchtigten ‚homo oeconomicus' als Stiefbruder an die Seite gestellte ‚homo sociologicus'. Ist der ‚homo oeconomicus' der Mensch, der in allem einzig und allein seinen ökonomischen Vorteil verfolgt (was voraussetzt, es sei angehbar, was das ist), so wäre der ‚homo sociologicus' der Mensch, der in allem seine „Rolle" genau so spielt, wie es den Erwartungen der Gesellschaft entspricht. Hier vermag ich allerdings D. nicht zu folgen. Meines Erachtens kann eine Soziologie, die sich als kritische Erfahrungswissenschaft versteht und darum für das, was in der Gesellschaft vorgeht, überprüfbare (also mindestens falsifizierbare) Erklärungen bieten will, mit dieser Fiktion nicht viel anfangen und läuft Gefahr, sich in einem ähnlichen „Modell-Platonismus" zu verfangen, wie *H. Albert* nicht ohne Grund ihn den Nationalökonomen vorwirft. – Nichtsdestoweniger verdienen gerade auch die erkenntnistheoretischen und wissenschaftslogischen Ausführungen D.s durchaus Beachtung. Für den Nicht-Soziologen ist das in soziologischer Fachsprache geschriebene Buch keine leichte Kost, aber es lohnt die Mühe.

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

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Astrath, Willi, Die Vita Communis der Weltpriester nach dem Codex Iuris Canonici. Ein Beitrag zur Interpretation der cc. 134 und 466 § 5 (Kanonistische Studien und Texte, 22). 8° (262 S.) Amsterdam 1967, Grüner. 30.— Hfl.

Blank, Josef, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (Studien zum AT und NT, XVIII). Gr. 8° (361 S.) München 1968, Kösel. 58.— DM.

Caprile, Giovanni, S. J. (Hrsg.), Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da „Civiltà Cattolica". Vol. II: Il primo periodo 1962—1963. Gr. 8° (XII u. 644 S.) Roma 1968. Ed. „La Civiltà Cattolica". 4.200 L.

Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Hrsg. von *Carl Andresen*. Übers. von *Pierre Hadot* und *Ursula Brenke*. Eingel. und erl. von *Pierre Hadot* (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum). Kl. 8° (464 S.) Zürich-Stuttgart 1967, Artemis. 43.— DM.

Codices Chrysostomici Graeci I: Codices Britanniae et Hiberniae. Descripsit *Michel Aubineau*. — II: Codices Germaniae. Descripsit *Robert E. Carter, S. J.* (Documents, Etudes et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, XIII u. XV). Gr. 8° (340 u. 110 S.) Paris 1968, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique. 58.— u. 25.— NF.

Conzelmann, Hans, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (Einführung in die evangelische Theologie, 2). Gr. 8° (407 S.) München 1968, Kaiser. 28.— DM.

Dupont, Jacques, O. S. B., Les tentations de Jésus au désert (Studia Neotestamentica, Studia IV). 8° (152 S.) Bruges 1968, 300.— FB.

Freud, Sigmund, Briefe 1873—1939. 2., erw. Aufl. Ausgewählt und hrsg. von *Ernst* und *Lucie Freud*. 8° (538 S.) Frankfurt/Main 1968, S. Fischer. 28.— DM.

Fries, Heinrich, Herausgeforderter Glaube (Theologie als Geschichte und Gegenwart). 8° (233 S.) München 1968, Kösel. 22.50 DM.

Ganoczy, Alexandre, Ecclesia ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin (Ökumenische Forschungen, hrsg. von *Hans Küng* und *Joseph Ratzinger*, I, Ekklesiol. Abt., 3). Gr. 8° (440 S.) Freiburg-Basel-Wien 1968, Herder. 56.— DM.

Gnilka, Joachim, Der Philipperbrief (Herders Theologischer Kommentar zum NT, X/3). 8° (XXII u. 226 S.) Freiburg-Basel-Wien 1968, Herder. Subskr. 29.— DM; Einzelpr. 33.— DM.

Halbfas, Hubertus, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. 8° (384 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 24.— DM.

Hasler, August, Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern (Beiträge zur ökumenischen Theologie, 2). Gr. 8° (357 S.) München 1968, Hueber. 34.— DM.

Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism by Benjamin Walker in two volumes. Gr. 8 ((XIII u. 609; XI u. 696 S.) London 1968, Allen and Unwin. £ 10.10.— Sh.

Iparraguirre, Ignacio, S. J., Comentarios de los ejercicios ignacianos (siglos XVI—XVIII). Repertorio crítico (Subsidia ad historiam S. J., Bibl. Instituti Hist. S. J., Series minor, 6). 8° (12* u. 348 S.) Roma 1967, Institutum Historicum S. J. 4.000 L.

Loretz, Oswald, Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (Stuttgarter Biblische Studien, 32). Kl. 8° (151 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 8.80 DM.

Madsen, K. B., Theories of Motivation. A Comparative Study of Modern Theories of Motivation. Fourth edition. Gr. 8° (365 S.) Kopenhagen 1968, Munksgaard. 75.— dKr.

Metz, Johannes B., Zur Theologie der Welt. 8° (148 S.) Mainz - München 1968, Grünewald - Kaiser.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. In Verbindung mit dem Vorstand der Cusanus-Gesellschaft hrsg. von *Rudolf Haubst.* Bd. 5 u. 6. Gr. 8° (180 S. mit 3 Bildtafeln; 211 S. mit 6 Bildtafeln) Mainz 1965/1967, Grünewald.

Müller, Michael, Grundlagen der katholischen Sexualethik. Gr. 8° (195 S.) Regensburg 1968, Pustet. 16.80 DM.

Mussner, Franz, Praesentia salutis. Gesammelte Studien zu Fragen und Themen des Neuen Testaments (Kommentare und Beiträge zum AT und NT). Gr. 8° (299 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 44.— DM.

Nicole Oresme, Le livre du ciel et du monde. Edited by *Albert D. Menut* and *Alexander J. Denomy, S. S. B.* †. Translated with an introduction by *Albert D. Menut.* Gr. 8° (XIII u. 778 S.) Madison - London 1968, Wisconsin Press. 166.— Sh.

O'Hagan, Angelo P., Material Re-Creation in the Apostolic Fathers (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 100). Gr. 8° (XVI u. 154 S.) Berlin 1968, Akademie-Verlag.

Pesch, Rudolf, Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13 (Kommentare und Beiträge zum AT und NT). Gr. 8° (275 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 32.— DM.

Poulssen, Niek, König und Tempel im Glaubenszeugnis des Alten Testamentes (Stuttgarter Biblische Monographien, hrsg. von *Josef Haspecker* und *Wilhelm Pesch,* 3). Gr. 8° (220 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 32.— DM.

Rahner, Karl, Schriften zur Theologie. Bd. VIII. 8° (712 S.) Köln 1968, Benziger. 35.— DM.

Rensch, Bernhard, Biophilosophie auf erkenntnistheoretischer Grundlage (Panpsychistischer Identismus). 8° (XII u. 293 S.) Stuttgart 1968, G. Fischer. 36.— DM.

Richard, Robert L., Secularization Theology. 8° (X u. 190 S.) New York 1967, Herder and Herder. 4.95 $.

System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation. Vorträge und Diskussionen im April 1967 in Düsseldorf. Hrsg. von *A. Diemer* (Studien zur Wissenschaftstheorie, 2). Gr. 8° (X u. 186 S.) Meisenheim am Glan 1968, Hain. 30.— DM.

Scheffczyk, Leo, Der eine und dreifaltige Gott (Unser Glaube, 3). Kl. 8° (140 S.) Mainz 1968, Grünewald. Subskr. 10.80 DM; Einzelpr. 12.80 DM.

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. — Ders., Schuld als Erbteil? (Theologische Meditationen, 20). Kl. 8° (52 S.) Köln 1968, Benziger. 3.90 DM.

Schlier, Heinrich, Über die Auferstehung Christi (Kriterien, 10). Kl. 8° (71 S.) Einsiedeln 1968, Johannes-Verlag. 6.50 DM.

Schürmann, Heinz, Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien (Kommentare und Beiträge zum AT und NT). Gr. 8° (367 S.) Düsseldorf 1968, Patmos.

Stegmüller, Wolfgang, Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorien von A. Tarski und R. Carnap. 2., unv. Aufl. Gr. 8° (X u. 328 S.) Wien - New York 1968, Springer. 58.— DM.

Van Dülmen, Andrea, Die Theologie des Gesetzes bei Paulus (Stuttgarter Biblische Monographien, hrsg. von *Josef Haspecker* und *Wilhelm Pesch,* 5). Gr. 8° (282 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 29.80 DM.

Vattimo, Gianni, Schleiermacher filosofo dell'interpretazione (Biblioteca di Filosofia, diretta da *Luigi Pareyson,* Ricerche, 1). 8° (257 S.) Milano 1968, Mursia. 3.500 L.

Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament

Von Heinrich Schlier

I

Das priesterliche Amt im Sinn des NT hat seinen Ursprung im Priestertum Jesu Christi. Dieses kommt als eine der Interpretationen der Heilsperson und des Heilsgeschehens Jesu Christi relativ spät, nämlich im Hebräerbrief, zur Sprache. Das ist an sich natürlich kein Kriterium gegen die Wahrheit dieses Sachverhaltes, sondern nur für seine Verborgenheit. Zudem liegen die Elemente dieser Reflexion schon längst bereit. Sie sind nämlich dort gegeben, wo mehr oder minder typologisch vom Opfer Christi die Rede ist, welches am Kreuz geschah, und dort, wo dieses Opfer als Selbsthingabe Christi verstanden ist. Wir denken einerseits z. B. an 1 Kor 5, 7: „Denn als unser Passalamm ist Christus gekreuzigt worden", auch an die Aussagen, wo vom „Blut" Christi die Rede und darin meist die Opfervorstellung eingeschlossen ist, wie z. B. Mark 14, 24; Röm 3, 25; 5, 9; Eph 1,7; 2, 13 u. a. Auf sie weist gelegentlich auch die Ὑπερ ἡμῶν-Formel hin, z. B. Joh 6, 51; 10, 11. 15; Luk 22, 19; vgl. Mark 10, 45. In Joh 1, 29: „Siehe das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt", vgl. 1, 36; 19, 36, ist im Sinn des Evangelisten wahrscheinlich an das Passalamm gedacht, dem als eschatologischem schon im Judentum sühnende Kraft zugestanden war[1]. Die Typologie vom sühnenden Lamm taucht bekanntlich auch in der Apk auf, wo es z. B. 5, 9 heißt: „Du bist geschlachtet worden und hast für Gott durch dein Blut erkauft (Menschen) aus allen Stämmen und Sprachen, Völkern und Nationen." Und wenn 1 Joh 2, 2 von Jesus, dem Gerechten, gesagt ist: „Er ist der ἱλασμός für unsere Sünden, nicht allein für unsere, sondern auch für die der ganzen Welt", vgl. 4, 10, so ist ἱλασμός[2] wahrscheinlich, wie z. B. auch Ez 44, 27; vgl. Ez 45, 1; Num 5, 8; 2 Makk 3, 33, als Sühnopfer zu verstehen. Endlich sei auch 1 Petr 1, 18 f. erwähnt, wonach die Befreiung von der hergebrachten zweideutigen Lebensweise „durch das kostbare Blut Christi als eines unversehrten und unbefleckten Lammes" geschehen ist, des Passaopfers

[1] Vgl. *R. Bultmann,* Das Evangelium des Johannes (Göttingen [13]1953) 66 f., Ergänzungsheft 1957; *R. Schnackenburg,* Das Johannesevangelium I (Freiburg – Basel – Wien 1965) 285 ff., dazu *J. Jeremias,* Die Abendmahlsworte Jesu (Göttingen [3]1960) 216 ff.

[2] Vgl. *R. Schnackenburg,* Die Johannesbriefe (Freiburg – Basel – Wien [2]1963) 80 f.; 5, 8; Makk 3, 33, als Sühnopfer zu verstehen. Endlich sei auch 1 Petr *R. Bultmann,* Die Johannesbriefe (Göttingen 1967) 29 f.

der Endzeit, vgl. 1, 20. Freilich fließt hier auch das Bild vom Sklavenloskauf ein. In allen diesen Sätzen haben wir traditionelle Formulierungen vor uns, ein Zeichen, wie gefestigt die Vorstellung bei aller Verbreitung schon ist.

Dieses Opfer Christi wird aber nun anderseits auch als Selbsthingabe Christi ausdrücklich gemacht[3]. So heißt es Gal 1, 4: „Jesus Christus, der sich selbst für unsere Sünden gab", oder Gal 2, 20: „Der Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat", vgl. Eph 5, 25; 1 Tim 2, 6; Tit 2, 14. Bei Joh denke man an die Rede vom „Guten Hirten", 10, 11 ff., oder auch an 17, 19: „Und für sie heilige ich mich", vgl. 6, 51; 15, 13; 1 Joh 3, 16. An einer Stelle, nämlich Eph 5, 25, ist diese Selbsthingabe Jesu Christi, in der er seine Liebe erweist, ausdrücklich mit dem Bild des Opfers interpretiert, auch da wahrscheinlich, wie der Wechsel von der zweiten zur ersten Person andeutet[4], in einer überlieferten Formulierung: „Wandelt in der Liebe, so wie auch Christus euch geliebt hat, und gab sich hin für uns als Darbringung und Opfer für Gott, zu einem lieblichen Wohlgeruch." Er selbst bringt sich als Opfer dar. Das ist der Sache nach nicht weit von der Aussage, daß er der Priester ist, der sich selbst opfert.

Diese ausdrückliche Aussage findet sich thematisch im Hebr, der auch eine Reihe von Anklängen an jene traditionellen Formulierungen vom Opfer Christi kennt, dem vielleicht auch die Bezeichnung Jesu Christi als ἀρχιερεύς in einer Homologie vorgegeben war, dessen eigenes Werk aber die theologische Entfaltung der Idee vom Hohenpriester Christus und seinem priesterlichen Selbstopfer im Rahmen eines λόγος παρακλήσεως, Hebr 13, 22, ist[5]. Wir müssen uns das kurz vergegenwärtigen.

Nach dem Hebr ist Christus von Gott zum Priestertum berufen und durch einen Eidschwur Gottes zum Priester bestellt, 5, 4 ff.; 7. 21. 28. „In der Kraft unzerstörbaren Lebens", des Geistes, 7, 16, ist er in das priesterliche Amt eingesetzt.

Entscheidend für dieses Priestertum ist, daß sein Priester Jesus Christus Priester *und* Opfer zugleich ist. Priester ist er in der Weise, daß er nach Gottes Willen sich selbst opfert. Priester ist er als der, der in Versuchung, Angst, Schmach und Tod Gehorsam lernte und den Willen Gottes erfüllte, vgl. 2, 16. 17; 4, 15; 5, 7 ff.; 6, 6; 9, 25 f.; 10, 5 ff. 9; 11, 26; 13, 12. 13 u. a., in der Kraft des Geistes, 9, 14,

[3] Vielleicht liegt bei Mark 14, 24 und Joh 1, 29 zugleich eine Erinnerung an den Gottesknecht Is 53, 4 f. 12 vor. In diesem Fall käme mit zum Ausdruck, daß das Passaopfer Christi auch das des geduldig Leidenden ist. Zu Mark 10, 45 vgl. jetzt *W. Popkes*, Christus traditus, in: AThANT, 49 (Zürich/Stuttgart 1967) 169 ff.

[4] Vgl. *E. Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht (Göttingen ²1963) 134; *Kl. Wengst*, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Diss. (Bonn 1967) 52 f.

[5] Vgl. *E. Lohse*, a.a.O. (Anm. 4) 169, Anm. 1.

und ohne Sünde, 4, 15; vgl. 7, 27; 9, 14. Durch diese Selbstdarbringung hat er aber alle Himmel durchbrochen, 4, 14, Erhöhung — „höher als die Himmel", 7, 26, — Vollendung, 2, 10; 5, 9; 7, 28 und Herrschaft „zur Rechten des Thrones der Majestät", 8, 1; 10, 12; 1, 3 ff. erlangt und ist in das Heiligtum eingetreten, 9, 12. So „kann er die, welche durch ihn zu Gott kommen, auch völlig erretten, weil er immerdar lebt, um für sie einzutreten", 7, 25; vgl. 9, 24. Sein einmal geschehenes, konkretes, irdisches Opfer erweist sich als das, was es ist, in dem ewigen priesterlichen Eintreten „für uns"[6]. Und es bewirkt[7] die Befreiung der Menschen von der Todesangst, 2, 15, weil die Vernichtung dessen, der die Macht über den Tod hat, des Teufels, 2, 14. Es bewirkt aber vor allem die „Reinigung von Sünden", 1, 3, ihre „Sühne", 2, 17, und so „Hilfe" schlechthin für die Versuchten, 2, 18, „Befreiung von den Übertretungen des ersten Bundes", 9, 15, „Beseitigung der Sünde" überhaupt, 8, 12; 9, 22. 26, ihre „Vergebung", 10, 22 u. a., „die Reinigung unseres Gewissens von den bösen Werken, so daß wir dem lebendigen Gott dienen", 9, 14; vgl. 10, 22, Mitleid, Erbarmen und Gnade, 4, 15. 16, die „Heiligung des Volkes", 2, 11; 10, 10. 29; 13, 12, „den neuen und lebendigen Weg" durch den jetzt offenen Eingang in das Heiligtum, 10, 19, die Zusage der „Ruhe", 4, 1. 3 u. a. der ewigen κληρονομία, 9, 15; 6, 12. 17; 10, 36 u. a., der „künftigen Güter", 9, 11, in all dem aber „den neuen Bund", 8, 8 ff.; 9, 15; 10, 16; 12, 24; 13, 20, der ein „stärkerer Bund" ist, 7, 22; 8, 6, weil Jesus Christus „der Mittler", 8, 6; 9, 15; 12, 24 und sein „Bürge" ist, 7, 22. Damit ist dieser aber als der Hohepriester, der sich selbst zum Opfer gab, „Urheber des ewigen Heils", 5, 9, „Vorläufer für uns", 6, 20, „Anführer ihres Heils", 2, 10, oder „Anführer und Vollender des Glaubens", 12, 2.

Dieses Priestertum und dieser Priesterdienst — das Opfer seiner selbst! — hat alles alttestamentliche und damit jedes Opfer und Priestertum abgelöst und erfüllt[8]. Das ist das Hauptthema von Hebr 4, 14 — 5, 10 und 7 — 10, 8, der Mitte des Briefes. Darin wird mit Vehemenz betont, daß das alttestamentliche, kultische Priestertum

[6] Vgl. *O. Kuss* in seinem instruktiven Aufsatz „Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes", in: MThZ 7 (1956) 233–271 (= Auslegung und Verkündigung I [Regensburg 1963] 281 — 328); ebd. 318 f.: „Vom Typos, vom atl. Hohenpriestertum her, wird auch verständlich, daß der Hebr an der *Tatsache des einmal dargebrachten Opfers* ebenso festhält wie an der *Gewißheit eines ‚im Himmel' fortdauernden hohenpriesterlichen Tuns.*" Vgl. *E. Lohse,* a.a.O. (Anm. 4) 179: „Mit seinem Opfertod tritt ... Christus sein hohepriesterliches Amt an." Vgl. auch *E. Käsemann,* Das wandernde Gottesvolk (Göttingen 1939) 148.

[7] Vgl. *E. Käsemann,* a.a.O. (Anm. 6) 98 ff.; *Fr. J. Schierse,* Verheißung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes (München 1955) 158 f.; *E. Lohse,* a.a.O. (Anm. 4) 162 ff.

[8] So wie ja auch das „neue Volk Gottes" das alttestamentliche abgelöst hat, vgl. *E. Käsemann,* a.a.O. (Anm. 6) 32 ff.

abgeschafft ist: „Er beseitigte das erste, um das zweite aufzurichten", 10, 9. Das erste konnte ja „nicht nach dem Gewissen vollenden" 9, 9; 10, 1 u. a. m. Gleichwohl waren das alttestamentliche Priestertum und der alttestamentliche Priesterdienst in aller Ohnmacht eine παραβολή, „ein Gleichnis für die gegenwärtige Zeit", 9, 9. Es handelt sich bei ihnen immerhin um „Abbild und Schatten der himmlischen Dinge", 8, 5; vgl. 9, 23. Das Gesetz konnte nur — aber dies konnte es — „den Schatten der künftigen Güter" und nicht „die Wirklichkeit der Dinge" anordnen, 10, 1. Diese hat sich erst im Opfer Jesu Christi aufgetan und so den Schatten vertrieben.

Dieses Opfer und dieser Opferdienst ist ein für allemal am Ende der Äonen geschehen. Es ist das Opfer der Endzeit und endgültig. „Jetzt ist er einmal — ἅπαξ — am Ende der Äonen erschienen, um die Sünde durch sein Opfer zu beseitigen", 9, 26. Danach gibt es nur seine Wiederkunft, 9, 27 f.[9]. Es gibt nicht Überholung und nicht Wiederholung dieses Opfers. „Dies hat er ein für allemal — ἐφάπαξ — getan, als er sich selbst darbrachte", 7, 27; vgl. 9, 12; 10, 12. 14. 10. Durch dieses Opfer entstand der eschatologische Bund, von dem Jer 31, 31 ff. spricht, 8, 8 ff.; 10, 16 f. Durch diesen Priester und seinen priesterlichen Dienst hat Gott „in dieser Endzeit" geredet, 1, 1.

Wir sehen also: in Jesus Christus ist *der* Priester gekommen, ist *das* Priestertum Wirklichkeit geworden, ist *das* Opfer vollzogen. In ihm hat sich Sinn und Wesen des Priestertums enthüllt und *das* priesterliche Amt konstituiert. Das Ende alles anderen Priestertums und Opfers ist da. Redet man jetzt vom priesterlichen Amt, so ist das nur auf Grund dieses „äußersten", dieses „eschatologischen" Dienstes legitim. Aber redet das NT überhaupt von ihm?

II

Der Apostel Paulus schreibt Röm 15, 15 f.: „Ich habe euch aber, z. T. etwas kühn, geschrieben, um euch (einiges) in Erinnerung zu rufen, kraft der Gnade, die mir Gott gegeben hat, damit ich ‚Liturge' Christi Jesu für die Völker sei und das Evangelium priesterlich vollziehe (ἱερουργεῖν), so daß die Darbringung der Völker wohlgefällig sei, geheiligt im heiligen Geist." Und Phil 2, 17 heißt es: „Aber auch wenn ich bei dem Opfer und der Darbringung eures Glaubens als Trankopfer ausgegossen werde, so freue ich mich und freue mich mit euch allen." Ein Nachklang ist 2 Tim 4, 6: „Denn ich werde schon als Trankopfer dahingegeben, und die Zeit meines Abscheidens ist da." Danach ist der priesterliche Dienst des Apostels die Verkündigung des

[9] Übrigens ist Hebr 9, 28 Christus mit προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας als der Gottesknecht bezeichnet. Vgl. *R. Bultmann,* Theologie des Neuen Testaments (Tübingen [5]1965) 32.

Evangeliums, in dem die Charis wirksam wird, die Gott dem Apostel gegeben hat. Sie ist — um das hinzuzufügen — die Gnade, die mit Jesus Christus gewährt ist, Röm 5, 15, und sich des Apostels zu ihrem Werkzeug durch die Offenbarung Jesu Christi an ihn bemächtigt hat, Gal 1, 12 ff. *Sie* „müht" sich mit ihm zusammen in seinem apostolischen Dienst, 1 Kor 15, 10. Das, was in diesem priesterlichen Dienst als Opfergabe dargebracht wird, sind die durch den Heiligen Geist geheiligten Völker, die nun Gott gehören, bzw. ihr Glaube.

Bei solcher Opferhandlung des Evangeliums ist der Apostel selbst, sein Blutvergießen, „die Trankspende, die über dem Opfer und während der Handlung ausgegossen wird" [10]. Seine Hingabe bis zum Martyrium gehört mit zum Opfervollzug des Evangeliums.

Die in unseren Texten verwendeten Begriffe charakterisieren diesen Priesterdienst des Evangeliums von vornherein als eine wesentlich amtliche und öffentliche Handlung und nicht als ein persönlich-charismatisches Unternehmen. Paulus übernimmt die Opferleiturgia für das Gemeinwesen der Welt. Die Übersetzer der LXX haben λειτουργία, λειτουργεῖν, λειτουργός für den kultischen Jahwedienst verwendet und dabei mag ihnen „... der alte, offizielle, politisch-technische Gebrauch (der Begriffe) in den Ohren gelegen haben" [11]. Aber auch Paulus mag solchen Sinn noch mitgehört haben, als er mit diesen LXX-Begriffen seinen apostolischen Dienst umschrieb, zumal Röm 13, 6 verrät, daß er auch den rein politischen Begriff von λειτουργός noch kennt. Durch die verwendete Begrifflichkeit ist aber auch angedeutet, daß der Apostel seinen Dienst nicht als ein profanes Unternehmen verstand. Er ist ja auch, wenn wir den Kontext beachten, ein von Gott gewährter und gebotener, letztlich von Christus mit Wort und Tat gewirkter, durch den Heiligen Geist in Zeichen und Wundern vollzogener, also, wenn man so sagen darf, ein trinitarischer Opferdienst. Gelangt sein Priester nach Rom, so kommt „die Fülle des Segens Christi" mit ihm, 15, 29. Das unterscheidet diesen Dienst vom kultisch-sakralen Handeln des heidnischen oder auch jüdischen Opferdienstes. Es unterscheidet ihn aber auch von der philosophisch-weltanschaulichen Propaganda etwa des Kynikers. Das Evangelium verkünden, ist kein profaner Beruf.

Es ist ja auch ein eschatologischer Dienst, der den alttestamentlichen Priesterdienst abgelöst hat. In ihm geht es nicht um Spiritualisierung der Phänomene und Begriffe, auch nicht um Moralisierung, erst recht nicht um Säkularisierung, sondern es geht darum, daß sich das Eschaton, Gottes „äußerster" und letzter Wille, des Apostels und des Evan-

[10] Vgl. *E. Lohmeyer*, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon (Göttingen [10]1954) 113.
[11] Vgl. ThWB IV 229, 1 f. (Strathmann).

geliums bedient, um seinen „Namen", Christi Namen, in der Welt und für die Welt aufzurichten, vgl. Röm. 15, 20.

Diesen Sachverhalt kann man sich noch etwas klären, wenn man sonstige Aussagen des Apostels unter unserer Fragestellung zu Rate zieht. Auch in ihnen wird deutlich, daß für Paulus seine „Sendung" (ἀποστολή), sein „Dienst" (διακονία), sein „Amt" (οἰκονομία) ein öffentlich-amtlicher Dienst für die Völker ist. Er ist von Gott „gestiftet", 2 Kor 5, 18 f., von ihm und Christus gesetzt, 1 Kor 12, 28; vgl. Eph 4, 11. Paulus ist dafür „ausgesondert", Röm 1, 1, „gerufen", Gal 1, 12 ff.; Röm 1, 1; 1 Kor 1, 1 u. a., er hat „Sendung und Gnade" empfangen, Röm 1, 5, Gott hat ihm das Evangelium als Geschick auferlegt, 1 Kor 9, 16 f.; vgl. Eph 3, 2 ff.; Kol 1, 25. Gott hat ihn „gesendet", Röm 10, 15. 17; 1 Kor 1, 17. Der Kyrios hat ihm dazu die Exusia geschenkt, 2 Kor 10, 7 f.; 13, 10. Ihm ist auch der Charismengeist zur Durchführung seines Dienstes zuteil geworden, 2 Kor 3, 6; 1 Kor 2, 4 f. 10 ff. u. a. Seine Sendung gründet nicht in den Charismen, aber sie ist erfüllt von ihnen. Sein Dienst gründet in seiner Berufung, Sendung und Ermächtigung durch Gott, sein Dienst ist ein Mandat und ein Amt[12].

Und dieser amtliche Dienst besteht in der Proklamation und Präsentation des für die Welt gekreuzigten und auferstandenen Herrn, in der Wiederholung und Vergegenwärtigung der Selbsthingabe Christi durch das apostolische Evangelium zum Aufbau der Ekklesia. In ihm vergegenwärtigt und wiederholt der Herr selbst sein Opfer. Paulus wagt nur das zu verkündigen, was Christus durch ihn zum Gehorsam der Völker wirkt, Röm 15, 18. Paulus bittet anstelle Christi als Gesandter Gottes, 2 Kor 5, 20. Dieser Gesandte verkündet aber in seinem Heroldsruf Christus, 1 Kor 15, 12; 2 Kor 1, 19; 4, 5 u. a. Χριστὸν κηρύσσει oder auch Χριστὸν καταγγέλλει, Phil 1, 17. 18; vgl. Kol 1, 28, Χριστὸν εὐαγγελίζεται, Gal 1, 16, und zwar Χριστὸν ἐσταυρωμένον, 1 Kor 1, 23; vgl. Gal 3, 1. In dem öffentlichen, amtlichen, feierlichen, verpflichtenden Ruf des apostolischen Evangeliums[13] begegnet der gekreuzigte Christus und macht so sich selbst und sein Opfer präsent, nicht anders wie die versammelte Ekklesia im Vollzug des Herrenmahles τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλει und damit gegenwärtig werden läßt, 1 Kor 11, 26. Im Sinn solcher Vergegenwärtigung des Opfers Christi durch das Evangelium ist der apostolische Dienst Priesterdienst: Dienst für den Priesterdienst

[12] Dem widerspricht 1 Kor 12, 28 ff. nicht, wo die ἀπόστολοι in der Reihe von Charismenträgern erscheinen. Sie sind ja auch Charismatiker; aber sie sind zugleich und zuvor, wie Paulus sonst zeigt, durch Offenbarung formell zur ἀποστολή gerufen und bestellt. Der leitende Gesichtspunkt von 1 Kor 12 läßt Paulus sie hier zu den Charismatikern stellen.

[13] Vgl. ThWB I 70 f. (Schniewind).

Christi, Dienst am priesterlichen Dienst seines Opfers. Er ist mittelbarer und vermittelnder Priester- und Opferdienst Christi. Gott hat die Welt mit sich durch Christus versöhnt. Er hat auch „das Wort der Versöhnung" gestiftet und „den Dienst der Versöhnung" gesetzt. Ihn vollzieht der Apostel an Christi Stelle, indem er die Versöhnung in Christus anbietet, 2 Kor 5, 18—20[14].

Dieser Dienst zieht den Apostel auch in das Leiden und Sterben Christi hinein. So wird das Opfer Christi nicht nur durch das Evangelium gegenwärtig, sondern auch durch die apostolischen Mühen und Leiden für das Evangelium. Der Apostel dient nicht nur mit dem Evangelium den Völkern, sondern er dient auch dem Evangelium. Er dient ihm z. B. — und in ihm Christus! — darin, daß er ihm kein Hindernis durch seine Person bereitet, durch unlautere Motive oder eigensüchtige Ziele bei seiner Verkündigung, vgl. z. B. 1 Thess 2, 1 ff., durch Ausspielen seiner geistigen Überlegenheit, 1 Kor 2, 1. 4, durch Verharren bei irrelevanten traditionellen Bindungen, 1 Kor 9, 19 ff. Er dient ihm positiv durch eventuellen Verzicht auf Unterhalt durch die Gemeinden, 1 Kor 9, 13 ff.; 2 Kor 11, 7 ff., durch Askese, 1 Kor 9, 24 ff., durch Verzicht auf die Ehe um des ungeteilten Dienstes für den Herrn willen, 1 Kor 7, 32 ff. Vor allem aber dient er dem Evangelium und vergegenwärtigt er das Opfer Jesu Christi darin, daß er die inneren und äußeren Bedrängnisse um des Evangeliums willen, die Ängste und Leiden um Christi willen als Leiden Christi gehorsam auf sich nimmt[15], und als sein „Nachahmer", 1 Kor 11, 1; 1 Thess 1, 6, unter Verfolgung und Gefängnis, unter Haß und Verachtung der Menschen, auch unter der eigenen Krankheit „schwach" und leer wird, so daß die Dynamis Christi ihn erfüllen und durch ihn wirksam werden kann, 2 Kor 12, 7 ff. Die κοινωνία παθημάτων wird an ihm wirksam, Phil 3, 10; vgl. 2 Kor 1, 7, die παθήματα τοῦ Χριστοῦ überströmen ihn, 2 Kor 1, 5. Und es ist so: „Allezeit tragen wir das Sterben Jesu am Leibe umher, damit auch das Leben Jesu an unserem Leibe erscheine. Denn ständig werden wir lebend in den Tod gegeben um Jesu willen, damit auch das Leben Jesu erscheine an unserem sterblichen Fleisch. So ist an uns der Tod am Werk, an euch aber das Leben ...", 2 Kor 4, 10 ff. Er, der Apostel, füllt das, was noch an Bedrängnissen Christi fehlt, an seinem Fleisch für die Kirche aus, Kol 1, 24. Das apostolische Leben ist ein „Sich-Erschöpfen", ein „Sich-Opfern" „für eure Seelen", 2 Kor 12, 15; vgl. 2 Kor 1, 6. Es ist das aber, weil es „Verfolgungen und Ängste für Christus" erleidet, 2 Kor 12, 10.

[14] Vgl. aber auch Matth 10, 40; Luk 10, 16; Joh 13, 20.

[15] Diesen Gesichtspunkt hebt *H. U. v. Balthasar* „Über das priesterliche Amt", in: Civitas 23 (1968) 794–797 mit Recht hervor.

Es sind eschatologische Leiden[16], deren Sinn nur dann verstanden wird, wenn man erkennt, daß auch der apostolische Priesterdienst als Vergegenwärtigung des Leidens Christi ein eschatologischer ist. Die Boten des Evangeliums sind nach Röm 10, 14—17 Boten der Endzeit, durch die endlich und endgültig Glaube und Rettung möglich werden. Mit der apostolischen Paraklese ist das letzte Angebot der Charis gekommen, und damit die „angenehme Zeit", „der Tag des Heils" angebrochen, 2 Kor 6, 2. Das Ende der Äonen ist uns begegnet, 1 Kor 10, 10. Wir stehen im Morgenglanz des Heils, Röm 13, 11 f. Deshalb läßt Christus seinen priesterlichen Liturgen in der Kraft des Geistes von Ort zu Ort eilen[17], und wenn der Opferdienst des Evangeliums im Osten vollendet ist, wartet der Westen bis an die Grenze der Ökumene auf ihn, Röm 15, 19 f.[18].

III

Dieser priesterlich-apostolische Dienst, durch den in Evangelium und Existenz der eschatologische Priesterdienst Jesu Christi, sein Selbstopfer für die Welt, vergegenwärtigt wird, erzeugt ein priesterliches Volk, die Kirche. Zu dessen Charakterisierung taucht der Begriff des Priesters und des Opfers zum drittenmal im NT auf.

Es gibt ein paar Texte, die den Zusammenhang zwischen dem priesterlichen Opfer Jesu Christi und dem priesterlichen Volk der Kirche hervorheben. So z. B. Apk 1, 5 f.: „Dem, der uns liebt und uns durch sein Blut von unseren Sünden erlöst hat und uns zu einem

[16] Vgl. Art. θλίβω, θλῖψις: ThWB III 139–148; 144 f. (Schlier).

[17] Vgl. *G. Sass*, Apostelamt und Kirche. Eine theologisch-exegetische Untersuchung des paulinischen Apostelbegriffs (München 1939) 30 f.

[18] Bestimmte Elemente eines priesterlich-apostolischen Amtes tauchen auch in anderen ntl. Schriften auf, nur sind sie dort noch weniger reflektiert. Aber man erinnere sich: a) Ein „Amt" mit Berufung, Sendung, Ermächtigung durch den irdischen Jesus ist schon mit der „Schöpfung" der „Zwölf", die eine eschatologische Institution sind, gegeben, vgl. Mark 1,16 ff.; 3,13 f.; 6,7 ff.; Luk 9,1 ff. u.a., bzw. mit der Bestellung sie ablösender ἀπόστολοι durch die Erscheinungen des Auferstandenen, die zudem Träger des Geistes werden, vgl. z.B. Matth 28,18 ff.; Luk 24, 48; Joh 20, 19 ff.; 21; Apg 1,1 ff.; 1 Kor 9,5; 15,3 ff.; Gal 2,8. b) Der Auftrag dieses „Amtes" ist die Verkündigung der Herrschaft Gottes, die mit Jesus „nahe" gekommen ist, z.B. Matth 10,7; Mark 3,15; 6,12; Luk 9,2; 10,9, damit verbunden aber auch richterliche und herrscherliche Gewalt, z.B. Matth 18,18; 19,28; Luk 22,30; Joh 20,19 ff. im eschatologischen Vorgriff. Dieser Auftrag wird entsprechend der Vollendung und Enthüllung dieser „Nähe" in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi zur Verkündigung eben dieser Ereignisse gewandelt, z.B. Apg 5,42; 8,35; 11,20, womit ebenfalls die Leitung der Gemeinden verbunden ist, vgl. Apg 1–12. 15. c) Mit der vorläufigen und endgültigen Sendung der „Zwölf" und mit dem Mandat der „Apostel" ist der Ruf zur ἀποστολή und in die Nachfolge Jesu und das Leiden ergangen, vgl. Mark 8,34; 9,35 ff.; 10,35 ff. 28 ff.; Joh 13,1 ff. 36 ff.; 21,15 ff.; Apg 1,24; 9,16; 21,19 u.a.m. d) Die „Zwölf", nicht anders die „Apostel", sind eschatologische Phänomene, vgl. z.B. Mark 1,17 par; Matth 19,28 par; Apg 2,17 ff., 1,2.6 f. Dies ist jedenfalls die Interpretation der genannten ntl. Schriften, gelegentlich auch schon ihrer Quellen, und sie ist, aufs Ganze gesehen, relativ einheitlich.

Königreich, zu Priestern für Gott, seinen Vater, gemacht hat, ihm sei Ehre und Gewalt in die Ewigkeiten der Ewigkeiten, Amen." Die Christen also sind „Priester für Gott", nicht aus sich, sondern durch das Opferblut Christi, das sie von den Sünden befreite. Als Priester sind sie eine „Herrschaft" Gottes. Vgl. Apk 5, 9 f.; 7, 13 ff.

Doch das priesterliche Amt des Volkes Gottes gründet nicht nur im priesterlichen Dienst Christi, sondern wird auch „durch ihn" ausgeübt. In seinem Dienst vergegenwärtigt das Volk Gottes Christi Dienst. „Durch ihn" (Jesus, der durch sein eigenes Blut das Volk geheiligt hat) ... „laßt uns Gott jederzeit ein Lobopfer darbringen, d. h. Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen", heißt es Hebr 13, 15. Es ist das διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, das wir von Paulus kennen[19], besonders deutlich aus 2 Kor 1, 20: „Deshalb (weil Jesus Christus das Ja Gottes ist) ergeht durch ihn das Amen Gott zu Ehren durch uns." Jesus Christus, der das Amen Gottes ist, sagt das Amen, das die Ekklesia spricht. Die Ekklesia spricht das Amen, das durch Jesus Christus gesagt wird, und das er ist.

Als priesterliches Volk erweist sich die Kirche in ihrem priesterlichen Handeln. Dieses besteht zunächst im kultischen Lobpreis und Bekenntnis. Hebr 13, 15; vgl. 10, 23, steht wahrscheinlich die gottesdienstliche Situation vor Augen, speziell die Feier des Herrenmahles, wie 13, 10 zeigt. Die ὁμολογία ist „die lobpreisende, bekennende Antwort auf das im Kult, d. h. bei der Feier des Herrenmahles, gegenwärtige Opfer Christi"[20]; m. a. W.: die ὁμολογία ist nichts anderes als die εὐχαριστία. Vielleicht haben wir Hebr 1, 3 dafür ein Beispiel. Auch 1 Petr 2, 9 gehört hierher, wenn dort gesagt wird: „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, damit ihr die herrlichen Taten dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat..." Der hier gebrauchte Begriff ἐξαγγέλλειν, weit hinaus verkünden, meint in der LXX vor allem den kultischen Lobpreis, vgl. Ps 9, 15; 70, 15; 72, 28 u. a.[21]. In ihm verkündet die Kirche das, was Gott an ihr getan hat durch das Opfer Christi. Das ist ihr Lob-

[19] Vgl. *W. Thüsing*, Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen (Münster 1965) 178–181.

[20] Vgl. *G. Bornkamm*, Das Bekenntnis im Hebräerbrief, in: Studien zu Antike und Christentum, Gesammelte Aufsätze II (München 1959) 188–203; 195 f. Zum Volk Gottes als kultischer Gemeinschaft im Hebr vgl. *E. Käsemann*, a. a. O. (Anm. 6) 27 ff. Zur umstrittenen Frage der kultisch-liturgischen Homologie ebd. 110–115; *Fr. J. Schierse*, a. a. O. (Anm. 7) 200 f.; *O. Kuss*, a. a. O. (Anm. 6) 320–328; *J. Colson*, Ministre de Jésus Christ ou le sacerdoce de l'Evangile (Paris 1966) 170 f. Vgl. auch *M. Dibelius*, Der himmlische Kult nach dem Hebräerbrief, in: ThBl 21 (1942) 1–11 (= Botschaft und Geschichte II [Tübingen 1956] 160–176); *W. Hahn*, Gottesdienst und Opfer Christi (Göttingen 1951) 110 ff.

[21] Vgl. ThWB I 68 (Schniewind).

Opfer. Aber auch was sonst über das gegenseitige Belehren und Ermahnen, Bezeugen und Ermuntern gesagt wird, gehört der Sache nach natürlich hierher, z. B. 1 Thess 4, 18; 5, 11; Röm 15, 14; vgl. Kol 3, 16 u. a., nicht weniger das aufbauende Wirken der Charismatiker in Wort und Tat, wie es Röm 12, 3 ff., 1 Kor 12, 4 ff.; 14; 1 Thess 5, 19 f. angedeutet ist. In all dem wird ja Christi Opfer vergegenwärtigt und zur Erfahrung gebracht. Aber das priesterliche Handeln des Volkes Gottes besteht auch in dem, was Röm 12, 1 f. grundsätzlich formuliert und dann konkret in der Paraklese entfaltet: in der λογικὴ λατρεία des „lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfers". Dieses geschieht darin, daß sich die Christen Gott leibhaftig zur Verfügung stellen, sich immer wieder wandeln, ihr Denken erneuern, um den Willen Gottes verstehen und erfüllen zu lernen, unter grundsätzlicher Distanz von der Lebensweise der Welt. Im einzelnen geschieht es dann nach Röm 12, 3 ff. im besonnenen und eifrigen Dienst füreinander und in der Agape und ihren Werken. Diese werden übrigens auch Hebr 10, 24 in solchem Zusammenhang erwähnt. Selbst eine kleine Gabe für den Unterhalt des Apostels kann „ein lieblicher Wohlgeruch, ein willkommenes, Gott wohlgefälliges Opfer" genannt werden, Phil 4, 18. Die wahre θρησκεία, die freilich schon durch zügelloses Gerede zerstört werden kann, vollzieht sich nach Jak 1, 26 f. in der Sorge um die Wehr- und Hilflosen und in der inneren Distanz gegenüber der Art der Welt.

Vor allem aber sind hier wiederum Leiden und Martyrium zu nennen. So wie der Apostel das Opfer Christi in seinem Leiden für Christus vollzog, so vollzieht nun die Gemeinde mit ihm dieses Opfer. Das ist der Sache nach z. B. Phil 1, 29 f. angedeutet: „Denn euch wurde gewährt, nicht nur an Christus zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden, indem ihr denselben Kampf besteht, wie ihr ihn an mir gesehen habt und jetzt von mir hört." Aber auch auf 1 Petr im ganzen kann man verweisen und daran denken, daß ein Hauptmotiv für das Leiden das ist, daß „Christus für uns gelitten hat", 1 Petr 2, 20 ff.[22]. In der Apk ist der Zusammenhang von priesterlichem Opfer und Martyrium ausgesprochen. Die „Priester", die ihr Priestertum dem priesterlichen Opfer Christi verdanken, 1, 5; 5, 9 f., sind als Martyrer auch die Opfer, die am Fuß des himmlischen Altars ruhen und deren vergossenes Blut nach dem Gericht Gottes schreit, 6, 9 ff. Sie werden im tausendjährigen Friedensreich als „Priester Gottes und Christi" offenbar werden, 20, 6. In ihrem Martyrium waren sie schon heimliche Priester. In ihrem Opfer nehmen sie ihr eschatologisches Priestertum schon voraus und erweisen es.

[22] Vgl. *H. Schlier*, Die Botschaft des 1. Petrusbriefes, in: Strukturen christlicher Existenz (Würzburg 1968) 59–80; 78.

Damit deutet sich der Endcharakter auch dieses Priestertums an, der ja auch schon dadurch gegeben ist, daß dieser priesterliche Dienst „durch Christus" vollzogen wird. Daß auch er die Erfüllung des alttestamentlichen Priestertums ist, zeigt 1 Petr 2, 9 f. Das Volk Gottes aus Juden und Heiden trägt jetzt die Ehrennamen Israels, darunter ἱεράτευμα ἅγιον, 2, 5; βασίλειον ἱεράτευμα 2, 9. Oder denken wir an die innere Ausrichtung der λογικὴ λατρεία, Röm 12, 1 f., die am Ende des ganzen Abschnittes, 13, 11 ff., zur Sprache kommt. Es handelt sich um einen Aufbruch am neuen Tag: „... schon ist die Stunde, vom Schlaf aufzustehen; denn jetzt ist unser Heil näher als damals, als wir zum Glauben kamen. Die Nacht ist vorgerückt, der Tag ist nahegekommen. Darum laßt uns ablegen die Werke der Finsternis, anlegen aber die Waffen des Lichts ..."

Das priesterliche Volk der Christen, erstanden und getragen vom Opfer Jesu Christi, vergegenwärtigt in seinem Gottesdienst, im gegenseitigen Zuspruch und Helfen, in der Hingabe an Gott und den Nächsten und in seinem Leiden und Martyrium das endzeitliche Opfer Christi und ist darin das eschatologische Priestertum Gottes.

IV

Mag so weit zu erkennen sein, daß im NT vom priesterlichen Amt des Opfers Christi, vom priesterlichen Dienst des Apostels als der Vergegenwärtigung der Hingabe Christi, und vom Priestertum des Volkes Gottes, das in verschiedener Weise an dieser Vergegenwärtigung teilnimmt, die Rede ist, so bleibt noch die Frage, auf die sich alles zuspitzt: ob sich das priesterliche Amt des Apostels, das das priesterliche Volk hervorgerufen hat, auch in einem priesterlichen Amt innerhalb des Volkes Gottes fortsetzt, oder ob es völlig eingegangen ist in den priesterlichen Dienst des Volkes Gottes. Die Antwort ist: ausdrücklich ist von einem priesterlichen Amt innerhalb des Volkes Gottes, etwa in Analogie zu dem priesterlichen Dienst des Apostels und der Gläubigen, im NT nicht die Rede[23]. Aber die entscheidenden Elemente solchen Amtes liegen bereit. Das wird besonders in den ntl. Schriften faßbar, die in der nachapostolischen Situation geschrieben sind und anfangen, über den Sachverhalt zu reflektieren. Das sind die Deuteropaulinen, die Pastoralbriefe, der 1 Petr, aber auch das Werk des Lukas.

Beachten wir: auch die Ämter innerhalb der Ekklesia werden im Zusammenhang mit Jesus Christus gesehen, der „sich für uns dahingegeben hat", Tit 2, 13; vgl. 1 Tim 2, 3 f. Nach Eph 4, 11 verdanken

[23] Wie völlig neu und ohne Kontinuität mit dem atl. Priestertum das Amt in der Kirche ist, zeigt sich auch darin, daß die zum Glauben gekommenen Priester in Jerusalem nichts anderes als „Jünger" sind, Apg 6,7. Vgl. *J. Colson,* a.a.O. (Anm. 20) 178.

sie sich dem, der am Kreuz über alle Himmel erhöht und ermächtigt ist. Aber nicht nur ihr Ursprung verbindet sie mit Christus, sondern auch ihre innere Form. Wenn einerseits die in der Gemeinde Vorstehenden und Fürsorgenden auch „Hirten" heißen, anderseits Christus „der Bischof und Hirte eurer Seelen", 1 Petr 2, 25, der „Erzhirte", 1 Petr 5, 4, oder „der große Hirte", Hebr 13, 20 genannt wird, dann ist jedenfalls angedeutet, daß das Hirtenamt der Ekklesia Jesu Christi Amt abbildet und dieses seine innere Struktur bestimmt, mag der Titel ἐπίσκοπος seiner Herkunft nach irgendwelche kommunale oder kultische Aufsichtsführende meinen[24] und mögen sich in den hellenistisch-urchristlichen Gemeinden seine eigentlichen Funktionen erst tastend zusammengefunden und erst allmählich durchgesetzt haben. Durch seine Beziehung auf Christus gewinnt er auch als Bezeichnung kirchlicher Amtsträger, wenn man so sagen darf, „christologischen" Gehalt.

Die kirchlichen Ämter haben auch Zusammenhang mit dem apostolischen Amt. Sie werden ja aus ihm entlassen, um seinen Dienst auf seinem Grund mannigfach fortzusetzen. Sie sind auch der Sache nach vom Apostel vorgesehen. Denn dieser nimmt nicht nur in Anspruch, die Kirche zu gründen, sondern auch, sie aufzubauen, wie allein seine Briefe und Besuche zeigen. Und er nimmt in Anspruch, sich durch seine Schüler und Abgesandten vertreten zu lassen. Im Grunde enthält schon die Mahnung des Apostels Paulus 1 Kor 4, 17 den ganzen Sachverhalt: „Deshalb habe ich euch den Timotheus geschickt, der mein liebes und treues Kind im Herrn ist. Der wird euch erinnern an meine Wege in Christus Jesus, wie ich überall in jeder Gemeinde lehre." Das lukanische Werk stilisiert und schematisiert aus der Sicht und Übung seiner Zeit heraus den Hervorgang des kirchlichen Amtes aus dem apostolischen. Es liegt ihm daran, die Fortsetzung der amtlichen Linie inmitten der charismatischen Dienste der Ekklesia, die nicht vergessen sind, z. B. 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 9 f., zu betonen. Die „Zwölf" setzen sieben „Diakone" ein, was immer auch ein solcher Diakon im Sinn des Lukas gewesen sein mag, vgl. Apg 6, 1 ff.; 8; 21, 8. Paulus und Barnabas setzen πρεσβύτεροι ein, Apg 14, 23[25], aber nicht aus

[24] Vgl. dazu *H. Lietzmann*, Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, in: ZWTh 55 (1914) 97–153 (= Kleine Schriften I [Berlin 1958] 141–185; 144–148); ThWB II 908 ff. (Beyer); RAC II 394 ff. (Karpp); *M. Dibelius – H. Conzelmann*, Die Pastoralbriefe (HNT, 13 [Tübingen ^{3}1955]) 44–47; zu ἐπίσκοπος überhaupt vgl. *P. Benoit*, Les origines de l'épiscopat dans le NT, in: Le Moniteur Diocésain Jérusalem, 1945, avril, pp. 5–8; mai, pp. 5–9 (= Exégèse et Théologie II [Paris 1961] 232–246); *R. Schnackenburg*, Episkopos und Hirtenamt. Zu Apg 20,28, in: Episkopus. Festschrift Kardinal Faulhaber (Regensburg 1949) 66–68.

[25] Vgl. *H. Lietzmann*, a.a.O. (Anm. 24) 156–169; *H. v. Campenhausen*, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten (Beiträge zur Historischen Theologie, 14 [Tübingen 1953]) 86 ff.; *W. Michaelis*, Das Ältestenamt der christlichen Gemeinde im Licht der Heiligen Schrift (Bern 1953);

eigener Vollmacht, sondern aus der des Heiligen Geistes, der nach Apg 20, 28 die Episkopen bestellt, die dort Presbyter heißen. So erscheinen denn auch die πρεσβύτεροι in Jerusalem, vgl. Apg 11, 30, neben den ἀπόστολοι als ein Kollegium, Apg 15, 1 ff.; 16, 4 und neben Jakobus Apg 21, 18[26]. Nach 1 Petr 5, 2 ist der Apostel Petrus, wie er 1, 1 heißt, der συμπρεσβύτερος der πρεσβύτεροι, läßt also in seinem apostolischen Amt das Presbyteramt enthalten und dann eben in den πρεσβύτεροι herausgestellt sein[27]. Diese Dienste bleiben aber auch immer an den Apostel gebunden. Das tritt besonders in den Pastoralbriefen zutage, wo die Apostelschüler die ihnen übertragenen, weitgehenden Funktionen auf Grund und nach der Norm der apostolischen Überlieferung ausüben. Sie haben sich in Lehre und Leitung an die apostolische Überlieferung und an den apostolischen Auftrag zu halten, vgl. z. B. 1 Tim 4, 6. 11. 16; 6, 17; 2 Tim 1, 13 f.; 2, 2. 7; 3, 11. 14; 4, 1; 1 Tim 3, 15; 5, 7; Tit 1, 5.

In diesen Ordo der kirchlichen Ämter werden ihre Träger durch Handauflegung[28] eingegliedert. Die kirchlichen Ämter stehen nicht nur in faktischer oder auch in idealer Kontinuität mit dem apostolischen Amt, sondern auch in ausdrücklich gesetzter, und nicht nur in der Kontinuität von Funktionen, sondern auch des Auftrags und der Sendung[29]. Die betreffenden ntl. Stellen, Apg 6, 6; 1 Tim 1, 18; 4, 14;

M. Dibelius – H. Conzelmann, a.a.O. (Anm. 24) 60 f.; *R. Bultmann,* Theologie des NT, a.a.O. (Anm. 9) 62; ebd. 452 ff. die Entwicklungsgeschichte der kirchlichen Ämter überhaupt. B. setzt den Träger eines Amtes ohne weiteres mit einem „Beamten" gleich. Dann freilich ist weder das apostolische noch das kirchliche Amt ein „Amt". Vgl. auch *H. Conzelmann,* Grundriß der Theologie des NT (München 1968) 333 ff.

[26] Apg 11,30; 21,18 sind wahrscheinlich Quellenstücke.

[27] Diese Stelle ist auch insofern bemerkenswert, als der Apostel des Briefes sein Recht, den Presbytern Vorschriften zu geben, einerseits davon herleitet, daß er (apostolischer) συμπρεσβύτερος ist, anderseits davon, daß er sich μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων nennen kann, also Christi Leiden in den eigenen bezeugt. Vgl. *H. v. Campenhausen,* Die Idee des Martyriums in der alten Kirche (Göttingen 1963) 63 f.; ThWB IV 498, 30 ff. (Strathmann); ThWB V 934, 21 ff. (Michaelis). Anders *E. G. Selwyn,* The Epistle of St. Peter First (London 1949) 228; *K. H. Schelkle,* Die Petrusbriefe. Der Judasbrief (Freiburg i.Br. 1961) 128.

[28] Vgl. dazu *J. Behm,* Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung (Leipzig 1911); *V. Fuchs,* Der Ordinationstitel von seiner Entstehung bis auf Innozenz III. 1. Teil: Die frühchristliche Ordination (Bonn 1930) 12–77; *E. Lohse,* Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament (Göttingen 1951).

[29] Die Sukzession ist natürlich keine Generationenfolge, die man mit einem „Stammbaum" nachweisen müßte, wie *H. Küng,* Die Kirche (Freiburg – Basel – Wien 1967) 543 f., offenbar voraussetzt. Sie hat vielmehr den Sinn, das Amt, seine Sendung, seinen Auftrag und seine Vollmacht in seinem Ursprung, nämlich im Willen Gottes, durch ein wirksames Zeichen zu verwurzeln. Deshalb ist es auch sinnlos, ihren Nachweis gegen eine „Nachfolge im Geist" auszuspielen. Diese ist gerade durch die Ursprungsbezogenheit des Amtes, die selbst nicht charismatisch ist, gefordert, kann sie aber nicht ersetzen. Vielmehr läuft der Ersatz der Sukzession des Amtes durch eine „Nachfolge im Geist" auf die Auflösung des

5, 22?; 6, 12?; 2 Tim 1, 6; 2, 2; Tit 1, 5, lassen den Sachverhalt relativ gut erkennen. Die Handauflegung, deren alttestamentlichen und jüdischen Hintergrund wir jetzt natürlich übergehen, ist vom Apostel angeordnet. Sie wird vollzogen auf den Hinweis prophetischer Stimmen hin, vgl. Apg 13, 1—3, der geehrtesten und sachverständigsten Charismatiker, wobei es auch bald festgelegte Kriterien für die Auswahl der Amtsträger gibt, vgl. 1 Tim 3, 1 ff. 7 ff.; Tit 1, 7 ff.[30]. Sie findet vor den versammelten Presbytern statt als den verantwortlichen Zeugen, unter Gebet, vgl. Apg 13, 13; 14, 23, und Übergabe der (wahrscheinlich schon kurz formulierten) apostolischen Lehre und, wenn 1 Tim 6, 12 zur Ordinationsverpflichtung gehört[31], unter einer ὁμολογία des Empfängers, durch Auflegen der Hände des Apostels und des Presbyteriums. Sie vermittelt „das Charisma Gottes", d. h. das Pneuma, das Gott schenkt, als Grundlage für den amtlichen Dienst. Nach 2 Tim 1, 7 ist es das πνεῦμα δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ. Dieses Charisma, das ein für allemal gewährt wird, kann vernachlässigt oder „angefacht" werden, um seine Wirksamkeit muß sich sein Empfänger für die Gemeinde bemühen. Es ist als Amtscharisma ein dauerndes Unterscheidungsmerkmal und verleiht seinem Träger Gewalt, wiederum anderen die Hände aufzulegen. So wird vom Apostel über die Apostelschüler als apostolische Delegaten und Metropoliten zu den lokalen Presbytern und dem Episkopos Auftrag und Dienst ausdrücklich weitergegeben und das apostolische Amt in diesen Ämtern abgeleitet fortgepflanzt. Mit ihm natürlich auch seine innere Struktur. Hinzufügen kann man vielleicht noch, daß sich bereits eine Gliederung der Dienste in Diakone, Presbyter, den Bischof und die überlokalen Amtsträger abzuzeichnen beginnt[32].

Die Aufgaben dieser kirchlichen Ämter werden im allgemeinen durch den Gebrauch bestimmter Verben angedeutet, nämlich κοπιᾶν, z. B. Röm 16, 6. 12; 1 Kor 16, 16; 1 Thess 5, 12; 1 Tim 5, 17, ἡγεῖσθαι, Hebr. 13, 7. 17. 24, προϊστάναι, Röm 12, 8; 1 Thess 5, 12; 1 Tim 5, 17, ἐπισκοπεῖν, 1 Petr 5, 2 vl, ποιμαίνειν, Joh 21, 15 ff.; Apg 20, 28; 1 Petr 5, 2, vgl. Eph 4, 11, ἐπιμελεῖσθαι, 1 Tim 3, 5, die zum Teil auch nicht- oder voramtliche Dienste bezeichnen. Sie bestehen jedenfalls in der Mühe vorsorgender Führung und verantwortlichen, wachsamen Vor-

Amtes hinaus. Solcher Ersatz ist aber gewöhnlich die Tendenz einer Entgegensetzung.

[30] Dazu *H. W. Bartsch,* Die Anfänge urchristlicher Rechtsbildungen. Studien zu den Pastoralbriefen (Theologische Forschung, 34 [Hamburg – Bergstedt 1965]) 82 ff.

[31] So wieder *E. Käsemann,* Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese, in: Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (Berlin ²1957) 261 bis 268.

[32] Vgl. zum Ganzen *H. Schlier,* Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen, in: *H. Runte,* Glaube und Geschichte. Festschrift für Fr. Gogarten (Giessen 1948) 38–60.

stehens und Helfens. Blicken wir auf die beiden entscheidenden Ämter der Presbyter und des Episkopos, so ist ihr Auftrag in erster Linie die Verkündigung des Evangeliums in mannigfacher Weise als εὐαγγελίζεσθαι, κηρύσσειν, διδάσκειν, λαλεῖν, παρακαλεῖν, παραγγέλλειν u. a., vgl. z. B. 2 Tim 1, 8; 2, 2; 4, 2. 5; 1 Tim 4, 11. 13; 6, 20; 2 Tim 1, 13 f.; 1 Tim 4, 13 läßt auf die Leitung des Gottesdienstes schließen. Aber auch geistlich regierende und ordnende Tätigkeit wird ihnen auferlegt, vgl. z. B. 1 Tim 3, 15; 5, 17. 19. In 1 Petr 5, 1—4 haben wir so etwas wie eine urchristliche Amtsanweisung für die Presbyter[33], und die Pastoralbriefe stellen im ganzen eine apostolische Regelung der Dienste dar. Auch sakramentale Dienste tauchen auf. Vielleicht ist 1 Tim 5, 20—22 an die sakramentale Sündenvergebung zu denken. Jak 5, 14 ff. wird die Ölsalbung des Kranken unter Gebet im Namen des Herrn zur Heilung und Sündenvergebung erwähnt. Von der Ordination haben wir schon gesprochen. Ein Zusammenhang des Presbyter- oder Episkopenamtes mit der Eucharistie wird im NT nicht ausdrücklich hervorgehoben. In der Apk tauchen vierundzwanzig Älteste im himmlischen Kult auf, 4, 4. 10; 5, 8. 11. 14 u. a., der wahrscheinlich nach dem Modell judenchristlicher Liturgie dargestellt ist; aber das besagt nichts für unsere spezielle Frage[34]. In Apg 20, 7 ff. wird von einer gottesdienstlichen Versammlung berichtet, in der Paulus allein predigt, dazwischen als der Vorsteher das Brot bricht. Für Lukas war diese Zusammengehörigkeit von Predigt und Brotbrechen offenbar selbstverständlich. Es liegt nahe, daß die Vorsteher der Gemeinden, die „sich im Wort und in der Lehre mühen", 1 Tim 5, 17, auch den Vorsitz bei der Eucharistie übernahmen. Did 13 ff. freilich läßt vermuten, daß sie vielfach erst die Propheten und Lehrer ersetzten, vgl. 10, 6. Aber schon der 1 Clem kennt 43, 1—6; 44, 2—4 eine von den Episkopen geleitete Gemeindeliturgie, und c. 100 p. Chr. ist die Situation in Syrien und Kleinasien überraschend zugunsten der Amtsträger geklärt, wie Ignatius von Antiochien zeigt, vgl. Eph 5, 1 f.; Magn. 7, 1; Smyrn. 8, 1 f. u. a. Das ist kaum möglich ohne apostolische und nachapostolische Vorbereitung. Eines freilich besagt dieser Befund: nach dem NT wird das Amt des πρεσβύτερος und ἐπίσκοπος nicht erst dadurch ein priesterliches, daß es das Opfer Christi speziell in der Eucharistie vergegenwärtigt. Primär besteht der priesterliche Dienst darin, daß einer, der dazu beauftragt und dem die Verantwortung für die gesamte Gemeinde übertragen ist, in allem seinem Tun den priesterlichen Dienst Jesu Christi, seine Hingabe, vergegenwärtigt, das „Für uns" Christi in Wort, Zeichen und Existenz

[33] Vgl. *W. Nauck*, Problem des christlichen Amtsverständnisses (1 Petr 5,2 f.), in: ZNW 48 (1957) 200–220.

[34] Vgl. *E. Lohmeyer*, Die Offenbarung des Johannes (HNT, 16 [Tübingen ²1953]) 46 f.

begegnen läßt. Es brauchte eine Weile, bis sich die Eucharistie als die innerste und objektivste Vergegenwärtigung des Opfers Christi und als das letzte Konstitutivum für die Oikodome der Ekklesia erwies. Aber die Reduzierung auf diese Weise der Vergegenwärtigung des priesterlichen Dienstes Christi ist nicht dem Gespräch mit dem NT entsprungen.

Alle diese Entfaltungen des apostolischen Amtes in allmählich sich ausbildenden Ämtern innerhalb der Kirche und neben ihren freiwilligen und charismatischen Diensten haben ihre Einheit darin, daß sie wie der Dienst Christi und seiner Apostel[35], διακονία, sind. 1 Tim 1, 12 sagt der Apostel von sich, daß ihn Christus „in den Dienst eingesetzt" hat. Aber 2 Tim 4, 5 mahnt er auch seinen Nachfolger, „erfülle deinen Dienst", und 1 Tim 4, 6 versichert er ihm, daß, wenn er den Brüdern die apostolischen Worte vorlegt, er ein καλὸς . . . διάκονος Χριστοῦ Ἰησοῦ sei. Aber diese Struktur des kirchlichen Amtes ist schon längst vorbereitet. Sie hat ihren Ursprung im διακονεῖν Jesu Christi, wie es etwa Mark 10, 45 par und Luk 22, 26, dann auch Joh 12, 26; 13, 4 ff. zur Sprache kommt. Sie zeigt sich wiederum grundsätzlich und konkret bei Paulus. Auch er nennt einmal Christus einen διάκονος, nämlich Röm 15, 8, wo er διάκονος . . . περιτομῆς ὑπὲρ τῆς ἀληθείας θεοῦ, εἰς τὸ βεβαιῶσαι τὰς ἐπαγγελίας τῶν πατέρων heißt. Von seiner, des Apostels, eigenen διακονία und von ihm als διάκονος ist bekanntlich oft die Rede, vgl. z. B. Röm 11, 3; 2 Kor 1, 24; 3, 4 ff.; 4, 1; 5, 18; 6, 3 ff.; 11, 8. 23. Aber ebenso heißen die mehr oder weniger charismatischen und freiwillig übernommenen Tätigkeiten in der Gemeinde διακονίαι und ihre Träger διάκονοι, vgl. Röm 12, 7 ff.; 1 Kor 3, 15; Röm 16, 1 u. a. 1 Kor 16, 15 spricht Paulus von Familienmitgliedern der Stephanasfamilie in Korinth als von solchen, die „sich dem Dienst für die Heiligen gewidmet haben". Der Übergang von der allgemeinen Funktionsbezeichnung zur Kennzeichnung eines quasi-amtlichen Dienstes ist natürlich

[35] Von daher ist der Sachverhalt selbstverständlich, daß das Amt in der Ekklesia nicht etwa wie das politische oder kommunale ἀρχή, ἐξουσία, τέλος, τιμή u. ä. heißt. Vgl. auch *K. H. Schelkle*, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes (Freiburg i. Br. 1957) 38, Anm. 1. Es gilt schon von diesen Diensten, was Augustinus (C. Cresc. II, 13) sagt: ‚Neque enim episcopi propter nos sumus, sed propter eos, quibus verbum et sacramentum dominicum ministramus.' Gerade, wenn die Dienste zu einem Amt werden, tritt ihr Dienstcharakter um so deutlicher zutage. Denn – und diese Seite der Sache wird oft übersehen – dann ist der Dienstträger selbst objektiv und subjektiv von seinem Amt her verpflichtet und getragen und begegnet der Gemeinde unabhängiger von seinen persönlichen Besonderheiten und Schwächen. Es handelt sich auch beim recht verstandenen Amt nie um ein Privileg des Amtsträgers, sondern um eine Gabe an die Gemeinde, deren certitudo (nicht securitas!) dadurch gestärkt wird, daß nicht alles auf der Person und der persönlichen Begabung dessen steht, der ihr dient. Vgl. dazu *H. v. Campenhausen*, Die Anfänge des Priesterbegriffes in der Alten Kirche, in: Svensk Exegetisk Arsbok 4 (1939) 86–101 (schwedisch), jetzt (deutsch) in: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte (Tübingen 1960) 272–289; 282 f.

schwebend, wie z. B. 1 Thess 3, 2 zeigt, wo Timotheus nach einer Lesart ὁ διάκονος τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ genannt wird, vgl. Eph 6, 21; Kol 4, 7. Die Spezifizierung des Begriffes διάκονος auf eines der kirchlichen Ämter, die wir schon Phil 1, 1 beobachten können, vgl. 1 Tim 3, 8. 12, ist nicht ohne Gefahr für die Gesamtkennzeichnung des Amtes als διακονία. Noch zu beachten ist, daß dieser Dienst, der von der διακονία Christi über die des Apostels bis zu den voramtlichen und amtlichen Funktionen in der Gemeinde ausgreift und diesen ihre eigentümliche Qualität verleiht, Dienst im mannigfachen und doch einheitlichen Sinn ist, nämlich Dienst für Gott, vgl. 2 Kor 6, 4; 1 Thess 3, 2 vl, Dienst für Christus, vgl. 2 Kor 11, 23; Kol 1, 7, Dienst für das Evangelium oder am Evangelium, vgl. Eph. 3, 7; Kol 1, 23; 1 Thess 3, 2 vl, Dienst für Gottes neuen Bund, vgl. 2 Kor 3, 6, und Dienst für die Gläubigen und ihr Heil, vgl. 1 Kor 3, 5; in allem aber ist er „Dienst im Herrn", vgl. Eph 6, 21; Kol 4, 17.

Das wird noch konkreter, wenn man sieht, daß auch von diesen Amtsträgern eine dienende Existenz gefordert wird. Ihre Lebensführung soll ihrem Dienst kein Hindernis bereiten, sondern ihn empfehlen. 1 Petr 5, 2 f. mahnt die Presbyter, „die Herde Gottes nicht gezwungen, sondern freiwillig, wie Gott es will, nicht aus abscheulicher Gewinnsucht, sondern mit Hingebung, auch nicht als Herrscher über die, welche euch zugeteilt sind, sondern als Vorbilder der Herde" zu weiden. Dem Timotheus wird ans Herz gelegt: „Du aber ... fliehe dies (nämlich Hochmut, Streit, Geldgier), jage aber der Gerechtigkeit nach, der Frömmigkeit, dem Glauben, der Liebe, der Geduld, der Sanftmut. Kämpfe den guten Kampf des Glaubens, ergreife das ewige Leben ...", 1 Tim 6, 11 f.; vgl. 1, 18; 4, 10. 15; 2 Tim 2, 15. 22. Stichworte sind in diesem Zusammenhang στρατεία, 1 Tim 1, 18, στρατεύεσθαι, 2 Tim 2, 4, στρατιώτης, 2 Tim 2, 3. Es ist also der Gedanke der militia Christi[36] wie mit dem christlichen Leben überhaupt, so besonders mit dem apostolischen und nachapostolischen Dienst verbunden. Zu ihm gehört auch die Erinnerung an die Distanz von den πραγματεῖαι τοῦ βίου, 2 Tim 2, 4. Ein anderes Stichwort ist τύπος. Das Leben dessen, dem die Verantwortung für das Evangelium und die gesamte Gemeinde übertragen ist, soll vorbildlich sein. „... werde ein Vor-bild der Gläubigen im Wort, im Leben, in der Liebe, im Glauben, in der Keuschheit", heißt es 1 Tim 4, 12; vgl. Tit 2, 7. Auch das ist vorbereitet. Paulus weiß sich selbst als τύπος für die Gemeinde, Phil 3, 17; 2 Thess 3, 7 ff., wie auch diese für andere, 1 Thess

[36] Vgl. *A. Harnack,* Militia Christi (Tübingen 1905); *H. Edmonds,* Geistlicher Kriegsdienst, in: Heilige Überlieferung (1938) 21–50; *W. Bauer,* WB ⁵1958, s. v. πανοπλία; ThWB VII 701–713 (Bauernfeind).

1, 7[37]. Das Amt als Dienst fordert von seinen Trägern aber auch das Leiden. Der Apostel hat an den Leiden Christi teil. Wer ihm in einem Amt folgt, partizipiert am apostolischen Leiden. Dieses selbst wird öfter in den Pastoralbriefen erwähnt: 2 Tim 1, 11 f.; 2, 9 ff.; 4, 5 ff. Für das Leiden seiner Nachfolger sei nur an 2 Tim 1, 8 erinnert: „So schäme dich nicht des Zeugnisses vor unserem Herrn, noch auch meiner, seines Gefangenen, sondern nimm das Leiden für das Evangelium mit (mir) auf dich ...", vgl. 2 Tim 2, 3; 3, 10 f.; 4, 5.

Aber gerade diesem Amt, das wie das apostolische bei aller Vollmacht ein geringer und mühseliger Dienst ist, ein Dienst allein mit Wort und Zeichen und einer armen, überforderten Existenz, eignet, wie dem apostolischen, vgl. z. B. 1 Kor 4, 21; 5, 3 ff.; 11, 17. 33 f., Autorität und Würde. Diese gründen primär nicht in der Person oder im Charisma, sondern im Auftrag und seiner Verantwortung.

Timotheus und Titus sollen diese Autorität gegenüber der Gemeinde geltend machen. „Dies rede, ermahne, weise zurecht μετὰ πάσης ἐπιταγῆς, mit aller Autorität; niemand soll über dich hinweggehen", Tit 2, 15; vgl. 1 Tim 6, 17. Auch und gerade den Irrlehrern gegenüber sollen sie ihre Autorität zur Geltung bringen, 1 Tim 1, 3. 5; 4, 11 f.; 5, 7; Tit 1, 13; 3, 8. Aber auch dieser Sachverhalt ist schon vorbereitet. Paulus fordert schon im 1 Thess Anerkennung derer, „die bei euch arbeiten und euch im Herrn vorstehen und zurechtweisen", 1 Thess 5, 22 ff.; vgl. Röm 16, 1. 3. Er verlangt auch ein besonderes Maß von Liebe und Wertschätzung. Er verlangt aber auch Gehorsam für sie, 1 Kor 16, 16; 2 Kor 7, 15; Phil 2. 29 f. Nicht anders fordert der Hebr seine Leser auf: „Gehorcht euren Vorstehern und fügt euch ihnen; denn sie wachen über eure Seelen als die, die Rechenschaft ablegen werden, damit sie das mit Freude tun und nicht mit Seufzen", Hebr 13, 17. Auch die Anfänge gewisser „Privilegien" sind erkennbar. Die Gemeinden müssen zum Unterhalt der Vorsteher und Lehrer beitragen: Gal 6, 16; 1 Tim 5, 17 f. Vgl. 1 Kor 9, 6 ff.; 2 Thess 3, 9; 2 Kor 11, 7 f.; Phil 4, 10 ff. Auch werden die Presbyter gegen leichtsinnige Anklagen geschützt, 1 Tim 5, 19 f.

Auch diese Dienste geschehen im Horizont der angebrochenen Endzeit. Die Erscheinung Christi steht noch aus, 1 Tim 6, 14; 2 Tim 4, 1. 8; Tit 2, 13, „jener Tag" ist noch Zukunft, 2 Tim 1, 12. 18; 4, 8. Aber die bisher verborgene Gnade Gottes in Jesus Christus ist schon erschienen, 2 Tim 1, 9 f.; Tit 2, 11, und das ewige Leben ist „zu seiner Zeit" offenbar geworden in der Hingabe Jesu Christi für uns, 1 Tim 2, 6; Tit 1, 2 f. und bleibt gegenwärtig im Zeugnis des Evangeliums. Die Endzeit hat begonnen. So sind gerade die aufbrechenden Häresien ihre Zeichen, 1 Tim 4, 1 ff., 2 Tim 3, 1 ff.; 4, 3 f. vgl. 1 Tim 1, 3 ff.;

[37] Vgl. ThWB VIII 246–260; 249 f. (Goppelt).

Tit 1, 10 ff.; 3, 9 ff. u. a., aber auch der menschliche und gesellschaftliche Zerfall bezeugen sie, vgl. z. B. 2 Tim 3, 1—5. In dieser Zeit und für diese Zeit muß der Dienst geleistet werden, muß durch das abgeleitete und entfaltete apostolische Amt inmitten der Ekklesia und ihren freiwilligen und charismatischen Diensten verantwortlich und unerschütterlich und ununterbrochen die apostolische Paratheke „bewahrt werden bis zur Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus", 1 Tim 6, 14; vgl. 1 Tim 6, 20; 2 Tim 1, 14. Aber, sagt der Apostel, 2 Tim 1, 12, „Gott ist mächtig, meine Hinterlassenschaft zu bewahren bis zu jenem Tag".

Wir sehen also: das, was wir priesterliches Amt nennen, ist in seinen Elementen im NT zu erkennen. Diese Elemente selbst sind vielfach noch unentwickelt, unabgegrenzt, unreflektiert, verdeckt. Doch soviel ist deutlich: 1. Es gibt im NT ein „Amt" mit Berufung, Ermächtigung, Auftrag, Sendung, das sich als von Gott ursprünglich durch Jesus Christus gestiftet verstand. Es gibt nicht nur Charisma und freiwilligen Dienst. Es gibt das „Amt" inmitten des Charismas und der persönlichen Dienste und oft in Spannung zu ihnen. 2. Dieses Amt gründet in dem paradoxen priesterlichen Amt des Priesters, der sich selbst zum Opfer dargebracht hat, Jesu Christi. Sein Priestertum besteht im amtlich-existentiellen Dienst für die Welt und ihr Heil. 3. Als solches ist es Ende und Erfüllung alles alttestamentlichen Priesterdienstes und Opfers, die ein schattenhafter Hinweis waren; damit aber ist es Ende und Erfüllung jedes bisherigen Priestertums überhaupt. Priestertum ist jetzt nur noch von dem Priestertum Jesu Christi her zu verstehen. 4. Das priesterliche Amt Jesu Christi setzt sich fort im apostolischen Dienst, der keinen anderen Auftrag und Sinn hat als den, das Selbstopfer Jesu Christi für uns in der Welt wirksam zu vergegenwärtigen, und zwar im priesterlichen Vollzug des Evangeliums (samt Taufe und Herrenmahl) und im Opfer der eigenen Existenz. 5. Der priesterliche apostolische Dienst zielt auf den priesterlichen Dienst aller Menschen und ruft das Priestertum des neuen Volkes Gottes hervor, das in Bekenntnis und Lobpreis, vor allem der Eucharistie, in vielfältiger Verkündigung, in den Werken der Liebe und im Leiden und Martyrium den von ihm erfahrenen Priesterdienst Jesu Christi bezeugt. 6. Inmitten dieses priesterlichen Volkes Gottes setzt sich der apostolische Priesterdienst auch insofern fort, als er sich in Ämter ausgliedert, die die Tendenz zur stufenweisen Ordnung tragen. Ihre Entstehung ist historisch uneinheitlich und tastend. Jedenfalls sind sie innerlich nach dem Priesterdienst Christi geformt, erwachsen aus dem apostolischen Dienst und bleiben an ihn gebunden. Sie stehen auch in ausdrücklich-formaler Kontinuität mit ihm. In allen Funktionen vergegenwärtigen sie den priesterlichen Dienst Jesu Christi zum Aufbau der Ekklesia

und damit zum Heil der Welt. Das geschieht vor allem durch das mannigfache Evangelium mit Wort und wirksamen Zeichen, der fortdauernden Interpretation der apostolischen Hinterlassenschaft. Es geschieht aber auch durch die Kybernesis, den bevollmächtigten Dienst der fürsorglichen Führung, Leitung und Ordnung. Alle Ämter und Funktionen haben die innere Struktur der Diakonia, die auch im Zeugnis der priesterlichen Existenz als sich hingebender, in der Nachfolge der Apostel und Jesu Christi sichtbar und wirksam wird. 7. Solches Amt im apostolischen Ordo ist von seinem Ursprung her und in seinem Vollzug ein eschatologisches Phänomen, wie auch das Volk Gottes selbst. Es ist weder ein heidnisch sakrales, noch ist es ein weltlich profanes[38]. Es vergegenwärtigt ja das eschatologische, das „äußerste" Opfer Jesu Christi und läßt es die Menschen erfahren bis zur Erscheinung seiner Glorie.

[38] Dieser Tatbestand hat also einen theologischen Grund, nicht einen „historisch-soziologischen". Die „Sakralisierung des kirchlichen Dienstes" stellt nicht eine „historisch-soziologisch bedingte Entwicklung" dar, und deshalb verlangt auch nicht die „tiefgehend veränderte gesellschaftliche Situation gebieterisch solche Neuinterpretationen" (des Priesters, die ihn – kurz gesagt – dem Laien gleichstellt und seinen priesterlichen Dienst zu einem profanen Beruf erklärt). Sondern sowohl die „Sakralisierung" – im übrigen ein völlig ungeklärter Begriff, der mehr einem Schlagwort gleicht – als auch die Profanisierung des priesterlichen Dienstes stellt ein theologisches Mißverständnis und einen theologischen Mißbrauch des eschatologischen Dienstes des Priesters, der im singulären Priesteramt Christi gründet, dar. Dabei holt sich natürlich das theologische Mißverständnis z. T. seine Gründe aus dem jeweiligen Geist der Zeit und der theologische Mißbrauch seine Formen aus maßgebenden politisch-gesellschaftlichen Strukturen der jeweiligen Zeit. Daß die Kirche und u. a. ihr priesterlicher Dienst eine ihr angemessene, weil aus ihrem Ursprung resultierende eigene Struktur haben, wird kaum erkannt und jedenfalls nicht anerkannt. Typisch für eine augenblickliche Tendenz ist der Aufsatz von *J. Blank,* Der Priester im Licht der Bibel, in: Informationsblatt des Instituts für Europäische Priesterhilfe, Sondernummer: Der Priester in einer säkularisierten Welt. Akten des 3. Internationalen Kongresses zu Luzern, 18.–22. September 1967. H. 1/2 (1968). Ihm sind obige Zitate entnommen (S. 17.28).

Die Präsenz der drei Ämter Christi im gemeinsamen und besonderen Priestertum der Kirche

Von Otto Semmelroth, S. J.

Die ernst zu nehmende Gefahr unserer Zeit, die Theologie durch Soziologie abzulösen oder zu ersetzen, drängt sich vor allem dort in den Vordergrund, wo die theologische Bemühung einen Gegenstand hat, der seinem Wesen nach zugleich soziologisch betrachtet werden kann und muß: bei der Kirche und ihrem geistlichen Amt. Der Sinn des geistlichen Amtes in der Kirche ist nicht rein soziologisch, sondern zugleich als personal-sakramentales Zeichen für die Gegenwart und Heilswirksamkeit Christi, also theologisch zu deuten. Die Infragestellung des besonderen Priesteramtes in der Kirche durch nicht wenige seiner Träger, die um das Selbstverständnis ihres Berufes beflissen sind, rechnet oft zu wenig mit dieser theologischen Dimension innerhalb und oberhalb der Soziologie. Daß der Amtspriester sich darum zu bemühen habe, ein „anderer Christus" zu sein, um durch sein persönliches Verhalten Christus vor seinen Mitmenschen darzustellen, ist eine alte aszetische Forderung. Sie hat ihre eigentliche Begründung aber nicht im bloß ethisch-aszetischen Bereich, sondern ist die Konsequenz aus der Tatsache, daß der Träger des geistlichen Amtes in der sakramentalen Weihe den „Charakter" Christi mitgeteilt bekam, wodurch sein Dienst als Christusamt bestimmt worden ist. „Das Amtspriestertum ... wird durch ein eigenes Sakrament übertragen. Dieses zeichnet die Priester durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen ‚Charakter' und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie ‚in persona Christi Capitis' handeln können." [1]

Daher ist im Träger des geistlichen Amtes der Kirche in irgendeiner Weise Christus selbst präsent. Im Amtshandeln des Priesters ist Christus selbst der eigentlich Handelnde. Diese Wirklichkeit trifft natürlich beim so stark soziologisch denkenden Menschen von heute nicht ganz leicht auf Verständnis, für die Deutung des Amtspriestertums in der Kirche ist sie aber nach katholischem Glauben beherrschend. Gewiß muß man sich hüten, die soziologisch-funktionale Betrachtungsweise innerhalb der menschlichen Gesellschaft, zu der ja nun einmal die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit auch gehört, und die cha-

[1] Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret „Presbyterorum Ordinis" (Über Dienst und Leben der Priester) Art. 2.

rismatische, vom erhöhten Herrn durchwirkte geistliche Tätigkeit des geistlichen Amtes gegeneinander auszuspielen. Die eine steht nicht neben der anderen oder gar gegen sie.

Das Geheimnis des priesterlichen Charakters des gesamten Gottesvolkes in der Kirche und ihres geistlichen Amtes kann als das Geheimnis der Präsenz Christi gekennzeichnet werden. Für die Deutung des Amtspriestertums ist das im katholischen Raum einigermaßen geläufig. Da das Zweite Vatikanische Konzil aber so eindrucksvoll auf das gemeinsame Priestertum des ganzen Gottesvolkes hingewiesen hat, müssen wir uns fragen, ob es sich hier um ein gemeinsames Merkmal des ganzen Gottesvolkes handelt, und, wenn es so ist, worin die Besonderheit seiner Verwirklichung im „besonderen", amtlichen Priestertum gegenüber dem Gemeinsamen liegt.

So muß die Behandlung unseres Themas in drei Schritten vorangehen. Zunächst muß untersucht werden, was Präsenz Christi im Priestertum der Kirche bedeutet oder, anders gesagt, wieso das vielgestaltige Priestertum der Kirche und in der Kirche seine Einheit darin hat, daß es Christusamt ist. Zweitens muß die Frage beantwortet werden, wieso es drei Ämter Christi und daher auch des kirchlichen Priestertums gibt. In einem dritten Teil muß schließlich gefragt werden, ob und wieso diese Drei-Einheit des Christusamtes sowohl im besonderen wie im gemeinsamen Priestertum verwirklicht ist.

I. Das geistliche Amt als Christusamt

Die Frage nach der Dreiheit oder Zweiheit der Amtsinhalte, über die im zweiten Teil eigens gesprochen werden soll, darf nicht übersehen lassen, daß dies eine sekundäre Gliederung ist, der die Einheit des kirchlichen Amtes voraufliegt. Das Amt der Kirche und in der Kirche ist Christusamt. Und nur weil das Amt Christi selbst sich in zwei oder drei Ämter auseinanderfaltet, schlägt sich eine solche Gliederung mit Recht auch in der Deutung des kirchlichen Amtes nieder.

Es ist im wesentlichen richtig, wenn der schwedische protestantische Theologe *Per Erik Persson* den „Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie" in der Vorstellung von der „Repraesentatio Christi" zusammenfaßt[2], wenn auch bei ihm die Vieldeutigkeit des Begriffes Repraesentatio nicht genügend herausgearbeitet sein dürfte.

„Präsenz" und „Repraesentatio" sind Begriffe, die in sehr verschiedenen Graden von Dichte und Realismus verwirklicht sein können. Dieser Punkt scheint in der aktuellen Auseinandersetzung um das Verständnis sowohl der Kirche als geistlicher und eschatologischer Heilsgemeinde (im Unterschied zur innerweltlich zivilen Gemeinde) wie

[2] Repraesentatio Christi. Der Amtsbegriff in der neueren römisch-katholischen Theologie (Göttingen 1966).

besonders des Amtes in dieser Gemeinde als geistlicher Gemeindeleitung nicht immer genügend beachtet zu werden. Überstark droht sich eine Tendenz zur Eingliederung des kirchlichen Wirkens in die verschiedenen Funktionen sozialer Bemühung innerweltlicher Art breitzumachen. Dem Evangelium der Heilsbotschaft, die von oben kommt und dem Menschen dieser Welt fremd ist, möchten manche als „social gospel" mehr Ansehen innerhalb der Welt verschaffen und eine theologisch berechtigte Säkularisierung[3] doch wohl über die sachlich berechtigten Grenzen hinausführen. Das bedeutet, daß entweder die kirchliche Gemeinde und ihr geistliches Amt aus ihrem spezifischen, unterscheidenden Bereich in den Bereich des innerweltlichen Gesellschaftslebens herabgezogen wird oder daß die Soziologie die Grenzen ihrer Kompetenz in einen Bereich hinein überschreitet, für dessen Deutung nicht mehr sie die vollen Maßstäbe setzen kann. Das Geheimnis der Kirche und des geistlichen Amtes in ihr ist von der Präsenz Christi her bestimmt. Sie enthält etwa drei Momente in sich.

1. Ein erstes Moment der Präsenz Christi im Priestertum der Kirche — hier ist allerdings Präsenz noch eine irgendwie euphemistische, fast uneigentliche Bezeichnung — kann in juridischen und sozialen Kategorien eingefangen werden. Sie ist in der Tatsache begründet, daß Christus die Kirche und ihr Priestertum der Geschichte eingestiftet hat mit dem Auftrag, es durch die Geschichte hindurch in menschlichem Bemühen zu verwirklichen. Kraft dieser Stiftung — wie immer auch dieses Geschehen historisch zu konzipieren sein mag — aktualisiert sowohl das gemeinsame wie das besondere Priestertum in der von Christus als strukturiertes Gottesvolk begründeten Kirche den Stifter- und Erhalterwillen Christi jeweils in der Geschichte. Es ist also eine virtuelle und im Gehorsam der Kirche gegenüber dem Stifterwillen des Herrn existenzielle Präsenz Christi in seiner Kirche.

Diese Begründung der Präsenz Christi in Kirche und Amt sollte man nicht gering veranschlagen. Bliebe es bei solcher bloß geschichtlicher Betrachtung, wäre allerdings die Gefahr einer rein soziologischen Deutung, die die gesellschaftliche Wirklichkeit auch der Kirche voll ausdeuten zu können meint und die geschichtliche Herkunft der Kirche und des Amtes aus dem Stiftungsauftrag Christi nicht sosehr als eine Art sakramentalen Zeichens und Unterpfandes für die charismatische Gegenwart des erhöhten Herrn durch seinen Heiligen Geist betrachtet, sondern als bloße Einstiftung in die Geschichte. Die gesellschaftlich sichtbare Kirche und in ihr das geistliche Amt werden zwar auf

[3] Vgl. *O. Semmelroth,* Säkularisierung als Frage an die Theologie, in: StimmZeit 93 (1968) 388–398; *A. Grillmeier,* Wandernde Kirche und werdende Welt (Köln 1968).

Christus zurückgeführt, aber in einer Weise, die sich nicht allzusehr von sonstigen Ämtern und Aufgaben im innerweltlich gesellschaftlichen Bereich unterscheidet.

Die hier besprochene virtuelle und im Glaubensgehorsam der Kirche existenzielle Präsenz des Stifters in seiner Kirche erstreckt sich nicht nur auf die Tatsache der Herkunft der Kirche aus der Stiftung Christi. Im Zuge der heute so starken Tendenz zur Säkularisierung, Solidarisierung und Demokratisierung und gestützt auf die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als dem einen Volk Gottes, in dem „eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi waltet“ [4], ist die innerkirchliche Differenzierung von Amt und Gemeinde, die Tatsache, daß der Ordinierte zum Volk Gottes gehört und doch darin eine besondere, wenn auch dienende Rolle spielt, zur allgemeinen Frage geworden. Man sieht vielfach die Einheit des Gottesvolkes nur auf Kosten der Verschiedenheit; was man seit alters als hierarchische Struktur bezeichnet, scheint mit einer ernstgenommenen Einheit und Gemeinsamkeit nicht vereinbar zu sein. Die Präsenz des stiftenden Christus erstreckt sich aber in dem einen Gottesvolk der Kirche, zu dem Laien und Priester gleich unabdingbar gehören, zugleich auf seine Gliederung, auf das besondere Priestertum nicht weniger als auf das gemeinsame und umgekehrt. Man kann gewiß fragen, wo nach dem Willen des Stifters die Priorität liege, und diese Frage rechtmäßig mit dem Hinweis auf die Priorität der Einheit und Gemeinsamkeit beantworten, in deren Dienst das Amtspriestertum gestellt ist. Nicht aber kann man die sogenannte hierarchische Gliederung aus dem Inhalt des Stifterwillens Christi herausnehmen. „Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heil der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert.“ [5]

2. Eine zweite Komponente, von der die der Kirche eigene Präsenz ihres Stifters bestimmt ist, geht über Stiftung und Auftrag am Anfang hinaus. Es ist das, was das Zweite Vatikanische Konzil mit Bezug auf das amtliche Priestertum vielfach als Handeln ‚in persona Christi‘ bezeichnet hat [6]. Die in der amtlichen deutschen Übersetzung der Konzilstexte mit Ausnahme einer Stelle in der Liturgiekonstitu-

[4] Lumen Gentium, Art. 32.

[5] Vgl. *M. Schmaus*, Katholische Dogmatik III/1 (München 3-5 1958) 48.

[6] Presbyterorum Ordinis, Art. 2 und 13; Lumen Gentium, Art. 10 und 28; Sacrosanctum Concilium (Über die Heilige Liturgie), Art. 33; vgl. Presbyterorum Ordinis, Art. 6 und 12; Sacrosanctum Concilium, Art. 7; Pius XII., Enzykl. „Mediator Dei“, Art. 91 f.

tion[7] angewandte Übersetzung „Handeln in der Person Christi" mag zwar einer gewohnten juristischen Terminologie entsprechen. Das eigentlich Gemeinte und theologisch Gegebene wird damit aber wohl mehr verdeckt als kundgegeben. Auf die theologische Tiefe dieses Ausdrucks würde wohl besser hingewiesen, wenn der lateinische Ausdruck, der aus der Theatersprache in den juristischen Bereich übertragen wurde, im Deutschen mit „Handeln in der Rolle Christi" übersetzt würde. Die ganze Fülle dessen, was im ‚agere in persona Christi' geschieht, ist allerdings erst bezeichnet, wenn hinzugenommen wird, was gleich noch als dritte Komponente zu nennen ist. Das Moment der Darstellung Christi durch das besondere Priestertum des geistlichen Amtes im Lebensraum der Kirche und durch das gemeinsame Priestertum der Kirche gegenüber der Welt ist einer eigenen Beachtung wert.

Dabei kann es sich natürlich nicht um eine theaterhafte Darstellung Christi in schauspielerischer Gestik handeln. Das Handeln ‚in persona Christi' richtet an den Menschen, der es zu vollziehen hat, allerdings die eindringliche Forderung, „Imitamini, quod tractatis", wie die Mahnung in der alten Weiheliturgie hieß, damit die amtliche zeichenhafte Darstellung menschliche Glaubwürdigkeit habe. Aber die Entsprechung zwischen amtlichem ‚agere in persona Christi' und existenziellem Sich-Verhalten als Nachfolger Christi darf eben gerade kein schauspielerisches So-tun-als-ob sein, sondern ein persönliches Eigenleben, das sich an der Norm des Lebens und Wollens Christi orientiert.

Das ‚agere in persona Christi' ist zeichenhafte Repräsentation Christi. Daß der amtliche Priester kraft sakramentaler Weihe in Wort und Sakrament das geistliche Leitungs- oder Hirtenamt ausübt, ist zeichenhafte Darstellung der Tatsache, daß die Gemeinde nicht aus sich, sondern aus dem erlösenden Wirken des erhöhten Herrn lebt, den eben der geweihte Amtspriester darstellt. Und daß im gemeinsamen Priestertum kraft der sakramentalen Weihe von Taufe und Firmung das Gottesvolk der Kirche in und vor der Welt Christus repräsentiert, ist zeichenhafte Darstellung dessen, daß die Welt kein geschlossener Raum, sondern eschatologisch offen auf den wiederkommenden Herrn hin ist. Geistliches Amt in der Kirche, aber auch das gemeinsame Priestertum der ganzen Kirche gegenüber der Welt vollzieht sich „hyper Christou" (2 Kor 5, 17).

3. Damit kommen wir zu der dritten und spezifischen Komponente der Präsenz Christi im Priestertum. Die zeichenhafte Darstellung Christi durch den ‚in persona Christi' handelnden Priester wirkt, so kann man geradezu sagen, nach Art eines Sakramentes, an dem sich die Aussage des Tridentinums erfüllt, daß es „die Gnade enthält und

[7] Sacrosanctum Concilium, Art. 33.

mitteilt, die es zeichenhaft darstellt“ [8]. Das Wirken der Kirche und des geistlichen Amtes in ihr ist zwar auch, aber nicht nur soziologisch und juridisch, sondern vor allem charismatisch zu interpretieren. Das Handeln ‚in persona Christi‘ ist zwar auch, aber nicht nur die Setzung eines Zeichens, das an Christus erinnert. Vielmehr verheißt die Anwendung dieses Zeichens die Mitteilung des Bezeichneten, sie ist deren Unterpfand. Es ist eine Wirksamkeit im Schnittpunkt der geschichtlichen, aus der Stiftung Christi kommenden Linie mit der von oben kommenden Linie eines Wirkens des erhöhten Christus durch seinen Heiligen Geist. Das Stehen in der geschichtlichen Successio apostolica, auf das die Kirche einen Wert legt, den man anders kaum erklären und begründen kann, ist Unterpfand für das charismatische Wirken des erhöhten Herrn im Wirken des in seiner persona handelnden Priestertums der Kirche.

II. Die Gliederung des Amtes Christi und der Kirche

Das eine Christusamt, dessen die Kirche im gemeinsamen Priestertum gegenüber der Welt und das geistliche Amt im Lebensraum der Kirche zu walten hat und als das sein eigentliches Wesen von so vielen Aufgaben, die tatsächlich mit seiner Ausübung verbunden sind, ohne ihm spezifisch zu sein, abzugrenzen ist, muß nun in seiner Gliederung betrachtet werden. Gerade als Christusamt ist es nämlich gegliedert. Denn Christi Heilsaufgabe selbst, möge man sie nun als Mittlerschaft oder als Erlösertum, als Aufrichtung der Gottesherrschaft oder wie immer bezeichnen, enthält eine Gliederung. Sie soll zunächst in ihrer üblich gewordenen Dreigliederung dargestellt werden. Dieser auch im Zweiten Vatikanischen Konzil mit einer einigermaßen erstaunlichen Selbstverständlichkeit übernommenen Dreiteilung von Propheten-, Königs- und Priesteramt beziehungsweise Lehr-, Hirten- und Priesteramt soll dann die ursprünglichere Zweiteilung gegenübergestellt werden, die als Dienst des Wortes und Dienst des Sakramentes oder als prophetisches und priesterliches Amt das Heilswirken der Kirche kennzeichnet. In einem dritten Abschnitt soll danach versucht werden, das Verhältnis beider Gliederungsweisen zueinander zu erklären.

1. Die Dreigliederung des einen Christusamtes ist zu geläufig, als daß sie des längeren auseinandergesetzt werden müßte. Im Blick auf Christus selbst wird sie meist als das Amt des Propheten, des Königs und des Priesters bezeichnet. Dabei meint das Prophetentum im besonderen die offenbarende, Gottes Wahrheit vermittelnde Tätigkeit, während das Königtum mehr die Weisungs- und Führungsaufgabe

[8] Vgl. DS 1606.

Christi, „des Hirten und Bischofs unserer Seelen" (1 Petr 2, 25), im Auge hat. Dabei wird die Inadäquatheit dieser Teilung sehr deutlich, da ja Gottes Offenbarung als Wahrheitsmitteilung immer schon Appell und damit Weisung, also auch Ausübung königlicher, hirtenamtlicher Funktion ist, wie umgekehrt die weisende Tätigkeit des im Namen Gottes regierenden Königs Christus durch offenbarende Mitteilung über den Heilswillen und das Heilswirken des Vaters ausgeübt oder doch motiviert wird. Das Priesteramt Christi verwirklicht sich in der gehorsamen Hingabe des Gottmenschen gegenüber dem Vater, der im Opfertod seinen Höhepunkt findet. Diese Dreiheit des Heilsamtes Christi reflektiert sich im kirchlichen Wirken, insofern es Lehramt, Hirtenamt und Priesteramt ist. Als Teil dieser Trias ist „Priesteramt" natürlich enger gefaßt, als wenn es das geistliche Amt in seiner Gesamtheit als Priestertum bezeichnet. Im Rahmen der Trias ist Priestertum also in der Richtung des Sacerdos oder Hiereus zu verstehen, dies allerdings in jenem analogen und nur partizipativen oder besser repräsentativen Sinn, in dem es überhaupt nur kultisches Priestertum in der Kirche geben kann, nachdem alles, was im Alten Testament oder im Heidentum kultische Prägung hatte, im Neuen Testament eschatologisiert, pneumatisiert und christologisiert worden ist[9]. Priester als Bezeichnung für das geistliche Amt im ganzen ist dagegen die germanisierte Form von Presbyteros. So selbstverständlich diese Tatsache und ihre Bedeutung für Theologen auch sein müßte, sosehr scheint sie in der augenblicklichen Auseinandersetzung oft vergessen zu werden. Denn immer wieder werden durch den Hinweis darauf, daß das Wort Priester — dann gemeint im Sinne von Hiereus — im Neuen Testament nur in Anwendung auf Christus (Hebr) und die ganze Gemeinschaft des Gottesvolkes (1 Petr 2, 5. 9; Offb 1, 6; 20, 6) vorkommt, die Geister verwirrt, weil dabei verschwiegen wird, daß Priester im Sinne von Presbyteros im Neuen Testament durchaus auch in Anwendung auf die kirchlichen geistlichen Amtsträger gebraucht wird.

Nun ist daran zu erinnern, was *Josef Fuchs S. J.* 1946 in seiner Dissertation „Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt. Eine Kontroverse des 19. Jahrhunderts"[10] nachgewiesen und *Per Erik Persson* bestätigt hat: Die Gliederung des Amtes Christi und der Kirche im Sinne der geschlossenen Trias ist recht jungen Datums. In der Patristik wird sie auf Christus eigentlich nur bei Eusebius von Cäsarea angewandt. Die scholastische Tradition kennt sie nicht. Und in der tridentinisch-nachtridentinischen Theologie führt sie im Catechismus

[9] Vgl. *H. Schürmann,* Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung", in: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48. 89–104. Zitat 46–48.

[10] Gedruckter Auszug unter dem Titel: „Magisterium, Ministerium, Regimen". Vom Ursprung einer ekklesiologischen Trilogie (Bonn 1941).

Romanus[11] ein einsames Dasein. Die einflußreiche Quelle ist Calvin, während die lutherische Theologie die Zweiheit von Königsamt und Priesteramt Christi weiterleben läßt. „So selbstverständlich es uns heute ist, Christi Werk unter der dreifachen Rücksicht seines Priester-, Propheten- und Königsamtes zu sehen und zu behandeln, so ungebräuchlich war eine solche systematische Trilogie bei den katholischen Theologen vor dem 19. Jahrhundert."[12] Daß dieser Gebrauch aus der protestantischen Theologie in die katholische übernommen worden ist, bestätigt *P. E. Persson:* „Aufklärung und Rationalismus bedeuteten — vor allem im deutschsprachigen Bereich — für die römisch-katholische Theologie eine Periode des Niedergangs, gekennzeichnet durch eine auffallende Geringschätzung des eigenen Traditionsgutes und ein damit zusammenhängendes positives Interesse für allerlei Strömungen in der protestantischen Theologie. Ein charakteristisches Beispiel dieser die Konfessionsgrenzen sprengenden Beeinflussung ist die bereits gegen Ende des 18. Jahrhunderts in der römisch-katholischen Theologie gelegentlich zu beobachtende Übernahme der bei den Protestanten nun schon zur Tradition gewordenen Munus-Triplex-Kategorie für die Beschreibung des Werkes Christi."[13]

2. Ursprünglicher ist die Gliederung des Werkes Christi und seines Weiterlebens in der Kirche und ihrem geistlichen Amt in die Zweiheit von Königsamt und Priesteramt oder auch Propheten- und Priesteramt. Dieser Zweiheit entspricht die Doppelung des amtlichen Dienstes in den des Wortes und des Sakramentes. Sie hat auch das Luthertum lange Zeit festgehalten. So definiert ja auch die *Augsburgische Konfession* in ihrem 7. Artikel die Kirche geradezu als „die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden". Auch die kirchenrechtliche Zweiheit von Jurisdiktions- und Weihehierarchie — deren starke Trennung durch die mittelalterliche Kanonistik man bedauern mag — dürfte dem entsprechen, nicht so sehr allerdings, weil die Jurisdiktionshierarchie die Bevollmächtigung zum Dienst des Wortes, die Weihehierarchie dagegen die zum Dienst des Sakramentes bedeutete, sondern mehr deshalb, weil die Weihehierarchie die Bevollmächtigung zum Doppeldienst von Sakrament und Wort, die Jurisdiktionshierarchie dagegen die beide durchdringende hirtenamtliche Leitungsgewalt bedeutet — entsprechend dem Verhältnis, das nachher noch besprochen werden soll.

Die Zweiheit in der Struktur des kirchlichen Amtes hat ihre Grundlage in der Struktur des Heilswirkens Christi selbst. Ohne beides zu

[11] Pars I, Caput 3, n. 7.
[12] *J. Fuchs,* a.a.O. (Anm. 10) 21.
[13] *P. E. Persson,* a.a.O. (Anm. 2) 171.

exklusiv und alternativ nehmen zu wollen — da ja immer das eine zugleich auch Vollzug des anderen ist —, kann man doch sagen: Christus ist als Mittler zunächst einmal der Anwalt Gottes und seiner Herrschaftsrechte, versöhnendes Wort des Vaters, Anruf Gottes an die Menschen. Das vollzieht er in seinem Kommen in der Menschwerdung, seinem prophetischen Wirken als Lehrer und Verkünder des Vaters, aber auch in seinem Tod und seinem Abstieg ins Totenreich, von dem der erste Petrusbrief 3, 19 sagt, Christus sei „hingegangen zu den Geistern im Gefängnis und predigte ihnen", die erlösende Wirkung auf den Bereich des Todes also im Zug seines Kommens als Wort und im Wort deutend. Christus ist aber zugleich auch der Priester, der in seinem Opfer „für die Menschen in ihren Anliegen vor Gott" (Hebr 5, 1) hingetreten ist. Das vollzog er, seitdem er als Menschgewordener in der Gehorsamspflicht der Kreatur vor Gott steht, bis zu seinem Tod, der mit Auferstehung und Himmelfahrt die Vollendung seiner Aufwärtsrichtung zum Vater hin ist.

Diese Struktur des Werkes Christi ist im Doppeldienst des kirchlichen Amtes wiederzufinden. Es ist der prophetische Dienst der Verkündigung des belehrenden wie mahnenden Gotteswortes, in dem Christus sein Wort in der Gemeinde seiner Kirche hörbar werden läßt. Und es ist der sakramentale Dienst, in dessen Mitte die Feier des Opfertodes Christi im eucharistischen Gedächtnismahl steht. Dessen Vorsteher übt hier seinen Hirtendienst in priesterlicher Weise aus, insofern er nicht nur für einen geordneten Vollzug der eucharistischen Gemeindefeier zu sorgen hat, sondern zugleich den in seinem Opfertod priesterlich wirkenden Christus vor der Gemeinde darstellt, die Christi Opfertod als ihr Opfer dem Vater darbringt.

3. Es bedarf nun noch der Erklärung, wieso das eine Christusamt sowohl als zweifaches wie als dreifaches Amt differenziert werden kann, mit anderen Worten, wie sich beide im vorigen dargestellten Gliederungsweisen zueinander verhalten.

Man wird wohl unschwer deutlich machen können, daß bei Christus selbst die Ämter des Königs, Propheten und Priesters nicht einfach nebeneinanderstehen. Schon die in der Schrift angedeutete und in der Tradition häufige Bezeichnung vom königlichen Priestertum zugleich mit der nicht seltenen engen Verbindung von Prophet und König deutet darauf hin, daß König oder Hirt nicht eigentlich neben Prophet und Priester steht, sondern eine übergeordnete Charakterisierung dieser Ämter ist. Christus ist in allem, was er tut, der Hirt, der die Seinen in seinem Heilswerk führt und hütet; er ist es, der die Königsherrschaft des Vaters aufrichtet und selbst als erhöhter Herr seine Kirche regiert. Die beiden anderen „Ämter" stehen nicht daneben, sondern sind die Weise, in der er sein Hirtenamt ausübt: Indem er

nämlich als Wort des Vaters und im Wort über den Vater die Menschen prophetisch anruft, ihnen die Speise des Wortes reicht, das sie im Glauben zu essen haben; und indem er priesterlich opfernd sich für die Menschen dem Vater hingibt und sein Fleisch in sakramentaler Speise den Menschen darreicht, auf daß sie, davon essend, an seinem Opfer teilnehmen.

So auch dürfte sich in der Dreiheit von kirchlichem Hirten-, Lehr- und Priesteramt die Zweiheit des kirchlichen Amtes verbergen. Das Hirtenamt ist die übergeordnete Bezeichnung des Ganzen. Man vergleiche dazu die Kennzeichnung des geistlichen Amtes in der Rede des Apostels Paulus an die Presbyter von Ephesus (Apg 20, 28). Die qualifizierte und eigentlichste Ausübung des Presbyteramtes geschieht im prophetischen Dienst des belehrenden und mahnenden Wortes und im priesterlichen, kultischen Dienst der Sakramente, deren Mitte die sakramentale Repräsentation des Opfers Christi in der Eucharistiefeier ist, auf die, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt[14], die übrigen Sakramente, aber auch die Evangelisation hingeordnet sind.

III. Gemeinsames und besonderes Priestertum als Träger der Präsenz der Ämter Christi

Wir hatten im vorigen von der Präsenz der Ämter Christi im Priestertum der Kirche gesprochen. Dieses aber ist ein gemeinsames Priestertum des ganzen Gottesvolkes und auf seinem Grund das besondere Priestertum des geistlichen Amtes in der Kirche. Unser Thema wäre also nicht zu Ende geführt, wenn wir nicht noch untersuchten, ob und wieso nicht nur das besondere, amtliche, sondern auch das gemeinsame Priestertum von der Präsenz der Ämter Christi her zu deuten sei. Im Wirken des amtlichen Priestertums in und gegenüber der Gemeinde das Wirken Christi präsent zu sehen, ist der katholischen Ekklesiologie selbstverständlich. Durch das Zweite Vatikanische Konzil ist es in der häufig angewandten Deutung des Amtshandelns als Handeln ‚in persona Christi' bestätigt. Die Frage geht also vor allem dahin, ob auch das gemeinsame Priestertum als Präsenz der Ämter Christi gedeutet werden kann und, wenn ja, worin es sich dann vom amtlichen Priestertum unterscheidet.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat als erstes lehramtliches Dokument überhaupt die drei Ämter Christi auch auf die Darstellung des gemeinsamen Priestertums angewandt und gerade dadurch bei manchen die Tendenz veranlaßt oder bestärkt, den Unterschied zwischen amtlichem und gemeinsamem Priestertum zu nivellieren. Im II. Kapitel der Konstitution Lumen Gentium über die Kirche allerdings, wo

[14] Presbyterorum Ordinis, Art. 5.

von der Kirche als dem Volk Gottes in seinem innerkirchlichen Lebensbereich gesprochen wird[15] — nur im letzten Artikel wird der Blick missionarisch ausgerichtet —, wird nur die Präsenz des priesterlichen[16] und prophetischen[17] Amtes im gemeinsamen Priestertum dargestellt, während im IV. Kapitel, das über die Laien spricht, im Zusammenhang mit der Aufgabe der Laien, die Weltsendung der Kirche zu verwirklichen, auch das königliche Führungsamt ausdrücklich dem nichtamtlichen Priestertum zugeschrieben wird[18]. Das dürfte einigermaßen deutlich zeigen, daß es zwei Bereiche gibt, in die hinein nach dem Sinn des gemeinsamen Priestertums gefragt werden muß, nämlich den innerkirchlichen Lebensbereich und den Bereich der Stellung der Kirche als ganzer in und gegenüber der Welt. Was uns vor allem bewegen muß, ist die Frage, wo der Bereich für die dreifache Ausübung des Christusamtes im Falle des gemeinsamen Priestertums liegt. Denn das Konzil hat deutlich gemacht, daß es nicht genügt, das gemeinsame Priestertum und die Präsenz der Ämter Christi in ihm nur in jenem rezeptiven Sinn zu verstehen, der früher meist im Vordergrund der Betrachtung stand und nach wie vor im Bereich des innerkirchlichen Lebensvollzugs seine Bedeutung behält. Das gemeinsame Priestertum verwirklicht sich in diesem Bereich zunächst darin, daß Gottes Wort von der amtlichen Verkündigung, die das geistliche Amt vollzieht, als im Namen Christi verkündet gehört und aufgenommen wird und daß von ihm die Sakramente empfangen werden.

Nun stehen wir aber vor der Frage, ob und wieso das gemeinsame Priestertum auch Teilnahme an der heilspendenden Aufgabe des Christusamtes bedeutet. „Priestertum", sei es nun im sazerdotalen oder im presbyteralen Sinn gemeint, ist doch auch von der Aufgabe gekennzeichnet, für andere an der heilbringenden Aufgabe Christi teilzunehmen. Aufgrund der Präsenz der Ämter Christi soll auch das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes Christus in seinem Heilswirken präsent machen.

Wenn das so ist, dann entstehen vor allem zwei Fragen. Zunächst muß nach dem Bereich gefragt werden, in dem und für den das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes Christus als *den* Priester präsent macht. Die andere Frage ist die, ob und wieso auch dieses Heilshandeln des gemeinsamen Priestertums, dessen Sinn ja doch auch als Ausübung des einen Christusamtes gekennzeichnet werden muß, mit einem gewissen Recht in die Dreiheit von Lehr-, Hirten- und (sazerdotalem) Priesteramt auseinandergefaltet werden kann und ob auch hier die Ordnung der Dreiheit so geschehen kann, wie wir sie bezüglich der Präsenz der drei Ämter Christi im Amt der Kirche darstellen zu können glaubten.

[15] Lumen Gentium, 2. Kap., Art. 9–16. [16] Art. 10 f. [17] Art. 12. [18] Art. 36.

1. Den Bereich für die heilsvermittelnde Funktion des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes haben wir in dem zu sehen, was mit dem Begriff Welt bezeichnet zu werden pflegt. Gewiß ist der Begriff Welt in der Heiligen Schrift wenig einheitlich. Er enthält eine positive wie eine negative Aussage. Im positiven Sinn meint Welt die Wirklichkeit mit den Menschen als Mitte, insofern sie von Gott geschaffen und den Menschen als Lebens- und Aufgabenbereich zugewiesen ist. Die gewissermaßen indifferent vor ihm stehende Welt soll der Mensch durch seinen Umgang mit ihr zur Erfüllung ihres Sinnes, d. h. in den Dienst vor Gott, führen. Durch den gottwidrigen Gebrauch, den er von der Welt macht, gibt der Mensch der Welt jenen pejorativen Sinn, den sie bei Johannes, Paulus und Jakobus gewonnen hat. In Wahrheit ist das nicht eine Aussage über den Unwert der Dinge dieser Welt, sondern über den Menschen selbst, insofern er, durch seinen sündigen Umgang mit der Welt ihr gegenüber allergisch geworden, zum sündhaften Gebrauch der Dinge geneigt ist.

Es kommt also alles darauf an, daß in dieser Welt, d. h. in der Gemeinschaft der Menschen, insofern sie inmitten der Dinge noch offen sind für die Ausrichtung auf Gott oder auf das Böse, Menschen leben, die von einer ein für allemal geschehenen und doch immer wieder neu geschehenden Heilsbegegnung mit Christus geprägt sind und von dieser Prägung her ihr Werk in den eigengesetzlich bestimmten Räumen der Welt tun. Das aber gerade ist die Aufgabe des Gottesvolkes und seiner Glieder inmitten dieser Welt. Das Gottesvolk, dessen gesellschaftliche Greifbarkeit und weltverwandte Gestalt die Kirche ist, soll in dieser Welt stehen als in ihr aufgerichtetes Zeichen für den Heilswillen, aber auch den Herrschaftsanspruch Gottes. Als solches Zeichen muß die Kirche zugleich der Welt verwandt und doch andersartig als die Welt sein. Das verlangt gerade die Aufgabe der Kirche, Christus und seine „Ämter" in der Welt präsent zu machen. In der Kirche wirkt der erhöhte und damit unsichtbare Christus durch seinen Heiligen Geist inmitten der Welt und ihrer Geschichte.

Aber nicht statisch ist die Kirche als Heilszeichen Christi in der Welt. Das hieße alle Entscheidung und Tätigkeit den Menschen in der Welt, in deren Mitte es die Kirche gibt, zuschreiben. Christus hat das Heil der Menschen *gewirkt* und nicht nur durch sein Dasein angezeigt. So bedeutet auch die Präsenz des erhöhten Christus in der Kirche und durch sie in der Welt kein bloßes Präsent*sein*, sondern, wie Gegenwart, Dasein biblisch meist gemeint ist: Heils*wirken* in Welt und Geschichte. Christus hat „seine Kirche gebaut, um seinem heilbringenden Erlösungs*werk* Dauer zu verschaffen"[19]. Die Präsenz Christi

[19] Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Pastor Aeternus" (Über die Kirche), Prol. (DS 3050).

durch die Kirche in der Welt muß also eine Ausübung des Christusamtes in der Welt sein.

Der Ausübungsbereich des besonderen, amtlichen Priestertums ist im Unterschied dazu der innerkirchliche Lebensbereich. Insofern natürlich die Träger des geistlichen Amtes immer auch Getaufte und Gefirmte und damit Teilhaber am gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes sind, nehmen sie auch teil an der oder den priesterlichen Aufgaben des gesamten Gottesvolkes gegenüber der Welt. Aber sie üben im inneren Lebensbereich der Kirche die Präsenz der Ämter Christi aus, damit die Gläubigen das amtlich verkündete Gotteswort hören und im Empfang der Sakramente am priesterlichen Dienst in Teilnahme am Opfer Christi Anteil nehmen. In dieser Begegnung des Gottesvolkes mit dem im geweihten Amtsträger repräsentierten Christus wird das Gottesvolk fähig, in den Bereichen der Welt mit ihren Eigengesetzlichkeiten Gott aufzuspüren, dem man in Wahrheit dient, wenn man die Welt nach den ihr eingestifteten Gesetzmäßigkeiten durchwaltet.

2. Die zweite Frage ist, ob und wie sich auch die drei Ämter Christi und ihre Zuordnung zueinander im gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes wiederfinden lassen. Zu vermuten ist es gewiß. Und das Zweite Vatikanische Konzil hat es ausdrücklich bezeugt. Aber die Darstellung dieser Struktur erweist sich bei allen drei Ämtern als verschieden schwierig. Einigermaßen leicht scheint es, das prophetische Amt im Zeugnis für Gottes Wort durch Wort und Leben der Gläubigen wiederzufinden. Schwieriger schon dürfte es sein zu zeigen, daß es auch ein gemeinsames Priestertum im sazerdotalen Sinn des sakramentalen Kultes als Heilsdienst gegenüber der Welt gibt. Scheint das doch vorauszusetzen, daß Sakramente gespendet werden, was dem gemeinsamen Priestertum ja nur im Fall der Ehe und, in Ausnahmefällen, der Taufe zukommt. Am schwierigsten aber scheint das Führungsamt als Präsenz des Hirten- oder Königsamtes Christi im gemeinsamen Priestertum des Gottesvolkes wiedergefunden zu werden. Kann man sagen, daß die Gemeinschaft des Gottesvolkes und seiner einzelnen Glieder inmitten der Welt die Aufgabe von geistlichen Führern habe, ähnlich wie es von den amtlichen Hirten innerhalb des kirchlichen Lebens gilt?

Die letztgenannte Frage müssen wir zuerst beantworten. Kann sie nämlich bejaht werden, so ist die Wortbezeugung und der sakramentale Kultus als Aufgabe des gemeinsamen Priestertums einschlußweise schon mitbejaht, wenn auch ihre Verwirklichung noch näher betrachtet werden muß. Nun ist bemerkenswert, daß das Zweite Vatikanische Konzil im II. Kapitel seiner Dogmatischen Konstitution „Lumen Gentium" das gemeinsame Priestertum nur auf die Teilnahme am

prophetischen Zeugnis und am gottesdienstlichen Priestertum angewandt hat. Die Teilnahme des gemeinsamen Priestertums am hirtenmäßigen Führen wird im IV. Kapitel erwähnt, das über die Laien spricht. Bemerkenswert ist aber gleichzeitig, daß der Blick im IV. Kapitel in eine andere Dimension geht als im II. Dieses nämlich stellt das innerkirchliche Eigenleben des Gottesvolkes dar, während das IV. Kapitel mit der Aussage beginnt, daß „den Laien der Weltcharakter in besonderer Weise eigen ist“ [20]. Der Blick geht also von vornherein vor allem auf die Dimension des Weltverhältnisses der Kirche. Wenn also gerade in diesem Zusammenhang dem gemeinsamen Priestertum des gesamten Gottesvolkes eine Teilnahme nicht nur am Propheten- und Priesteramt, sondern auch am königlichen Führungsamt Christi zugeschrieben wird, dann doch wohl deshalb, weil das gemeinsame Priestertum gegenüber der Welt das eine Christusamt in seiner dreifachen Differenzierung präsent macht. Wie aber haben wir das zu verstehen?

Von „Amts“ wegen kann Weisung nur in dem Bereich gegeben werden, in dem der Amtsträger bestellt ist. Und deshalb erstreckt sich die Vollmacht des besonderen, amtlichen Hirtenamtes in seiner qualifizierten Ausübung im Dienst des Wortes und des Sakramentes nur auf den innerkirchlichen Lebensbereich, in dem von Amts wegen Weisung gegeben werden kann. Über die Grenzen der kirchlichen Lebensgemeinschaft hinaus ist das Amtspriestertum als solches nicht unmittelbar und eigentlich weisungsbefugt. Das Amtswirken der kirchlichen Amtsträger wirkt über die Grenzen der Kirche hinaus in den Bereich der Welt, nicht insofern sie amtliche Weisung geben, sondern insofern sie zum Leben der Kirche gehören, das in den Lebensbereich der Welt ausstrahlt, also insofern es im Lebensbereich des gemeinsamen Priestertums des Gottesvolkes wirksam wird. Im Verhältnis der Kirche zur Welt ist der Unterschied von amtlichem und gemeinsamem Priestertum nur indirekt bedeutsam. „Die geweihten Hirten wissen sehr gut, . . . daß sie von Christus nicht bestellt sind, um die ganze Heilsmission der Kirche an der Welt allein auf sich zu nehmen, sondern daß es ihre vornehmliche Aufgabe ist, die Gläubigen so als Hirten zu führen und ihre Dienstleistungen und Charismen so zu prüfen, daß alle in ihrer Weise zum gemeinsamen Werk zusammenarbeiten.“ [21]

Eingewurzelt in die Bereiche des innerweltlichen Berufslebens und gesellschaftlichen Verbundenseins mit den anderen leben die gläubigen Christen, die im innerkirchlichen Lebensvollzug in der Begegnung mit dem Träger des geistlichen Amtes Christusbegegnung vollzogen haben,

[20] Art. 31.
[21] Lumen Gentium, Art. 30.

ein von dieser Begegnung geprägtes Leben und üben dadurch lebensmäßig die Hirten- oder Führungsqualität des gemeinsamen Priestertums aus. Sie helfen die Welt und die Menschen in ihr Christus näherzuführen. Ihr Leben in der menschlichen Gesellschaft, in der sie ihre innerweltlichen Aufgaben ausüben, wird eine Dynamik spürbar machen, die, ohne die irdischen Aufgaben dadurch in Frage zu stellen, diese doch übersteigt und auf ein welttranszendentes Ziel hin öffnet. „Ihr möget essen oder trinken oder sonst etwas tun, tut alles zur Ehre Gottes" (1 Kor 10, 31).

Wenn das geschieht in der lebendigen Haltung des glaubenden Verbundenseins mit Gott, ist es zugleich schon jene prophetische Bezeugung des Gotteswortes, die zu den qualifizierten Weisen gehört, in denen die Teilnahme am königlichen Hirtenamt Christi auszuüben ist. Der Dienst des Wortes nämlich geschieht nicht nur im ausdrücklichen Sprechen über Gott und sein Heilswirken, sondern auch durch ein Leben inmitten der Welt, dessen Eigenart bestimmt und gestaltet ist vom Hören auf das Wort Gottes im innerkirchlichen Lebensbereich. Es wird natürlich nicht ausbleiben, daß ein so geprägter Mensch auch im ausgesprochenen Wort Zeugnis für die Wirklichkeit ablegt, die er im innerkirchlichen Lebensbereich immer wieder erlebt.

Der sakramental-priesterliche Dienst des gemeinsamen Priestertums, dessen Mitte die Eucharistiefeier ist, die ihrerseits ausstrahlt in die übrigen Sakramente, ins Gebet und das Gott hingegebene Leben, findet seine Gestalt in der Verwirklichung kirchlicher Existenz selbst inmitten der Welt. Ist doch das Gottesvolk der Kirche als sakramentales Zeichen und Unterpfand des Heilswillens Gottes der Welt eingestiftet. Wie es sich bei den sieben Einzelsakramenten aber nicht um statische Zeichen handelt, sondern um Handlungen, die in ihrer Ausübung Zeichen dafür sind, daß Heil geschieht, so ist die Kirche sakramentales Heilszeichen in der Welt und ihrer Geschichte nicht im Sinne eines statischen Daseins. Zeichen des Heils kann die Kirche nur im Handeln inmitten der Welt sein. Dieses Handeln ist sakramental-priesterlich, insofern sakramentale Teilnahme am Opfer Christi im innerkirchlichen sakramentalen Leben sich nicht nur um das eigene Heil kümmert, sondern das Geschick der anderen mit in das eigene sakramental-priesterliche, rezeptive und doch aktive Handeln hereinnimmt. Das priesterliche Beten und Opfern im innerkirchlichen sakramentalen Kultus und Gebet muß immer auch für die Menschen geschehen, die zwar nicht im sichtbaren Lebensbereich der Kirche stehen, aber doch im Wirk- und Aufgabenbereich der priesterlichen Kirche. Im innerkirchlichen Leben des Gottesvolkes wird auch die stellvertretende Bedeutung präsent, die Christus und seinem Werk eigen war.

Die altdeutsche Predigt als geschriebenes und gesprochenes Wort

Von Hilarion Petzold

Der Begriff der „altdeutschen" Predigt[1] ist in der wissenschaftlichen Literatur weder *per definitionem* noch zeitlich genau fixiert. *W. Wackernagel* z. B. schließt in ihm unterschiedslos alle deutschen Predigttexte bis ins 15. Jh. ein[2]. Der Begriff kann und darf nicht philologisch verstanden werden, da er ja keine sprachlichen Klassifikationen wie „althochdeutsch" und „mittelhochdeutsch" ausdrückt[3], sondern man muß ihn *ideengeschichtlich* auffassen, wenn man ihn überhaupt verwenden will. Nur so ist der Begriff „altdeutsche Predigt" sinnvoll.

Diese Auffassung erfordert eine zeitliche Eingrenzung, die wir vom Beginn der deutschen Predigt — sie wird für uns seit dem 7. Jh. in mittelbaren Zeugnissen greifbar — bis zum Ende des 12. Jh. ansetzen wollen. Die Grenze nach oben bedarf keiner Erklärung. Die Berechtigung der Abgrenzung nach unten mit dem 12. Jh.[4] wird im Verlauf der Untersuchung deutlich werden. Sie orientiert sich an der *„ideengeschichtlichen Wende"* von der Romanik zur Gotik, wobei das ausgehende 12. und das 13. Jh. wegen der besonderen Situation der deutschsprachigen Predigt als *Übergangsperiode* mit in die Betrachtung einbezogen werden müssen.

---

[1] Zur Geschichte der deutschen Predigt vgl. *J. Kehrein,* Geschichte der katholischen Kanzelberedsamkeit der Deutschen. 2 Bde. (Regensburg 1843); *J. Marbach,* Geschichte der deutschen Predigt vor Luther (Berlin 1874); *W. Wackernagel,* Altdeutsche Predigten und Gebete (Basel 1876); *A. Linsenmayer,* Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Großen bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts (München 1880); *Fr. R. Albert,* Geschichte der Predigt in Deutschland bis Luther. 3 Bde. (Gütersloh 1892); *A. Schönbach,* Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt, in: AbhWienAk 1896/1906, 8 Hefte; ebd. Altdeutsche Predigten. 3 Bde. (1886–1891; Nachdr. Darmstadt 1965); *F. Stingeder,* Geschichte der Schriftpredigt (Paderborn 1920); *F. Landmann,* Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters (Münster 1900); *H. Caplan,* Medieval Artes praedicandi (Ithaca 1934/36); *K. D. Schmidt,* Das Christentum und die ahd. Sprache, in: Germanischer Glaube und Christentum (1948); *ders.,* Über das Predigen in den Landessprachen, in: TheolStudKrit 18 (1846) 243–296; *A. Nebe,* Zur Geschichte der Predigt, Bd. 1 (Wiesbaden 1879); vgl. auch *Keppler* in: TübThQ 74 (1892) 63 f., und *Kerker,* ebd. 43 (1861) 385 ff. sowie *A. Lecoy de la Marche,* La chaire française au Moyen Age (Paris ²1866).

[2] A. a. O. (Anm. 1).

[3] Ahd. und mhd. Predigten unter dem Wort „altdeutsch" zusammenzufassen, läßt sich bei der immensen Unterschiedlichkeit in Sprache, Inhalt und Form der unter einer solchen Sammelbezeichnung einbegriffenen Zeugnisse nicht rechtfertigen.

[4] Auch *R. Cruel,* Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879) 280, sieht in der Zeit nach 1200 eine „neue Predigtform".

Es soll aber hier nicht von der altdeutschen Predigt im allgemeinen gehandelt werden, sondern von einem bestimmten Aspekt: von ihrer *Schriftlichkeit* und *Mündlichkeit*, von ihrem Wesen als gesprochenes und geschriebenes Wort[5].

Zeugnisse von deutschen Predigten sind seit dem frühen Mittelalter (MA) auf uns gekommen, allerdings über einen in der Regel äußerst komplizierten und verästelten Überlieferungsvorgang. Der ursprüngliche Text wurde verschiedentlich bearbeitet, abgeändert, und selten läßt sich eine dem Original nahekommende Fassung an Hand von lateinischen Vorlagen, Parallelfassungen, Bezugsstellen rekonstruieren. Das gilt für fast alle deutschen Predigten des MA, und die Verfolgung und Untersuchung dieses literargeschichtlichen Prozesses stellt die Forschung vor schwierigste Probleme. Zu diesen gehört auch die Frage nach Schriftlichkeit und Mündlichkeit, d. h. einerseits nach dem Verhältnis der vorgetragenen Predigt zu etwaigen schriftlichen Quellen und andererseits nach der Beziehung von gesprochenem Wort und Niederschrift.

Es ergeben sich folgende Fragestellungen: Aus welchen Quellen schöpft die altdeutsche Predigt, und in welchem Maße ist sie von ihnen abhängig? Ist die Predigt, deren Niederschrift wir in Händen haben, ein Vorbild (Musterpredigt), ist sie ein Konzept? Ist sie ein vom Autor zum „Verlesen" auf der Kanzel bestimmtes Manuskript oder wurde die Niederschrift während bzw. nach der Predigt aufgezeichnet? Wurde die Nachschrift vom Autor korrigiert oder bearbeitet? Es schließen sich Fragen nach zeitlichen Eingrenzungen, nach Vortrag und Ausdruckskraft[6] der Rede an.

Antworten auf die einzelnen Fragen und auf den ganzen Fragenkomplex um „Schriftlichkeit und Mündlichkeit" müssen von *äußeren Kriterien*, d. h. von der Beschaffenheit der Handschrift und den (oft fragwürdigen) Angaben der Schreiber, und von *inneren Kriterien* her versucht werden, d. h. von sprachlichen und inhaltlichen Gesichtspunkten. Man kann aber auch von *übergeordneten Kriterien*, nämlich Zweckausrichtung, Zielsetzung und Wirkungsbereich, wesentlich aber von dem *geistesgeschichtlichen Hintergrund* der altdeutschen Predigt her zu Ergebnissen kommen.

Um über die aufgezeigte Vielfalt der Fragen und ein so verschiedenartiges Material auf begrenztem Raum doch einige konstruktive Aussagen machen zu können, muß also die umfassende Perspektive der

[5] Mein freundlicher Dank gilt Lic. *J. Osterhues* und Mag. phil. *I. Schmidt*, die mir Aufzeichnungen und Material zum Thema zur Verfügung stellten.

[6] Diese Frage kann nur mittelbar, d. h. von der Reaktion der Zuhörer, soweit sie überliefert ist, beantwortet werden, z. B. Tränen, Klatschen, Beifallsrufe (!); vgl. Hieron., ep. 62 (75) (PL 22,604); Pomerius (PL 59,438 f.); Sidonius, ep. IX,5 (ed. *Chr. Lütjohann*) 152; für das MA s. unten.

„übergeordneten Kriterien" gesucht werden, in der wir verweilen wollen. — Detailuntersuchung einzelner Texte, die wiederum nur ein Detailergebnis beisteuern kann, soll daher nur am Rande erfolgen.

I. Von den Grundlagen der christlichen Predigt

Schriftlichkeit und Mündlichkeit sind zwei Elemente, die von jeher, d. h. seit der kirchegründenden Predigt Jesu, zum Wesen christlicher Predigt gehören[7] und in einer engen Verbindung, einer gegenseitigen Beziehung stehen. Die christliche Predigt ist charakterisiert durch den Bezug auf die *Tradition in ihrer schriftlichen Fixierung* des Alten, später (in nachapostolischer Zeit) des Neuen Testamentes und schließlich der kirchlichen Paradosis (traditio), die sich in liturgischen, patristischen und kanonischen Monumenten niedergeschlagen hat.

Es handelt sich bei der Predigt um die Berufung auf das Überlieferte, um den Verweis auf die in den heiligen Schriften verankerten *Inhalte* der christlichen Lehre und ihre *Aktualisierung* im gesprochenen Wort.

Der schriftliche Traditionsbereich, aus dem die Predigt schöpft, der den materiellen, dogmatisch-lehrhaften Unterbau der christlichen Wortverkündigung ausmacht, muß demgemäß zum Bereich der „Schriftlichkeit" der Predigt gerechnet werden. Die gesamte altchristliche homiletische Literatur ist von dieser Bezogenheit auf das *testimonium scriptum* geprägt. Eines der ältesten auf uns gekommenen Beispiele nachapostolischer Predigt, die berühmte, 1940 von *C. Bonner* herausgegebene Passahhomilie des lydischen Bischofs *Melito von Sardes* (2. Jh.)[8], mag dafür als Zeugnis stehen, mit ihren ständigen Verweisen auf die Geschehnisse im Alten Bunde, die als *testimonia* für die Erfüllung im NT angeführt werden. Der ursprüngliche Bereich der παράδοσις ἔγγραφος, der bei den apostolischen Vätern noch auf AT und NT begrenzt war, bei den Apologeten schon die schriftlichen Zeugnisse hellenischer Philosophie in bestimmten Grenzen mit einbezieht, erfährt in der frühpatristischen Periode eine Erweiterung, indem die Schriften und Äußerungen der Väter in den Komplex der *scriptura sacra* aufgenommen werden. So vollzieht sich im Verlauf der Kirchengeschichte ein ständiges Anwachsen der schriftlichen Traditionsbasis. Autoren, die selbst die Autorität der Väter heranziehen, werden kaum ein Jahrhundert später als „Väter" zitiert (z. B. *Basilius, Chrysostomus* usw.), so daß wir zu Beginn des MA den gesamten

[7] Vgl. *W. Schneemelcher,* Das Problem der Sprache in Theologie und Kirche (Berlin 1959).

[8] *C. Bonner,* The Homily on the Passion by Melito Bishop of Sardis (London 1940); vgl. Méliton de Sardes, Homélie sur la Pâque. Papyrus Bodmer XIII. Ms du IIIe siècle publié par *M. Testuz* (Genève 1960).

schriftlichen patristisch-liturgisch-kanonischen Traditionsbereich als *„scrift"* verstanden finden[9] und dieses Wort nicht exklusiv die kanonischen Bücher des Alten und des Neuen Bundes bezeichnet.

Als Zeugnis für diese Auffassung mag eine Predigt stehen, die *Hoffmann von Fallersleben* nach dem Cod. D. II, 768 der Wiener Hofbibliothek in seinen „Fundgruben" (I, 70) veröffentlicht hat. Sie gehört zu einer Predigtsammlung des 12. Jh.[10] Ein Sermo „In Septuagesima" beginnt: „Dies absoluti praetereunt, dies observabiles redeunt, tempus adest sobrium, quaeramus puro corde Dominum ... Nun spricht die Heilige Schrift mit diesen Worten zu uns: Dies absoluti praetereunt et cetera, die ‚verlassentlichen' Tage, die sind vergangen, die ‚gehaltenlichen' Tage, die sind uns gekommen, tempus adest sobrium, uns ist gekommen eine nüchterne und keusche Zeit ..." Als „heilige Schrift" wird hier ein liturgischer Text zitiert, die 1. Strophe eines Hymnus[11] „in secundis vesperis Septuagesimae"[12]. Es sei noch ein Beispiel für ein „Schriftzitat" aus der Patristik angeführt, das sich in einer Predigtsammlung[13] vom Beginn des 12. Jh.[14] findet. Dort heißt es in einem Sermo-Bruchstück auf Peter und Paul: „Sententia igitur pastoris sive iusta sive iniusta timenda est. Deshalb rät uns die *Heilige Schrift* ...". Die Heilige Schrift ist aber hier eine Stelle aus der 26. Homilie *Gregors des Großen.*

Erst im Verlauf des MA erfährt diese aus der Patristik übernommene Auffassung der „scrift" (und damit auch verbunden des Traditionsbegriffes)[15] eine allmähliche Wandlung; doch ist für die mittelalterliche Theologie, deren lebendiger Ausdruck sich in den Predigten zeigt, die Einheitlichkeit der Traditionsbasen als *scrift* ständig anwesend. Die nachtridentinische scharfe Trennung von Schrift und Tradition — eine Reaktion auf das reformatorische ‚sola scriptura' — war noch nicht vollzogen.

Die mittelalterliche Predigt fand sich in der Ganzheitlichkeit kirch-

[9] Vgl. *R. Cruel, A. Linsenmayer, F. Stingeder.*

[10] Vgl. *R. Cruel,* a.a.O. (Anm. 4) 155.

[11] In: Elucidarium ecclesiasticum (ed. Chlitoveus 1515); danach bei Ph. Wackernagel, Deutsches Kirchenlied, Bd. 1 (Leipzig 1864).

[12] In der gleichen Sammlung finden sich liturgische Texte als Hl. Schrift zitiert bei Predigt Nr. 21: ‚Ante sex dies Paschae venit Jesus Hierosolymam et Hebreorum pueri venerunt ei obviam ramis palmarum osianna clamantes in excelsis' (= Antiphon der Messe vom Palmsonntag); Nr. 27: ‚Hodie de celo nobis pax vera descendit' (= Responsorium der ersten Nokturn vom 25. Dez.); Predigt Nr. 8: ‚Tribus oraculis ornatum diem sanctum colimus, quoniam a magis Christus adoratus est et ex aqua vinum factus est et in Jordane baptisatus' (= In Epiphan. in Vesp. ad Magnif. Antiphon.); in den von *H. Leyser,* Deutsche Predigten des XIII. und XIV. Jahrhunderts (Quedlinburg 1838) herausgegebenen Sermones aus der Hs 760 der Leipziger Universitätsbibl. findet sich diese Auffassung der Schrift genauso wie in vielen anderen Sammlungen dieser Zeit. Sermo 20 beginnt: ‚Regali ex progenie Maria exorta refulget, cujus precibus nos adiuvari mente et spiritu devotissime poscimus. Diese Worte sagt uns die Heilige Schrift ...' (= In Nativ. S. Mariae, Antiphon. in Matut.). In der Predigt heißt es weiterhin: ‚wie uns die Schrift sagt: Cui Eva obedivit, haec serpentis caput trivit, jugum serpens nuptiarum deo vovit celibatum.'

[13] Ed. *Fr. K. Grieshaber* in: *F. Pfeiffer* in: Germania 1 (1856) 441 ff.

[14] Vgl. *R. Cruel,* a.a.O. (Anm. 4) 146.

[15] Zum patristischen Traditionsbegriff vgl. *V. Losskij,* Die Tradition und die Traditionen, in: *L. Uspenskij – V. Losskij,* Der Sinn der Ikonen (Bern 1952).

licher Tradition eingebettet, aus deren Schriftlichkeit sie schöpfte. Das äußert sich einerseits in der Gebundenheit an einen bestimmten Stoff, der bei den *Homilien* durch die Perikopen aus Evangelium und Epistel, bei den *Sermones*[16] durch die liturgischen Feiern des Kirchenjahres oder die Feste der Heiligen fixiert war, andererseits durch den Gebrauch patristischer Muster und Wendungen, durch festgefügte theologische Inhalte und ihre Terminologie. Die ständige Präsenz einer solchen „Schriftlichkeit" bzw. Schriftbezogenheit wurde durch die kirchlich-theologische *„Sondersprache"* des Lateinischen garantiert. *Die Mündlichkeit der Predigt war schriftgebunden.*

Eine Wandlung konnte erst mit der Entwicklung einer *volkssprachlichen* Predigt erfolgen. Ansätze einer Hinwendung zur volkstümlichen Predigt hat *Erich Auerbach* in seinen grundlegenden Untersuchungen zu „Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter"[17] gezeigt. Sie beginnt beim *sermo humilis Augustins;* sie schließt die volksnahe Rede des *Maximus von Turin*[18] († nach 465) genauso ein wie die volkstümlichen Wunderberichte, die Miracula, aus den Dialogen *Gregors des Großen* († 604)[19]. Diese Hinwendung kulminiert in den Predigten des Arelatenser Metropoliten *Caesarius* († 542), der mit Recht als der größte *Volks*prediger[20] der christlich-lateinischen Literatur bezeichnet werden kann. Die Predigt des Caesarius bleibt aber trotz ihrer volksnahen Bildhaftigkeit, der unkonventionellen Vergleiche und Beispiele, der Vulgarismen und Gallizismen[21] in ihrer Latinität, der „Schrift" im oben aufgezeichneten Sinne verbunden; und die Werke des Caesarius werden in der Folgezeit selbst innerhalb des patristischen Traditionskomplexes als

[16] Zur terminologischen Unterscheidung der einzelnen Predigtarten vgl. *R. Cruel*, a.a.O. (Anm. 4) 2–5.

[17] Bern 1958.

[18] Die kurzen einprägsamen Predigten lassen Maximus als echten Volksprediger erscheinen. Eine kritische Bearbeitung der 240, z. T. unechten Sermones, die *B. Bruni* 1787 herausgegeben hat, steht noch aus. Vgl. *M. Pellegrino* in: AttAccadSc Torino 90 (1955); *A. Mutzenbecher* in: Sacris Erudiri 7 (1954) 343–372. Ausg. von Homilien neben Bruni: Patrologia Latina 59; Enchiridion Patristicum (EP) ed. *Rouët de Journel* (Friburgi [18]1953); Maxima Bibliotheca Veterum Patrum (MBP) (Lugduni 1677), vol. VI; Didaskaleion, fasc. 1,3/6 (Torino 1929); *U. Moricca*, Bilychnis 1929, 1/22, 81/93.

[19] Ed. *U. Moricca* (Rom 1924). Die in der mittelalterlichen Predigtliteratur so beliebten und ausgiebig benutzten Homilien (PL 79) zum Evangelium, gehalten im Kirchenjahr 590/91, diktierte er zu einem Teil (die ersten 20) und ließ sie in seiner Gegenwart von einem kirchlichen Notar vortragen; die übrigen hielt er selbst (vgl. EP 2324–36). Aus dem Jahr 593 sind noch 22 längere Predigten überliefert. Vgl. *H. Schwank*, Gregor der Große als Prediger (Hannover 1934).

[20] Über Caesarius als Prediger vgl. die Monographien von *C. F. Arnold* (Leipzig 1894) und *A. Malnory* (Paris [2]1934) sowie *H. Milemann* in: Zeitschr. f. Missionswiss. (1933) 12–27.

[21] Zur Latinität vgl. das Vorwort seines Herausgebers Dom *G. Morin*, S. Caes. Opera Omnia (Turnholti 1937/42); *A. Vaccari* in: ArchLatMedAev XVII (1943) 135–148, und wohl am treffendsten *E. Auerbach*, a.a.O. (Anm. 17).

„scrift" von der deutschen Predigt im MA rezipiert[22], ja stellen eine ihrer wesentlichsten Quellen dar.

Die Betrachtung der deutschen Predigt im MA als gesprochenes und geschriebenes Wort schließt damit notwendigerweise eine Betrachtung der Beziehung von lateinischer und deutscher Predigt in diesem Zeitraum ein.

Einer Untersuchung einzelner Zeugnisse überlieferter Predigten im Sinne unserer Themenstellung muß grundsätzlich vorangestellt werden, daß Schriftlichkeit und Mündlichkeit bei der Predigt *unterschiedliche*, aber keine *entgegengesetzten* Traditionsbereiche und -formen sind. Schrift, die vorgetragen wird, ist schon „mündlich" — Gesprochenes, das aufgeschrieben wird, schon schriftlich geworden[23], d. h. in die „Literatur" eingegangen. Die überlieferten Predigten sind wesentlich durch beide Vorgänge gekennzeichnet. Nach der Art und Weise, wie sie davon geprägt wurden, sehen wir verschiedene Predigtgattungen (z. B. sermo und homelia) im Überlieferungsbild.

II. Die altdeutsche Missionspredigt

Die Entwicklung zur volkssprachlichen Predigt, wie sie im romanischen Raum, vornehmlich in Gallien, über die spätlateinische und vulgärlateinische hin zur altfranzösischen Predigt erfolgte, konnte sich in der Form in Deutschland nicht verwirklichen. Außerhalb des romanischen Sprachkreises war selbst ein noch so vulgarisiertes Latein dem Volk unverständlich, mußte Latein von germanischen Mönchen und Klerikern als *Fremdsprache* erlernt werden. Es war aber nicht nur der Aspekt der Fremdsprachigkeit, der — bei all seiner Bedeutsamkeit — eine Entwicklung der Predigt und Predigtliteratur seit dem 6. Jh. nicht zuließ. Die Wirren der Völkerwanderung, das Aufbrechen neuer Kulturen und Nationalitäten stellte die Kirche in eine Situation, die erforderte, das Überlieferte zu rezipieren und zu bewahren. Im romanischen Raum (später auch im germanischen) kam zu diesem äußeren Faktor noch ein innerer: die niedrige Bildung und schlechte moralische Verfassung, die Trägheit breiter Schichten des Klerus[24]. So finden wir in Frankreich eine Stagnation der Predigt. Die patristischen Predigten wurden nachgeahmt, oft nur vorgelesen oder bestenfalls auswendig gelernt[25], allerdings in fortwährender Vulgarisierung

[22] Vgl. *I. Schröbler*, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur, Bd. 63 (Halle 1939) 287–294; *dies.*, Zu der Vorlage der ahd. Predigtsammlung A, in: PBB 63 (1932).

[23] Vgl. zu diesen Überlegungen und überhaupt zum Problem von Schriftlichkeit und Mündlichkeit die interessanten Forschungen von *M. Jousse S. J.*; weiterhin *M. Kovalevsky* in: Cahiers S. Irénée 53–55 (1965) und 56 (1966).

[24] Die Canones der gallischen Lokalsynoden geben davon beredtes Zeugnis.

[25] Vgl. *W. Wackernagel*, a. a. O. (Anm. 1) 310 ff.; *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) 213 ff.; *A. Linsenmayer*, a. a. O. (Anm. 1) 31 f.; *A. Lecoy de la Marche*, a. a. O. (Anm. 1).

des Lateins, d. h. also mit einer Ausformung zum volkssprachlichen Vortrag der patristischen Vorlage. Dieser Zustand, der vom ausgehenden 6. Jh. währte, fand einen Abschluß mit *Karl dem Großen* und seinen Anstrengungen zur Restaurierung der lateinischen Schrift- und Sprachkultur.

Gegenüber dem „christlichen Gallien", das zudem noch in sprachlicher Hinsicht der kirchlichen Lehre und Tradition verbunden war[26], steht das Christentum in Germanien vor einer *Missionssituation.* In fremde Sprachen, Brauchtum, Religion gilt es einzudringen. Ein neues Weltbild soll ein altes verdrängen, ersetzen. Das Mittel zu diesem Werk ist das gesprochene Wort der christlichen Verkündigung, die Predigt.

Von den volkssprachigen[27] *Missionspredigten* eines *Kolumban* († 615), *Gallus* († 641 oder 45?), *Pirminus* († 753), *Bonifatius* († 754) oder *Kilian* († 689) sind uns fast keine Fragmente erhalten. Sie beschränkten sich, soweit wir ersehen können, auf einfachste Aussagen, ohne subtileren theologischen Inhalten Ausdruck zu verleihen; und dies nicht nur wegen ihrer missionarischen Zielsetzung, sondern weil einfach das Medium der Sprache nicht zureichte, weil der gesprochenen Predigt keine „Schriftlichkeit" zugrunde lag. So gehörte zu den wichtigsten Aufgaben der Missionierung die Schaffung einer Schriftsprache, die Einrichtung von Schreibstuben, die Rezeption der lateinischen Predigtliteratur in den Klöstern und ihre landessprachliche Aktualisierung.

Die Missionspredigt stellt innerhalb der christlichen Homiletik eine Sonderform dar, die, sobald die Missionssituation einer gefestigten Kirchlichkeit gewichen ist, der traditionellen Predigtweise Platz macht, wie die Homilien, die unter dem Namen des *hl. Bonifatius* gehen, zeigen (s. unten). Schriftlichkeit und Mündlichkeit in den deutschen Missionspredigten lassen sich durch den Mangel an Quellen nur mittelbar erschließen. Die Missionssituation, die Konfrontierung mit heidnischem Brauch und Kult, zwingen die Missionare, *situationsgebunden* zu predigen und zu handeln. Das zeigt das Beispiel des *hl. Gallus*, der die alemannischen Götterstatuen bei Bregenz in den See stürzte[28], oder das Handeln des *Bonifatius* bei Geismar[29]. Für

[26] Das gilt in gewissem Maße auch für die germanischen Nachfolgestaaten des weströmischen Reiches in Gallien, da zumindest in den Adelskreisen bei ihrer Bewunderung für die römische Kultur die lateinische Sprache und Tradition sehr schnell Eingang fand.

[27] Ob der hl. Severin († 482) bei seiner Missionsarbeit unter den Germanen schon deutsch gepredigt hat, darüber gibt seine sonst so reichhaltige Vita von Eugippus (ed. *Pez* in: ScriptRerAustr I, deutsch und lateinisch von *R. Noll* [Linz 1947]) keine Auskunft.

[28] Vgl. Vita S. Galli in: MonGerm II, 1 *(Pertz)*.

[29] Vgl. *G. H. Pertz*, a. a. O. II,341 ff.; *J. A. Gilles*, S. Bonif. Opera Omnia, vol. II (London 1844) 165.

solche Situationen bot die den Missionaren zugängliche schriftliche Tradition keine Vorbilder. Der missionarischen *Bekehrungspredigt* mußte daher eine eigenschöpferische, situationsbedingte Mündlichkeit zukommen — nicht so bei der missionarischen *Belehrungspredigt*, der Katechismuspredigt, der *Exhortatio*. Man tut gut daran, diese beiden Formen, zuweilen wohl auch *Phasen*, der Missionspredigt zu unterscheiden. Die *Bekehrungspredigt* mußte durch die Macht und Kraft des lebendigen, gesprochenen Wortes wirken. Sie mußte gewaltig — gewalttätig — sein, um die heimischen Götter zu stürzen, ihre Ohnmacht darzustellen, um Sitten und Bräuche, die der christlichen Lehre und Moral widersprachen, zu verdrängen und zu zerstören. Die *Bekehrungspredigt* mußte bestimmte Wert- und Tugendvorstellungen, die mit dem Christentum unvereinbar waren, gleichsam „demontieren", damit an ihre Stelle Neues treten konnte. — Die *Belehrungspredigt* aber verkündete den „neuen Gott", die Lehren der neuen Religion. Sie mußte eine Tradition vermitteln, deren Kriterium die Schriftlichkeit war: die „heilige scrift", das Paternoster, das Tauf- bzw. Glaubensbekenntnis.

Dem Germanentum standen Schrift und Latein als etwas Fremdartiges gegenüber. Kultur und Tradition — Mythos, Recht, Brauch — waren von der Mündlichkeit bestimmt, von der *gesprochenen Sprache* getragen worden. Diese Sprache mußte sich tiefgreifend wandeln, um einem neuen Traditionsverständnis und -begriff Raum und sprachlichen Ausdruck verleihen zu können, indem sie unter dem Vorbild und Einfluß des Lateinischen in einem langen schöpferischen Prozeß zur Schriftsprache hin entwickelt wurde. Die ältesten deutschen Sprachdenkmäler stellen die Kernstücke des christlichen Traditionsbereiches dar: Glaubensbekenntnis, Vaterunser, Taufabschwörungs- und Beichtformeln[30]. Die frühe missionarische Belehrungspredigt hatte diese Kernstücke zum Gegenstand. Die Geistlichen mußten, wie die verschiedensten Verordnungen immer wieder zeigen[31], Paternoster und Confessio lehren, und dies konnte sich nicht ausschließlich auf das Auswendiglernen der Formeln beziehen[32], sondern schloß eine Erklä-

[30] Eine Auswahl bei *H. F. Maßmann*, Die deutschen Abschwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln vom 8. – 12. Jahrhundert (Quedlinburg 1839); *E. Steinmeyer*, Die kleineren ahd. Sprachdenkmäler (Berlin 1863); *W. Lange*, Texte zur germanischen Bekehrungsgeschichte (Tübingen 1962) 175 ff.

[31] Syn. Francofurtensis, c. 33 (vgl. *W. Lange*, a. a. O. 159): ‚Ut *fides catholica* sanctae trinitatis et oratio dominica atque *symbolum fidei* omnibus *praedicetur* et tradatur.' Cap. a sacerdotibus proposita, c. 5 (*W. Lange*, a. a. O. 160): ‚Ut unusquisque sacerdos orationem dominicam et *symbolum* populo sibi commisso curiose insinuet.' usw.

[32] Obgleich es oft beim bloßen Auswendiglernen bleibt. Vgl. den Brief eines Bischofs aus dieser Zeit an den Klerus seines Sprengels bei *K. Müllenhoff – W. Scherer*, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa von dem 8. – 12. Jahrhundert (Berlin 1864, ²1873) 451.

rung des Inhalts mit ein. Das zeigt das „Freisinger Vaterunser". Es findet sich am Schluß einer Predigtsammlung (!) aus der Zeit um 800[33]. Auf die lateinischen Einleitungsworte folgt eine althochdeutsche Übersetzung des Vaterunsers mit kurzen Erläuterungen, beides im bayerischen Dialekt. Es handelt sich hier wohl neben der Exhortatio ad plebem christianam um das älteste uns erhaltene Denkmal einer deutschen Predigt, wenn es auch eigentlich nicht mehr als eine Paraphrase ist (wie Serm. Nr. I des Bonifatius, s. u.). Aber die missionarischen Belehrungspredigten werden wir uns als solche Kurzformen vorzustellen haben, zumindest solange sich noch keine festgefügten Gemeinden gebildet hatten. Und auch dann sind die Predigten sehr kurz, wie die Sermones des *hl. Bonifatius* oder Stücke aus den ältesten ahd. Predigtsammlungen zeigen.

Ähnlich wie die Vaterunserpredigten finden sich Beicht- und Taufpredigten, *admonitiones* und *exhortationes*. Die berühmte lateinisch und deutsch in einer ursprünglich Fuldaer Hs (8. Jh.) und in einer Münchener Hs (9. Jh.) überlieferte Exhortatio ad plebem christianam[34] ist das bekannteste Beispiel:

Hlosêt ir, chindo liupôstun, rihtî dera calaupa dera ir in herzin cahuctlîho hapên sculut, ir den christâniun namun intfangan eigut, daz ist chundida iuuerera christânheiti, fona demo truhtîne in man caplâsan, fona sîn selpes iungirôn casezzit. Dera calaupa cauuisso faoiu uuort sint, ûzan drâto mihiliu carûni dâr inne sint pifangen. Uuîho âtum cauuisso dêm maistron dera christânheiti, dêm uuîhôm potôm sinêm deisu uuort thictôta suslîhera churtnassî, za diu daz allêm christânêm za galauppenne ist iâ auh simplun za pigehanne, daz alle farstantan mahtîn iâ in hucti cahapên. Inu uueo quidit sih der man christ-

Audite fili regulam fidei, quam in corde memoriter habere debetis, qui christianum nomen accepistis, quod est vestrae indicium christianitatis, a domino inspiratum, ab apostolis institutum. Cuius utique fidei pauca verba sunt, sed magna in ea concluduntur mysteria: sanctus etenim spiritus magistris ecclesiae sanctis apostolis ista dictavit verba tali brevitate, ut quod omnibus credendum est christianis semperque profitendum, omnes possent intellegere et memoriter retinere. Quomodo enim se christianum dicit qui pauca verba fidei, qua salvandus est, etiam et orationis dominicae,

Vernehmt, geliebte Kinder, die Regel des Glaubens, die ihr im Gedächtnis behalten müßt, da ihr den Christennamen angenommen habt.
Denn sie ist das Zeichen eures Christentums, von dem Herrn eingegeben, von den Aposteln eingesetzt. Dieser Glaube enthält zwar nur wenige Worte, sie schließen aber große Geheimnisse ein. Denn der Heilige Geist hat den Lehrern der Kirche, den heiligen Aposteln, diese Worte in solcher Kürze diktiert, damit das, was alle Christen glauben und immer bekennen müssen, auch alle verstehen und behalten können. Denn wie darf sich der als

[33] München, Staatsbibl. Clm 6330.
[34] Vielfach abgedruckt bei *H. F. Maßmann*, a. a. O. (Anm. 30) Nr. 42 und 43; *J. Marbach*, a. a. O. (Anm. 1) 54; *K. Müllenhoff – W. Scherer*, a. a. O. (Anm. 32) 155; *W. Lange*, a. a. O. (Anm. 30) 175 usw.

ânan, der deisu fôun uuort dera calaupa, dera er calheilit scal sîn, iâ dera er canesan scal, iâ auh dei uuort des fraono capetes, dei der truhtîn selpo za gapete casazta: uueo mag er christâni sîn, der dei lirnên ni uuili noh in sînera cahucti hapên? odo uuê mac der furi andran dera calaupa purgeo sîn, ado furi andran caheizan, der dê calaupa noh imo ni uueiz? pidiu sculut ir uuizan, chindilî mîniu, uuanta eo unzi daz iuuêr eogalîhêr dê selpûn calaupa den sînan fillol calêrit za farnemanne, den er ur deru taufî intfâhit, daz er suldîg ist uuidar got des caheizes; iâ der dê sînan filleol lêren farsûmit, za demo sônatagin redia urgepan scal.

Nû allero manno calîn, der christâni sîn uuelle, dê galaupa iauh daz frôno gapet alleru îlungu îlle calirnên iauh dê kalêren, dê er ur tauffî intfâhe: daz er za sônatage ni uuerde canaotit radia urgepan; uuanat iz ist cotes capot iâ daz ist unsêr hêlî iâ unsares hêrrin capot[35], noh uuir andar uuîs ni magun unsero sunteônо antlâz cauuinnan.

quae ipse dominus ad orationem constituit, neque discere neque vult in memoria retinere? vel quomodo pro alio fidei sponsor existat, qui hanc fidem nescit? ideoque nosse debetis, filioli mei, quia donec unusquisque vestrum eandem fidem filiolum suum ad intellegendum docuerit, quem de baptismo exceperit, reus est fidei sponsionis, et qui hanc filiolum suum docere neglexerit, in die iudicii rationem redditurus erit.

Nunc igitur omnis, qui christianus esse voluerit, hanc fidem et orationem dominicam omni festinatione studeat didicere et eos, quos de fonte exceperit, edocere, ne ante tribunal Christi cogatur rationem exsolvere, quia dei iussio est et salus nostra et dominationis nostrae[35] mandatum, nec aliter possumus veniam consequi delictorum.

Christ bezeichnen, der die wenigen Worte des Glaubens, wodurch er selig werden soll, und auch des Herrengebets, das der Herr selbst zum Gebet bestimmt hat, weder lernen noch behalten will? Oder wie kann er für einen anderen ein Bürge des Glaubens sein, wenn er selbst diesen Glauben nicht kennt? Deshalb sollt ihr wissen, meine Kinder, daß jeder von euch solange, bis er seinen Paten diesen Glauben gelehrt hat, für dessen Glauben Bürgschaft leisten muß, und wer es versäumt, seinen Paten denselben zu lehren, der wird am Tage des Gerichts dafür zur Rechenschaft gezogen werden.

Nun möge also jeder, der ein Christ sein will, sich eilends bemühen, diesen Glauben und das Herrengebet selbst zu lernen und diejenigen zu lehren, die er aus der Taufe gehoben hat, damit er nicht gezwungen werde, vor dem Richterstuhl Christi dafür Rechenschaft abzulegen; denn es ist Gottes Befehl, unser Heil und Gebot unserer Obrigkeit[35], und anders können wir keine Vergebung unserer Sünden erlangen.

Die Exhortatio bringt das Hauptanliegen der Mission zum Ausdruck: die Kernstücke des christlichen Glaubens einzuprägen, wie es

[35] Vgl. Ep. XII S. Bonif. (ed. *Gilles*): ‚Sine patrocinio principis Francorum nec populum regere nec presbyteros vel diaconos, monachos vel ancillas dei defendere possum, vel ipsos paganorum ritus et sacrilegia idolorum in Germania sine illius mandato et timore prohibere valeo.'

auch *Bonifatius* in seinem XV. Sermo formuliert: ‚Valde necessarium est omni homini ut diligenter discat fidem catholicam et apostolicam, maxime populi praedicatoribus christiani ...' Denn: „Sine fide impossibile est placere deo. Uns saget diu heilige schrift daz daz unmugelich sie daz iemen dem almahtigen got wol muge gevallen ane den rehten gelouben unde ane die heiligen pihte unde ane den heiligen pater noster", heißt es in einer altdeutschen Predigt[36], und nicht umsonst verordnet die Admonitio generalis: ‚*Primo* omnium praedicandum est omnibus generaliter, ut credant Patrem et Filium ...'[37] Die Exhortatio ist uns in zwei Fassungen, die zeitlich etwa ein Jahrhundert auseinanderliegen, überliefert. Daraus kann man schließen, daß es sich hier um ein Muster handelt, ein feststehendes Formular, das bei entsprechenden Gelegenheiten verwandt wurde.

Wie die Formeln, die sie behandeln, sind diese Kurzformen der missionarischen Belehrungspredigt also selbst *formelhaft*[38]; sie gehen auf ein festliegendes Vorbild zurück. Die Kürze und Einprägsamkeit dieser Stücke war geeignet, „von Mund zu Mund zu gehen". Schriftlich fixierte, unveränderliche Formeln der christlichen Lehre wie Paternoster und Symbolum werden von der Belehrungspredigt in die Mündlichkeit hineingetragen, sie können *erzählt* werden, wobei die eigene Formelhaftigkeit der Exhortationes aufgrund der Bindung an eine stereotype schriftliche Vorlage doch so sehr der Schriftlichkeit verhaftet war, daß die auszudrückende christliche Botschaft in der mündlichen Weitergabe nicht verwässert werden konnte. Im Unterschied zur situationsbedingten Bekehrungspredigt, die allein auf dem gesprochenen Wort, auf Mündlichkeit basiert, verbindet die in der Schriftlichkeit wurzelnde Belehrungspredigt den schriftlichen und mündlichen Traditionsbereich, *scrift* und *uuort*, germanische und christlich(-lateinische) Geisteswelt. Diese immense Aufgabe und Bedeutung für die *Verbindung der Traditionen*, die in der deutschen missionarischen Belehrungspredigt einen ersten zaghaften Anfang findet, kommt der deutschen Predigt als Gemeindepredigt während des gesamten Mittelalters zu.

III. Der geistesgeschichtliche Hintergrund der deutschen Predigt im Mittelalter

Sobald sich festgefügte Gemeinden und Diözesen in Deutschland gebildet hatten und die Macht des Heidentums bis auf Reste ge-

[36] Bei *F. H. Maßmann*, a. a. O. (Anm. 30) 146; vgl. ebd. 108 eine angelsächsische Predigt *De fide catholica:* „Aelc cristen man sceal äfter rithe cunnan aegdher ge his Pater noster ge his credan. Mid tham Pater noster he sceal hine gebiddan; mid tham dredan he sceal his geleafan getrymmar."

[37] C. 82 (*Lange* 152).

[38] Zur oralen Formelhaftigkeit («formalisme oral») vgl. *M. Kovalevsky*, a.a.O. (Anm. 23) und *M. Jousse*. Bibliogr. in: *E. Baron. M. Jousse*, Introduction à sa vie et à son œuvre (Paris 1965).

brochen war, geht die Predigt wieder traditionsgebundenere Bahnen. Sie lehnt sich mehr und mehr an die „scrift", d. h. an die ganze Breite des schriftlichen Traditionsbereiches der Kirche an, bis zur völligen Unselbständigkeit. Die *Unfähigkeit* und Unbildung des Klerus, die uns von den kirchlichen und weltlichen Verordnungen dieser Zeit nur zu deutlich aufgezeigt wird, ist dafür oft genug mit Recht als Grund angeführt worden (vgl. *Wackernagel, Cruel, Linsenmayer).* Das Argument von der „Priorität des Liturgischen" vermag hier den Niedergang der Predigt nicht vollends zu erklären oder gar zu entschuldigen. Die *Unselbständigkeit* der „großen Männer" dieser Zeit, die sich ja nicht nur auf dem Gebiet der Predigt, sondern der theologischen Literatur schlechthin zeigt, ließe sich nicht entschuldigen, wenn man ihre Leistungen nur an der Originalität ihrer Gedanken und Werke messen wollte. Sicherlich liegen die Verdienste eines *Gallus* oder *Bonifatius* auf praktischem, d. h. missionarischem Gebiet, das alle Zeit und Kraft forderte. Aber die Missionare sahen sich genau wie die mehr „theoretisch" ausgerichteten Kirchenmänner *Burchardus* († 754), *Paulus Diaconus* († 799) oder *Rhabanus Maurus* († 856) vor der ungeheuren Aufgabe, die gewaltige Fülle der christlichen Tradition, und mit ihr verbunden das *Erbe der Antike,* für sich selbst aufzunehmen, zu verarbeiten und weiterzugeben, an eine Umwelt, die in völlig anderen Kategorien lebte und dachte. Diese Männer, die selbst noch als Germanen oder Kelten aufgewachsen waren, wurden neben der Vielzahl praktischer Probleme völlig ausgefüllt von der Aufgabe, das Vorhandene zu sichten und zu vermitteln, bevor sie daran denken konnten, eigenschöpferisch — und dies gar landessprachlich — tätig zu sein. Das Medium der Sprache, das ja der Schlüssel für jede denkerische Leistung ist, wie die deutschen Predigten und Schriften der Mystiker des 14. Jh. so deutlich zeigen[39], war noch nicht bereitet.

Die große Aufgabe der „kompilierenden Jahrhunderte" bestand darin, zu versuchen, die in sich so komplexen und divergierenden Traditionsbereiche von antik-klassisch geprägtem Christentum und Germanentum harmonisch zu verbinden, damit aus dieser Verbindung etwas Neues hervorwachsen konnte — ein neuer Geist, der in der Frühgotik sich Bahn zu brechen beginnt und in der Hochgotik in allen Bereichen kulminierte (Kunst, Theologie [Mystik und Scholastik]). Das Ergebnis dieser Verbindung ist zweifellos großartig. Ob die Verbindung selbst glücklich oder harmonisch war, ist verschiedentlich in

[39] Vgl. *R. Fahrner,* Wortsinn und Wortschöpfung bei Meister Eckhart (Marburg 1929); *Th. Frank,* Wörter für Satzinhalte. Zur inhaltlichen Leistung abstrakter Wortbestände. Diss. (Masch.) (Bonn 1958); *J. Quint* in: DVS 6 (1928) und 27 (1953); *R. Rattke,* Die Abstraktbildungen auf „-heit" bei Meister Eckhart und seinen Jüngern (Diss. Jena 1906); *U. Nix,* Der mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung (Düsseldorf 1963).

Zweifel gezogen worden. Man hat von „dem Bruch in der Gotik" gesprochen, der die Brüche in der Renaissance und im 19. Jh. nach sich gezogen habe. Es ist das Wort von der „Tragik des gotischen Zeitalters" geprägt worden *(Anton Mayer*[40]*)*. Diese wesentliche Betrachtungsweise können wir hier nicht weiterbehandeln. Sie muß aber mit einbezogen werden oder zumindest im Blickfeld bleiben; denn die *ideengeschichtliche Wende* von der Romanik zur Gotik findet auch in der Predigt deutlichen Ausdruck.

Die Romanik atmet noch ganz den Geist der Klassik. *Die objektiven theologischen* Inhalte des Christentums werden als Ganzheit tradiert. Das Überkommene wird in Form und Ausdruck angenommen als die objektive Realisierung der christlichen Lehre, die als die offenbarte Wahrheit nicht verändert oder gestaltet werden kann. Das zeigt sich in der *Architektur,* der Übernahme des altchristlichen Basilikenbaus; in der *Ikonographie,* wo die überkommenen Kompositionen und Formen als „fixierte Überlieferung", als „gemalte Tradition" weitergegeben werden; wo sich der Maler nicht als Künstler, sondern als Theologe versteht, der ohne individuelle, d. h. verändernde Zutat „objektives Geschehen" weitervermittelt. Es handelt sich hier nicht um mehr oder weniger gutes Kopieren von Vorlagen mit „Ansätzen zur Gestaltung im Detail", weil es zu großer eigenschöpferischer Leistung „nicht reicht"[41], sondern es handelt sich hier um eine wohldurchdachte *bewußte theologische Konzeption*[42]. Der kirchliche *Gesang* in seiner Form des *cantus firmus* oder *planus,* der in seiner auf die Objektivität des Wortes gerichteten — daher syllabischen[43] — Einstimmigkeit gleichfalls altchristliches Gut weiterreicht, drückt diese Konzeption genauso aus wie die theologische Methodik von *Beda Venerabilis* († 735) über *Lupus Servatus* († nach 862) bis zu *Hinkmar von Reims* († 882) oder *Fulbert von Chartres*[44] († 1028), die im wesentlichen in *Rezeptivität* und *Assimilation* besteht[45]. (Zuweilen findet

[40] Die Tragik des gotischen Zeitalters (Reden und Vorträge der Hochschule Passau I, 1946).

[41] Die Gestalten eines Notker Balbulus oder einer Hroswitha von Gandersheim und eines Scotus Eriugena weisen das Gegenteil auf.

[42] Es braucht wohl kaum eigens darauf verwiesen werden, wie sehr dies alles dem byzantinischen Traditionsverständnis verwandt ist.

[43] Melismatische Verzierungen fanden sich ursprünglich nur auf dem Kyrie, Alleluja, Amen usw.

[44] Fulbert schreibt die bezeichnenden Sätze: ‚Nos vera trita et pervulgata Patrum via incedentes, Patrum memoriam in rationali pectoris nostri, i. e. praecedentium Patrum exempla prae oculis habeamus, et quae rationabiliter eos egisse cognovimus, teneamus' (PL 141, 192).

[45] Vgl. *M. Grabmann,* Geschichte der scholastischen Methode. Bd. 1 (Freiburg i. Br. 1909) 179. – Der einsame Wandelstern des Scotus Eriugena macht hier prinzipiell eine Ausnahme. Er dringt tiefer in die patristische Tradition ein, da er die östlichen Väter und die griechische, insbesondere die neuplatonische Philosophie kennt (vgl. *J. Dräseke,* Skotus und dessen Gewährsmänner in

sich auch eine systematische Verarbeitung des patristischen Gedankengutes wie bei *Alkuin* [† 804], *Paschasius Radbertus* [† 860] oder *Ratramnus* [† nach 868], ohne daß grundsätzlich neue Elemente eingebracht werden[46].) Die Predigt steht in diesem Zeitraum mit ihrer Orientierung an den objektiven Gehalten der *scrift* innerhalb der aufgezeichneten Traditionsauffassung.

Mit dem Beginn der Gotik — die Übergänge geistesgeschichtlicher Epochen lassen sich natürlich nicht fest umgrenzen — setzt die grundlegende Wandlung ein, die sich auf allen Gebieten des geistigen Lebens manifestiert. Wenn man *Anton Mayers* These vom „*Sieg* des individuellen germanischen Geistes" über den „objektivierenden Geist der Klassik" auch nicht voll zustimmen möchte, so bleibt dennoch die Tatsache des *Durchbruchs* eines individualistischen Elementes bestehen, das der klassischen Periode fremd war. Die kirchenbezogene (an objektive und deshalb unverrückbare Güter der Überlieferung gebundene) Frömmigkeit macht einer individuellen (subjektiven) Frömmigkeit Platz. Die Beziehung zu den Glaubensinhalten wird abhängiger vom subjektiven Erlebnis, wie es z. B in der gotischen Kunst zum Ausdruck kommt. Die überlieferten festgefügten Formen werden frei nach der Intensität der persönlich-subjektiven Empfindung gestaltet[47]. Die kompositorisch durch die Überlieferung genau festgelegte (und ja auch als „gemalte Tradition" verstandene) Ikonographie wird umweltbezogen und von ihrem objektiven theologisch-historischen Inhalt und Hintergrund getrennt[48]. In der Kirchenmusik löst sich mit dem Einsetzen der Polyphonie der Ton vom Wort, wird die Melodie, die im Gregorianischen Choral auf den objektiven Grund des Textes bezogen war, ihn herausstellte und so mit ihm eine Einheit bildete, zum Selbstzweck. Sie wird um ihrer selbst willen von den Meistern gestaltet, oft ohne Rücksicht auf das zugrunde liegende Wort, wie dies

Divisione naturae [Leipzig 1902]). Seine Schau ist ungleich weiter als die irgendeines anderen Theologen der umliegenden Jahrhunderte und kann eine gewisse Eigenständigkeit für sich beanspruchen. „Allein trotzdem erweist sich Eriugena nicht minder abhängig von den alten Quellen als die übrigen Frühscholastiker", wie *M. Baumgartner* treffend feststellt (in: *Hergenröther-Kaulen*, Kirchenlexikon X,2139).

[46] Divergenzen, wie die zwischen Radbert und Ratramnus, ergeben sich nur durch die unterschiedliche Auswahl, Wertung und Auffassung der patristischen Zeugnisse, die in sich ja auch recht komplex sind, wie die zum Streitpunkt gewordene Eucharistielehre in ihrer Ausprägung bei lateinischen und orientalischen Vätern zeigt.

[47] Zum Beispiel wird die traditionelle Darstellung des gekreuzigten Christus als König, der vom Holze herrscht (regnavit Dominus a ligno), zum schmerzzerquälten Crucifixus ausgestaltet (vgl. *J. P. Sieper*, Mysterium des Kreuzes, in: ErbAuftr 5 [1966] 363, und *A. Grillmeier*, Der Logos am Kreuze [München 1956]).

[48] Zum Beispiel tritt in der Weihnachtsikonographie der Stall an die Stelle der Höhle, Joseph wird neben Maria an der Krippe dargestellt usw. Vgl. *H. Petzold*, Zum Fest der Christgeburt und seiner Ikonographie, in: Kyrios 4 (1965) 197; *ders.*, Die heilige Höhle, in: ErbAuftr 6 (1968) 450—467; Fortsetzung in Jg. 1969.

schon in den Werken des Meisters *Perotin*[49] (um 1200 Kantor an Notre Dame, Paris) der Fall ist. In der Theologie tritt gegenüber der kirchenbezogenen Mystik der Väterzeit mit ihren allgemeingültigen objektivierenden Aussagen (z. B. *Gregor von Nyssa, Ps.-Dionysius, Maximus Confessor)* das persönlichkeitsgebundene, mystische Erlebnis in den Vordergrund, wird die positiv von Gott geoffenbarte Lehre, wie sie sich in der Ganzheitlichkeit schriftlicher und mündlicher Tradition niedergeschlagen hatte, von der Scholastik durch die menschliche Ratio umgriffen und durchdrungen[50]. Diese Wandlung geht auch an der Predigt nicht spurlos vorüber. Sie wirkt sich zuerst in der *lateinischen*, der *scholastischen* Predigt aus, eben weil die Reden eines *Albertus Magnus*[51] († 1280) mit ihrer nuancierten Terminologie nicht ohne große Abstriche in deutscher Sprache einem deutschen Publikum zugänglich gemacht werden konnten[52] Bei der *deutschen* Predigt erfolgt die „Wende" um fast 150 Jahre später als in den übrigen theologischen Bereichen. Der Durchbruch aber erfolgt dann plötzlich in der Predigt der Bettelmönche und mit ungeheurer Kraft, wie z. B. die Gestalten eines *David von Augsburg*[53] oder seines Schülers *Bertholds von Regensburg* († 1272) demonstrieren, um dann wieder zu verebben und erst mit der Predigt der Mystiker eine vorerst abschließende und

---

[49] Vgl. *J. Handschin,* Musikgeschichte im Überblick (Luzern 1948) 175 f.

[50] *A. Mayer* schreibt hierzu a. a. O. (Anm. 40) 18 f.: „Dieser neue, gewaltig hervorbrechende Individualismus ist der Ursprung des scholastischen Systemdrangs, des *motus rationalis creaturae ad Deum, und* des mystischen, persönlichen Gotterlebens, in dem die individualistische Seelen- und Gebetshaltung zu ihrem Sieg gelangt." Vgl. auch *H. Petzold*, Antinomie und Synthese in Kirche und Kosmos, in: Kyrios 4 (1967) 263.

[51] Ich beziehe mich hier nicht auf die dem Albert nur zugeschriebenen Sermones de tempore et de sanctis, sondern auf die Reden über die Eucharistie, ed. *G. Jakob* (Regensburg 1893). Zu den Predigten Alberts vgl. *J. B. Schneyer,* Predigten Alberts des Großen in der Hs Leipziger Universitätsbibl. 683, in: ArchFratrPraed 34 (1964). So gehören nach S. auch nur die Sermonengruppen dieser Hs (insgesamt 288 Predigten), die die Rubrik *in latino* tragen, dem Albertus, gegenüber den übrigen, die die Rubriken *in vulgari* und *in teutonico* führen.

[52] Vgl. *J. B. Schneyer*, Deutsche Bestandteile in einer scholastischen lateinischen Predigtsammlung des 13. Jahrhunderts, in: Beiträge z. Gesch. d. deutsch. Sprache u. Lit. 89/1 (1967), teilt über den Verfasser der ersten Predigtgruppe der (Note 51) aufgeführten Sammlung mit: „Da er sich auch in den Volkspredigten der strengen scholastischen Predigtkomposition und Gedankenführung, also der Begriffsbestimmungen und -zergliederungen, der allegorischen Schriftauslegung und -auswertung, der vielen Autoritätszeugnisse, nicht begeben wollte oder konnte, stieß er bei den Versuchen, seine Gedanken in das Begriffs- und Ausdrucksvermögen der deutschen Sprache umzusetzen, an ihre für sein Empfinden recht engen Grenzen" (ebd. 58). S. verweist auf einige Texte in seiner Aufstellung, in denen sich der Prediger über die Unzulänglichkeit der deutschen Sprache beklagt: ‚... licet in theutonico vocatur oratio propterea quia theutonicum artum est nec habet propria vocabula. Quidquid ore a Deo (petitur), sive bonum sit sive malum, in theutonico oratio dicitur, quando aliquid decens petitur' (ebd. 65, Nr. 20).

[53] † 1271. Zu Davids Predigttätigkeit vgl. *J. Grimm*, in: Wiener Jahrbüch. (1825) 32.198.

der übrigen theologischen Entwicklung adäquate Form zu finden. Bis ins beginnende 13. Jh. also bleibt die *deutsche* Predigt im wesentlichen den Kriterien der aufgezeigten „vorgotischen Traditionsauffassung" verhaftet (im Zeitraum des 12. und beginnenden 13. Jh. allerdings schon aus einer gewissen Stagnation, indem die liturgische Formelhaftigkeit nicht mehr reflektiert, sondern mehr und mehr rein schematisch und starr verwandt wird), die wir für die noch zu behandelnde Periode bis zum Beginn des 12. Jh. kurz zusammenfassen wollen:

Die vorgotische Traditionsauffassung versteht die überlieferten Güter der Kirche in ihrer Gesamtheit als objektive Darstellung des christlichen Dogmas, die nicht verändert werden kann und darf. Von hierher ist die schon zu Eingang der Studie behandelte Auffassung der „scrift" zu sehen, und von hierher ist auch Eigenständigkeit und Abhängigkeit der altdeutschen Predigt zu betrachten und zu beurteilen. Die ständige Verwendung patristischer Zitationen oder Gedanken auf allen Gebieten der Theologie, insbesondere der Exegese[54] und Homiletik, wird als *theologische Methode* durchgeführt, da es „keine höhere Bürgschaft reinster und unbefleckter Rechtgläubigkeit geben konnte, als eine Erörterung in die Worte jener verehrten Lehrer zu kleiden"[55]. Die „scrift-Bezogenheit" der altdeutschen Predigtliteratur ist wesentlich von diesem Hintergrund zu verstehen, der deshalb bei den folgenden Ausführungen immer im Blickfeld bleiben muß.

IV. Die nachmissionarische Gemeindepredigt bis zum Ende des 11. Jahrhunderts

Schriftlichkeit und Mündlichkeit der beiden Formen missionarischer Predigt wirkten in der deutschen Gemeindepredigt fort. Der Übergang von der bekehrten Einzelsippe zur christlichen Dorfgemeinschaft und darüber hinaus zur kirchlich eingerichteten Diözese vollzog sich allmählich. Jahrhundertealtes Brauchtum, eingewurzelte Vorstellungen konnten selbst bei bekehrten Germanen nicht über Nacht niedergerungen werden. Überall hielten sich Reste germanischen Heidentums. So ist verständlich, daß die Kirche, selbst wo von einer direkten Mission nicht mehr die Rede sein konnte, Jahrhunderte hindurch in einer gewissen Missionssituation blieb. Dies wird in besonderem Maße von der Predigt dokumentiert. Die Bekehrung war vollzogen, die Katechismusstücke: Glaube und Paternoster, waren gelehrt worden. Nun konnte die *Belehrungspredigt* aus der Schriftlichkeit der kirchlichen Tradition weitere Güter der christlichen Lehre vermitteln und den christlichen Geist vorantragen. Doch mußte die *Bekehrungspredigt*, das kämpferische, gesprochene Wort, das Gewonnene verteidigen und Rückfällen in heidnische Sitte und Brauch wehren. Von dieser Zwei-

[54] Der letzte Vertreter der Exegese im „Katenenstil" ist *Petrus Cantor* († 1197).
[55] Vgl. *J. Schnitzler* in: HistPolBl 128 (1901) 514.

heit der Bezüge ist die altdeutsche nachmissionarische Gemeindepredigt geprägt — und um die Gemeindepredigt soll es hier gehen, denn man muß bei den ältesten Denkmälern, besonders bei den lateinischen Predigten, darauf achten, ob es sich um *sermones ad populum* oder um *sermones ad clerum* handelt. Die Predigten zum Volk *(liut)* unterscheiden sich trotz ihrer lateinischen Aufzeichnung deutlich von den Predigten für Kleriker und Mönche. Die unter den Namen von *Kolumban* und *Gallus* gehenden Predigten[56] — von ihrer Latinität her keine Übersetzung landessprachlicher Rede — müssen aufgrund ihrer Thematik als ‚sermones ad clerum vel ad monachos' angesehen werden.

Das älteste Beispiel einer echten Gemeindepredigt ist uns in der Rede des *hl. Gallus* anläßlich der Konsekration des Bischofs *Johannes von Konstanz* erhalten. Die Predigt geschah unter besonderen Umständen. — Eine Bischofskonsekration in Anwesenheit des Landesherren, Herzog Gunzo, der Bischöfe von Augustodunum und Speyer, einer großen Anzahl Geistlicher, war in jener Zeit schon ein außergewöhnliches Ereignis. Weiterhin predigte Gallus in lateinischer Sprache. Das ist für einen Mann, der schon dem heiligen *Kolumban* bei seinen Missionspredigten als Übersetzer gedient hatte[57], von dem immer wieder seine volkssprachige Predigtweise bezeugt wird, zumindest ungewöhnlich. Schließlich wird die Predigt von dem neugeweihten Gallusschüler, Bischof *Johannes*, ins Deutsche übersetzt[58]. Trotz dieser ungewöhnlichen Umstände, die aus der Situation leicht zu erklären sind[59], kann die Predigt als charakteristisch für die Gemeindepredigt dieser Zeit gelten. Über ihren Inhalt unterrichtet die ältere Vita. Die deutsche Fassung ist verlorengegangen oder wurde vielleicht gar nicht aufgezeichnet. Bei der erhaltenen lateinischen Fassung[60] ist es durch-

[56] Vgl. MBP XI, 1046; XII, 28.

[57] ‚Columbanus iussit Gallo ad populum recitare sermonem, quia ille inter alios eminebat lepore latinitatis necnon et idiomâ illius gentis' (Vita S. Galli, *Pertz* II, 7; *Walafrid* 1, 6).

[58] ‚antistite preceptoris sui verba interpretante' (*Pertz* II, 14); ‚ut ipse quidem aedificationis instrumenta colligeret, episcopus vero utilitatem barbarorum bene prolata interpretando transfunderet' (*Walafrid* 1, 24).

[59] Zunächst war *Gallus* aufgrund seines Ansehens einstimmig zum Bischof gewählt worden; wie er jedoch etwa drei Jahre zuvor (der Konstanzer Stuhl war von dem Tode des Bischofs *Gaudentius* bis zur zweiten Wahl des Gallus drei Jahre vakant) das Anerbieten von Herzog Gunzo, den Stuhl von Konstanz zu besteigen, ablehnt, so schlägt er auch diesmal die Würde aus. Sein Schüler, der Diakon *Johannes*, wird auf seinen Vorschlag hin gewählt und sofort konsekriert. In der daran anschließenden Meßfeier wurde von Herzog, Klerus und Volk verlangt, *Gallus* solle predigen – eine Aufgabe und Würde, die dem neuen Bischof zukam. Mit der lateinischen Predigt und ihrer Übersetzung konnte Gallus dem allgemeinen Wunsche nachkommen, ohne daß Recht und Ansehen seines Schützlings beeinträchtigt wurden.

[60] Sie wurde erstmalig von *H. Canisius* in den Lect. antiq. (Ingolstadt 1601) herausgegeben. Neuausgabe durch *J. Basnage*, Thesaur. mon. eccl. et hist. (Antverp. bzw. Amstelod. 1725); ebd. vol. I, 785 (MBP XI, 1046–1051).

aus möglich, daß sie in späterer Zeit nach den Angaben der alten Biographie gefertigt wurde. So lassen sich über die Verwendung patristischer Quellen durch Gallus keine zuverlässigen Nachrichten erlangen, und nur Aufbau und Thematik der Predigt sind verbürgt.

Die Rede beginnt mit der Schöpfung des Menschen und seiner Vertreibung aus dem Paradiese, wobei Gallus auffordert, „das himmliche Erbe wiederzuerlangen". Dann wird in chronologischer Folge von Noah, Abraham, den Patriarchen erzählt; werden die Wunder des Mose berichtet, die Tapferkeit der israelischen Könige dargestellt und all das auf das Heil der Seele bezogen. Die Weissagungen der Propheten, Leben und Wunder, Tod und Auferstehung Christi führt Gallus seinen Zuhörern vor Augen. Er läßt also den Gesamtkomplex biblisch-christlicher Lehre an dem versammelten Kirchenvolk vorüberziehen und bietet damit eine auf das geschriebene Wort der Bibel gegründete *Belehrungspredigt,* wobei der ständige Verweis auf die „Enthaltsamkeit" des Noah, die „Tugend" der Könige, mit deren Tapferkeit man gegen die Sünde streiten müsse, auf die „Sittenstrenge" der Propheten, gleichsam antithetisch im Sinne der *Bekehrungspredigt* den wohl herrschenden Verhältnissen gegenübergestellt wird. Wir finden hier den Aufbau der späteren *Musterpredigten* (s. u.) im wesentlichen vorgezeichnet. Ohne eigentlich Missionspredigt zu sein — denn in Konstanz herrschten offenbar schon einigermaßen gefestigte kirchliche Verhältnisse —, steht die Predigt des Gallus mit ihrem schlichten, auf die biblische Geschichte gegründeten Inhalt der missionarischen Belehrungspredigt und durch ihre moralisierende Polemik auch noch der Bekehrungspredigt recht nahe. Ausdruck und Vortrag der Rede — ob der lateinischen, der deutschen oder beider läßt sich nicht ausmachen — waren so beeindruckend, daß die Zuhörer „aus Sehnsucht nach dem Himmel Tränen vergossen" und durch die göttliche Erbauung beglückt heimkehrten.

Mehr als ein halbes Jahrhundert nach dem Tode des hl. Gallus (641 oder 645?) beginnt das Wirken des *hl. Bonifatius* (672/73—754) in Deutschland. Unter seinem Namen sind 15 Homilien erhalten, deren Echtheit verschiedentlich angezweifelt (schon *Oudin, Scherer, Albert, Hahn*)[61], aber auch verteidigt wurde *(Wackernagel, Cruel, Nürnberger)*[62]. Die wesentlichsten gegen die Echtheit ins Feld geführten Argumente sind m. E. durch *Cruel* und *Nürnberger* überzeugend zurückgewiesen worden, und man kann die Predigten doch mit einiger Sicherheit dem *hl. Bonifatius* zusprechen. Sie passen auf jeden Fall ganz in seine Zeit.

Als erstes fällt auf, daß es sich hier um keine ausgesprochenen Missionspredigten handelt. „Keine einzige Bekehrungspredigt ist darunter", stellt *Scherer*[63] treffend fest und sieht die Unechtheit allein dadurch bewiesen, „daß sie vollkommen geordnete und befestigte

[61] In der Reihenfolge der Autoren: De script. eccl. 1, 1789; a. a. O. (Anm. 32) 444; a. a. O. (Anm.1) Bd. I, 135 ff.; *H. Hahn,* Forschungen zur deutschen Geschichte (Göttingen 1884) 583 ff.

[62] A. a. O. (Anm. 1) 308 f.; a. a. O. (Anm. 4) 13 ff.; *R. Nürnberger,* Die angebliche Unächtheit der Predigten des hl. Bonifatius, in: Neues Archiv der Gesellschaft für deutsche Geschichtskunde (1889) 109–134; *ders.*, Aus der literarischen Hinterlassenschaft der hll. Bonifatius und Burchardus (Neisse 1888).

[63] A. a. O. (Anm. 32) 444.

kirchliche Zustände, in denen nur einzelnes Heidnische noch fristet, voraussetzen". Aber gerade das trifft ja zu, wie schon *Cruel*[64] herausgestrichen hat. Die Mehrzahl der Predigten kann selbstverständlich nicht auf den Missionsreisen (z. B. zu den Friesen 716 und 754) gehalten worden sein, wohl aber in einer der von ihm gegründeten oder geordneten Diözesen[65], in denen, durch die weltlichen Herrscher *Otilo, Karlmann, Pipin* gefördert, ein geordnetes kirchliches Leben herrschte. Die Sermones sind wohl in die Zeit nach der 3. Romreise des Bonifatius (738/39) anzusetzen. Sie stehen wie die Predigt des *hl. Gallus* in einer *nachmissionarischen Situation* und sind von ihr geprägt. Beide Elemente der missionarischen Predigtweise sind in ihnen enthalten. Sie können daher trotz ihrer lateinischen Aufzeichnung keine ‚sermones ad clerum' sein, denn es wäre doch etwas absurd, diesen zu ermahnen, „nicht an Hexen und Werwölfe" zu glauben, keine „Beschwörungen" vorzunehmen oder gar „die Leibesfrucht abzutreiben". Die ganze Ausrichtung der Predigt wendet sich offensichtlich an einfache, bekehrte, aber noch nicht allzu fest in der christlichen Religion verwurzelte *liut.*

Die Predigten sind wahrscheinlich nicht an demselben Ort und vor demselben Publikum gehalten worden; dafür sind die Unterschiede in Aufbau und Zielsetzung doch zu merklich. Wir können im wesentlichen vier Gruppierungen einrichten, die teilweise ineinander übergreifen:

A. Ein Teil der Sermones: V, VI und XV, steht der missionarischen Bekehrungspredigt sehr nahe. Sie sind vor Leuten gehalten worden, die dem Geist der christlichen Lehre noch sehr ferne stehen und noch sehr im heimischen Heidentum befangen sind. So wendet sich Sermo VI gegen Opfer an Felsen, Quellen, Bäumen zu Ehren von Wodan und Donar (Jovi vel Mercurio) und anderer Götter, die ja Dämonen sind. Sermo XV beginnt: „Hört, meine Brüder, und denket an das, was ihr in der Taufe abgeschworen habt! Ihr habt abgesagt dem Teufel, allen seinen Werken und allen seinen Blendwerken. Was sind denn die Werke des Teufels? Das sind: Hochmut, Götzendienst, Neid, Mord, Verleumdung, Lüge, Meineid, Haß, Hurerei, Ehebruch, jede Befleckung, Diebstahl, falsches Zeugnis, Raub, Gefräßigkeit, Trunksucht, böses Geschwätz, Streit, Zorn, Zaubertränke, Beschwörungen, die Wahrsager fragen, an Hexen und Werwölfe glauben, die Leibesfrucht abtreiben, dem Herrn ungehorsam sein, Amulette tragen. Solche und ähnliche Dinge sind gottlose Teufelswerke, und ihnen allen habt ihr in der Taufe abgesagt ..." Es folgt der Verweis auf Galater 5, 20, eine Ermahnung zum Glauben an die Trinität, zum Befolgen der Gebote Gottes. „Haltet den Sonntag und kommt zur Kirche ... gebt der Kirche den Zehnten ... vergeßt das Gebet des Herrn und das Symbolum nicht ... nehmt das Abendmahl ... glaubt an die Wiederkunft Christi!" ruft Bonifaz seinen Zuhörern zu und schließt, nachdem er wegen des bevorstehenden Christfestes zur Enthaltsamkeit gemahnt hat, seine Predigt: „Wenn ihr das mit Christi Hilfe treu erfüllen wollt, so könnt ihr in dieser Welt mit Zuversicht zum Altar des Herrn treten und werdet in der künftigen sicher zur ewigen Seligkeit gelangen."

[64] A. a. O. (Anm. 4) 24.
[65] Wahrscheinlich noch nicht in seiner eigenen Erzdiözese Austrasien.

B. Eine zweite Gruppe stellen die Festtagspredigten dar: Sermo II (Weihnachten), III (Allerheiligen), X und XIV (Ostern), XII und XIII (Fastenzeit). Es handelt sich hier ganz offensichtlich um Gemeindepredigten; zwar sind es noch keine Homilien – sie gründen auf keinem Perikopentext –, doch stehen sie im Bezug zum Kirchenjahr und setzen ein Publikum voraus, dem das Christentum schon vertraut ist. Missionarische Elemente sind zwar vorhanden, treten aber gegenüber der Belehrung und moralischen Ermahnung der Gemeinde in den Hintergrund. Im ganzen herrschen Kürze, schlichte Redeweise, ohne daß schwierigere theologische Inhalte entfaltet werden.

C. Sermo VII, VIII, IX und XI haben vorwiegend die christliche Moral zum Gegenstand: Das Meiden des Bösen und Tun des Guten (IX), die Liebe aus dem Glauben (VII) und gegen den Nächsten (VIII), die Vorbereitung auf das künftige Leben im gegenwärtigen durch Ablegen der Sünden und tugendhaftes Leben. Als Publikum kommt dasselbe wie bei der zweiten Predigtgruppe in Frage. Aufzählung und Charakterisierung des Bösen und des Guten, der Sünden und der Tugenden sind bestimmend.

Aus Sermo VII: „Zuerst von allem muß der Mensch danach fragen, was die wahre Erkenntnis und wahre Weisheit sei, denn die Wahrheit dieser Welt ist Torheit vor Gott. Wahre Erkenntnis ist den Dienst des Teufels, das sind die Sünden, zu verlassen. Vollkommene Weisheit ist, Gott zu verehren nach der Wahrheit seiner Gebote, denn durch diese beiden Dinge erlangt man das ewige Leben, wie der Psalmist sagt: Laß ab vom Bösen und tue Gutes; denn es ist nicht genug, das Böse zu lassen, wenn man nicht das Gute tut; und es ist nicht genug, das Gute zu tun, wenn man nicht auch das Böse unterläßt."

D. Sermo I und IV sind reine Katechismuspredigten. Sermo IV erläutert die Seligpreisungen, Sermo I das Apostolische Glaubensbekenntnis: „Geliebte Brüder! Für jeden, der wünscht ins Himmelreich zu gelangen, das vom allmächtigen Gott versprochen und bereitet worden ist, ist es notwendig, am rechten katholischen Glauben festzuhalten, ohne zu zweifeln; denn niemand kann zur ewigen Seligkeit gelangen, wenn es Gott nicht gefällt, und keiner kann Gott gefallen, es sei denn durch rechten Glauben... Ista est fides catholica, ut credamus in unum Deum Patrem omnipotentem et in Filium eius ..." Es folgt mit kurzen Paraphrasen das ganze Symbolum. Der Sermo unterscheidet sich bis auf die kurze, wörtlich von *Augustin* (Serm. de tempore 38, De trinitate et columba) übernommene Einleitung in seinem Charakter nicht vom Freisinger Vaterunser. Er ist eine *missionarische Belehrungspredigt.*

Die Frage nach Schriftlichkeit und Mündlichkeit in den Predigten des hl. Bonifatius ist von *Cruel*[66] gelöst worden. Er hat gezeigt, daß „die *Abfassung ganzer Predigten* zum Teil nur in einer Übersetzung und Bearbeitung fremder Arbeiten besteht". Große Passagen vornehmlich aus den Werken *Augustins*, aus ps.-augustinischen Sermones, aus den Homilien des *Caesarius von Arles*, aus De vita contemplativa des *Julianus Pomerius*[67] werden wörtlich übernommen. In einigen Predigten ist kaum ein selbständiger Satz (besonders in Gruppe B, C und D). Bonifatius ist völlig in der „scrift", der schriftlichen kirchlichen Tradition, verwurzelt. Mündlichkeit findet sich nur, wo er aus einer missionarischen Bekehrungssituation spricht. Die Beleh-

[66] A. a. O. (Anm. 4) 30.
[67] Cruel schreibt die Schrift noch irrtümlich *Prosper von Aquitanien* zu.

rung wird z. T. wortwörtlich aus der kirchlichen Lehre (Väterschriften) übernommen. Die Treue der Zitation hat *Cruel* mit Recht zu dem Schluß geführt, daß der vorliegende lateinische Text „das ursprüngliche Concept" für die Predigten, nicht aber deren nachträgliche Übersetzung aus dem Deutschen darstellen.

Die Predigt des hl. Bonifatius sollte von großem Einfluß auf die nachfolgende Predigtliteratur werden. Das 82. Kapitel der Admonitio generalis ist von den Sermones geprägt. *Rhabanus Maurus* schöpft aus ihnen (z. B. ist seine hom. 67 eine Bearbeitung von Serm. VI Bonif.), ihre Elemente gehen in die Musterpredigten des 8. und 9. Jh. ein (s. u.), ja sie werden vollständig in spätere Homiliensammlungen übernommen, z. B. in das „Homiliar des Bischofs von Prag" [68].

Der Charakter der Predigt in der Mitte des 9. Jh. an den fest etablierten Bischofssitzen in größeren Städten, wird durch das Homiliar dargestellt, das unter dem Namen des *hl. Burchardus* [69] geht, der von *Bonifatius* 741 zum Bischof von Würzburg geweiht wurde. Es handelt sich ausnahmslos um gesammelte Väterpredigten, die in ihrem Charakter der nachmissionarischen Situation entsprachen. Bei den 36 Homilien werden für Nr. 32 zutreffend *Chrysostomos*, für Nr. 17, 25 und 27 *Augustinus* als Autor angegeben. Die übrigen tragen keinen Hinweis auf den Autor. Bei den Augustin zugewiesenen Stücken handelt es sich aber fast ausnahmslos um pseudoaugustinische Sermones, die durchweg dem *hl. Caesarius von Arles*, in einem Fall *Faustinus*, gehören. Gegenüber den echten Predigten des Bischofs von Hippo, in denen die theologischen Momente vorherrschen, sind die Predigten, die *Caesarius* auf seinen Visitationsreisen in den Landbezirken gehalten hat [70], praktisch auf die Bekämpfung von Resten des Heidentums gerichtet: ‚solent enim nos hinc impugnare *pagani* [71]. Für Männer wie *Eligius* [72], *Bonifaz*, *Burchard*, *Rhabanus*, die ähnlich in missionarischer und nachmissionarischer Situation standen, fand sich hier ein geeignetes Predigtmaterial, das zudem durch die Autorität eines Kirchenvaters approbiert war.

[68] Ed. *Hecht* 1863; hier findet sich S. 65 Sermo Bonif. IV ohne, und S. 66 Sermo XV mit dem Namen des Bonifaz. [69] Vgl. *R. Nürnberger*, a. a. O. (Anm. 62).

[70] Vgl. *C. F. Arnold*, a. a. O. (Anm. 20) 166.

[71] PL 39, 1749; vgl. ebd. 1759 1787 2001 2309 usw.

[72] Eligius († 659), Bischof von Noyon, benutzt Caesarius ausgiebig. Der ganze ‚Tractatus de rectitudine catholicae conversationis' ist aus Predigtstellen des Metropoliten von Arles zusammengesetzt (vgl. PL. 40, 1167 – 39, 2259 2245 2217 2221 2227; 87, 477 ff. (MBP XII, 300 ff.); die dort überlieferten 16 Homilien sind in ihrer Echtheit nicht unbestritten. Sie sind aber zumindest zu einem Teil dem Eligius zuzusprechen. Es handelt sich um Nachschriften offenbar volkssprachiger Sermones, die in der Kathedrale von Noyon gehalten worden sind (nicht auf seinen Missionen unter den Sueven und Friesen). Hom. II: ‚Igitur jam nunc expediantur cum dei auxilio, quae vobiscum vulgaris capere valeat multitudo'; Hom. VI: ‚Ideo rustico sermone vos alloquimur'; Hom. XI: ‚Ideo ad vos simplici et rusticano utentes eloquio convertamur'.

Neben dem Zeugnis der erhaltenen Predigten geben uns kirchliche und weltliche Verordnungen und zufällige Bemerkungen in zeitgenössischen Dokumenten über das Predigtwesen im frühen Mittelalter Auskunft[73]. Trotz einzelner Bestimmungen zur regelmäßigen Predigt ‚iuxta quod intelligere vulgus possit' (Bischof *Chrodegang von Metz* a. 762)[74] zeigen uns diese Dokumente, wie sehr die Predigt darniederlag, wie die Bischöfe — zum Teil kaum des Lateins mächtig — ihrer Predigtpflicht weder nachkommen konnten noch wollten und es bei den ihnen untergebenen Priestern nicht besser stand. *Alkuin* berichtet uns (Ep. 124): ‚Audio per ecclesias Christi quandam consuetudinem non satis laudabilem, quam vestra auctoritas facile emendare potest, si tamen vera est opinio et non magis falsa excusatio, ut quod facere non volunt presbyteri suis injiciant episcopis. Nam dicunt ab episcopis interdictum esse presbyteris et diaconis praedicare in ecclesiis. — Dicant enim in quibus canonibus interdictum sit presbyteris praedicare? — Quare in ecclesiis ubique ab omni ordine clericorum homiliae leguntur? Quid est homilia nisi praedicatio? Mirum est quod legere licet, et interpretari non licet, ut ab omnibus intelligantur."

Regelmäßige Predigt an den Sonntagen und Festen wird den Priestern erst im Cap. Aquisgr. von 801 bestimmt: ‚Ut omnibus festis et diebus dominicis unusquisque sacerdos evangelium Christi populo praedicaret[75]. Für unseren Zusammenhang ist interessant, was die Gesetze über den Charakter der Predigt aussagen und inwieweit sie ihn bestimmen. Vorbildlich für alle nachfolgenden Erlasse[76] wurde die Admonitio Generalis *Karls des Großen* vom 23. März 789[77], von der *Cruel*[78] treffend sagt, „ihr fehle nur das Amen am Schluß, um für eine wirkliche Predigt gelten zu können". Mit der Voraussetzung, daß die Priester und Bischöfe in der Landessprache predigen, wird bestimmt, systematisch die im Volk lebendigen mythischen Vorstellungen und Kulte zu bekämpfen, nichts Erdichtetes zu predigen: ‚ut recte et honeste praedicent; et non sinatis nova vel non canonica aliquos ex suo sensu et non *secundas scripturas sacras* fingere et praedicare

[73] Zum Beispiel Cap. Aquisgr. 801: ‚Ut omnibus festis et diebus dominicis unusquisque sacerdos evangelium Christi populo praedicet'; Cap. Aquisgr. 810: ‚Ut ipsi sacerdotes unusquisque secundum ordinem suum praedicare et docere studeat plebem sibi commissam'; Cap. Aquisgr. 813: ‚De officio sacerdotis, ut iuxta quod intelligere vulgus possit, assidue fiat'; Cap. Aquisgr. 850: ‚Populis vero juxta ipsorum capacitatem dominicis et festis diebus verbum praedicationis impendere non negligent' (*Pertz* III, 87 f.).

[74] *J. Hartzheim*, Concilia Germaniae (Köln 1759–1775) I, 109.

[75] Konzil von Mainz 813 (*Hartzheim* I, 410).

[76] Vgl. Syn. Altheim. 916 (*Pertz* IV, 556); Col. can. Ansegis. um 827 (MGLeg II, Cap. reg. Franc. I, 382 ff.); Bened. Levita 840 (MGLeg II, 2, 39 ff; PL 97, 698).

[77] Vgl. *Pertz* III, 101; *Lange* 142; MGCap I (*Boretius* 1883).

[78] A. a. O. (Anm. 4) 41

populo.'[79] Der Kontext und der Plural *scripturas sacras* weist darauf hin, daß wiederum der ganze schriftliche Traditionsbereich der Kirche gemeint ist. Das 82. Kapitel gibt eine Aufstellung dessen, was gepredigt werden soll:

Primo omnium praedicandum est omnibus generaliter, ut credant Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum omnipotentem ... qui creavit caelum et terram ... Item praedicandum est: die Inkarnation, die Auferstehung Christi und der Toten, das Gericht, die Sünden (Aufzählung), die Tugenden (Aufzählung). – So manches erinnert hier an die Predigt des *hl. Gallus* oder die Sermones des *hl. Bonifaz*. Das 82. Kapitel der Admonitio, selbst auf Vorlagen gegründet, wird zum Paradigma rechter Predigtweise. Ihre Vorschriften werden in *Musterpredigten* genau befolgt[80]. Durch Anordnungen, daß die Geistlichen nicht ‚ex suo sensu' sondern ‚secundum scripturas sacras' predigen sollen, daß sie ‚homelias orthodoxorum patrum' begreifen und anderen beibringen (instruere) können müssen[81], daß die Bischöfe ‚sermones et homelias ss. patrum prout omnes intelligere possint secundum proprietatem linguae praedicare studeant' (Konzil von Reims 813)[82], wird die Schriftgebundenheit der Predigt geradezu per legem bestimmt. Daß solche Erlasse nicht nur als Vorsichtsmaßnahmen zu verstehen sind, die verhindern wollten, daß ein ungebildeter Klerus eine doctrina ‚nova vel non canonica' vortrug[83], geht aus den Texten selbst und aus der schon verschiedentlich aufgezeigten Wertung der Vätertradition hervor, die selbst so gelehrte Männer wie *Rhabanus* oder *Haymo* das patristische Wort dem eigenen vorziehen läßt.

Die Predigtvorschriften der Admonitio, geformt nach dem Vorbild der missionarischen und nachmissionarischen Predigten eines *Gallus, Bonifaz, Burchardus,* brachten wiederum ein neues Moment der Schriftlichkeit in die Predigt, indem sie die Ausarbeitung von Musterpredigten nach den vorliegenden Richtlinien veranlaßten. Eine solche lateinisch überkommene Musterpredigt aus der Zeit des *Carolus Magnus* hat *Scherer*[84] veröffentlicht. Nach dem kurzen Einleitungssatz, daß es für jeden Menschen notwendig sei, zu wissen, was die Heilige Schrift über den Urheber der Schöpfung sagt, auf welche Weise und zu welchem Ende das Menschengeschlecht geschaffen worden sei, beginnt die Predigt:

‚Primo omnium opus est ut credamus patrem et filium et spiritum sanctum in tribus personis et una substantia ante omnia saecula esse, qui creavit omnia ...', darauf wird der biblische Schöpfungsbericht, das Hexaemeron erzählt, auf die Würde des Menschen als Gottes Ebenbild hingewiesen, die Erschaffung des Weibes, der Sündenfall mit seinen Folgen berichtet, um schließlich zur Sintflut zu führen, aus der nur der gerechte Noah errettet wurde. Doch ‚iterum crescente

[79] Cap. 82 (*Lange* 152).
[80] Wiener Hs 515, Cod. lat. 6330.
[81] Interrogationes examinationis, Anfang des 9. Jh. (*Lange* 165).
[82] Synode von Reims 813 (*Harduin* IV, 1018).
[83] Admonitio cap. 82 (*Lange* 152). Solche Vorsicht war teilweise nur zu berechtigt, wenn man bedenkt, daß in dieser Zeit Bischof Theodulf von Orleans Geistliche in seinem Sprengel hatte, die nicht einmal die Bibel kannten. Vgl. Kapitularien ad sacerdotes (*Harduin* III, 918).
[84] In: Zeitschr. f. Deutsch. Altert. 12 (1865); Nachdruck bei *Lange* 168.

mundo, i. e. humano genere, in malum', schickte Gott Patriarchen und Propheten, daß sie Seine Ankunft verkündeten, wie Jesaias sagte: „Siehe, die Jungfrau wird empfangen ..." Es schließt sich Mariä Verkündigung und Christi Geburt „secundum Lucam" (z. T. wörtlich aus dem Evangelienbericht übernommen) an; Christi Taufe, seine Wunder, Passion, Auferstehung, Missionsbefehl, Auffahrt, Wiederkunft und Gericht werden verkündet.

Bis zu diesem Punkt folgt die Musterpredigt nicht nur dem ersten Teil der Vorschriften in Admon. Gen. c. 82, sie zeigt auch denselben Aufbau wie die besprochene Galluspredigt. Der zweite Teil schließt sich mit der Behandlung der Sünden und Tugenden (Aufzählung) wiederum an die Vorschrift der Admonitio an, schöpft aber z. T. wörtlich[85] aus den Bekehrungspredigten Nr. VI und XV des *Bonifatius*. – So wird ermahnt, sich aller Verrichtungen zu enthalten ‚quae pagania vocatur'; das sind aber: „Totenopfer bei den Leichen der Verstorbenen oder ihren Gräbern, Augurien, Filakterien, Opferhandlungen über Felsen, an Quellen oder zu Ehren von Bäumen – ‚Iovi vel Mercurio vel aliis paganorum, quae omnia demonia sunt' (cf. *Bonifaz*, serm. VI). Es folgt die Aufzählung der ‚capitalia peccata' mit Verweis auf Gal, 5,21 (cf. *Bonifaz*, serm. XV). Das Schicksal derjenigen, die die ‚opera Satanas, quibus abrenuntiant Christiani in baptismo' vollbringen und gegenüber dem Licht des hl. Evangeliums die Augen verschließen, wird geschildert. – Der Schlußteil bringt eine Aufzählung der Tugenden und der Werke christlicher Nächstenliebe und endet mit einer Beschreibung der Freuden des himmlischen Reiches[86]: ‚ubi maiora et meliora bona spiritalia quam lingua humana exponere possit, quia iuxta dictum apostoli nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit deus diligentibus se.'

Die Musterpredigten geben deutlich die nachmissionarische Situation wieder; sie stellen zusammengedrängt die Gesamtheit der biblischen Geschichte und christlichen Lehre dar, die den Neubekehrten wieder und wieder vor die Augen gestellt werden muß. Die Belehrung aber allein genügt nicht, es muß immer wieder auch das Element der Bekehrungspredigt mitwirken, die die heidnischen Bräuche verdammt und die Strafen der Hölle androht: ‚ubi ardor sulphureus flammis aestuans et algor trementibus ac lugentibus animalibus intolerabilis patitur'[87] und an die Absage an den Teufel bei der Taufe gemahnt. Diese Muster, die in der übrigen christlichen homiletischen Literatur starr und fremdartig wirken, wurden allgemein verbreitet, variiert, während sie in ihrer Monumentalität bestehenblieben. Die Musterpredigten waren wiederum geeignet, von „Mund zu Mund zu gehen", und darauf kam es an, wenn ein neues Weltbild an die Stelle des alten treten sollte: seine Grundzüge mußten kraftvoll, einfach, einprägsam sein und durften an Bildlichkeit den mythischen Vorstellungen des Volkes nicht nachstehen.

Das Ineinanderwirken von Schriftlichkeit und Mündlichkeit, von Belehrungs- und Bekehrungspredigt kennzeichnet die Predigt bis ins 11. Jh., wobei mit fortschreitender Einwurzelung des Christentums

[85] Vielleicht durch die Vermittlung von *Rhaban*, hom. 67; vgl. hierzu *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) 26.
[86] Vgl. *Julianus Pomerius*, De vita contemplativa, lib. I,1 f. (PL 59,417).
[87] Musterpredigt (*Lange* 171).

die situationsbezogene Mündlichkeit immer mehr in den Hintergrund tritt und der schriftbezogenen Predigt Platz macht. An die Stelle des nachmissionarischen Sermos (wie er z. B. in den Musterpredigten zutage tritt), wo die christliche Lehre gerafft und allgemein in Formen und Formeln gefaßt ist, treten Homilien und Sermones, die *kultbezogen* jeweils die Tagesperikopen erläutern oder die Geschehnisse des Kirchenjahres demonstrieren. Dies geschieht mit der Rezeption der patristischen Predigtliteratur in den *Homiliarien*, ein Vorgang, der auch im deutschen Raum schon während der Zeit der Mission geschieht.

Nur mittelbar hierhin gehören das Homiliar des Aquitaniers *Alanus von Farfa* († 770)[88], das im 8. und 9. Jh. im süddeutschen Raum sehr verbreitet war[89], und das berühmte Homiliar des *Paulus Diaconus*[90], da diese Werke rein liturgischen Charakter hatten und für die Lesungen in den Horen (cf. Regul. Benedict., c. 9) und den vorfestlichen Vigilgottesdiensten bestimmt waren, wie sie in den Klöstern und auch den Kathedralkirchen (in Deutschland dort seit dem 8. Jh.) abgehalten wurden. Es handelte sich im eigentlichen Sinne um Lektionare, die nicht in der Landessprache vorgetragen wurden. Anderen Charakter tragen das schon erwähnte, dem *Burchardus* zugeschriebene Homiliar und die Predigtsammlung des *Rhabanus*.

Das „zweite Homiliar", welches *Rhabanus Maurus* auf Bitten des Kaisers *Lothar* aus den Werken der Väter kompilierte, war ein Erbauungsbuch „zu frommer Privatlektüre bestimmt"[91], ohne besondere Bedeutung für die Geschichte der Predigt. Wichtig ist das „erste Homiliar", das schon durch die Vorrede gekennzeichnet wird:

‚Iussionibus tuis obtemperans, beatissime Pater (i. e. Erzbischof Haistulfus von Mainz) sermonem confeci *ad praedicandum populo*, de omnibus quae necessaria eis credendi.' Das ist: ‚de fide, spe et charitate, de castitate, continentia ... de variis errorum et vitiorum reductionibus', die dann im einzelnen aufgezählt werden. Er übergibt dem Erzbischof sein ‚opusculum *ad legendum* vel *ad praedicandum*'[92]. Damit ist das Werk auch schon charakterisiert[93]. Es handelt sich hier um nachmissionarische Predigten, die aus den Werken der Väter „komponiert" sind, durch geschickte Zusammenstellung von Zitaten. *Ps.-Augustin*, d. h. in der Regel *Caesarius*, *Ps.-Ambrosius*, d. i. *Maxi-*

[88] PL 89,1197.

[89] So nach den überkommenen Hss zu urteilen. Vgl. Münchener Staatsbibl. Clm 4564 Benediktbeuren (8./9. Jh.); Clm 14368 St. Emmeran (9. Jh.); Clm 18091 Tegernsee (11. Jh.); vgl. *U. Balzani*, Il chronicon Farfense I (Rom 1903) 151–155; *J. Leclercq* in: Scriptorium 2 (1948) 197 ff.

[90] PL 95,413 ff.; vgl. *F. Wiegand* in: StudGeschTheolKirch 1, 2 (1897); *ders.* in: TheolStudKrit 74 (1902).

[91] Vgl. *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) 58.

[92] PL 110,1139.

[93] Über Rhabanus als Prediger vgl. *A. Knaake* in: TheolStudKrit 76 (1093) 33.

mus von Turin, Gregor der Große und *Beda Venerabilis* sind die hauptsächlichsten Gewährsmänner — der vorrangigste unter ihnen ist der Arelatenser Metropolit —, die mit ihren Predigten bzw. Elementen ihrer Predigt den Erfordernissen der Zeit am besten entsprachen. In der Mehrzahl finden sich Festtags- und Heiligenpredigten, die die fortschreitende Befestigung der kirchlichen Zustände zeigen, aber auch noch eine Vaterunser-, Tauf- und Confessioerläuterung sowie drei Katechismuspredigten. All dies ist fast ausschließlich vom schriftlichen Traditionsbereich bestimmte Belehrungspredigt, in der eine Väterstelle der anderen folgt[94] oder patristische Sermones vollständig übernommen werden[95]. In seinem einflußreichen Werk ‚De institutione clericorum'[96], in dem Rhabanus die Predigttheorie des *Augustinus* wiedergibt, betont er die Rechtmäßigkeit dieses Vorgehens, d. h. des Vortragens fremder Predigten.

Nur in situationsbedingten Zusammenhängen, d. h. auf die missionarische Lage abzielenden Predigten, tritt in den Reden des Rhabanus eigenständige Mündlichkeit stärker zutage, wie z. B. in dem Sermo 43: ‚Contra paganicos erorres, quos aliqui de rudibus Christianis sequntur.' Aber selbst hier versucht Rhabanus, wo er nur etwas Passendes finden kann, die Väter zu benutzen. Daß dies nicht aus Einfallslosigkeit, sondern aus System (im oben aufgezeigten Sinne) geschieht, mag das Beispiel des Sermo 42 zeigen: ‚Contra eos qui in lunae defectu clamoribus se fatigabant'[97].

„Es ist mir, geliebte Brüder, eine große Freude, zu sehen, daß ihr den christlichen Namen liebt, die Kirche besucht, für eure Kinder die Taufe verlangt und in der Verehrung des wahren Gottes euch befleißigt. Allein es schmerzt mich tief, daß die meisten von euch dabei noch in törichten Irrtümern befangen sind und – was in keiner Weise geschehen darf, der Wahrheit der christlichen Religion Falsches beimischen. Denn es steht geschrieben, ‚ein wenig Sauerteig verdirbt die ganze Masse' (1 Kor 5). *(Denn als ich vor einigen Tagen zu Hause blieb und über euer Bestes nachsann, wie ich nämlich euren Fortschritt im Herrn fördern könnte, da erhob sich plötzlich bei Anbruch der Nacht ein solches Geschrei des Volkes, daß seine Gottlosigkeit bis zum Himmel drang. Als ich nun fragte, was dieser Lärm bedeute, sagte man mir, euer Geschrei solle dem bedrängten Mond zu Hilfe kommen. Ich lachte natürlich und wunderte mich über die Torheit, daß ihr als fromme Christen Gott zu Hilfe kommen wollt, als ob er schwach und ohnmächtig sei und ohne den Beistand eurer Stimme die Gestirne nicht beschützen könne, die er geschaffen hat.)*[98] Am folgenden Morgen befragte ich diejenigen, welche bei uns hier zu Besuch waren, ob ihnen etwas darüber bekannt sei. Sie gestanden, daß sie zu Hause ähnliche und noch schlimmere Dinge erfahren hätten. Denn der eine hatte Hörnerblasen gehört wie ein Aufruf zum Kampf, der andere ein Grunzen von Schweinen. Einige hatten gesehen, wie man Wurfspieße und Pfeile gegen den Mond abschoß, andere, wie man Feuer

[94] Die Belege bei *R. Cruel,* a. a. O. (Anm. 4) § 6.
[95] Zum Beispiel *Augustinus,* De tempore 62 135 251 216 53 39 112 248 249 usw.
[96] Lib. II, c. 29–33 (PL 107, 407–411).
[97] Neben PL 110 Auszug bei *Lange* 172 ff.
[98] Vgl. Maximus von Turin in: MBP VI, 47.

gen Himmel schleuderte; und sie versicherten, daß, wenn sie dem Mond nicht zu Hilfe kämen, ich weiß nicht welche Ungeheuer ihn ganz verschlingen würden. Andere aber zerhieben mit ihren Schwertern die Zäune, um die Dämonen zu täuschen, und zerschlugen alles Gerät im Haus, als ob das dem Mond große Hilfe brächte."

Diese Episode hat Rhabanus zweifelsohne selbst erlebt. Er konnte am nächsten Morgen die Geschehnisse der Nacht seinen Zuhörern mit seinen eigenen Worten wiedergeben. Aber er weiß, daß einer der Väter, wenn auch in einem ganz anderen Predigtkontext, ein paar Sätze geschrieben hat, die in den Zusammenhang passen. Und so übernimmt er eine Passage wortwörtlich von *Maximus von Turin*[99], um anschließend durchaus nicht unselbständig und humorlos mit seinen eigenen Worten weiterzupredigen.

Der Inhalt der Predigten legt nahe, daß sie in deutscher Sprache gehalten worden sind. ‚Quid enim prodest locutionis integritas', fragt Rhabanus, ‚quam non sequitur intellectus audientis, cum non intelligunt propter quos ut intelligant loquimur?'[100] Die Bestimmung ‚ad praedicandum populo' weist wiederum auf Volkssprachigkeit hin, indem die Predigt vorgelesen wurde, ‚ad legendum' oder als Grundlage für mehr oder weniger freie Predigtparaphrasen diente, ‚ad praedicandum'.

Die Homiliarien, wenn sie nicht gerade liturgische Bestimmung hatten, wie die des *Alanus* oder *Paulus Diaconus*, wenn sie nicht nur wissenschaftliche Materialsammlung waren, wie die auf *Bedas* Homilien[101] basierende Kollektion des *Haymo von Halberstadt* († 853)[102], dienten also als Predigtlektionare, die, entsprechend den schon behandelten kirchlichen und weltlichen Verordnungen, vor dem Volk „gepredigt", d. h. übersetzt wurden (zuweilen mit kleinen Paraphrasen). Die ersten schriftlichen Spuren davon sind Wörterbücher, Marginalglossen, Interlinearversionen, die Übersetzungshilfen boten. Doch sind uns deutsche Predigten außer den missionarischen Kurzpredigten, den Katechismusreden, bis ins 11. Jh. nicht erhalten. Obgleich sie zweifelsohne, wie die Quellen zeigen, vorhanden waren, wird man sie kaum aufgezeichnet haben, da die präzise lateinische Grundfassung ja in den zum Predigen bestimmten Homiliarien festgelegt war. Daß es eine völlig *eigenständige* deutsche Predigt in diesem Zeitraum gab, ist wenig wahrscheinlich, da sowohl die reichhaltige lateinische Predigtliteratur, als auch die ersten Zeugnisse deutscher Predigten aus dem 11. und 12. Jh. der aufgezeigten „Schriftlichkeit" verhaftet sind.

[99] Ebd.
[100] PL 107,408.
[101] Werke in PL 90–95. Zu seinen Homilien vgl. *G. Morin* in: RevBén 4 (1894) 316–322; *E. Ahrens*, Das ursprüngliche Homiliar Bedas, Diss. (Münster 1923).
[102] Vgl. *R. Cruel*, a.a. O. 68.

Auch die ‚Sermones ad populum teutonice', die ein Bücherverzeichnis des 10. Jh. aus St. Emeran[103] erwähnt, müssen nicht unbedingt eine Sammlung deutschsprachiger Predigten sein, wie verschiedentlich angenommen worden ist[104]. Die lateinische Überschrift gibt über die sprachliche Aufzeichnung keinen Aufschluß.

Lateinische Predigtzeugnisse vom 9. bis 11. Jh. bedürfen nach unseren bisherigen Ausführungen hier keiner näheren Besprechung mehr. Sie tragen durchweg die besprochenen Charakteristika von Schriftlichkeit und nachmissionarischer Situation. Es sei daher nur ein kurzer Überblick gegeben:

Im 10. Jh. finden wir eine Reihe großer bischöflicher Prediger, deren Rede so gewaltig war, daß ihre Zuhörer, wie immer wieder berichtet wird, in Tränen der Erschütterung ausbrachen. Es seien hier nur genannt: *Bruno von Köln*[105] († 965), *Konrad von Konstanz*[106] († 975), *Ulrich von Augsburg*[107] († 973) und *Wolfgang von Regensburg*[108] († 994). Besonders von Ulrich und Wolfgang wird die Gabe der Tränen berichtet, ein Phänomen, das sich auch im 11. Jh. bei dem wortgewaltigen Erzbischof *Anno von Köln* († 1075)[109] findet und uns während des gesamten Mittelalters bei Predigern und Kirchenvolk immer wieder begegnet. Von Anno wird berichtet, „daß jedesmal, wenn er öffentlich zu reden begann, sein Antlitz plötzlich mit Tränen benetzt war und so alle Herzen zum Mitgefühl bewegte. Dann sprach er so süß und ergreifend, um Gottes Gnade und Gerechtigkeit darzulegen, die Guten zu immer größerer Vervollkommnung, die Bösen zum Unterlassen ihrer Freveltaten zu mahnen ... Wer hatte je ein solches Herz von Stein, daß er sich der Tränen erwehren konnte, wenn Anno in der Kirche predigte?"[110]

Von den übrigen Predigern des 11. Jh. seien nur noch Bischof *Godehard von Hildesheim* († 1038), dessen kunstlose (schlichte) Katechismuspredigt an die frühe Zeit der Mission erinnert[111], erwähnt und Erzbischof *Erchembald von Mainz*[112] (1011–1020), von dem eine Predigtsammlung erhalten ist. Gleichfalls auf dem Mainzer Stuhl folgt noch der bedeutendste Prediger dieser Zeit, *Bardo* (1031–1051), genannt *Chrysostomus* „propter dulcisonam praedicandi melodiam". Leider ist von seinen zahlreichen Predigten nur seine berühmte „Erstlingspredigt", die er

---

[103] Vgl. *S. Naumann* in: Serapeum (1841) 26; *A. Linsenmayer,* a. a. O. (Anm. 1) 35.
[104] *W. Wackernagel, R. Cruel, A. Linsenmayer* u. a.
[105] Vgl. *Pertz* VI, 267; zu Bruno vgl. *H. Schrörs* in: HistorVerNiederrh 88 (1910) und 90 (1911).
[106] Vgl. *Pertz* VI, 432; MGScript IV 430/36 436/45.
[107] Ebd. VI, 391; vgl. *J. Koch,* Geschichte und Kult des hl. Ulrich (Halle 1875).
[108] Ebd. VI, 535; vgl. *J. B. Mehler,* Der hl. Wolfgang (1894); *O. Häfner,* Der hl. Wolfgang (Rottenburg 1930).
[109] Ebd. XIII, 470.
[110] Ebd. und *R. Cruel,* a. a. O. (Anm. 4) 84.
[111] Ebd. XIII, 162; vgl. *J. O. Blecher,* Der hl. Godehard (Hildesheim ²1957).
[112] Vgl. *W. Wattenbach,* Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter (Berlin 1859) 329.

zu Weihnachten 1031, also im Jahre seiner Weihe, zu Goslar in Anwesenheit von Kaiser *Conrad* hielt. Die weitläufige Predigt, die allein 125 Bibelstellen wörtlich zitiert und verschiedentlich mit patristischen Allegorien erklärt, „tauchte", nach den Worten seines Biographen, „die Zuhörer in das Bad der Tränen und schlachtete sie auf dem Altar der Zerknirschung"[113].

Zusammenfassend kann man sagen: In der Gemeindepredigt des 10. und 11. Jh. wurde mehr und mehr der Bereich der schriftlichen lateinischen Tradition (Bibel [Vulgata], liturgische und patristische Texte [=scrift]), der nur den clerici (=litterati)[114] zugänglich war, auch dem einfachen Volk erschlossen; wurde geschriebene und gesprochene Sprache, Latein und Deutsch in der *Messe* über die *Predigt* verbunden.

Ihre schon deutlich aufgezeigte Rolle als *traditionsverbindendes Medium* tritt am deutlichsten in den ersten uns erhaltenen Gemeindepredigten deutscher Sprache aus dem 11. Jh. zutage. Die ältere Forschung *(Linsenmayer, Cruel)* schätzte diese Predigten zu einem großen Teil als mehr oder weniger freie *Bearbeitungen* patristischer Vorlagen ein. Die Ambraser-Bruchstücke bzw. Fragmente der ahd. Predigtsammlung aus der Wiener Notker-Hs 2681, die dem 11. Jh. entstammen, weisen in der Tat größere Entnahmen aus *Augustinus, Ps.-Augustinus* und *Gregor dem Großen* auf[115]. Mag es sich zum Teil tatsächlich um Bearbeitungen handeln, wie wir sie etwa von *Rhabanus* kennen, so hat die neuere Forschung gezeigt, daß sich die Bindung an die patristische Überlieferung oft noch enger gestaltete. So ist für die Bruchstücke aus der Notker-Hs eine aus Frankreich stammende lateinische Zwischenschicht aufgedeckt worden, die nach den Untersuchungen *I. Schröblers*[116] in einer der ältesten und besten Hss des *Caesarius von Arles* besteht. Hier kommt wiederum die bedeutende Stellung der Werke des Arelatensers für die deutschen Predigten zum Ausdruck, von denen die vorliegenden Bruchstücke ziemlich genaue Übertragungen sind, zwar mit vielen Auslassungen, aber ohne oder mit nur minimalen eigenen Zusätzen. Die von *Cruel* erkannten Stücke aus *Augustin* bzw. *Ps.-Augustin* sind daher über die Kompilationen des *Caesarius* in die deutschen Predigten gelangt. Es ergibt sich also teilweise eine dreifache Schichtung: Patristisches Original, spätantike Kompilation oder Bearbeitung, deutsche Rezeption.

Für die mhd. Predigten hat die Forschung schon früher derartige Zwischenschichten entdeckt. In einer Abhandlung über das „Speculum

[113] *Pertz* XIII, 332.

[114] Vom 10.–12. Jh. haben kaum Laien geschrieben. Erst seit dem 13. Jh. kamen gewerbsmäßige Schreiber auf, die lange Zeit ein gesonderter Stand blieben. So waren *clerici* gleichbedeutend mit *litterati*. Vgl. *A. Bauckner*, Einführung in das mittelalterliche Schrifttum (Kempten/München 1922).

[115] Vgl. *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) §§ 9–10.

[116] A. a. O. (Anm. 22).

ecclesiae" (Benediktbeuren)[117] berichtet *Schönbach*[118] über den regen Verkehr, der im 12. und 13. Jh. zwischen den deutschen Klöstern und der Pariser Universität bestand. Es gab damals Prälaten, die eigens Scholaren nach Paris sandten, um sich die Niederschriften der dort gehaltenen Sermones berühmter Kanzelredner zu beschaffen. Für das 11. Jh. wird diese Beziehung in dem regen Verkehr zwischen deutschen und französischen Klöstern zu sehen sein, durch den die lateinische Predigtliteratur Frankreichs nach Deutschland gebracht wurde. Die lateinische Sprache vermittelte also nicht nur die patristische Tradition des geistlichen Schrifttums, sondern sie bewahrte auch die *übernationale Einheit* in seiner Weiterentwicklung.

Aus dem 11. Jh. sind uns nur die Bruchstücke einiger deutscher Predigtsammlungen erhalten. Sie künden aber eine Entwicklung an, die mit dem 12. Jh. die Entfaltung deutschsprachiger Predigtliteratur in Form von *deutschen Homiliarien* bringen sollte.

V. Die deutsche Predigt im 12. Jahrhundert

Am Anfang dieser Entwicklung steht noch ein lateinisches Homiliar: Das berühmte und einflußreiche *Speculum ecclesiae* des *Honorius Augustodunensis* († nach 1152). Über Honorius' Leben wissen wir wenig. Er stammte wohl aus Deutschland und schrieb im wesentlichen für eine deutsche (nicht deutschsprachige) Leserschaft[119]. Honorius, der zwar die Väter ausgiebig benutzt, dringt zu einer eigenständigen Verarbeitung des patristischen Materials durch. Er ist „scrift-bezogen", ohne unbedingt im eigentlichen Sinne des Wortes „scrift-*gebunden*" zu sein. Er verwendet in seinen Predigten und in den übrigen Werken die patristische Allegorie und Typologie[120] ausgiebig, wagt aber zuweilen ein unabhängiges, neues Bild oder Gleichnis[121], allerdings in der Manier der traditionellen typologischen Methode. Wie *Scotus Eriugena*, zu dessen wenigen Kennern „Honorius Scholasticus" gehört, entwickelt der Augustodunenser trotz aller kompilatorischen

[117] Ed. *J. Kelle* (München 1858).

[118] A. a. O. (Anm. 1) Bd. 135 (1896).

[119] Vgl. *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) 131 f., und die Dissertation *F. Schmitt*s über Honorius (Würzburg 1909).

[120] Zum Beispiel greift er das patristische Bild von der *hamo crucis*, an der Christus als Lockspeise für den Satan, der alten Schlange, hängt (vgl. *Hieron.* ep. 60,2.3 [CSEL 54,550]; Irische Klosterpredigten des 8. Jh. in: RevBén 49 [1937] 81) auf: ‚Haec (crux) est *virga hami* in salutem saeculi a Patre missi, in quo Leviathan capitur, ac praeda devorata de eius ventre extrahitur' (PL 172,944).

[121] Zum Beispiel in seinem Sermo ‚De nativitate Domini': Christus wird in Windeln gewickelt, weil unser Schurz, aus den Blättern der Sünde zusammengenäht, durch seinen Tod aufgelöst wird. Er wird wie Futter für die Tiere in die Krippe gelegt, weil sein Leib den Gläubigen zur Nahrung der Seele dient. Der Mensch wird Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen, denn Christus verließ seinen Vater im Himmel und seine Mutter, die Synagoge, und hing seinem Weibe, der Kirche, an usw. (col. 819).

Elemente eine eigene Schau und stellt an der Schwelle zur Scholastik einen letzten Sproß patristischen Geistes dar.

Sein Speculum will den durch den „täglichen Gebrauch abgegriffenen" patristischen Homilien neues Material an die Seite stellen: ‚Peritissimi pictores *Ambrosius* et *Augustinus, Hieronymus* et *Gregorius*, et alli quamplurimi, mira caelatura et varia pictura egregie ornaverunt domum Domini, sed quia haec et magnitudinem sui decoris hebetudinem nostri sensus excedunt, vel potius quotidiano usu obtrita iam invitaverunt, injungitis mihi, verendi fratres (die den Honorius um Aufzeichnung seiner Predigten gebeten hatten), foedo pictori praeclaram picturam illustrium virorum innovare, cum vix valeam splendorem miri atque varii illorum operis considerare.' Honorius hat also, der Bitte der Brüder gehorchend, ein ‚opus novum ex veteris' aufgestellt. ‚Ecce secundum *priorem formam* hanc brevem, sed *tamen novam* depinxi tabellam'.[122]

Den einzelnen Predigten hat Honorius für den praktischen Gebrauch, *Instructiones loquendi*' beigegeben, längeren Predigten, z. B. :‚Hic fac finem, si velis, si autem tempus permittit, adde haec.' Oder: ‚Si potens defunctus est sepeliendus, *taliter populus* est admonendus'.[123]

Honorius empfiehlt, die Predigt stets mit einem lateinischen Text zu beginnen[124], eine Anweisung, die nicht nur die volkssprachige Bestimmung seiner Predigten ausweist, sondern maßgeblich für die gesamte spätere Predigt im MA ist (s. u.). In den einzelnen Sermones, die sich – von einigen allgemeiner Thematik abgesehen – am Kirchenjahr ausrichten, finden sich zuweilen kleine Anekdoten und Histörchen[125] – das Vorbild waren zweifellos die Miracula *Gregors des Großen* –, wie sie später in den Predigten eines *Berthold* und der Minoriten und Dominikaner überhaupt als „*maerlin*" so beliebt werden sollten. Schon die Benediktbeurer Sammlung entnimmt wörtlich vier dieser Geschichtchen[126] von Honorius.

Das Speculum des Honorius wurde so von größtem Einfluß auf die mittelalterliche Predigt. Der lateinische *Einleitungssatz* aus Bibel, Missale oder Profantext, die *anecdota*, die später oft zum Kern ganzer Predigten wurden, die *Allegorese*, die in der Folgezeit so üppige und maßlose Formen annehmen sollte, all das ist wesentlich im Werk des Augustodunensers vorgezeichnet und hat bestimmend gewirkt. Honorius Scholasticus hat die Schriftlichkeit der Predigt aufgelockert, ohne sie aufzuheben, er hat die freie Handhabung traditioneller Elemente eingeführt und der Predigt damit zu einer auf der „scrift" basierenden eigenständigeren Mündlichkeit verholfen. Die neuen Möglichkeiten, die damit gewiesen wurden, hat das 12. Jh. aber wenig genutzt. Das Vorbild und der Einfluß des Scholasticus waren so prägend, daß die von ihm entwickelte Predigtform wiederum nur nach-

[122] PL 171, 8.
[123] Col. 819 A.
[124] Col. 829: ‚Ad sermones debes primum versum Latina lingua pronunciare, dein patria lingua explanare.'
[125] So liebt Honorius Erzählungen aus der Tierwelt (col. 887. 955 usw.), er verwendet aber auch Stücke aus der antiken Sage, so in ‚Dominica in Septuagesima' die Geschichte von Ulysses und den Sirenen, in ‚Dominica XI in Pentec.' die Sagen von Fortuna, Ixion, Sissyphus, Prometheus, Medusa.
[126] *J. Kelle*, a. a. O. (Anm. 117) 168–171.

geahmt wurde, daß sie selbst zu einem Element der Schriftlichkeit für einen Großteil der Predigten dieses Jahrhunderts wurde. Schon bald nach seinem Erscheinen (etwa um 1115) wurde das Speculum von den *Deflorationes sanctorum Patrum* des *Werner von Ellerbach* († 1126), Abt von St. Blasien, benutzt, und eine Anzahl von Reden (13) des Honorius begegnet uns dort wieder und am Anfang des 13. Jh. in deutscher Übersetzung in den *Frankfurter Bruchstücken*[127]. Teile aus den Predigten des Speculums finden sich während des gesamten MA in den deutschen Predigtbüchern, und allein daraus, daß ein so verhältnismäßig spätes Werk geradezu als „scrift" rezipiert wird, erhellt sich seine Bedeutung.

Die nun im Verlauf des 12. Jh. auftauchenden deutschen Predigtsammlungen sind, soweit sie veröffentlicht wurden oder der Forschung bekannt geworden sind (noch vieles blieb unbeachtet), zum Teil schon untersucht und beschrieben worden. Dennoch stehen umfassendere Ergebnisse aus und die Forschung noch in den Anfängen. Soweit sich bisher absehen läßt, sind gewisse Strukturen weitgehend gleichgeartet, und es soll hier genügen, sie an Hand typischer Texte im Sinne unserer Themenstellung herausarbeiten. Wenn man nun die von *Fr. K. Grieshaber, A. Jeitteles, Hoffmann von Fallersleben, J. Kelle, H. Leyser, K. Roth, W. Wackernagel, A. E. Schönbach* oder die von *L. Diefenbach* herausgegebenen Sammlungen und Bruchstücke — womit wohl die wesentlichsten genannt sind — betrachtet, so ergibt sich, trotz aller Detailunterschiede, ein recht einheitliches Bild, was *Schriftlichkeit* und *Mündlichkeit* anbetrifft. So handelt es sich ausnahmslos um Sammelwerke aus fremden Quellen, Übersetzungen aus lateinischen Homiliarien oder Kompilationen aus den Vätern: *Hieronymus, Ambrosius, Augustinus* mit ihren Pseudoepigraphen, *Caesarius, Maximus von Turin, Beda, Gregor* und *Leo der Große, Rhabanus, Honorius, Werner von St. Blasien*, seltener *Origines, Chrysostomus, Pomerius* oder *Haymo*. Die Bearbeitung der ausgewählten Texte erfolgte im Sinne einer Vereinfachung oder Popularisierung. Dies wird durch veranschaulichende Erweiterungen, Paraphrasen, erklärende Zusätze, oft auch durch Kürzung oder Weglassen schwieriger Stellen erreicht. In sachlicher und formaler Hinsicht stimmen diese Predigten mit ihren Vorlagen — soweit sich diese ermitteln lassen — erstaunlich überein, und man kommt zu ähnlichen Ergebnissen wie *A. Hass* in seinen Untersuchungen über das „Stereotype in den altdeutschen Predigten"[128]. — Für die Darbietung gibt es allgemeingültige, *formelhafte*

[127] Ed. *L. Diefenbach* in: Germania XIX, 305. Sermobruchstück V = Sermo de S. Nicolao im Speculum des Honorius.

[128] Diss. (Greifswald 1903). Die Forschung steht hier allerdings noch sehr in den Anfängen; bei genauerer Erschließung der einzelnen Sammlungen wird sich der ganze Bereich wohl sehr komplex darstellen.

Wendungen: am Eingang, bei den Überleitungen, in der Zitation biblischer Stellen. Immer bleibt die Anlehnung an das Latein in Schriftzitat und eingebauten lateinischen Sätzen deutlich. Eine große Anzahl stilistischer Elemente ist für fast all diese Predigten kennzeichnend: formale Übereinstimmung im Bau der Sätze für bestimmte Stellen (z. B. Anfang oder Schluß), Ausdrücke und Wendungen, die stereotyp bestimmten Themen beigeordnet werden (z. B. Sündenfall, irdisches Leben, Menschwerdung Christi). Das geht bis in die Wortwahl z. B. der Charakterisierung heiliger Gestalten oder Geschehnisse durch stereotype Adverbien und Qualitative. Wir wollen die aufgezeigten Merkmale an einigen typischen Texten belegen. Als Beispiel für die *Abhängigkeit von patristischen Vorlagen* mögen Stücke aus den deutschen Predigten des Cod. C58 Wasserkirche Zürich (12. Jh.)[129] stehen, die *W. Wackernagel* veröffentlicht hat. Die Sermones sind, fast sämtlich nach Vorlagen gearbeitet, oft nicht mehr als eine paraphrasierte Übersetzung (Serm. I u. II). Sermo II beginnt:

„Villiebin. Hvte ist uollochomin, div sigenuph vnsirs herrin cristis. Hvte solman vonrehte vf rihtin beidv crvce. vnde van. div zideme sige horint. Hivte ist aller erest deme tivvele ein inneklichiz leit gieschehin. do er sine gevangin so herliche fvorin sach indaz ewige riche. Hivte frovwit sich allez himelsgiz her. daz der schade widir tan ist den der tivvil wilont da zimile gefrvmete. Hivte ist vnsir mennisheit bestatit zvoder zeswvn des ewigin vatir. Hivte hat diemennisheit herschat giewnnin vbir alle geschephede. Hivte sint ir zefvzin chomin alle himilsce furstin. alle himilche gewalte. alle himilcse tvginde. Hivte nam anegenge der nviwe weg dannan der apostolus spricht. *Quia per carnem christi aditus celi. per quem nulla prius caro transierat. reseratus est.* Hivte hat inslozzin daz himilesge bvrgetor unsir herre crist. mit sime fleisge da ê nie niemin in kom ...“[130]

Es handelt sich hier lediglich um eine Übersetzung einer Predigt, die unter dem Namen *Leos des Großen* geht[131]:

‚Hodie fratres, victoria Christi complecta est, hodie triumphalia vexilla eius eriguntur. De spoliatione sua dolet cum principe suo tartarus; de restauratione damni sui gaudet coelestis exercitus. Hodie caro illa, quae de terris sublevata est, ad dexteram Patris colocata est, quia omnes ei naturae prostratae sunt, et omnis principatus et potestas ante eam incurvata est. Hodie via nova, de qua dicit Apostolus (Hebr 10,20) nobis initiata est, quia per carnem Christi aditus coeli, per quem nulla prius caro transierat, reseratus est‘ ...‘

Der Text, den wir repräsentativ für viele andere gewählt haben, demonstriert vorbildlich das Verfahren der Übersetzung, das sich treu an die lateinische Vorlage hält, diese aber dennoch für den deutschen Zuhörer verdeutlicht. Wenn der lateinische Prediger vom ‚vexillum triumphalium‘ sprach, wurde von seinem Publikum das *vexillum crucis* mitgehört, wurde vielleicht auch an die *vexilla regis* aus dem

[129] Vgl. *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) 200 ff.; *A. Linsenmayer*, a. a. O. (Anm. 1) 302 ff.
[130] Vgl. *W. Wackernagel*, a. a. O. (Anm. 1) 6, Z. 1–14 (sermo II).
[131] PL 54, 499.

Kreuzeshymnus des Venantius gedacht. Die deutsche Fassung fügt diesen Gedanken, der bei wörtlicher Übertragung fortfiele, ein: „Heute soll man mit Recht aufrichten beides, Kreuze und Fahnen", wobei das ‚triumphalium' mit „die zum Siege gehören" als relativischer Gliedsatz wiedergegeben wird. Das etwas abstrakte *dolet tartarus cum principe suo* wird vereinfacht zum „*Teufel*, dem ein bitteres Leid geschehen ist". Die *spolatio tartari*, ein Ausdruck, mit dem der spätantike lateinischsprachige Hörer das ganze Geschehen der Herausführung der Gefangenen aus dem Hades verband, wie sie etwa in der lateinischen Rezension des Nikodemusevangeliums oder in den aus diesem Apokryph schöpfenden ‚sermones ad descensum' geschildert wird, faßt der deutsche Redaktor in den Satz „da er seine Gefangenen so herrlich geführt werden sah in das ewige Reich". Das ‚*damni*' wird zum „Schaden, den der Teufel weiland im Himmel angerichtet hat", das ‚*caro*' zu „unserer Menschheit". Wir sehen also eine erweiternde Verdeutlichung in der Übertragung, die damit dem Bedeutungsinhalt bestimmter lateinischer Begriffe weitaus näher kommt und damit auch den Text genauer wiedergibt als eine wortgetreue Übersetzung. Die Notwendigkeit solcher Verdeutlichung zur Erschließung der Sinnfülle zieht den Übersetzer auch von der lateinischen Syntax ab und vermeidet so Latinismen in der Übertragung, wie man sie aus den verschiedensten Monumenten dieser Epoche kennt.

Bestimmte Termini der lateinischen Vorlagen erhalten in den Übersetzungen festgefügte Wendungen zugeordnet und erfahren stereotype Erweiterungen. Wenn z. B. der Ausdruck ‚hodie captivus libertatem'[132] in der Vorlage steht, fügt die deutsche Fassung hinzu: „Hivte sint alle die haphte. fri gemachot. die dir tievil hate gebvndin mit den svndon."[133] Wir können zahlreiche Beispiele anführen, aber das ginge über den Rahmen unserer Studie hinaus. Leider hat die Forschung der Terminologie, mit der in der altdeutschen Predigtliteratur bestimmte lateinische Begriffe und Wendungen übertragen wurden, noch keine ausführliche Betrachtung gewidmet, die allgemeine Aussagen zuließe. Ganz klar ist aber eine Formelhaftigkeit abzusehen, in der die starke Bezogenheit auf die „Schriftlichkeit" deutlich zum Ausdruck kommt. Diese dem Latein verhaftete Formelsprache wird in den ältesten Zeugnissen deutscher Predigt durch das Einstreuen lateinischer Sätze selbst betont. Es sind nicht nur der obligatorische Einleitungs- und Schlußsatz, die in der liturgischen Sprache gehalten sind und einem

[132] Vgl. die Weihnachtspredigt aus *Werner von Ellerbach*, Abt von St. Blasien (1170–1174) in: Defloratione seu excerptiones ex melliflua diversorum patrum, signanter Augustini, Hieronymi etc. doctrina (ed. Basel 1494) 787. Deutsche Bearbeit. als sermo III der Hs der Zürcher Wasserkirche bei. *W. Wackernagel*, a. a. O. (Anm. 1) 9–12.

[133] *W. Wackernagel*, a. a. O. (Anm. 1) 12, Z. 17–18.

Meß- oder Vätertext entlehnt wurden bzw. aus der Bibel stammen, sondern in die Predigt selbst werden lateinische Formeln eingeflochten als einprägsame, selbst dem einfachen deutschen Zuhörer ins Gedächtnis gehende „Parolen", deren Durchschlagskraft zuweilen durch einen Reim erhöht wurde: „Qvi se exaltat hvmiliabitur. et qvi se hvmiliat exaltabitur. der sich hohit der wirt gedemvotet. der sich demvotet der wirt gehohit."[134] Wiederum als Beispiel für viele sei eine charakteristische Stelle aus einem der beiden *‚sermones cotidiani ad populum'* aus dem 12. Jh. wiedergegeben. Die von *Wackernagel* publizierten Texte haben eine fast wörtlich übereinstimmende Vorlage in den Predigtfragmenten aus dem 11. Jh., die aus einer Klosterneuburger Hs veröffentlicht wurden[135]. Das Zeugnis, das damit an die Anfänge einer deutschsprachigen Predigt*literatur* reicht, gewinnt deshalb besondere Bedeutung:

„Wie sulnt ire ivch bewaren. Vil lithte Alsus. *Declina amalo et fac bonum.* Glovbe dich des vbelen. vnde tvo daz gvote so vil dv mvgist. Alse da gescribin stat. *Qvi ingreditur sine macula. et operatur iusticiam.* dar zvo sprichit *sanctus georgius. Nec bona adeo accipiuntur. que ante oculos admixtione maculantur.* Daz quît alsus. Die gvottate helfint niwet umbe got. die man tagelich mischit mit vbelen werkin. Vondiv. *venite filii penitendo et apecatis abstinendo* ..."[136]

Das *‚declina a malo'* und das *‚venite filii'* wird zweifelsohne sprichwortartig den Zuhörern eingegangen sein, wie man überhaupt in der späteren deutschen Predigtliteratur gerne auf Sprichwörter, lateinische und deutsche oder auf aus dem Latein übertragene, zurückgreift[137]. Auch bei dem Einleitungssatz des besprochenen Sermo *‚venite filii audite me timorem domini docebo uos*[138] mag es sich vielleicht um solche „Parole" gehandelt haben (sie bleibt unübersetzt), die dem Volk als stereotyper Predigtbeginn genauso verständlich war wie etwa die Schluß*formel* ‚qvi vivit et regnat in secula seculorum'[139].

So wird von den Predigern selbst immer ganz bewußt auf die lateinisch-schriftliche Überlieferung verwiesen, wenn sie den lateinischen Einleitungssatz mit immer gleichbleibenden Wendungen übersetzen: "dise wort die ich nů zu latine habe gesprochen die sprach unser herre got selber zu sinen jungern und bedůten alsus ..."[140] oder: „diziu wort, diu ich hân *für geleit* in der latine, sprechen en

---

[134] Ebd. 21, Z. 26–28: Sermo VIII ‚In assumptione sanctae Mariae'.
[135] Vgl. *A. Linsenmayer,* a. a. O. (Anm. 1) 56.
[136] Vgl. *W. Wackernagel,* a. a. O. (Anm. 1) 19, Z. 34–49.
[137] Vgl. die Studie von *J. Klapper,* Sprichwörter der Freidankpredigten. Proverbia Fridanci. Ein Beitrag zur Geschichte des ostmitteldeutschen Sprichworts und seiner lateinischen Quellen, in: Wort und Brauch 16 (Breslau 1927).
[138] *W. Wackernagel,* a. a. O. (Anm. 1) 18, Z. 1.
[139] Ebd. 20, Z. 84–85.
[140] Vgl. *A. Schönbach,* Altdeutsche Predigten I (Graz 1886) 57, Z. 30–32.

tuschen also ...“ [141] oder: „wir *lesen* von“ [142]. Zuweilen wird hier auch ganz direkt auf die schriftliche Vorlage hingewiesen: „Alse sanctus augustinus *gescribin* hat: sancta trinitas ...“ [143], „wande alse sâte Georgius chit: hec est ...“ [144] Hinzu kommen die häufigen Formeln: „Daz stat gescribin in deme heiligen ewangelii“; „daz sind diu wort des heiligen ewangelium“ etc. Am beständigsten hat sich die lateinische Formel, die im gesamten MA sich in der Predigtliteratur behaupten konnte; in dem Schluß ‚qui vivit et regnat‘ erhalten, von dem *Lecoy* [145] treffend sagt: «Cette formule finale qui est encore une tradition leguée par les Pères, est toujours exprimée en latin même dans les manuscrits français; tout port à croire, qu'elle ne se disait effectivement pas comme le reste, dans la langue du peuple.»

Wir gelangen somit an das Ende der von uns behandelten Periode. Die charakteristischen Züge, wie sie für die Zeugnisse des 12. Jh. und die voraufgehende Zeit aufgezeigt wurden, finden sich auch noch weitgehend — zumindest im deutschen Raum — vor, wie z. B. die erste Abteilung der von *Leyser* [146] herausgegebenen Predigten oder die von *Schönbach* [147] veröffentlichte Leipziger Sammlung dokumentieren. Doch zeichnet sich eine Wende ab, einerseits durch die streng gegliederte scholastische Predigt bedingt — ihr Einfluß wird z. B. bei dem sogenannten „Schwarzwälder Prediger“ [148] spürbar — zum anderen durch die volkstümlichen, situationsbezogenen Kreuzzugspredigten, besonders aber durch die Missions- und Bußreden der Bettelmönche. Hier beginnt sich die formelhafte Bezogenheit auf die Schriftlichkeit, die die Predigt als Ausdruck der „vorgotischen Traditionsauffassung“ so lange bewahrt hatte, die aber auch nach und nach immer mehr von einer bewußten theologischen Methodik zu einem erstarrten, formalistischen Schema herabgesunken war, aufzulösen und zu zerfließen, um allerdings auch einem Neuansatz Platz zu machen.

Nehmen wir das Beispiel des großen *Berthold von Regensburg*. Sein Stoff stammt zu einem großen Teil aus schriftlichen Quellen (Patristik, Heiligenleben, Exempel, französische Predigtliteratur) [149], aber er wurde ausgewählt und frei gestaltet, er wurde bereitet für das Auffassungsvermögen der einfachen Zuhörer. Er wurde großzügig erweitert mit Beispielen aus dem Alltag des Volkslebens. Sein Gegenstand wurde volkstümlich, anschaulich gemacht und von den Zustän-

[141] Stereotype Wendung der *Grieß haber*schen Sammlung, a. a. O. (Anm. 13).
[142] *W. Wackernagel*, a. a. O. (Anm. 1) 20, Z. 6 et passim (sermo VIII).
[143] Ebd. 9, Z. 1.
[144] Ebd. 29, Z. 6.
[145] *A. Lecoy de la Marche*, a. a. O. (Anm. 1) 281.
[146] *Leyser*, a. a. O. (Anm. 12).
[147] Vgl. *A. Schönbach*, a. a. O. (Anm. 140).
[148] Vgl. *A. Linsenmayer*, a. a. O. (Anm. 1) 355; *R. Cruel*, a. a. O. (Anm. 4) 325.
[149] Vgl. *A. Schönbach*, a. a. O. (Anm. 1) Bd. 142, 151–155.

den der Zeit her beleuchtet — oder es wurden umgekehrt durch die *maerlin* und Beispiele die Situationen erhellt, manchmal drastisch vorgeführt. Bibelzitate untermauern das Dargestellte; aber alles Formelhafte fehlt. Der Prediger nahm viele Wendungen des volkstümlichen, ja des Vulgären auf. Die Improvisationsmöglichkeiten in der Durchführung des Themas — es war weder an die Festtage noch an Perikopen der Liturgie gebunden —, die Beweglichkeit in der Handhabung des Stoffes erlauben ein Eingehen auf den Augenblick (Situationsbezogenheit) und die Zuhörer. *Die ganze Predigt Bertholds ist auf „An-sprache" angelegt.* In der Minoritenpredigt des 13. und 14. Jh. sind die Literaturquellen nicht formelhaft eingefaßt, sondern sie gehen eine Verbindung ein mit der geläufigen Sprache, mit ihren Gegenwartsinhalten. Die *„maerlin"* wurden schnell weitererzählt; wie ein Lauffeuer verbreiteten sich die Nachrichten von Bertholds Predigten. Der Einfluß ihrer Nachschriften reichte bis in die volkssprachige Literatur hinein.

In den Predigten des großen Regensburgers (wie sie uns überliefert sind) erscheinen die Bereiche von *Schriftlichkeit* im Sinne von vorlagenbezogener Gestaltung, Ausrichtung an der lateinischen Tradition und *Mündlichkeit* im Sinne von volkssprachlicher „von Mund zu Mund" weitergetragener Tradition sowie *Schriftlichkeit* im Sinne von schriftlich fixierter volkssprachlicher Überlieferung (Literatur) vielfältig ineinander verschoben. An die Stelle objektiver *Gestaltungsprinzipien* ist der subjektive, individuelle *Gestaltungswille* getreten, ein Vorgang, der schließlich in der Predigt der Mystiker *(Eckhart, Seuse, Tauler)* kulminieren sollte.

So erweist sich das Problem von „Schriftlichkeit und Mündlichkeit" in der altdeutschen Predigt nicht allein als literarhistorisches, sondern als zutiefst *geistesgeschichtliches* und frömmigkeitsgeschichtliches Problem, in dem zwei unterschiedliche Traditionsauffassungen ihren Niederschlag gefunden haben, in dem zwei verschiedene Geisteshaltungen Ausdruck gewannen.

Der Ansatz des Religionsunterrichts

Kritische Argumente zur „Fundamentalkatechetik" von Hubertus Halbfas

Von Günther Koch

Der Titel „Fundamentalkatechetik" erinnert bewußt an die Disziplin der „Fundamentaltheologie"[1]. *J. B. Metz* formuliert als deren Ziel: „Die Fundamentaltheologie dient der ‚Verantwortung der Hoffnung' (1 Petr 3, 15). Sie sucht den Glauben in einer Weise auszulegen, die mit der geschichtlichen Verstehenssituation korrespondiert."[2]

Im Vollzug fundamentaltheologischer Besinnung auf den Gesamtaspekt der Katechetik wurde der *didaktische* Grundbegriff des „Fundamentalen", wie ihn *Wagenschein, Klafki* u. a. entwickelt haben, von H. nicht behandelt. Es gilt aber auch hier die Definition *Wagenscheins*, daß das Fundamentale etwas ist, „was den Menschen und sein Fundament ... und die Sache und ihr Fundament ... erzittern macht."[3]

Die Auseinandersetzung, die durch das Buch in Gang gesetzt wurde, hat es bewiesen[4].

Das Buch nimmt seinen hermeneutischen Ansatz in „der religiösen Dimension der Wirklichkeit" (13). Daher entwickelt ein erster Teil das Thema „Theologische Hermeneutik und Religionsunterricht in den Grundbezügen zwischen Religion und Wirklichkeit". Im zweiten Teil werden die katholischen Religionsbücher auf ihr Verhältnis zur Wirklichkeit und zur Bibel untersucht. Der dritte Teil behandelt die religiöse Sprache in der Praxis und die Infrastruktur des Religionsunterrichts.

Die Tiefe der Wirklichkeit

H. betrachtet jeglichen Religionsunterricht – nicht nur den katholischen oder den evangelischen – ontologisch unter dem Gesamtaspekt einer religiösen Wirklichkeitsdeutung: „Das Religiöse ist kein gegenständlicher Eigenbereich. Es kann darum nicht unmittelbar, d. h. direkt, gesagt werden. Es ist die Tiefen-

[1] Zur protestantischen Bewertung der Fundamentaltheologie vgl. *F. Mildenberger,* Fundamentaltheologie oder Dogmatik?, in: EvTh 26 (1966) 639 ff. – Eine „Fundamentaltheologie" in evangelischem Verständnis lieferte *H. Thielicke* in seinem neuen Werk: Der evangelische Glaube. Grundzüge der Dogmatik, Bd. I: Prolegomena. Die Beziehung der Theologie zu den Denkformen der Neuzeit (Tübingen 1968). Th. spricht S. XII von „Fundamentalfragen".

[2] Zur Theologie der Welt (Mainz 1968) 75 f.

[3] Zum Begriff des exemplarischen Lehrens (Weinheim ³1962) 16. Vgl. *G. Steindorf,* Möglichkeiten und Grenzen exemplarischer Repräsentation, in: PädRund 19 (1965) 617.

[4] Seitenzahlen und nähere Angaben beziehen sich auf *H. Halbfas,* Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht. 8° (384 S.) Düsseldorf – Stuttgart 1968, Patmos/Calwer. 24.– DM. – Die Erstfassung dieses Aufsatzes ist H. Halbfas am 12. 10. 1968 zugestellt worden. Inzwischen wurde noch die *Dokumentation* des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz über das theologisch-wissenschaftliche Gespräch am 28. 10. 1968 in Dortmund und die Stellungnahme von Halbfas, Theologie und Lehramt, in: Christ und Welt, 6. 12. 1968, 3, berücksichtigt. – Auf die jüngste Entwicklung wird in dem Nachtrag auf S. 243 f. eingegangen.

dimension aller Wirklichkeit, die sich jedem verobjektivierenden Zugriff entzieht" (196).

An diesem Ansatz erheben sich unsere kritischen Fragen gegen das ganze, von hier aus bestimmte Buch. Hat H. nicht seine ihm vom didaktischen Fachgebiet her zukommende Aufgabe religionsphilosophisch überzogen? Was ist theologisch von der „Tiefendimension" zu halten? Das ist ein semantisches Problem.

In der Bibel wird der Ausdruck „Tiefe" in einem doppelten Sinn verwandt. „Tiefe" *kann* bedeuten: die chaotische Tiefe der Geschöpflichkeit im Todesschatten der Sünde. Dann aber gilt von ihr: „Es spricht die Tiefe (die Urflut): sie (nämlich die Weisheit Gottes!) ist nicht bei mir ... und der Abgrund und der Tod sprechen: nur ein Gerücht vernahmen wir von ihr" (Hiob 28, 14. 22). In Verachtung dieser Tiefe sagt Paulus: „Weder Hohes noch Tiefes noch sonst irgend etwas in der Welt mag uns scheiden von der Liebe Gottes" (Röm 8, 39). „Tiefe" bedeutet aber *auch* die „Tiefe des Reichtums, beides der Weisheit und Erkenntnis Gottes" (Röm 11, 33). Die unerforschlichen Entscheidungen in der Geschichte des Volkes Gottes verweisen auf die Tiefen Gottes, die nur der Heilige Geist selbst erforscht (1 Kor 2, 10). „Beide biblischen Bezeichnungen, die Tiefe des vergänglichen Kosmos und die Tiefe Gottes, haben gerade nur den Namen gemein"[5]; sie dürfen nicht miteinander verwechselt werden.

Aus zahlreichen Zitaten wird deutlich, daß sich H. für seine Übernahme des Begriffes „Tiefe" der ontologisch orientierten Theologie von *P. Tillich* verpflichtet weiß. Aber er hat Tillich genauso einseitig ausgewertet wie *J. A. T. Robinson* es in seinem Bestseller „Gott ist anders" getan hat. Beide leiten die „Tiefe" als ein Sichbekunden des Göttlichen aus einer Analyse der Wirklichkeit des Menschen ab (25). Das hat aber Tillich wesentlich als Frage, nicht als Antwort gemeint; an der *Korrelation* zwischen dem, was aus dem Menschen, und dem, was allein von Gott kommt, bildet Tillich den Begriff des „Unbedingten". Bei Robinson und H. gewinnt die Tiefendimension eine eigene Offenbarungsmächtigkeit, die in seltsamem Kontrast zu der von ihm mit Vehemenz abgelehnten Formulierung des Antimodernisteneides steht (220)[6].

Die Inhaltlichkeit der Offenbarung

Nun würde H. entgegnen können, er meine doch die Tiefe im „Ereignis und Anspruch begegnender Geschichte" (56), und auf die israelitische Bezeichnung geschichtlicher Ereignisse als „debarim" (Worte) habe er doch ausdrücklich hingewiesen (55. 345). Geschichtlich beanspruchend sei vor allem das Wort der Bibel; daher vertrete er einen prinzipiell biblischen Religionsunterricht (106. 140 226). Das entspricht gewiß der Meinung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Worte Gottes zusammen mit der heiligen Überlieferung wie auf einem bleibenden Fundament ... Auch die Katechese und alle christliche Unterweisung ... holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft."[7] Die Frage ist nur, ob die „Fundamentalkatechetik" *diesem* Fundament durch ihren Ansatz bei einer allgemein ontologi-

[5] *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik I, 2, 839; vgl. II, 1, 54; IV, 3, 168. *H. Thielicke,* a. a. O. (Anm. 1) I, 74 ff. Vor allem S. 550: „Das ontologische System macht Gott damit selber zum Element der Weltwirklichkeit." Ferner: ebd. 45. 266. 293. 452 f.

[6] *W.-D. Marsch,* Gott in der Tiefe – und Methode der Korrelation, in: Diskussion zu Bischof Robinsons Gott ist anders (München 1964) 177 ff. „Dokumentation", a. a. O. (Anm. 4) Nr. 1.

[7] Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Art. 24. Vgl. *Th. Filthaut,* Aspekte der Glaubensunterweisung von morgen (Freiburg i. Br. 1968) 34. 41.

schen Hermeneutik der „Tiefe" noch gerecht zu werden vermag. Wie verhält sich die „neue Begründung des Religionsunterrichts aus der religiösen Dimension der Wirklichkeit" (13) zur Worthaftigkeit der Offenbarung? Hier weicht H. in den Mythos aus:

„Alle Offenbarung spricht im Mythos, da hier nicht objektivierbare Wissensmitteilung über Göttliches als eine durch Modi übernatürlicher Auskunft verfügbar gewordene Kenntnis gegeben ist, sondern eine ‚Übersinnlichkeit im Sinnlichen' (Jaspers), die ihren angemessenen Ausdruck allein in mythischen Chiffren findet. Offenbarung ist deshalb niemals Information über etwas ... Auf die Frage: *Was* also ist offenbart worden, darf geantwortet werden: Gar nichts, insofern Inhalte gemeint sind, die der Totalität unseres Wissens über die Subjekt-Objekt-Struktur der Wirklichkeit etwas hinzufügen. Aber: alles! insofern die Wirklichkeit im Mythos in eigener Betroffenheit wahrgenommen wird" (221).

Es muß hier doch wohl besser unterschieden werden zwischen dem Gebrauch „mythischer", d. h. unsere gegenständliche Welt transzendierender Ausdrücke, und zwischen dem, was die Offenbarung inhaltlich Neues ansagt[8]. Mythisch reden können und müssen wir wohl auch in der Theologie „mit bestem Gewissen"[9], aber es handelt sich hier nur um eine „Indienststellung des entmächtigten Mythos durch die Sprache der Bibel"[10]. Bei der christlichen Botschaft geht es wesentlich nicht um eine die Welt auslegende Interpretation, sondern um eine die Welt ändernwollende Information, die es so in den nichtchristlichen Religionen nicht gibt[11]. Diese Nachricht, heute in der Verkündigung neu an den Mann gebracht, wirkt mehr als nur existentiale Verstehenshilfe, „das Wort ist vielmehr wie ein Blitz, der trifft"[12].

H. geht demgegenüber von der Einheit aller Offenbarung, auch der Heilsoffenbarung, aus:

„Demgemäß können wir also die christliche Offenbarung, besser gesagt: die Offenbarung Gottes in Israel und in Jesus von Nazareth, nicht als etwas kategorial anderes gegenüber außerbiblischen Offenbarungen verstehen. In Jesus wird in größerer Dichte als – für unser geschichtlich eröffnetes Empfinden – je zuvor oder danach Gott in diese Welt hinein angesagt und zugesagt" (223).

Nur „in größerer Dichte"? Nur zwar „unüberbietbar"?[13] Wir meinen, H. bleibt trotz seiner vielen Berührungen mit evangelischer Theologie weit hinter dem zurück, was sich seit dem reformatorischen Aufbruch nach dem Ersten Weltkrieg begeben hat und in dem Gemeinsamen zwischen Barth und Bultmann zum Ausdruck kam, daß nämlich Jesus Christus *das* Heilsereignis ist[14].

---

[8] Hier zeigt sich das Dilemma in der von H. gern benutzten Theologie von *P. Tillich,* der einerseits in mythischen Chiffren den philosophisch-ontologischen Bezug auf das „Sein-selbst" und anderseits die Lehre von Christus als der „Manifestation des Neuen Seins" entfaltet (Syst. Theol. I, 278 ff.; II, 16 ff. 87 ff.). Aus Amerika kommt die Kunde, „daß wir Tillich den Abschied geben müssen" (*H. Cox,* Stadt ohne Gott [Stuttgart [4]1968] 96; *ders.,* Stirb nicht im Warteraum der Zukunft [Stuttgart 1968] 125: „Die Wahrheit ist allerdings, daß Tillichs Einfluß auf die moderne Theologie im Schwinden ist."). Zur „Disparatheit" Tillichs, die bei H. in der Spannung zwischen Ontologie und Theologie wiederkehrt, vgl. *H. Thielicke,* a. a. O. (Anm. 1) 50. Vgl. Schleiermacher!

[9] *K. Barth,* KD III, 2, 536.

[10] *H. Thielicke,* a. a. O. (Anm. 1) 120.

[11] „Das christliche Evangelium ist selber eine Nachricht" (*H. E. Bahr,* Verkündigung als Information [Hamburg 1968] 125).

[12] *H.-G. Gadamer,* Wahrheit und Methode (Tübingen [2]1965) 499.

[13] Vgl. *Dokumentation,* a. a. O. (Anm. 4) Nr. 2.

[14] H. zitiert a. a. O. (Anm. 4) 31, Anm. 8, entsprechende Stellen bei Barth und Bultmann über die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion. Es scheint,

H. steht bei der Erweiterung des Offenbarungsbegriffs auf die Religion überhaupt (222) in der Gefolgschaft *K. Rahners*. Aber er hat die Religionstheorie des Münsteraner Theologen doch wieder nur so einseitig ausgewertet wie die Formulierungen Tillichs. Rahner unterscheidet viel deutlicher zwischen einer „vergegenständlichenden Selbstauslegung der gnadenhaften Offenbarung durch den Menschen – sie glückt nur teilweise, sie ist vermischt mit Irrtum und schuldhafter Verblendung", und dem, was „öffentliche und amtliche, bund- und kirchenhaft verfaßte Offenbarung und deren Geschichte, Offenbarung schlechthin heißt"[15].

H. gibt in einer Anmerkung (31, Anm. 1) zu, daß es in der Religion „auch Entartung, Mißbrauch und Sünde" gibt. *Davon* ist das Christentum als Religion gewiß nicht ausgenommen! Beim Thema „Offenbarung" geht es aber nicht um solche Mangelerscheinungen, sondern um die einzigartige Heilsbotschaft von der Versöhnung selbst (2 Kor 5, 17–21). Erst in deren Licht kann man hier nämlich den Religionen etwas zugestehen, was sie selbst so nicht wissen und verkünden. Die Religionen erkennen „nicht selten einen Strahl jener Wahrheit", die alle Menschen erleuchtet, sagt das Zweite Vatikanum[16], und ähnliche Gedanken hat, in aller Vorsicht und ohne seinen grundsätzlichen Standpunkt aufzugeben, sogar *K. Barth* geäußert. Es gibt seltsam „wahre Worte" (KD IV, 3, 128) auch außerhalb der Christenheit[17]. Der mit höchster Vorsicht zu gebrauchende Ausdruck „Uroffenbarung" für eine gewisse „Helligkeit der Geschöpfwelt" (KD IV, 3, 158) wäre nicht ganz zu verwerfen, und wenigstens die „Ursprünge" der heute so verworrenen Welt der Religionen mögen dazugehören (KD IV, 3, 850)[18]. Dennoch bleibt der prophetische *Protest* gegen die falschen Götter mit voller Kraft in Geltung, als Baal oder Astarte hat sich der Gott des Alten Testamentes auf keinen Fall bezeichnet wissen wollen[19]. Auch der lukanische Paulus hat ja zunächst „mit Ingrimm" die vielen Götterbilder in Athen betrachtet (Apg 17, 16), ehe er zu seinem Thema vom „unbekannten Gott" kam.

Der missionarische Auftrag

Es ist nur konsequent von der Begründung des Religionsunterrichts aus der Tiefe der Wirklichkeit her gedacht, wenn sich H. auf den Rat *Mahatma Gandhis* beruft, keine „Geschichten über Christus zu erzählen", und demgemäß den missionarischen Dienst der Kirche grundsätzlich auf die vor allem im Liebesdienst ausstrahlende Kraft von Christengemeinden inmitten heidnischer Umwelt zu beschränken scheint (214). „Solche Mission wird die Achtung vor der fremden Religion vertiefen und keine andere Sorge haben, als daß der Hindu ein besserer Hindu, der Buddhist ein besserer Buddhist, der Moslem ein besserer Moslem werde" (241).

---

daß er zu dem eigentlichen Anliegen der sog. Dialektischen Theologie keinen Zugang gefunden hat. Dies hat zu einer gewissen Flachheit seiner theologischen Beweisführung beigetragen.

[15] Vgl. *K. Rahner – H. Vorgrimler,* Kleines theologisches Wörterbuch (Freiburg i. Br. [5]1965) 267–269.

[16] Vgl. die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, Art. 2.

[17] „Von den freien Kundgebungen Jesu Christi im Weltgeschehen" (*Barth,* KD IV, 3, 148, 138) kann hier vielleicht ganz am Rande in einer nicht zu systematisierenden Lehre vom Logos spermatikos (H. erinnert in seinem Buch, a. a. O. [Anm. 4] 29, Anm. 2, an Justin) gesprochen werden.

[18] Über den Begriff der „Uroffenbarung" bei K. Barth und P. Althaus vgl. *Günther Koch,* Gotteserkenntnis ohne Christus?, in: EvTh 23 (1963) 573 ff.

[19] *G. Stachel,* Kampf gegen Klischees (Rezension der Fundamentalkatechetik), in: Hochl (Juni/Juli 1968) 473; *ders.* in: KatBl 6 (1968) 372 ff.

In dem Dortmunder Glaubensgespräch (28. 10. 1968) hat der Verfasser der Fundamentalkatechetik versprochen, seine These in dieser Form nicht mehr wiederholen zu wollen, nur eine allzu direkte Bekehrungsmission lehne er ab. Der Kenner der Theologiegeschichte erinnert sich an die Polemik des jungen Schleiermacher gegen die „verschrieene wilde Bekehrungssucht" (Vierte Rede über die Religion im Jahre 1799) und an die Korrektur des alten Schleiermacher, der sich in seinen Erläuterungen zur 3. Aufl. (1821) wohl unter dem Eindruck der damals allenthalben anhebenden Missionsbewegung für „das *milde* Bekehren" ausgesprochen hat. Immerhin konnte derselbe Schleiermacher in seiner Dogmatik auch sagen: „daß die christliche Gemeinschaft als Eine sich unmöglich kann selbst beschränken, d. h. einen wirksamen Willen haben, andere fromme Gemeinschaften neben sich zu lassen" (Der christliche Glaube, § 149, 2).

Das „anonyme" Christentum in den Religionen soll eben den Namen bekommen, außer dem kein Heil ist (Apg 4,12) – „jede Kirche wird ja den Satz aus der Apostelgeschichte bejahen" (Bultmann)![20] Nur ein Bote kann diesen Namen anzeigen. Die von H. zugesagte Korrektur wird um so besser ausfallen, je stärker der Stellenwert der von ihm etwas kümmerlich behandelten *Information* in seinem System wird.

Dichterische Weltauslegung im Religionsbuch

Die eine zielgerichtete Mission gefährdende Vermischung von religiöser Weltauslegung und christlicher Offenbarung zeigt sich eklatant an dem erstaunlichen Beispiel-Kapitel zum Religionsbuch für Kinder. In unmittelbarem Anschluß an den Text vom Barmherzigen Samaritan (313 ff.) folgen hier Kindergedichte von *James Krüss, Bertolt Brecht, Erich Kästner* u. a. Sicher: „Es geht hier um Eröffnung unserer Welt in der Dimension des Glaubens" (312). Aber die Planer eines neuen Religionsbuches müssen doch wissen, wo etwas je nach den für ein Unterrichtsfach geltenden Fundamentalien hingehört. Das Fundamentale des christlichen Unterrichts ist nun einmal – mit *K. Wegenast* zu sprechen – „der Glaube, der in Jesus von Nazareth und in dem von ihm zeugenden Wort seinen Grund hat"[21]. Besonders wichtig ist die Bemerkung *Klafkis*, daß dieses Fundamentale nicht etwa neben anderen Grundrichtungen des didaktischen Feldes steht, sondern „gleichsam quer" zu ihnen[22].

Stehen die von H. ausgewählten literarischen Texte wirklich in einer solchen Sachanalogie zu den biblischen Texten, daß sie in ein Religionsbuch gehören, oder muß man sie nicht vielmehr, was durchaus diskutabel ist, einem Deutschlesebuch zuweisen? Das Problem der Verwendung weltlicher Texte ist neuerdings durch die Erwägung aufgeworfen worden, die biblischen Geschichten im Grundschulunterricht durch dichterische Neuerzählungen zu ersetzen. *H. Stock* hat diesen Vorschlag in einem bemerkenswerten Gutachten abgelehnt: „Sie zeigen eine Situation des heutigen Menschen zwischen Gut und Böse. Aber eine Sachanalogie zur Bibel ist höchstens partiell gegeben."[23]

Die Vertreter solcher Vorzugsstellung dichterischer Weltauslegung im Religionsunterricht geben zu, „daß dieses Problem nur durch einen interkonfessio-

[20] Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, in: EvTh 11 (1951) 1 (= Glauben und Verstehen II [Tübingen 1965] 247).

[21] Der biblische Unterricht zwischen Theologie und Didaktik (Gütersloh 1965) 70.

[22] Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung (Weinheim ²1963) 340. Abdrucke in: Evangelische Unterweisung. Religionspädagogische Studienbücher, Nr. 2 (Berlin 1966) 106–110; hier mit neuer Vorbemerkung von *W. Klafki*.

[23] In: ThPract 3 (1968) 175.

nellen Unterricht (ähnlich dem Bremer Modell) zu lösen sei"[24]. In der Tat: das ist die Konsequenz, die sich aus einer nicht im Grundansatz veränderten „Fundamentalkatechetik" im Sinne von H. einmal unentrinnbar ergeben wird.

„Wenn du einen Schnupfen hast / Führe ihn nicht aus,
Geh zu Doktor Naseweis / Oder bleib zu Haus!
Wenn dies Lied dir nicht gefällt / Bist du selber schuld:
Denn dann fehlt dir der Humor / Oder die Geduld!"

James Krüss (316)

Für die Aufnahme solcher Verslein in ein Religionsbuch als erstes Beispiel für das ernste Gleichnis vom Barmherzigen Samariter fehlen uns Humor und Geschmack. Das Reich Gottes, über das alle Gleichnisse informieren wollen, ist nun doch eine ernsthaftere Angelegenheit als ein Kinderschnupfen.

Wort Gottes und Sprache

Den tiefsten Grund für das Fehlschlagen der von H. angebotenen Fundamentalkatechetik müssen wir darin sehen, daß sie dem „Proprium der evangelischen" (und katholischen!) „Theologie: dem Wort Gottes in seiner dreifachen Gestalt als Person, als Tradition und als gegenwärtiges Ereignis"[25], nicht gerecht wird. In einer Polemik gegen die kultische Isolierung der Eucharistie und gegen den Substanzbegriff in der Wandlungslehre, deren eigentliche Tendenz nicht gewürdigt wird, vernehmen wir: „Eucharistiefeier bedeutet, in einem gemeinsamen Ausdruck sich Jesu Gebet der Liebe zu öffnen und darin in Gemeinschaft mit Jesus zu treten. Die Feier des Brotes und Weines bringt zeichenhaft zur Darstellung, was in hundertfältiger Weise in diesem Sinne unser alltägliches Leben bestimmt" (61, Anm. 1).

Wo bleibt hier das Proprium des neutestamentlichen Einsetzungsberichtes und des urchristlichen Abendmahlsverständnisses? Wo bleibt hier das Passah-Mysterium[26], wo bleibt das fundamentale Prius des Abendmahls, daß der Gekreuzigte und Auferstandene in Gemeinschaft mit uns tritt?[27] H. wird vielleicht erwidern, dies sei in seinem Zusammenhang keine exegetische, sondern nur eine hermeneutische Aussage. Darf sich aber die Hermeneutik so weit von der Exegese entfernen, daß sich in ihr kein kirchliches Abendmahlsverständnis wiedererkennen kann?

Wo bleibt die biblische Christologie, wenn das fundamentale Stellvertretungsgeschehen am Kreuz zu einem „dogmatisch juristischen ... Alibi" für verbrannte Ketzer und Judenvergasung degradiert wird (249)? Als ob das gewaltige „Für euch!" des Neuen Testaments (Mark 10, 48; Röm 5, 8; 2 Kor 5, 18; Hebr 7, 27) nicht sofort auch eine inklusive Verpflichtung bedeutete, und als ob Röm 3, 8 und Röm 6, 1 nicht im NT stünden! — „Weil Gott im Tode Jesu die Welt mit sich versöhnt hat, haben wir in einer zerstrittenen Welt für Versöhnung einzutreten", heißt es mit Recht in einer neueren Lehrerklärung der Evangelischen Kirche[28].

[24] Ebd. 174.

[25] Vgl. *H.-D. Bastian,* Die Stellung der Religionspädagogik im Rahmen einer theologischen Fakultät und die Möglichkeiten ihres Studiums, in: ThPract (1968) 292. B. erinnert damit an die Lehre vom Wort Gottes bei K. Barth.

[26] Vgl. *Th. Filthaut,* a. a. O. (Anm. 7) 95 ff.

[27] Auf evangelischer Seite ist die Präsenz des erhöhten Christus im Abendmahl in These 1, 1 und 2, 1 des Arnoldshainer Abendmahlsgesprächs 1957 stark herausgestellt worden. In These 7 wird gefolgert, daß aus der Gemeinschaft mit dem Erhöhten auch das Gebot der Liebe folgt. Dasselbe Gefälle zeigt der neue Holländische Katechismus. H. zitiert erst aus einem späteren kleingedruckten Abschnitt (Holl. Kat. 387 = H., a. a. O. 119, Anm.), der inhaltlich der These 7 von Arnoldshain entspricht.

[28] Zum Verständnis des Todes Jesu. Stellungnahme des Theologischen Aus-

An allen diesen Stellen hat eine Fundamental-Ontologie oder auch „Onto-Theologie" in existentialer Aufbereitung einer wirklichen Fundamentaltheologie den Hals gebrochen, weil nicht vom Worte Gottes, sondern von einem philosophischen Wirklichkeitsbegriff her gedacht wurde. Das ist deshalb so schade, weil H. mit vollem Recht, besonders in seinem relativ selbständigen zweiten Teil über die Religionsbücher, an den oft veralteten und schwülstigen Wörtern in den katechetischen Werken Kritik übt. Seine ästhetischen Kategorien für die Verurteilung einer in Klischees dahinschwafelnden Sprache mögen alle stimmen, aber sein theologisches Fundament genügt nicht, um sichere Sachkriterien zu finden. Es geht H. unter verständlicher Berufung auf *D. Bonhoeffer* um die „weltliche" Rede von Gott (74). Diesem Schicksal kann sich die Katechetik nicht entziehen, sie wird dennoch immer und überall an die Sprache der Bibel und an die kirchliche Tradition anzuknüpfen haben. In welchem Maße das geschehen muß, darüber muß in erster Linie von der Sache her entschieden werden. Wie eine moderne Verkündigungs- und Lehrsprache heute auszusehen hätte, können wir uns an einem Gleichnis aus dem Gebiet der Kirchenmusik klarmachen: *Krzyszof Penderecki* wählte für seine Lukaspassion Texte aus dem Evangelienbericht, aus den Psalmen, aus dem Römischen Brevier und aus dem Meßbuch. Aber die Musik: da hören wir Auschwitz und Warschau mit, wie es ein christlicher Pole heute mit dem Golgathageschehen in Verbindung bringt, und hier ist auch das von H. bei seiner Polemik gegen das Alibi der Kreuztheologie unglücklich formulierte Anliegen (249) voll erfüllt[29]. In diesem Sinne die Sprache der Bibel weiterzusprechen und umzusprechen – das hätte die Fundamentalkatechetik zeigen müssen, in schöpferischer Bejahung der Tradition, wie sie dem vielzitierten *K. Rahner* nachgerühmt wird[30], nicht in ihrer faktischen Verneinung.

Grenzen der fundamentalontologischen und existentialen Hermeneutik

Das Unglück, das bei der Ausarbeitung der „Fundamentalkatechetik" geschehen ist, besteht in einer unentwirrbaren Verwicklung von Problemen des Sprachstils, zu dessen Verbesserung H. Förderliches zu sagen weiß, mit einer die Theologie überwuchernden existenzialistischen Sprachontologie. Gewiß: ohne das Bedenken der philosophischen Hermeneutik kommt kein Theologe aus, und der existentiale Bezug muß stets gesehen werden. Daher ist es nur natürlich, daß sich H. wesentlich auf „Wahrheit und Methode" von *H.-G. Gadamer* stützt[31]. Aber mit dessen Erwägungen über theologische Fragen in dem neuen, von H. nicht mehr berücksichtigten Schlußkapitel seines grundlegenden Werkes müssen wir weiterdenken. Gadamer sagt hier sehr bezeichnend: „Vielleicht, ja sogar sicher ist es möglich, im Neuen Testament ‚mehr' zu verstehen, als Bultmann verstanden hat. Das kann sich aber nur herausstellen, indem man dieses ‚mehr' ebensogut, d. h. wirklich versteht" (ebd. 493). Ob das wirkliche Verstehen nicht theologisch vor allem das „Unverfügbar-Andere, das extra nos" (ebd. 496) in den Blick zu nehmen hat?

---

schusses der Evangelischen Kirche der Union vom 28. 1. 1968 in: EvTh 28 (1968) 300.

[29] *Kl. v. Bismarck* – als Rundfunkintendant der Auftraggeber des Komponisten – sagte im Sinne dieser Musik bei der Uraufführung in Münster: „Wenn der Sohn Gottes, wie wir Christen glauben, der Welt Sünde trägt ..., so ist es auch unsere christliche Hoffnung, daß er auch heilend die Krankheit auf sich nimmt, die durch die Schuld, durch Leiden und Sterben das deutsch-polnische Verhältnis belastet."

[30] *J. B. Metz – K. Rahner*, Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von *J. Schultz* (Stuttgart – Berlin – Olten – Freiburg i. Br. 1966) 515.

[31] „Nur würde ich liebend gern die Meinung des Herrn Gadamer zu dieser Form der Berufung auf sein Werk hören" (*A. Exeler* in: KatBl 5 [1968] 292 [zur Hermeneutik von H.]; Antwort in: KatBl 6 [1968] 373 A. Siehe Nachtrag!).

Gadamer bemerkt: „Der Subjekt-Objekt-Gegensatz hat zwar dort seine Angemessenheit, wo das Objekt gegenüber der res cogitans das schlechthin andere der res extensa ist. Die geschichtliche Erkenntnis aber kann durch einen solchen Begriff von Objekt und Objektivität nicht angemessen beschrieben werden" (ebd. 499).

Dies gilt sicher auch für die Glaubenserkenntnis, wir sind da nicht nur immer mit unserer Existenz dabei, sondern können auch der Wirkungsgeschichte, von der wir herkommen und über die wir informiert werden müssen, nicht entrinnen. Innerhalb der Glaubenserkenntnis gilt eine ganz besondere Angemessenheit theologischer „Gegenständlichkeit". Es geht hier ja um Gott, den schlechthin Anderen, ja den schlechthin Ändernden[32]. Deshalb trifft die von H. auch in dem Dortmunder Glaubensgespräch zur Verteidigung seines Buches ins Feld geführte Bestreitung des „Subjekt-Objekt-Schemas" den eigentlichen Streitpunkt nicht, sondern verdeutlicht nur die Schwäche einer einseitig existentialtheologischen Position, die den unleugbaren Wahrheitsgehalt existentialer Auslegung verabsolutiert.

Wir sehen hier mit *H. J. Iwand* den „Mißbrauch des ‚pro me' als methodisches Prinzip in der Theologie"[33]. Weil erkenntnistheoretisch die Subjektivität alles philosophischen Erfassens der Gottesidee und damit auch aller praktischen Bedeutsamkeit dieser Idee – und sei es in einer „Philosophie des ‚als ob'" (*Kant-Vaihinger*) unbestreitbar ist, wird damit innerhalb der Theologie dennoch kein Riegel für göttliche Offenbarung gesetzt, in der das ‚pro me' vielmehr christologisch begründet ist, d. h. in dem, was Gott in Christus für uns tat und tut. Deshalb können wir wohl immer nur von Gott reden *in* eigener Betroffenheit, aber darum doch nicht nur *von* unserer Betroffenheit. Eine indirekte Rede von Gott kann unter Umständen auch bedeuten: „Von seiner Frau erzählen, die eigene Krankheit ertragen, wie man seinen Beruf versteht, die Liebe zu einem Bild, die Freude an einem Gedicht teilen" (199). Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem, was allenfalls auch einmal möglich, und dem, was uns in Verkündigung und Lehre aufgetragen ist[34].

Es ist also nicht so einfach mit der „gloriosen Beseitigung des Subjekt-Objekt-Schemas"[35]. „Weltliche Rede von Gott" gilt nur, wenn sie sich ihrer christologischen Bedingtheit bewußt bleibt und – mit *D. Bonhoeffer* zu reden – innerhalb der „Arkandisziplin" der Gemeinde auch ganz anders aussagbar ist. Da H. in der Dortmunder Diskussion die einseitige Belastung seines Buches mit der fides *qua* creditur zugunsten der fides *quae* creditur auszugleichen bemüht war, steht zu hoffen, daß sich sein Schiff aus seiner schiefen Lage wieder etwas aufrichtet.

Theologie als Glaubenswissenschaft

H. ist sich der Schwierigkeit seines großangelegten Unternehmens durchaus bewußt gewesen. Den gefährlichen Graben zwischen kritischer Theologie und

[32] „Er allein ist, mit Paul Tillich zu reden: ‚Gott über Gott', ... der noch einmal Andere, nämlich der ganz und gar Ändernde, ist der ‚ganz Andere'" (*K. Barth*, KD IV, 4, 161).

[33] In: EvTh 14 (1954) 120 ff.

[34] *K. Barth* hat diesen Unterschied einmal höchst sarkastisch ausgedrückt: „Gott kann durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch oder durch einen toten Hund zu uns reden. Wir werden wohl daran tun, ihn zu hören, wenn er das wirklich tut. Wir werden aber – es wäre denn, daß wir uns für Propheten und Gründer einer neuen Kirche hielten – nicht sagen können, daß es uns aufgetragen sei, das so Gehörte als selbständige Verkündigung weiterzugeben!" (KD I, 1, 1, 55 f.).

[35] *K. Barth* im Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl von *H. Bolli* (Siebenstern-Taschenbuch, 113/14) 300. Zum Folgenden vgl. *E. Bethge*, Dietrich Bonhoeffer (München 1967) 958 ff.

unaufgeklärter Gemeindefrömmigkeit beklagend, sagt er: „... wer es heute wagt, Theologie und Glaube wieder zusammenzurücken und eben deswegen den Religionsunterricht zum Ort des Zweifelns und Fragens zu erklären, damit hier kritisch geprüft werde, was existentiell realisierbar ist, der riskiert einen gefährlichen Weg" (15). Theologie und Glaube zusammenzurücken, darauf kommt es in der Tat an. Auch wird evangelische Theologie der Meinung zustimmen, daß jeder dogmatische Glaubenssatz jedenfalls in seiner Formulierung „hinterfragbar" bleibt[36], eben um der Freiheit des lebendigen Glaubens willen.

Um so erstaunlicher wirkt nun aber seine neueste Erklärung: „Das seltsame Kontraktum ‚Glaubenswissenschaft' erscheint mir also: sachlich falsch."[37] Die katholischen Bischöfe legen auf diesen Ausdruck Wert. Sie wollen durch ihn gewiß nicht die wissenschaftliche Arbeit disqualifizieren, sondern nur die „Besonderheit der Theologie als Glaubenswissenschaft" herausstellen. Von dieser „Besonderheit" ist auch die evangelische Theologie überzeugt. Glaubensaxiomatik und wissenschaftliche Kritik schließen sich nach evangelischer Meinung nicht gegenseitig aus. In der Bezogenheit der kritischen Theologie auf Glaube und Kirche sind sich die von *Barth* und *Bultmann* herkommenden Theologen im Protestantismus wenigstens prinzipiell einig[38]. Diese besondere Bezogenheit hindert uns nicht daran, anhand der uns durch die Geschichte zukommenden Materialien vernünftig zu argumentieren wie andere Wissenschaftler auch. Wir werden uns dabei allerdings nicht zum Gefangenen eines Wissenschaftsbegriffes machen, der alles Theologisieren für eine Art höhere Zauberei hält[39]. Da H. den „Problemhorizont" Glaube und Kirche doch nicht leugnen kann, versteht man nicht, weshalb um der wissenschaftlichen Methodik willen der Ausdruck „Glaubenswissenschaft" unmöglich sein soll. *H. D. Bastian* sagt mit Recht: „Eine Religionspädagogik jenseits von Christologie und bekenntnisorientierter Bibelexegese, unabhängig vom missionarischen Zwang christlicher Unterweisung und somit neutralisiert in einer allgemeinen Religionswissenschaft, wäre zwar pädagogisch, keineswegs aber theologisch möglich."[40]

Theologie als Glaubenswissenschaft geschieht in der Gesamtverantwortung aller ihrer Disziplinen. H. erklärt freilich kühn mit *Th. Sartory*, daß nur die Exegeten für sich sagen könnten, was wirklich in der Schrift steht. Das kirchliche

[36] *H. Halbfas* in seinem als Ergänzung zum Dortmunder Gespräch eingesandten Manuskript: „Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft", zit. in: Christ und Welt, 6. 12. 1968, 3 (vgl. Anm. 4).

[37] Ebd.

[38] „Das Christentum wird zum Gegenstand dieser Wissenschaften" (Religions- und Geschichtswissenschaft) „genausoweit, als es objektivierbares Phänomen in der Welt der verfügbaren Gegenstände wird. Die Theologie aber ist ein Lebensvollzug des Glaubens und der Kirche." So – herkommend von K. Barth – *H. Gollwitzer*, Die Theologie im Hause der Wissenschaften, in: EvTh 18 (1958) 21. – „Die Theologie ist notwendig zur Wahrnehmung des Heilsnotwendigen und insofern selbst heilsnotwendig ... Die Theologie ist notwendig als Hermeneutik (d. h. als Verstehenslehre bzw. Sprachlehre) des Glaubens." So – herkommend von Bultmann – *G. Ebeling*, Wort und Glaube (Tübingen 1960) 447.

[39] „Man kann Mission ebensowenig von einer allgemeinen Ethik wie die Theologie von einem allgemeinen Wissenschaftsbegriff her begründen. Sie sind innerhalb der Grenzen der Humanität beide mit den Funktionen der Gesandtschaft eines fremden Staates zu vergleichen. Als durch und durch menschliche Werke möchten sie doch ganz und gar Werke des Glaubens sein. Sie sind Versuche kirchlichen Gehorsams" (*K. Barth*, Die Theologie und die Mission in der Gegenwart, in: Theologische Fragen und Antworten [Gesammelte Vorträge, 3] [Zollikon 1957] 104). – „Der Glaube, die conditio sine qua non theologischer Wissenschaft!" (*K. Barth*, Einführung in die evangelische Theologie [Zürich 1962] 112).

[40] In: ThPract 3 (1968) 292.

Lehramt habe damit nichts zu tun, es sei nur für die Bedeutung eines Textes für heute zuständig (54), das Lehramt habe zu interpretieren oder – so neuerdings – „für die Glaubwürdigkeit des Glaubens" zu sorgen[41]. In dieser Gegenüberstellung von Exegese und Lehramt (in der Fundamentalkatechetik) kommen die anderen theologischen Disziplinen schlecht weg. Ähnliches erfährt man im evangelischen Raum immer wieder in dem Fehlen eines Gespräches zwischen der Exegese und Dogmatik – zu schweigen von den übrigen theologischen Fächern, die doch in Wirklichkeit alle aufeinander angewiesen sind[42]. Aber auch nach evangelischer Auffassung ist die „Amtskirche", ja sind grundsätzlich alle Gemeinden an der Verantwortung für die Lehre mitbeteiligt. In jeder evangelischen Kirchenordnung steht es zu lesen[43]. *K. Rahner*, in dieser Sache gewiß ein unverdächtiger Zeuge der katholischen Seite, spricht von der „Glaubensverantwortung nach innen und außen"[44]. Die Theologie wird Glaubenswissenschaft sein, oder sie wird nicht sein.

Was ist zu tun?

Wir glauben hiermit in der Form eines evangelischen Korreferates etwas zu den kritischen Argumenten beigetragen zu haben, die H. in der Diskussion mit den katholischen Bischöfen verlangt und in mehrfachen Glaubensgesprächen auch erhalten hat. Was ist zu tun? Für die „Fundamentalkatechetik" gibt es nur zwei Wege in eine bessere Zukunft: Entweder wird der religionsphilosophische und dogmatische Stoff, wodurch das Buch doch wohl überlastet wurde, zugunsten einer Beschränkung auf didaktische und methodische Fragen im engeren Sinne ausgeschieden oder aber sein Verf. nimmt die Last auf sich und hält an dem Unternehmen einer theologisch gründlich untermauerten Generaldidaktik fest. Dann muß aber gerade das Fundament vom Proprium der Theologie her prinzipiell geändert und so auch das berechtigte Interesse der Kirche – ich schreibe dies in ökumenischer Verbundenheit – gewahrt werden. Mit einigen Erläuterungen und Einzelkorrekturen wird es schwerlich getan sein.

Es gibt in der neueren Theologiegeschichte das berühmte Beispiel des ersten Dogmatikentwurfes von *K. Barth*. Dieser Band wurde völlig umgeschrieben. Im Vorwort zur „Kirchlichen Dogmatik" (1932), die den Entwurf der „Christlichen Dogmatik" (1927) ersetzte, bekennt Barth freimütig, daß er „in dieser zweiten Fassung des Buches tunlichst alles, was in der ersten nach existentialphilosophischer Begründung, Stützung oder auch nur Rechtfertigung der Theologie allenfalls aussehen mochte, ausgeschieden habe" (KD I, 1, VIII).

Eine ähnliche Ausscheidungsaktion möchten wir im Gedenken an den für das Gespräch zwischen der katholischen und evangelischen Kirche so wichtigen

---

[41] In: Christ und Welt, 6. 12. 1968, 3.

[42] Vgl. *Günther Koch,* Die didaktischen und methodischen Konsequenzen für die evangelische Unterweisung aus der gegenwärtigen theologischen Situation, in: EvErzieher Dez. 1961, 330 ff. (= Religionspädagogisches Studienbuch, Nr. 2).

[43] Die Landessynode, deren vornehmste Pflicht darin besteht, für die rechte Verkündigung und Sakramentsverwaltung zu sorgen, hat auch „auf eine geordnete Zusammenarbeit der Kirche mit den theologischen Fakultäten der Universitäten und mit den kirchlichen Hochschulen hinzuwirken" (Kirchenordnung der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 2. 5. 1952, Art. 169).

[44] Die Antwort der Theologen (Düsseldorf 1968) 13: „Es klingt vielleicht etwas anmaßend und kindisch, wenn ich sage, daß ich mich in den letzten zwanzig Jahren, ohne diese Absicht zu haben, nach dem Urteil der theologischen Umwelt als einen progressistischen Theologen einschätzen mußte. Ich komme mir jetzt aber vor als einer, der plötzlich die eigentlichen zentralen Positionen traditioneller Art der Kirche verteidigen muß ... Man kann ja aus einem ‚Linken' ein ‚Rechter' werden, indem nicht man selbst, sondern andere ihre Positionen wechseln."

Theologen[45] auch H. vorschlagen. Hoffentlich erlaubt es ihm sein Gewissen, sich den ihm in vergangenen Monaten von vielen Seiten vorgetragenen Einwänden zu öffnen, und vielleicht ergeht es ihm dann wie jenem Hausbesitzer, der nach einer nicht ganz befriedigenden Vollendung seines Bauvorhabens mit heiterem Ingrimm erklärt, daß er sein Heim noch einmal errichten will.

Nachtrag

Unmittelbar vor der Drucklegung dieses Aufsatzes erschien „in einer leichten Überarbeitung" [46] die zweite Auflage der „Fundamentalkatechetik". In einem neuen Vorwort vermerkt H. ausdrücklich, „daß die umstrittenen Positionen nicht revidiert, sondern präzisiert worden sind" (11)[47]. Die jetzt hier und da vorgenommenen „Präzisierungen", in deren Konsequenz eine völlige Umarbeitung des Buches liegen müßte, wirken in ihrer jetzigen Umgebung als eine Verschlimmbesserung der ersten Auflage[48]. Trotz der vielfachen Berufung auf *D. Bonhoeffer* geht H. auch diesmal nicht auf die Erläuterung der „neuen Theologie" B.s in dem grundlegenden Werk von *E. Bethge*[49] ein. Hier wird ja bewiesen, daß B.s Religionsbegriff kontrapunktisch zur Präsenz Christi und zur Arkandisziplin zu sehen ist; H. aber bleibt gänzlich undialektisch bei seiner Allgemeinbestimmung der menschlichen, auch die christliche Offenbarung einschließenden Religiosität. Wichtig ist der Verweis von *H.-G. Gadamer*, der über die Schriftauslegung von H., einschließlich der dort angewandten Sachkritik, ein positives Urteil abgab, auf die hermeneutische Rolle der Kirche[50]. H. beklagt sich darüber, daß der Untertitel seines Buches „Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht" von der Kritik durchweg übersehen sei (10). Der evangelische Religionspädagoge *W. Neithart* hat gerade diesen Punkt unter die kritische Lupe genommen[51]. Mittlerweile ist die wissenschaftliche Diskussion um die „Fundamentalkatechetik" durch den Sammelband „Existentiale Hermeneutik" – H. selbst möchte in diese Schublade merkwürdigerweise *nicht* gelegt sein (10) – bedeutend vertieft worden[52]. Über die Verkennung der tatsächlichen

[45] Bei der Trauerfeier im Basler Münster am 14. 12. 1968 sagte *H. Küng*, daß K. Barth zu den heimlichen Vätern des II. Vatikanischen Konzils zu rechnen sei.

[46] Die in Klammern stehenden Seitenzahlen beziehen sich in diesem aus technischen Gründen leider sehr kurzen Nachtrag auf die 1969 erschienene 2. Aufl. der „Fundamentalkatechetik".

[47] Diese Selbstsicherheit wirkt befremdend; vgl. jedoch Anm. 54!

[48] Beispiele: 1. Aufl., S. 221: „Das ‚Wissen' der Offenbarung kann immer nur ein Wissen um die eigene Existenz . . . sein"; 2. Aufl.: „Dieses ‚Wissen' der Offenbarung ist immer zugleich ein Wissen um die eigene Existenz" (221). — Auf S. 241 wird von der Mission nicht mehr gesagt, daß sie „keine andere Sorge habe", sondern, daß sie „auch die Sorge teilen müsse", daß der Hindu ein besserer Hindu werde usw. — Auf S. 61 ist die Polemik gegen die Wandlungslehre gemildert, aber an der höchst unzulänglichen Deutung der Eucharistiefeier (s. o. S. 238) wird festgehalten. Auf S. 200 sind 4 Abschnitte zur Jungfrauengeburt ganz neu gearbeitet worden.

[49] A. a. O. (Anm. 35) 958-1000.

[50] Mitgeteilt von *G. Stachel* in: KatBl 6/1968, 373, Anm. 3.

[51] „Seine Sprachphilosophie macht den Verfasser blind für die präverbalen Erfahrungen des Kindes und für die operationelle, das Handeln und die Technik vorwegnehmende und vorbereitende Seite des Denkens." (Kirchenblatt f. d. reform. Schweiz, Basel, 12. XII. 1968, Nr. 25, 395.

[52] Hrsg. von *G. Stachel* (Zürich-Einsiedeln 1969). Zahlreiche Berührungspunkte mit der hier von mir vorgelegten Arbeit erhärten das kritische Urteil.

Verhältnisse auf dem Missionsfeld durch H. hat sich die *Herder-Korrespondenz* sachkundig geäußert[53].

Eine echte Retractatio seiner Ablehnung der Theologie als „Glaubenswissenschaft" (die 2. Auflage handelt darüber noch kritisch auf S. 53) hat H. in der Zeitschrift „*Publik*" veröffentlicht[54]. Der umstrittene Verfasser der „Fundamentalkatechetik" kann nicht nur „notfalls auch ein bißchen anders"[55], sondern auch ganz anders. Wir können hier nur nochmals den Wunsch aussprechen, daß er auf dem Wege mutiger Selbstkritik fortschreiten möge.

---

[53] Vgl. 2/1969, 63-66; vgl. auch den Gesamtbericht über den Fall H. in 1/1969, 15-18, und die Stellungnahme von *W. Dirks* in: Frankfurter Hefte 1/1969, 1-3.
[54] 7. II. 1969, Nr. 6, 25.
[55] *Der Spiegel*, 24. II. 1969, Nr. 9, 80.

Hegel-Bücher 1961-1968

Ein Auswahlbericht (3. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Über das „vor-phänomenologische" Schrifttum

Unser Literaturbericht hat sich bisher mit den Textausgaben von Hegel-Werken[1] sowie mit Einführungsschriften zu Hegel und Gesamtdarstellungen seiner Philosophie[2] aus den Jahren 1961 bis 1966 beschäftigt. Es ist nun die lange Reihe jener Arbeiten über Hegel zu rezensieren, die in mehr oder weniger chronologischer Reihenfolge einigermaßen deutlich *einzelnen* – veröffentlichten oder unveröffentlichten – Schriften oder Schriftengruppen Hegels zugeordnet werden können. Die erste Abteilung dieser Arbeiten reicht bis zur „Phänomenologie des Geistes" (ausschließlich); man mag sie in grober Abkürzung als „vor-phänomenologisch" bezeichnen. Sie umfaßt den Zeitraum bis 1800, aus dem die im engeren Sinne sogenannten Jugendschriften stammen (vgl. die Ausgabe H. Nohl von 1907: „Hegels theologische Jugendschriften"), *und* die Jenaer Jahre von 1801 bis 1806; und zwar schon aus dem Grunde, weil dies auch in mehreren der zu besprechenden Bücher so der Fall ist. Dabei erlaubt sich diese Fortsetzung des auswählenden Sammelberichts in zweifacher Weise über den bisherigen selbstgesteckten Rahmen hinauszugreifen: sie bezieht erstens einige Veröffentlichungen der Jahre 1967 und 1968 ein[3], worunter sich zweitens noch eine Textausgabe befindet, nämlich der als

---

[1] Vgl. ThPh 42 (1967) 79–84, 402 ff.

[2] Vgl. ebd. 84–88, 404–418. Zu dem Buch von *R. Garaudy* „Gott ist tot. Das System und die Methode Hegels" (vgl. ebd. 409–413) ist nachzutragen, daß im Dezember 1966 von G. auch ein kleineres Buch über dasselbe Thema in der Reihe „Pour connaître la pensée" erschien: *La pensée de Hegel* (8° [208 S.] Paris 1966, Bordas. 9.– F.), das seinem Umfang nach unter die Einführungsschriften zu zählen wäre. Das Nötige hierüber: Die beiden einleitenden Kapitel (3–37) sind die sehr verkürzte Fassung der zwei ersten Teile des größeren Buches; die drei weiteren Kapitel behandeln das System Hegels unter Übergehung der Naturphilosophie, und dies nun nur leicht gekürzt, nämlich durch Streichung von Hegelzitaten und Anmerkungen, im übrigen aber in wörtlicher Übereinstimmung mit dem anderen Buch, ohne daß das irgendwie angezeigt würde. Hierfür gilt das gerade für die systematischen Partien von „Gott ist tot" lobend Gesagte, aber auch das Bedenken gegenüber G.s System-Systematisierung; auch tritt hier die Ungeschichtlichkeit noch stärker hervor, mit der G. Hegelstellen aus verschiedenen Perioden und Werk-Genera auf eine Aussageebene projiziert. Insgesamt ist nicht recht zu sehen, warum der Verlag bzw. der Herausgeber der Reihe G. Pascal die 1957 in dieser Reihe erschienene Hegeldarstellung von A. Marietti (vgl. darüber Schol 37 [1962] 92 f.) nun durch diese Schrift ersetzte, deren Inhalt schon veröffentlicht ist. – Ein weiterer Nachtrag, zu dem Hegel-Buch von *W. Kaufmann* (ThPh 42 [1967] 415): Die übersetzte und erläuterte Phänomenologie-Vorrede, nebst „Wer denkt abstrakt?", ist auch in einer Sonderausgabe erhältlich: *G. W. F. Hegel, Texts and Commentary: Hegel's Preface to his System in a New Translation* ... 8° (142 S.) Garden City 1966, Doubleday. 95.– $.

[3] Weitere Schriften von und über Hegel aus den Jahren 1967 f., die inzwischen laufend rezensiert wurden: ThPh 43 (1968) 140–143, 426 ff., 459 ff.; 44 (1969) 142–145.

erster erschienene 4. Band der „Gesammelten Werke", die „Jenaer Kritischen Schriften" – ein lange erwartetes freudiges Ereignis erster Ordnung, das umgehend in diesem sachgemäßen Zusammenhang anzuzeigen ist!

1961 hat F. Nicolin – bis 1968 Leiter des Hegel-Archivs in Bonn (nun: Bochum), danach aufgerückt in die Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die für die neue Hegel-Edition als Herausgeber zeichnet – die Voraussetzungen, d. i. die Vorgeschichte, und die Ziele der neuen großen Ausgabe umrissen[4]. Was hier[5] über die editorischen Grundsätze der Vollständigkeit, der chronologischen Anordnung, der Textgestaltung, des kritischen Apparats usw. gesagt wurde, fand in dem vorliegenden, von *H. Buchner* und *O. Pöggeler* besorgten Band *„Jenaer kritische Schriften"*[6] der Jahre 1801–1807 seine vorbildliche Verwirklichung. Aufbau und Inhalt des Bandes sind schnell referiert: Von Hegel werden, in Schreibung und Zeichensetzung der Originale, geboten die erste Druckschrift „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie" (1–92), vier Kritiken und Anzeigen aus der Erlanger „Litteratur-Zeitung" (93–112), sämtliche Veröffentlichungen des 1802/03 von Schelling und Hegel gemeinsam herausgegebenen „Kritischen Journals der Philosophie", einschließlich der in kleinerem Schriftgrad gesetzten Stücke, „die von Schelling stammen oder bei denen nur vermutungsweise Hegel als Verfasser oder Mitverfasser genannt werden könnte" (529) (113–505)[7], die „Maximen des [geplanten] Journals der deutschen Literatur" (507–514); schließlich Nachrichten über drei verschollene Rezensionen aus Hegels Feder (517 f.). Der Anhang enthält außer Abkürzungs- (521 f.) und Personenverzeichnis (620 ff.) den „editorischen Bericht" (523–557) und die rund tausend Anmerkungen (558–619).

Einige Bemerkungen des Rez. folgen dem Aufbau des Bandes. Mit Recht wurde, hinter die Ausgaben der Freunde und Schüler (1832–45, ²1840–47) und die Jubiläumsausgabe Glockners (1927–30, ⁴1958–68) zurück, auf den Original*text* zurückgegriffen; auch die Meiner-Ausgaben von Lasson und Hoffmeister hatten dies *teilweise* praktiziert. Die Wiedergabe der Texte ist, wie ein viel-seitiger Vergleich mit den Originalen ergab, bis ins einzelnste einfachhin einwandfrei: ohne Abweichungen, ohne Druckfehler, soweit ich sehen konnte. Ein seltenes Ereignis, dank quasi unendlicher Mühewaltung! Gegenüber dem *kritischen Apparat* konnte man zunächst stocken. Die Hrsg. beschränken sich darauf, Lesarten aus den beiden Berliner Erstausgaben und aus den Meiner-Bänden dann und immer dann zu verzeichnen, wenn ihr Text „vom Originaldruck abweicht, Zweifel über die richtige Lesart bestehen oder die früheren Editionen einen irgendwie vertretbaren Konjekturvorschlag machen" (523)[8]. Aber das Stocken weicht schließlich voller Zustimmung. Denn wären all die vielen Schreib- und Stiländerungen der ersten Herausgeber verzeichnet worden, so würden sie wohl die Hälfte des Raums beanspruchen, und um die so dankenswert erzielte, ganz sachorientierte Übersichtlichkeit, bei durchschnittlich drei oder vier Lesarten pro Seite, wäre es geschehen. (Allerdings: wenn der Text der neuen großen Edition auch für die

[4] Hegel-Studien 1 (1961) 295–313 und in: Hegel-Studien, Beiheft 1 (1964) 327–337; vgl. auch *H. Heimsoeth* in: Kant-Studien 51 (1959/60) 506–511.

[5] Ebd. 310 ff.

[6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Jenaer kritische Schriften. Hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler (Gesammelte Werke, 4). 4° (VIII u. 622 S.) Hamburg 1968, Meiner. 86.— DM.

[7] Hierüber, anläßlich eines 1967 erschienenen, ebenfalls von H. Buchner hrsg. Nachdrucks des Kritischen Journals: ThPh 43 (1968) 141 f.

[8] Unter den wenigen von den Hrsg. neu eingebrachten Konjekturen scheint mir die im Haupttext (!) vorgenommene von 71, 34 unnötig; aus dem von den Hrsg. selber angedeuteten Grund. Solche Leseschwierigkeiten sind bei Hegel Legion.

künftigen Studienausgaben des Meiner-Verlags übernommen werden soll, so wäre *hierfür* doch für eine relative, nämlich am originären Verständnis der Originaltexte sich begrenzende Modernisierung keineswegs des Stils, aber von Rechtschreibung und Zeichensetzung zu plädieren.) Warum man zunächst daran denken konnte, die ganze Textgestalt der Berliner Ausgaben berücksichtigt zu wünschen: Das ist nun einmal der Text, der der Beschäftigung mit Hegel seit einem und einem Drittel Jahrhundert im wesentlichen zugrunde liegt. Und macht nicht neue Hermeneutik, zumal H.-G. Gadamers „Wahrheit und Methode", deutlich, daß die Wirkungsgeschichte eines Werkes in seine Bedeutung für heute und seine heutige Deutung konstitutiv eingeht; und daß jene übersehen diese verkürzen hieße zu einem ungeschichtlichen, rationalistischen Redressat? Hierin gründet der relative Wert der Jubiläumsausgabe Glockners – mehr hat Glockner nicht beansprucht (vgl. das Vorwort zu Band I, S. VI f.). Wenn gegenüber dieser Instanz der nicht zu überspringenden Wirkungsgeschichte das Ja zur Beschränkung des Apparates dennoch uneingeschränkt aufrechterhalten wird, so ist von hier aus nun doch *eine* m. E. nicht ganz geringfügige Beanstandung leider anzumelden: Der Textteil gibt am Innenrand genau die Seiten der Originale an. Das ist richtig, aber für den Gebrauch der Ausgabe ziemlich nutzlos. Nützlich, und zwar sehr, für den Benutzer dieser neuen Ausgabe sowie der bisherigen Hegel-Literatur wäre es, ebensolche Angaben für die früheren Editionen, wenigstens, weil wohl am wichtigsten, für die erste Berliner Ausgabe, zu finden. Wie soll man, dies sei auf den als nächsten erscheinenden 1. Band hin bittend gesagt, ohne solche Angaben zu Nohl überhaupt auskommen?! – Der *editorische Bericht*, der über die Überlieferung der Schriften (durch Beschreibung der Druckausgaben bzw. Manuskripte) sowie aufs einläßlichste über ihre Entstehungsgeschichte handelt, ist von besonderem Interesse für die Frage der für manche Beiträge des Kritischen Journals von jeher umstrittenen Autorschaft. Dies um so mehr, als er sich in feinen Nuancierungen zurückhaltender äußert als der von einem der beiden Herausgeber, *H. Buchner*, 1965 in den Hegel-Studien veröffentlichte Vorbericht[9], der übrigens dem gedrängten Bericht des neuen Bandes ausführlicheres Relief bietet[10], gelegentlich (536 f.) aber auch von diesem durch inzwischen neugefundenes dokumentarisches Material überrundet wird. Die größere Zurückhaltung betreffs der (Mit-)Verfasserschaft Hegels, zugunsten Schellings, bezieht sich auf den am meisten kontroversen Naturphilosophie-Aufsatz (vgl. Hegel-Studien 156 [und 142] mit dem überaus differenzierten Befund unseres Bandes 546) und auf den Rückert-Weiß-Aufsatz (Hegel-Studien 137 bleibt die Zuschreibung ganz offen). Die Zusammenfassung (548) zur Verfasserschaftsfrage bei den Journal-Beiträgen ist ein überzeugendes Zeugnis für die große Umsicht der Hrsg. unseres Bandes. Weitere Beispiele dafür: Sie verzichten darauf, eine ausführliche Anzeige von Heft II, 1 des Journals in der Allgemeinen Literaturzeitung (505) Hegel zuzuschreiben, wie dies in den Hegel-Studien 1965 noch geschah (125: „sicherlich"; hier 549 nur: „könnte ... vor allem"). Sie verzichten auch auf die Zeitansätze Buchners für die Fertigstellung der Aufsätze und damit auf alle über den nachprüfbaren Befund hinausgehenden Arbeitshypothesen; die Terminvermutungen der Hegel-Studien 1965 dürften dennoch durchaus zutreffen, sie werden durch neues Material in keinem Fall widerlegt, in einem Punkt sogar bestätigt[11]. – Die

[9] Hegel und das Kritische Journal der Philosophie, in: Hegel-Studien 3 (1965) 95–156. Vgl. ThPh 43 (1968) 141 f.! – Sehr kleine Text-Differenzen: 505, 13 bzw. 538, 13 u. 16 f. gegenüber Hegel-Studien 126, 10 bzw. 125, 7 f. u. 11 (ebd. 125, 4: 1803!).

[10] Vgl. Hegel-Studien 98–115 zum vorliegenden Band 533–536.

[11] Nämlich die Vermutung ebd. 128, daß der Naturrechtsaufsatz schon spätestens Mitte November 1802 abgeschlossen war: s. unsern Band 532.

Anmerkungen beschränken sich „auf Nachweise der im Text vorkommenden Zitate, Bezugnahmen und Realien; sie sind kein Kommentar. Zitate aus Schriften, die heute nur schwer zugänglich sind, werden ausführlicher nachgewiesen [bis zu 2 Seiten Länge: 277 ff.]; bei leicht zugänglichen Schriften werden Nachweise in extenso nur dort gebracht, wo Hegel (oder Schelling) das Original sehr ungenau oder mißverständlich wiedergibt" (558). Wie groß der Nutzen dieses Anmerkungsteils ist, wird erst das eindringendere Studium erweisen können. Daß hier, zumindest in den Griechisch-Zitaten, wenigstens *ein* Akzentfehler festzustellen war[12], braucht nicht zu beunruhigen, im Gegenteil! Die Ausstattung des großformatigen Bandes ist in jeder Hinsicht vorzüglich und, jedenfalls im Vergleich mit anderen Druckerzeugnissen, ihr Geld wert. Nicht zuletzt hat sich der Felix-Meiner-Verlag im Jahr des Säkularjubiläums der Philosophischen Bibliothek mit diesem Hegelband ein Denkmal gesetzt.

Ein Vorblick auf die nächsten Bände der *„Gesammelten Werke"*, anhand des Verlagsprospekts und eines Artikels von *H. Kimmerle*, Mitarbeiter des Hegel-Archivs, in der FAZ vom 22. 10. 68, legt sich nahe: 1969 soll erscheinen der so lange schon angekündigte 1. Band „Jugendschriften I", die Arbeiten des jungen Hegel von 1785 bis 1796 umfassend, der allerdings besondere Editionsschwierigkeiten bietet (vgl. *G. Schüler*, die zusammen mit F. Nicolin diesen Band herausgibt, in: Hegel-Studien 2 [1963] 111–159). Dann die Jenaer Systementwürfe I-III als 6.–8. Band. Ferner die Jugendschriften II der Frankfurter Hauslehrerzeit 1797–1800 (2. Band); Exzerpte 1785–1800 (3. Band); und Schriften und Entwürfe 1801–1807 (5. Band). Danach ist die „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes" an der Reihe als 9. Band – die in den bisherigen Werk-Ausgaben die Bandnummer 2 trug! Man mag daraus allein schon die Masse des aufzubereitenden Materials ersehen. Soweit scheint die konkrete Planung bisher gediehen. Späterhin wird besonders die Edition der Berliner Vorlesungszyklen, die sich überwiegend auf Hörernachschriften stützen muß, noch viel Kopfzerbrechen machen. Die ganze „Akademie-Ausgabe" ist auf etwa 40 Bände veranschlagt. Den Beschluß soll ein Sachindex bilden. Nun, das ist ein Versprechen, das wohl erst die nächste Generation wird einlösen können.

Die anstehende Edition der weiteren Jenaer Schriften Hegels mag auch veranlassen, einen Blick auf eine andere über die Berichtszeit von 1961–1966 hinausliegende Veröffentlichung zu werfen: auf den *4. Band* der von *F. Nicolin* und *O. Pöggeler* herausgegebenen *Hegel-Studien*[13]. Nicht als ob auch dieses Zweijahrbuch mit dem 4. Band begonnen hätte! Die früheren Bände wurden in dieser Zeitschrift ja schon öfters als überaus nützliches Arbeitsinstrument der Hegelforschung herangezogen[14]. Deren Ex-professo-Rezension wurde bislang nur durch den Umstand verhindert, daß die Rubrik Sammelbände am Ende dieses Literaturberichts steht, in dessen Zeitraum sie fallen. Die leidige Verzögerung wird nun durch die Vorwegnahme der Anzeige des neusten Bandes unterbrochen. Die „Hegel-Studien", deren 1. Band 1961 erschien, umfassen durchweg die folgenden vier Abteilungen:

(1) Texte und Dokumente. Dazu bietet dieser 4. Band zunächst von *F. Nicolin* mitgeteilte *„Unbekannte Aphorismen Hegels aus der Jenaer Periode"* (9–19), und zwar aus den Jahren 1803–06 – unbekannt bisher deshalb und insofern, als Rosenkranz sie wie die anderen, 1844 in seiner Hegel-Biographie gedruckten Aphorismen zwar schon 1842 im Königsberger Literaturblatt veröffentlicht hatte, 1844 aber

[12] 601, 12: ἤτοι; in langen Zitaten mit der Schreibung von 1718!

[13] *Hegel-Studien* in Verbindung mit der Hegel-Kommission der Deutschen Forschungsgemeinschaft Heinz Heimsoeth – Josef Derbolav – Hans-Georg Gadamer – Ludwig Landgrebe – Joachim Ritter hrsg. von *Friedhelm Nicolin* und *Otto Pöggeler*. Band 4. Gr. 8° (369 S.) Bonn 1967, Bouvier. 48.— DM; z. Forts. 42.50 DM.

[14] Schol 37 (1962) 85(4), 86⁵, 87⁷; ThPh 42 (1967) 79³, 408²⁹; 43 (1968) 141 f., 428.

offenbar zwei davon, die es mit der griechischen Knabenliebe haben, absichtlich ausschied und die übrigen, die einen der fünf Fortsetzungsteile der Erstveröffentlichung ausmachen, versehentlich überschlug. Derart also blieben uns bislang vier Seiten echtester Hegel vorenthalten. Mit Stücken wie dieser Doppelparallele zu einem der bekanntesten Phänomenologie-Sätze: „... Das Absolute: in der Nacht sind alle Kühe schwarz. – Das absolute Erkennen der große Besen, der alles wegfegt, qui fait la maison nette" (14). Oder: „Im Philosophiren gibt's nichts zum Vorstellen. Hier und da ein Bild. An das halten sich die Menschen. Tabula rasa vom Aristoteles zufälligerweise, zur Nothdurft gebraucht. So viel weiß jeder vom Aristoteles. Es drückt von seinem Begriff der Seele nicht das Wesentliche aus" (15): eine Art Paralipomenon zu einer Hegel-Übersetzung von De anima III 4 f., die auf dieselbe Zeit zurückgeht (und die der Rez. unter derselben Rubrik von Band I der Hegel-Studien, S. 49–88, mitgeteilt und erläutert hat). Oder noch aus dem letzten der neuen Jenaer Aphorismen: „... Gott opfert sich auf, gibt sich zur Vernichtung hin. Gott selbst ist todt; die höchste Verzweiflung der völligen Gottverlassenheit" (16): Wer immer sich mit der Geschichte des modernen Atheismus befaßt, wird von nun an auch diese Hegel-Stelle zitieren und interpretieren.

„Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801–1807)" (21–99) gibt *Heinz Kimmerle* in einer urgründlichen Monographie heraus, indem er die Dokumente zu Hegels Habilitation 1801 und zu seiner Anstellung als a. o. Professor 1805, sämtliche Vorlesungsankündigungen und Hörerlisten sowie einen 1840 für Rosenkranz' Hegel-Biographie geschriebenen, aber dafür nur z. T. ausgewerteten Bericht des Hegelschülers und -nachfolgers G. A. Gabler „Hegel in Jena i. J. 1805/6" mit allen wünschenswerten Nachweisen abdruckt (auch neue Nachrichten zu Hegels Mitgliedschaft in gelehrten Gesellschaften sind für die Bedeutung des Empirikers Hegel wertvoll), einige über die dabei gemachten Anmerkungen hinausweisende Spezialfragen gesondert abhandelt (Welche Voraussetzungen hat Hegel wirklich gehalten?, Thematik der Vorlesungen und deren Entwicklung, Vorlesungsstil, Buchpläne) und schließlich dem Ganzen ein eigenes 11seitiges Personenverzeichnis anfügt in der Art des Registers im 4. Meiner'schen Briefe-Band von 1960, dieses für die Jenaer Periode ergänzend, besonders betreffs der Hegel-Hörer, sonst damit im wesentlichen identisch (wo sich kleine Differenzen ergeben, wie zu Augusti und Eichstätt, wird man neuerliche Überprüfung von seiten Kimmerles voraussetzen dürfen). Nach dieser trockenen Aufzählung – die Spezial-Erläuterungen sprechen allerdings für sich! – könnte man natürlich allerlei Interessantes im einzelnen namhaft machen: etwa daß Hegel sich bei seiner Habilitation vor zwei Kollegen zu schieben versucht (38–41); daß einer der Durchlauchtigsten Miterhalter der Jenaer Universität, Carl-August von Sachsen-Weimar, Hegel einen „angenehmen Vortrag" testiert (50), im Gegensatz zu dessen von Gabler erfahrener Schwierigkeit (68), mit der sich Goethe und Schiller schon 1803 befaßten und auch Hegel selber (84 f.); daß Hegel in Jena u. a. fünfmal Vorlesungen über Naturrecht ankündigte, über die tatsächliche Abhaltung aber keinerlei verläßliche Zeugnisse vorliegen (78); daß Hegel bei Ackermann (1804 oder 1805) Physiologie hörte (68) usw. Am wichtigsten: der Durchblick durch die Entstehungsgeschichte des Hegelschen Systems während der Jenaer Zeit (78–84; aber 82 f. und 86 f. Dubletten). Summa dieser Arbeit Kimmerles: ein Paradestück nützlicher Akribie.

In der Abteilung „Dokumente" dieses Hegelstudien-Bands schreibt des weitern *G. Nicolin* Hegel zwei neu aufgefundene Briefe aus dem Jahre 1807 zu (101–107) und zwei andere an Goethe, bei denen man die Unterschrift „Vogel" falsch gelesen hatte (= Briefe I [1952] 72 u. 88), ab (109 ff.). *F. Nicolin* schließlich klärt das *Titelproblem der „Phänomenologie"* durch Vergleich verschieden gebundener Exem-

plare endgültig dahin, daß Hegel nach dem Druck vom Buchbinder den Titel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins" durch den Titel „Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes" ersetzt haben wollte – bis heute nämlich wird meist beides nebeneinandergedruckt, infolge eines buchtechnischen Versehens von 1807 (113–123)!

(2) Auch in der Abteilung „Abhandlungen" des 4. Bands der Hegel-Studien ist es *H. Kimmerle*, künftiger (Mit-)Herausgeber der Jenaer Systementwürfe in den „Gesammelten Werken", der die längste und – sosehr wir zuvor schon die Lobworte vergeben haben – einfachhin fundamentale Arbeit beisteuert: *„Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften"* (125–176). Aufgrund differenziertester Handschriftstudien, die die Beobachtungen Nohls weiterführen und ihre zeitlichen Fixpunkte vor allem von datierten Briefmanuskripten beziehen, kann Kimmerle – nebst 56 Briefen – 83 Texte der Jenaer Zeit, die das Material für die Bände der Jenaer Schriften in der großen neuen Ausgabe darstellen, mit Quellennachweisen chronologisch in einer Liste anordnen (137–145), die er im folgenden Stück um Stück begründet und erläutert. Darauf zurückzugreifen ist von nun an für jegliche Beschäftigung mit dem Hegel dieser Periode unerläßlich. Die zeitlichen Ansätze für die Arbeiten im Kritischen Journal, die H. Buchner 1965 gab (vgl. Anm. 9), decken sich mit den von Kimmerle ermittelten mit der einzigen, wohl nicht sehr ins Gewicht fallenden Differenz, daß dieselben Abfassungstermine – z. B. für Heft I, 1 bzw. I, 2 November 1801, bzw. Mitte Februar 1802 – jeweils von Buchner als die spätesten (ebd. 124–128), von Kimmerle als die frühest möglichen (131 mit 139 f. [NNr. 21 f., 27–30, 36 f., 41]) bezeichnet werden. Die wichtigste Klärung zur Entwicklungsgeschichte des Hegelschen Denkens in Jena ist die Neudatierung einer großen Reinschrift zur Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, die die früheren Herausgeber Ehrenberg-Link 1915 und Lasson 1923 dem Jahre 1801/02 zugeschrieben hatten. Sie ist aufgrund von Handschrift und Stil zu datieren auf „Sommer-Herbst 1804" (164 ff., vgl. 126 ff.; 144 [Nr. 72]: „Sommer 1804 – Winter 1804/05")[15]. Dadurch wird das Scheinproblem beseitigt, wie Hegel von der weiter vorangeschrittenen Selbstverständigung des (vermeintlich 1801/02 entstandenen) Entwurfs zu der schellingianisierenden Position der Natur- und Geistphilosophie von 1803/04 habe zurückkehren können. Von den übrigen größeren Schriften ist die über die Reichsverfassung erhalten in Fragmenten aus Februar/März und Juni/Juli 1801 (138 [NNr. 6, 10 ff.]) – „Zeugnisse einer eindringlichen Beschäftigung Hegels mit verfassungsrechtlichen und politischen Fragen, die sich von Frankfurt her nach Jena hinüberzog" (147) – und in einem Reinschriftfragment, nach mehr als einjähriger Pause, von „November 1802 oder später" (141 [Nr. 44]; 151: „nach November 1802"). Aus der philosophischen Reflexion über die politische Wirklichkeit entsteht das „System der Sittlichkeit" (warum diesen von Rosenkranz stammenden Titel ändern, da er doch nach K. selbst „durchaus zutreffend" ist [128]?) im „Winter 1802/03 oder [154: „allenfalls"] Frühjahr 1803" (142 [Nr. 47]). Mit all dem ist der Nutzen, den die überaus mühseligen Untersuchungen Kimmerles schon jetzt und erst recht für die Bände 5–8 der „Ges. Werke" haben, nur angedeutet, keinesfalls erschöpft; es seien nur noch die Hinweise auf Hegels Lektüre naturwissenschaftlicher Bücher genannt (152 f.). . . Auf die Entwicklung der Hegelschen Systemauffassung kann hier nicht eingegangen werden (vgl. noch 157–161). Zu den nicht erhaltenen Vorlesungsmanuskripten über die Geschichte der Philosophie von 1805/06 (145 [Nr. 79]) kann der Rez. aufgrund eigener früherer Untersuchungen anmerken, daß der originale Textbestand, der in der Michelet-Edition der philosophiege-

[15] Dahin ist auch unsere noch ThPh 43 (1968) 140 (anläßlich einer Neuausgabe der Lasson-Edition bei Meiner) gegebene Datierung zu berichtigen.

schichtlichen Vorlesungen Hegels nicht nur „nicht eindeutig" (169), sondern überhaupt nicht kenntlich gemacht ist[16], in einem Reduktionsverfahren, durch Abhebung von den von Michelet benutzten Kollegheften der Hörer weithin destilliert werden kann[17]. [18]

Auch die nächste Abhandlung – wir müssen uns nun kürzer fassen – *„Hegels Kritik des Naturrechts"* (177–204) von *Manfred Riedel* betrifft die Jenaer Zeit. Sie zeigt, daß im Naturrechtsaufsatz von 1802 nicht schon, wie man bisher meist annahm, Hegels fertige Ethik vorliegt, und zwar deshalb, weil seine dialektische Methode noch nicht voll ausgebildet ist. „Der Naturbegriff, den er der Naturphilosophie entlehnt, ist der traditionell-teleologische, dessen naturrechtliche Begründungsfunktion Hegel erneut fruchtbar zu machen unternimmt" (181). Die Natur ist selbst sittlich, „sittliche Natur": eine Formel, die als „konstitutiv für Hegels frühe Naturrechtsauffassung gelten" kann (182[17]). Von hier aus kritisiert Hegel die „empirischen" Theorien von Hobbes und Rousseau wie die „formale" von Kant und Fichte. Den Standpunkt der antiken Polis-Sittlichkeit einzunehmen erlaubte Hegel die Schellingsche Methode der intellektuellen Anschauung. Hegel hat jedoch diesen Standpunkt bald wieder modifiziert und, im Zusammenhang mit erneutem Fichte-Studium, gegen Ende der Jenaer Zeit ganz aufgegeben. „Die Bewegung des Begriffs unterbricht den bisherigen (‚unmittelbaren') Zusammenhang von Natur, Sittlichkeit und Recht und fixiert sich, gegen die Natur, im Recht" (193). Hierin wirkt „das höhere Prinzip der neuern Zeit": das Prinzip der Freiheit, das das idealistische „Natur"recht trägt. Die ganze Abhandlung Riedels ist ein aufschlußreiches Stück Hegel-Kommentar wie auch seine Einleitung zu einer neuen Studienausgabe der Hegelschen Rechtsphilosophie[19]. – *H. Buchner* weist nach, daß ein kleiner politischer Text nicht, wie W. R. Beyer jüngst meinte, von Hegel stammt (205–214). *W. Ver Eecke* fragt von der Psychoanalyse her nach den Negativitätsarten in der „Phänomenologie" (215–218); eine Auseinandersetzung damit müßte auf die Doktorarbeit E.s in niederländischer Sprache zurückgreifen.

(3) Gerade in diesem Band der Hegel-Studien nehmen großen Raum ein 4 *Literaturberichte* und 22 *Buchrezensionen* nebst 25 Kurz- oder Selbstanzeigen (219–340). Davon seien nur die drei größten Stücke wenigstens erwähnt: *Gerd Wolandt* berichtet über 6 Textausgaben und 11 Bücher bzw. Artikel zur Ästhetik Hegels (219–234); *Willem van Dooren* über 4 Schriften zur „Phänomenologie" (235–244); und *Hermann Braun* übt sehr kritische Kritik an dem Buch H. Girndts über die Differenz-Schrift, auf das wir hier zurückkommen werden (288–299).

(4) Die Bibliographie der *„Abhandlungen zur Hegel-Forschung 1964/65"* (341–369), 142 Nummern umfassend, ist von besonderem Nutzen, nicht zuletzt durch die zumeist beigefügten kurzen Inhaltsangaben; auch ist nun, nachdem Berichterstatter aus Warschau, Bukarest und Prag gewonnen wurden, die östliche Literatur stärker als bisher vertreten. Das Hegel-Periodicum, dessen 4. Band hier Revue passierte, noch eigens empfehlen hieße offensichtlich: Eulen ins – Hegel-Archiv tragen!

Zur oben S. 250 erwähnten, bezüglich der Jenaer Schriften Hegels meistumstrittenen Frage nach der Verfasserschaft der Naturphilosophie-Schrift (wovon auch schon ThPh 43 [1968] 141 die Rede war) ist ein fast nurmehr literar-historisches Dokument, das Hauptdokument allerdings, aus der Feder des höchst

[16] Abgesehen von den Stellen WW[1] XIV 144, 248; XV 650, 680 f.

[17] Für einige Seiten, nämlich XIV 384–393, habe ich mich dieser Mühe unterzogen in: Hegels Aristotelesvorlesungen, Rom 1955 (phil. Diss.), 259–282.

[18] Kleine Versehen der Kimmerle-Abhandlung: 139, 2 v. u.: 18*94*; 142, 20: *368*; 145, 27: 18*40*; 150, 1: statt „K. Fischer" richtig „H. Falkenheim"; 150[34], 2: 12*01*.

[19] Vgl. demnächst die Besprechung in *dieser* Zeitschrift, H. 3.

streitbaren Althegelianers *Karl Ludwig Michelet*[20] neu aufgelegt worden, die 1839 erschienene, wenig erleuchtete und erleuchtende Apologie für Hegel als Autor. Den Titel hat dem Nachdruck gegeben die Einleitung, die M. ursprünglich für den 1. Band der von den Freunden des Verewigten herausgegebenen Werke schrieb; sie wurde wegen ihrer Länge und wohl auch deshalb, weil M. sie unbefugter- und auch etwas anmaßenderweise zu einer Einleitung in die Gesamtausgabe aufgewertet hatte (vgl. WW I [1832] S. XXXI f.), von den anderen Herausgebern zurückgewiesen und von M. 1832 gesondert veröffentlicht. Auf die Kurzresümees, die M. hier von den vier Schriften jenes Bandes (darunter die Schrift über die Naturphilosophie!) gibt, mag man durchaus noch zurückgreifen.

Die aus den letzten Jahren anstehende, fast ausnahmslos deutschsprachige Sekundärliteratur über den jungen Hegel weist eine bedeutsame Gemeinsamkeit auf: sie hat großenteils evangelische Theologen zu Verfassern (und stellt deren Habilitationsschriften dar) oder spricht – dies gilt für die hier an erster und vierter Stelle rangierenden Bücher von G. Rohrmoser und H.-J. Krüger – schon im Titel den Bezug zur Theologie aus. Ein Parallelphänomen stellt das gerade in der jüngsten Zeit sprunghaft ansteigende Interesse für die Religionsphilosophie Hegels dar; darüber später. Vier weitere Schriften mit mehr speziellem Thema schließen sich an.

Eine Schlüsselstellung, die sich in seiner kritischen Resonanz dokumentiert[21], nimmt das knapp gefaßte, gedrängt formulierende Werk von *Günter Rohrmoser*, Schüler von L. Landgrebe und J. Ritter, jetzt Professor in Münster, ein: *Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel*[22]. Der Untertitel, der gegenüber dem ganzen Hegel ein (um nicht zu sagen: *das*) unaufgearbeitete Forschungsprogramm bezeichnet, verweist auf die Herkunft und – durch das „und" nämlich – auf den Neuansatz der Position R.s. Die Herkunft: Zu welch gegensätzlichen Konsequenzen die Interpretation der Jugendschriften führen kann, zeigen die Deutungen von Dilthey (auf mystischen Pantheismus) und von Lukács (auf idealistisch verbrämte Ausarbeitung der widerspruchsvollen Strukturen der bürgerlichen Gesellschaft, auf Kapitalismuskritik). Daß über diesen

[20] Einleitung in Hegel's philosophische Abhandlungen. Gr. 8° (LI S.). – Schelling und Hegel. Oder Beweis der Aechtheit der Abhandlung: Über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt. Als Darlegung der Stellung der beiden Männer gegen einander. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. (VII u. 74 S.). Brüssel 1968, Culture et Civilisation (115, Avenue Gabriel Lebon).

[21] Vgl. u. a.: *G. Kahl-Furtmann* in: PhLitAnz 16 (1963) 68–71; *W. Pannenberg* in: ThLitZtg 88 (1963) 294 ff.; *M. Riedel* in: PhRdsch 12 (1964) 122–129; *H. Kimmerle* in: Hegel-Studien 3 (1965) 356–361; *P. Henrici* in: Greg 48 (1967) 734–737 u. ö.

[22] Gr. 8° (116 S.) Gütersloh 1961, Mohn. Die knappe Fassung des Buchs macht den Rückgriff auf R.s Artikel wünschenswert: „Die Religionskritik von Karl Marx im Blickpunkt der Hegelschen Religionsphilosophie", in: NZSystTh 2 (1960) 44–64, bes. 58–64; „Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels", in: ZPhForsch 14 (1960) 182–208; „Die theologischen Voraussetzungen der Kritik an der Subjektivierung des Glaubens", in: Anstöße (Berichte aus der Arbeit der Evangelischen Akademie Hofgeismar) 1961, 146–155; „Die theologische Bedeutung von Hegels Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants und dem Prinzip der Subjektivität", in: NZSystTh 4 (1962) 89–111; „Die theologischen Voraussetzungen der Hegelschen Lehre vom Staat", in: Hegel-Studien, Beiheft 1: Heidelberger Hegel-Tage 1962 (Bonn 1964) 239–245 (stark erweitert: „Hegels Lehre vom Staat und das Problem der Freiheit in der modernen Gesellschaft", in: Der Staat 3 [1964] 391–403); „Stillstand der Dialektik. Grundpositionen expliziter und impliziter Marxismuskritik", in: Marxismusstudien, 5. Folge (Tübingen 1968) 1–84; „Freiheit und Selbsterhaltung", in: Die Zukunft der Philosophie (Hrsg. K. H. Schlette), Olten 1968, 166–183; „Atheismus und Dialektik bei Hegel", in: Studium Generale 21 (1968) 916–933.

beiden typischen Extremen die durchaus schon vermittelnden neueren Darstellungen in französischer und italienischer Sprache wie von A. T. B. Peperzak und A. Negri[23] kaum Berücksichtigung finden, ist ein Mangel, den diese wissenschaftliche Monographie mit den anschließend zu besprechenden Schriften teilt. Der dialektisch synthetisierende Neuansatz R.s: Die Befragung der Jugendschriften auf ihren Beitrag zu neuem, produktivem Verstehen des Hegelschen Denkens, insofern dieses eben um der Realisierung des in ihnen Angelegten willen über sie hinausging, ergibt, „daß die Alternative einer theologischen oder politisch gesellschaftlich bestimmten Deutung nicht aufrechterhalten werden kann"; „daß die sie bestimmende Aporetik gerade in dem Verhältnis dieser beiden Momente zueinander besteht"; daß gerade Hegels Weigerung, eines von ihnen einseitig preiszugeben, auf den späteren Begriff des Ganzen und damit die Hegelsche Dialektik verweist; und daß schließlich „die das Problem bereits innerhalb der Jugendschriften weitertreibende Entwicklung in der gleichlaufenden Anerkennung der geschichtlichen Realität der modernen Gesellschaft und des christlichen Offenbarungsglaubens begründet ist" (25, vgl. 59). Diesem höchst bedeutsamen Ansatz R.s ist m. E. zuzustimmen, mit W. Pannenberg, nach dem „das Problem der christlichen Tradition und das der modernen Gesellschaftsstruktur Hegel von Anfang an als ein einziges Ganzes vor Augen gestanden" hat[24]. Denn so richtig es ist, daß speziell gesellschaftstheoretische und politische Untersuchungen erst von dem Frankfurter Hegel vorgenommen werden, die R. übrigens nicht herangezogen hat: so sehr ist – H. Kimmerles[25] kritischen Einwand aufnehmend – zu betonen, daß es Hegel schon in Tübingen und Bern, wie R. gelegentlich selbst sagt, um „die Einheit des religiösen und politischen Seins" (39) geht, eines vor allem vom Ideal der antiken Polis bestimmten politischen Seins. Zwar entwickelt sich die Problematik zunächst stets an einer gleichsam religiös-theologischen Materiatur, am Gegensatz von subjektiver und objektiver Religion, von fides-qua und fides-quae, von Religion des Herzens und Theologie des Verstands, zumal an der Frage der „Positivität" (d. i., wie R. treffend sagt [36 f.], „eine vom produktiven Leben der Subjektivität abgelöst bestehende Objektivität") des Christentums usw.: in all dem aber ist das formal entscheidende Moment der negative Befund, daß das Dasein des Menschen in all seinen Bereichen nicht bei sich und deshalb unfrei ist. Dieses Phänomen der Zerrissenheit, der Selbstentfremdung des Menschen, das nach Hegel von Marx, Nietzsche und Heidegger in je verschiedener Begrifflichkeit anvisiert wurde, faßt R. in die Problempolarität „Subjektivität und Verdinglichung". Die Untersuchungen des jungen Hegel sind für R. deren sukzessive Aufarbeitung (25 f.). Die Wegstationen sind gerade wegen der sachlichen und sprachlichen Gedrängtheit der Darstellung nicht leicht zu fassen (manche Bücher wären kürzer, wenn sie länger wären). In den Theologischen Jugendschriften, seit „Volksreligion und Christentum" (1793), bricht die Entzweiung zwischen religiöser Subjektivität und gesellschaftlicher Verdinglichung infolge der einseitigen Betonung der reinen Subjektivität kraß auf; das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen den beiden Momenten gibt, ohne daß es schon klar durchschaut wäre, die dennoch einheitliche – eben theologisch-politische – Thematik dieser Schriften ab (Kap. I–II: 21–60). Der Versuch der Versöhnung dieser Momente, für die die Jugendschriften die Variationsbreite der Akzentuierungsmöglichkeiten durchspielten, erfährt seine Fortsetzung, nach einem grund-

[23] Über die einschlägige Hegel-Literatur der Jahre 1958–1960: Schol 37 (1962) 100–114; auch *A. Peperzak,* Neue italienische Studien über den jungen Hegel, in: Hegel-Studien 2 (1963) 360–367.

[24] ThLitZtg 88 (1963) 294.

[25] Hegel-Studien 3 (1965) 358 ff. Einige historisch-philologischen Versehen, die Kimmerle anmerkt (359[6]), betreffen bei R. die Seiten 33–41, 54[47] und 91 f.

sätzlichen (bloßen?) Formwandel in philosophische Begrifflichkeit um 1800, in den Jenaer kritischen Schriften, die sich mit den Reflexionsphilosophien auseinandersetzen (Kap. III „Das reine Ich und das Ding": 61–73), und in den ersten Schriften zur Rechtsphilosophie (Kap. IV: „Die absolute Subjektivität und der Atheismus der sittlichen Welt" [75–92]). Gefunden sei die Versöhnung am Ende der Jugendentwicklung Hegels (wobei R. sich zwar auf die „Phänomenologie" beruft, aber, abgesehen von deren Vorrede, nur aus den Jenaer Entwürfen von 1803–1806 belegt); sie bestehe in der Vermittlung der emanzipierten bürgerlichen Gesellschaft mit der geschichtlichen Gestalt der christlichen Religion, und sie wurde dadurch ermöglicht, daß Hegel nun auf allen Ebenen die Positivität, als Fixierung des Institutionellen in Religion, Politik usw., positiv zu würdigen vermag kraft der ausgebildeten spekulativen Dialektik (Kap. V–VI: 93–114). Die Subjektivität erhält gerade darin ihre Wirklichkeit, ihr Weltdasein – ohne das sie nicht sie selbst wäre, sondern bloße, leere Subjektivität bliebe –, daß sie durch die Versachlichung der versachlichbaren Weltbelange von der naturhaften Verschränkung mit ihnen befreit wird. Verdinglichung der Welt als Befreiung des Menschen in seiner Subjektivität. Der überaus anregende Einfluß der Studien J. Ritters[26], der Hegel deutet als den Theoretiker der bürgerlichen Gesellschaft und damit des modernen Bewußtseins, wird hier besonders spürbar (vgl. R. selber darüber: 85[76]). Allerdings halten sich die Analysen und Hypothesen Ritters strenger im Feld der Gesellschaftstheorie, ohne dezidiert auszugreifen auf das Gebiet der christlichen Theologie.

Gegenüber diesem Ausgriff R.s, dem sein Buch zugleich seine spezifische Aktualität verdankt, stellen sich kritische Fragen. Kommt die politisch-ökonomische Problematik des jungen Hegel, die Lukács gewiß einseitig geltend macht (vgl. R.s berechtigte Kritik 34 f. 43 f. 101 f.), entgegen R.s Programm, sie dialektisch aufzunehmen, nicht doch zu kurz? Wird Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, die erst in die Rechtsphilosophie von 1821 systematisch eingebaut wurde, nicht zu sehr in die frühen Schriften rückprojiziert?[27] Wird die ganz im Kontext des Deutschen Idealismus stehende Problemstellung der Jenaer Schriften nicht von R.s christlich-theologischer Interpretationstendenz überwältigt? Und bleibt als Folge davon die in Jena vollzogene Aufhebung der Religion in den philosophischen Gedanken nicht ungebührlich unterbelichtet? Diese letzte Frage, für R.s und unser Interesse die Hauptfrage, wird aufgedrängt durch das Schlußzitat des Buchs aus der Jenaer Realphilosophie von 1805/06 über die christliche Religion als absolute Religion (ed. Hoffmeister, S. 266 f.); denn Hegels nur wenig später geäußertes Schlußwort (ebd. 272) lautet: „Der Inhalt der Religion ist wohl wahr, aber dies Wahrsein ist eine Versicherung ohne Einsicht. Diese Einsicht ist die Philosophie . . ." Aber abgesehen davon, daß das nach Hegel der Religion und der Philosophie gemeinsame Wahre erst in dieser die ihm gemäße Form erhält: *ist* der *Inhalt* wahrhaft gemeinsam? Nur sehr beiläufig schlägt die eigene „theologische Kritik" R.s durch: „daß Hegel in der begrifflichen Explikation des Offenbarens Gottes die Verborgenheit Gottes in seiner Offenbarung und damit

[26] Vgl. von *J. Ritter*: Hegel und die französische Revolution (Köln – Opladen 1957, Frankfurt a. M. 1965); Person und Eigentum. Zu Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts" § 34–§ 81, in: Marxismusstudien IV (1962) 196–218; Subjektivität und industrielle Gesellschaft, in: Anstöße. Berichte aus der Arbeit der evangelischen Akademie Hofgeismar 1961, 135–146.

[27] Vgl. hierzu *M. Riedel,* Hegels „bürgerliche Gesellschaft" und das Problem ihres geschichtlichen Ursprungs, in: ArchRSozPh 48 (1962) (539–566) 553–557 (hier 556,2 v. u.: 1805/06, nicht 1815/16). Gegen Riedel macht nun *R. K. Hočevar* (9[23], vgl. 119; s. unten S. 264) geltend, daß Hegel in den Theol. Jugendschriften öfters von „bürgerlicher Gesellschaft" spricht: so Nohl 42, 191, 202.

die Grundspannung des *Deus revelatus* zum *Deus absconditus* beseitigt habe. Der Geist, der die Tiefen der Gottheit erkennt, ist nicht der Geist der Hegelschen Philosophie, dem es wesentlich ist, sich zu manifestieren und als der für den Begriff offenbare dazusein" (52[41]). Der „spekulative Karfreitag" (am Schluß der Schrift „Glauben und Wissen") wird von R. zu positiv christlich gefaßt (80 ff.) – sosehr ihm zuzustimmen ist, daß von Hegel „der Atheismus der modernen Welt als ein in der geschichtlichen Struktur der christlichen Offenbarung begründeter und in der Abstraktion von ihr sich erst voll auswirkender" erkannt wird (83). Soviel Geist R. investiert in die Verteidigung Hegels, er habe die tieferen Dimensionen des Christlichen gegen die Aufklärung und deren Gegengestalt einer vernunftfeindlichen, den Glauben in die Innerlichkeit der selbstgewissen Subjektivität zurücknehmenden Gefühlsreligion gewahrt[28] (75 f. u.ö.): sein Buch schließt, zu Recht, mit Fragezeichen (113 f.). Wir stimmen M. Riedel[29] zu: „Das Verhältnis von Theologie und Gesellschaft in Hegels Jugendschriften ... wirft am Ende die alte Frage nach dem zwischen Religion und Philosophie auf, von der her das klärungsbedürftige Thema neue, die Genesis des Hegelschen Staatsbegriffs ... berücksichtigende Fragestellungen erhalten könnte."

Das Buch von *Hans Schmidt: „Verheißung und Schrecken der Freiheit. Von der Krise des antik-abendländischen Weltverständnisses dargestellt im Blick auf Hegels Erfahrung der Geschichte"*[30] stellt in bewußtem Gegensatz die These G. Rohrmosers in Frage, „daß Hegel die Konstitution der modernen Welt gesehen und begriffen habe, ohne daraus den Schluß einer Verwerfung oder Überwindung des christlichen Glaubens gezogen zu haben"(14)[31]. Nicht in Frage steht auch für Sch., daß Hegel der erste Analytiker der epochalen Bewußtseinswende zur Moderne ist. Hegel versucht die durch die Französische Revolution heraufgeführte moderne Weltsituation, die die Freiheit des Menschen zu geschichtlichem Handeln einfordert, denkerisch zu bewältigen – in einem System der Beruhigung – durch den von seiner verallgemeinernden Kritik des Judentums und Christentums nahegelegten Rückgriff auf das ungeschichtliche griechische Weltbewußtsein, der die antik-abendländische Denktradition, statt sie überwindend aufzuheben, in ihr Scheitern hinein vollendet. Dieser Befund ist zu explizieren. Mit der Moderne tritt an die Stelle der bildlichen antiken Kosmosschau die bildnerische moderne Welterforschung und Weltverwaltung. Das Metaphysikproblem wird abgelöst durch das Geschichtsproblem; die metaphysische Weltinterpretation durch tätige geschicht-

[28] Auf Hegels Vermittlung von Subjektivität und Objektivität (man vgl. z.B. Rechtsphilosophie § 26) stützt sich auch R.s (Gegen-) Kritik zu Heidegger: „Es ist nicht Hegels Anliegen, die Reinheit des Seins aus der Verfallenheit an die Dinge wiederherzustellen, sondern Hegel will den von Heidegger gedeuteten Verfall des Seins als Verwirklichung des Seins begreifen. ... Metaphysisch ist Hegels Philosophie als das insistierende Bewahren der Bestimmtheit des Seins und der Dinge vor der Reinheit eines Denkens, das zu ohnmächtig ist, um mit ihnen handgemein zu werden. Theologisch und als im präzisen Sinn christlich erweist es sich aber darin, daß es der im Sterben Christi offenbar gewordenen Weltliebe Gottes, dem Willen des Absoluten ‚bei uns' und nicht ohne uns dasein zu wollen, gehorsam und prätentionslos entspricht" (106). Dies als Beispiel (nicht der stilistischen Sorglosigkeit R.s, sondern) der Erhellungskraft seiner Auseinandersetzungen, hier mit Interpreten der „Phänomenologie" (101–107); einleitend mit verschiedenen Destruktionen der Hegelschen Philosophie, zumal von Kierkegaard und von Marx her (9–20).

[29] In: PhRdsch 12 (1964) 129.

[30] 8° (350 S.) Stuttgart – Berlin 1964, Kreuz-Verlag. 28.— DM.

[31] Vgl. *W. Schmidt*, Das Kreuz der Wirklichkeit? Einige Fragen zur Bonhoeffer-Interpretation, in: Die mündige Welt IV (München 1963) (79–108) 101[52]. Dieser Artikel ist der überarbeitete Schlußabschnitt der Habilitationsschrift, aus der das vorliegende Buch hervorging.

liche Weltkritik. „Die Welt ist zur Signatur des menschlichen Wortes geworden [mit H. Heine: 191[9]]; sie wurde besprochen, um verändert zu werden" (10). Mit dem offenen Aufgabenfeld „Welt" wächst das Ausmaß der für dessen Erschließung und Gestaltung nötigen Absprachen. Die bisherigen Begriffe und Institutionen verfangen nicht mehr. Der Mensch ist in das kritische Stadium seiner Welt-Freiheit gelangt. Wie kann er dieses bestehen, im Dienste der Freiheit? Hegel hat als erster die sich mit der neuen Weltsituation einstellenden Möglichkeiten wie auch deren Gefahren gesehen. „Denn er erkannte, daß keine Revolution ungestraft ohne Reformation gemacht werden könne, da die in die Freiheit Entlassenen erst zur Freiheit befreit werden müßten, um nicht in einen jeden bisherigen Despotismus übersteigenden Schrecken der abstrakten Freiheit zu geraten" (13). (Damit hat sich auch der Obertitel des Buchs von Sch. verdeutlicht.) Die Aufgabe führt Hegel zur Kritik der eigenen christlich-abendländischen Tradition in dem Spannungsfeld Griechentum-Judentum; er diskriminiert dieses, idealisiert jenes. Das ist nach Sch. die Grundentscheidung Hegels, die, schon in den ersten Tübinger und Berner Fragmenten vollzogen, maßgeblich blieb für den Hegel des Systems. Die umfängliche Schrift Sch.s erhebt deshalb an ihrem Gegenstand, den Theologischen Jugendschriften, vor allem das Ideal der Volksreligion (49–74) und, als Negativ-Folie, die Kritik des jungen Hegel am Christentum (75–160). Aus dem Unbehagen an der eigenen Kultur ersteht das Leitbild der griechischen Polis als Inbegriffs lebendiger Totalität: ein Leitbild auf die Freisetzung der religiös-ethischen Kräfte des Menschen hin zur zuversichtlichen Bewältigung der Nach-1789-Welt. Die Kritik am Christentum erscheint – sehr ausgiebig – in Gestalt von mancherlei gravamina: Weltverneinung, Diffamierung des Menschen, Mißverhältnis von Glauben und Wissen, Konservatismus usw. als Folgen der Erbsünde-, Prädestinations- und Satisfaktionslehren. Der Motor dieser Kritik ist Hegels „Diskriminierung der Juden" (vgl. 244–249) als „ein Volk von der höchsten Verdorbenheit" (Nohl 70; vgl. 216 ff.): sie haben eine starre, äußerliche Gesetzesreligion aufgerichtet. Darauf zurückgefallen, macht das Christentum auf dem Boden des Römischen Reiches seine Karriere. Anhand eineinhalb Seiten Hegeltext (Nohl 70 f.), der soviel doch wohl nicht hergibt, konstruiert Sch. die religionskritischen und geschichtsphilosophischen Ansichten des jungen Hegel zu Hegels „erstem universalgeschichtlichem Entwurf" (190; 187–266). Dieser wiederum soll in dem Hegelschen „System der Beruhigung" (Nohl 64), das die nachrevolutionäre Erschütterung des modernen Menschen auffängt, der Rechtfertigung der Geschichte dienen, indem es deren „gute Richtung" (Nohl 19)[32] aufweist (267 bis 319).

Sch.s Bilanz: das Gesamtunternehmen dieser Historiodizee, inklusive Theodizee, ist an sich selbst gescheitert, *indem* es die antik-abendländische, metaphysische Denktradition vollendete (264, 304 u. ö.)[33]. Diese Vollendung: Hegel hat, wie die wichtigsten Topoi seiner Christentumskritik zeigen (120 f., 126 ff. usw.), dem christlichen das griechische Verständnis von Welt und Mensch substituiert, ohne dessen denkgeschichtlicher Herkunft gewahr zu werden; das christliche Christentum ist durch ihn, in Vollendungsform, ein griechisches Christentum geworden. (Das ist der Primärdefekt; der Sekundärdefekt: die Gleichsetzung des von Hegel erfahrenen zeitgenössischen oder geschichtlich gewordenen Christentums in seinen Fehlformen mit *dem* Christentum.) Das hiermit gegebene Schei-

[32] Kritisch über Sch.s Überinterpretation dieser Formel, zugleich als *ein* Beispiel für die vielfachen Wiederholungen in diesem Buch: *H. Kimmerle* in: Hegel-Studien 3 (1965) 362[10]; vgl. dessen ganze Rezension: ebd. 361–367.

[33] Daß und wie in diese scheiternde Vollendung seither Philosophen und Theologen als Nachhegelianer hineingezogen wurden, versucht die Habilitationsschrift ausführlich zu erhärten (S. 411–595!; vgl. im Buch: 310–316).

tern, gerade angesichts der zu leistenden Bewältigung der neuen Geschichtserfahrung: Mußte nicht Hegels „Ideal lebendiger Totalität letztlich jede Geschichte in einen natürlichen Endzustand aufheben, die sich zeitigende Wahrheit in eine ewige Wahrheit transformieren und den Menschen wider Willen gerade dadurch erneut der Erfahrung der Geschichte und seiner geschichtlichen Verantwortung entheben" (139; vgl. 249–255)? Sch. macht dagegen geltend das „Vertrauen auf die in ihrer Geschichte mit Mensch und Welt auf das Ganze gehende und zur Vollendung kommende, alles und alle durchwaltende Wirkmacht des in der Geschichte Israels zur Sprache gekommenen und in Jesus als dem Christus bewährten Gottes" (313). Nun sei hier abgesehen von einer näheren Stellungnahme zu Sch.s agnostizistischer Pauschalverdammung der antik-europäischen Geistesgeschichte, die u. a. übersieht, daß Fehlentwicklungen der christlichen Theologie wie extremistische Augustinismen (z. B. 114 ff.) durch die Aristoteles rezipierende Hochscholastik einigermaßen neutralisiert, aber von neuem in Theologumena der Reformatoren und des Jansenismus virulent wurden (und an diese stößt Hegel an). Was näherhin Hegel angeht, so wird man zwar einwenden müssen, daß Sch. den tiefgreifenden Einfluß seiner christlichen Denkimpulse zumeist übergeht[34] oder unterbewertet; auch ist seine Methode fraglich, die umfassendsten endgültigen Ergebnisse allein aus dem fragmentarischen Denken des jungen Hegel zu ziehen, und dazu noch aufgrund einer bei aller überbordenden Interpretationsbreite sehr schmalen Textbasis. Dennoch wird man, ob der eben genannten Defizienzen vielleicht widerwillig, mit ihm in dem – gewiß nochmals: zu undifferenziert gebrauchten – Schlagwort der Gräzisierung den Grund einer – oder m. E. gar *der* – letzten Verkehrung der Ganzheitsdialektik Hegels sehen müssen: „in seiner Philosophie dominiert die sachliche Wiederaufnahme griechischer Denkmöglichkeiten gegenüber der Prägung seines Denkens durch genuin christliche Motive"[35].

Auch *Wolf-Dieter Marsch* in *„Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik"*[36] geht wie Hans Schmidt aus von der Gegenwartssituation. Mit der aufgeklärten, mündigen, autonomen, pluralistischen, mit einem Wort: emanzipierten Gesellschaft (als „sachlich vermittelter Mitmenschlichkeit": 22) muß sich die Freiheit der Person in einem dialektischen Prozeß vermitteln; die daraus entspringenden, darin zu überwindenden Situationsmomente sind: Verborgenheit des Einzelnen in seiner Rollenfunktion, Verdinglichung seines Handelns, Konkurrenz und Konflikt (Hegels Kampf um Anerkennung), Geschichtslosigkeit (14 f., 22–33). Die Frage, die sich dem Theologen M. stellt und die er zunächst mit dem letzten Halbjahrhundert evangelischer Theologie und zumal Christologie grundiert (33–55), lautet: Wie ist in dieser Moderne, in der dies offensichtlich zunehmend schwieriger wird, „von einer Gegenwart Christi, die über die Gewißheit der Herzen hinausgeht, zu reden" (13)? Es ist das theologische

[34] Vgl., für die Ausnahmen, S. 251: „Will Hegel ... im Gegensatz zu der von ihm beanstandeten Überweltlichkeit und Jenseitigkeit einer jüdischen und christlichen Gottesvorstellung Welt und Mensch wieder zur Ehre gebracht wissen, so ist er damit nicht ferne von dem Realismus des biblischen Geschichtsverständnisses."

[35] *H. Kimmerle* in: Hegel-Studien 3 (1965) 368. Es sei in diesem Zusammenhang auch hier verwiesen auf *H.-G. Gadamer*, Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien 1 (1961) 173–199.

[36] (Forschungen z. Geschichte u. Lehre des Protestantismus, 10. Reihe, 31). Gr. 8° (316 S.) München 1965, Kaiser. 23.— DM; Ln 26.— DM. – Das Buch ist E. Bloch gewidmet – nur eben, daß es „so ‚materialistisch' (wie Bloch es damals [1951] dachte) nicht geht" (258[44]); von M. auch: Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch (Hamburg 1963). – Druckfehler: 125,7 (Furcht); 270,22 (es). – Vgl. von M.: Logik des Kreuzes. Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel in: EvTheol 28 (1968) 57–82.

Problem der heutigen emanzipierten Gesellschaft: wie „der Glaube an Christi Gegenwart und Zukunft ... sachlich und notwendig zusammenhängt mit der Menschwerdung des Menschen" (54); es erhält seine Schärfe, wenn man, im eben umrissenen Sinn, um die gesellschaftliche Bedingtheit personaler Freiheit weiß. In dieser Problemsituation sollen einige Kategorien Hegelschen Philosophierens aufgenommen werden.

Kap. 2 des Buchs (56–129) untersucht den Zusammenhang von gesellschaftlicher Emanzipation und religiöser Versöhnung in den *theologischen Jugendschriften;* es ist zentriert um die drei Gestalten Abraham, Sokrates und Jesus. Sie werden verstanden als „Modelle für ein historisch-entzweites, ein natürlich-unmittelbares und ein in der Geschichte versöhntes Mensch-sein" (62). Die gedankliche Entwicklung der Abrahamfigur (in drei zeitlich unterscheidbaren Schüben: 62–82; vgl. 275 ff.) differenziert das landläufige, zuletzt von H. Schmidt vertretene Urteil, daß Hegel das jüdische Schicksal ausschließlich negativ gesehen habe. Wird es nicht für Hegel „zum Prototyp für das emanzipierte Dasein mit seinen spezifischen Gefährdungen" (62)? Und ist nicht die Entsakralisierung der Natur, für die Abraham den Preis der schlechthinnigen Unterwerfung unter Gott zahlt (63, 72), durch das Christentum die Angel zur Moderne geworden? „Am jüdischen Schicksal vergegenwärtigt" Hegel „sich, wie es zu der die Moderne kennzeichnenden Entzweiung von Subjekt und Objekt, autonomer Subjektivität und der Verdinglichung des Menschen unter objektive Herrschaftszwänge gekommen ist" (80). (Auf diese Entsprechung hat Paul Tillich schon 1932 hingewiesen.[37]) Daß für den Hegel der Frankfurter Zeit die Versöhnung durch Christus noch nicht geglückt ist, sondern dessen Wollen nur „als utopischer Horizont" lebendig bleibt, wird stimmen, kaum aber, daß Hegel zum Übergang von Frankfurt nach Jena und damit vom Theologen zum Philosophen dadurch genötigt wurde, daß „die Kirchen diese Aufgabe einer Übersetzung des Versöhnungsereignisses in die gesellschaftliche Situation der Entzweiung offensichtlich nicht zu leisten vermögen" (128; vgl. die *ganze* von M. hier zitierte Briefstelle!). Für das Weitere, für das wie für das ganze Buch anzuerkennen ist, daß M. seine Befunde stets aus den Texten zu erheben sucht (unter Einbeziehung, mit Hilfe des Hegel-Archivs, auch unveröffentlichter Manuskripte und in ständiger Auseinandersetzung vor allem mit G. Lukács), stehe die Zusammenfassung: „Nicht nur ‚ein tiefes persönliches Interesse ... an der Frage ... nach dem Wesen des Christentums und der Person Jesu' [Th. Haering I 28] leitet Hegel in jenen Jahren, sondern ein sachliches, philosophisches Interesse: die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit und Moralität in gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen jener Trend zur Versachlichung viele die Person gefährdende politische Folgen zeitigt" (93)[38]. „Vereinigung unter den Bedingungen der Entzweiung" (119): Kann dieses von Jesus erschwungene Positivum, das seine Gemeinde nicht lebendig zu erhalten verstand, neu geleistet werden durch – dialektische Sozialphilosophie?

Kap. 3 (130–235) geht „Hegels Dialektik im gesellschaftlichen Dasein" nach anhand der *sozialphilosophischen Auffassungen der Jenaer Zeit* in: Naturrechtsaufsatz, System der Sittlichkeit, „erster" und „zweiter" Realphilosophie und Phänomenologie, nebst einem Ausblick auf die Rechtsphilosophie von 1821. Der durchgängige Interpretationszug, der die Dialektik der Jugendschriften Entzweiung-Versöhnung anwendet: „Als ‚historisches Tier' [G. Lukács] wird der Mensch in der Geschichte des sittlich Gebotenen inne. Erst in einer Analyse der Abfolge von historisch gewordenen Stadien und Gestalten, in denen soziales Leben sich

[37] Der junge Hegel und das Schicksal Deutschlands, in: Hegel und Goethe, Zwei Gedenkreden (Tübingen 1932).

[38] Zu vergleichen das längere Resümee S. 129!

integriert, wird reflektierbar, was der Mensch tun soll ... Das Phänomen Gesellschaft wird konstitutiv für eine Theorie menschlicher Freiheit und eine Praxis sittlichen Handelns ... In den Entzweiungen, Konflikten und Widersprüchen des gesellschaftlichen Daseins kommt es zu einem Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit – einer zunächst allerdings abstrakt geschichtslosen Freiheit, die erst in der politischen oder der religiösen Gemeinschaft ‚versöhnt', sittlich und substantiell werden soll" (134). Nur beispielsweise sei M.s Resultat zum Naturrechtsaufsatz umrissen: Die Emanzipation der Gesellschaft, die nicht rückgängig zu machen ist, wird mit ihren tragischen Gegensätzen versöhnend überhöht in die neue ganzheitliche Sittlichkeit des Volkes (Naturrecht als „historisch-soziologische Theorie": 139; besser vielleicht: als historische *und* metahistorische Sozialtheorie)[39]. Wie in den früheren Schriften sich die Bildung zum sittlichen Geist durch verschiedene Stadien und Gestalten hindurch als *Theorie der Praxis* darstellt, so stelle die „Phänomenologie" in ihrer Bewußtseinsbewegung von Negation und Negation der Negation *Theorie als Praxis* dar, worin eben jene historisch-soziologische Abfolge von Stadien und Gestalten wiederzuerkennen sei (181), was M. in auswählender Kürze versucht. Die Rechtsphilosophie von 1821 soll im Rückspiegel zeigen, wohin die mit der „Phänomenologie" vollzogene Umorientierung geführt habe[40]. M., ausgewogen und verhalten, über dieses „ambivalente" Buch: „Es scheint die revolutionäre Praxis in den modernen gesellschaftlichen Verhältnissen durch eine revolutionäre Theorie zu überholen, indem es die unversöhnbaren Verhältnisse durch eine Versöhnung im Begriff rechtfertigt" (203; wäre etwa das „überholen" zu *ergänzen* durch ein „hintergehen" oder „unterlaufen"?). Massiver: „Die Dialektik von Entzweiung und Versöhnung, in der immanenten Logik des Begriffs entfaltet, verdirbt zur philosophischen Sanktionierung des preußischen Status quo"; für die sachlichen Vermittlungsvorgänge der früheren Schriften, wie Arbeit, Eigentum, Recht, Vertrag, die ihre humanisierende Funktion behalten, hat sich der Stellenwert verschoben (234 f.). Fragender Ausblick: Liegt dies daran, „daß eben der Übergang von einer säkularisierenden Auslegung christlicher Inhalte – Entzweiung und Versöhnung – zu einem säkularisierten System nicht ohne schwerwiegende Folgen möglich ist" (235)? Beim Aufweis jener entscheidenden Verschiebung zwischen 1805/06 und (1806/07 bzw.) 1821 in die der geschichtlich-gesellschaftlichen Praxis enthebende Begriffsversöhnung der sozio-politischen Gegensätze, den M. im einzelnen zu leisten unternimmt, scheint mir M. nun doch gelegentlich etwas zu pauschal zu konstruieren[41]. Nicht als ob nicht

[39] Zum „System der Sittlichkeit" und den Jenaer Manuskripten von 1803/04 vgl. die Zusammenfassung S. 151 und S. 161 f.

[40] Vgl. 230: „Die in der Phänomenologie ansatzweise sichtbare Umdeutung sozialer Prozesse in Stufen des seiner selbst bewußt werdenden Geistes ist in der Rechtsphilosophie konsequent weitergeführt worden: gesellschaftliches Dasein wird konstruiert aus dem Begriff des tätigen Willens, der sich zu seiner Freiheit entschließt, der also das Revolutionäre – die Autonomie des modernen Bewußtseins – in sich hat. Der Preis für diese völlige Theoretisierung der Praxis ist allerdings nicht gering: was im gesellschaftlichen Dasein geschieht, das entwickelt sich nicht mehr in einem Wechselverhältnis zwischen Praxis und Theorie, sondern es ist von der einzig logischen Mitte, dem Staate, her konzipiert. Die politische Versöhnung ist kein Problem mehr, sondern sie bestimmt die Anlage des Ganzen." – Vgl. auch S. 204 und S. 208.

[41] Beispiel: „Die Sphäre des abstrakten Rechts" (209–215): „Postuliert" (209) Hegel nur die Einheit von Allgemeinem und Besonderem im Willen, zeigt er sie nicht auf, durchaus an begriffenem Phänomen, in den §§ 5–28 der „Rechtsphilosophie"? Sind die Nicht-sondern-Exklusivsätze 209 f. nicht zu undialektisch: „der Mensch ver-innert und bildet sich nicht in der tätigen Umwelt-Auseinandersetzung, sondern er ‚weiß' sich in seiner ‚Einzelnheit' als ein ‚Allgemeines'" und:

etwa ein letzter Konservatismus alles, auch in langem, tiefgreifendem Duktus, fortschrittlich-freiheitlich Angelegte bei Hegel auffange – nur eben: er liegt nicht so flach auf der Hand. Die – gewiß nicht schrille und eher „kleine"! – „Bloch-Musik"[42] [Th. Adorno] bräuchte mehr Orchestrierung! Die Texte Hegels sind nicht nur nach ihrer Offenheit für gesellschaftsverändernde Praxis und insofern nach ihrer Unsystematizität, Systemunfertigkeit zu beurteilen. Sonst besteht die Gefahr, daß der junge Hegel, auch der Hegel von 1801–1806, *zu* progressiv, der ältere Hegel *zu* konservativ erscheint.

Dem theologiegeschichtlichen Vorspann korrespondiert ein langes Schlußkapitel über die Bedeutung der Hegelschen Dialektik für die evangelische Ethik (236–302). Sie erschließt sich für M. beim Versuch, (formal:) „Hegels ‚Konsequenz' auf ihre ‚Inkonsequenz' zurückzuführen – will sagen: an seiner Problemstellung festzuhalten, ohne sich in sein System verführen zu lassen", (material, und wir halten das für ein fundamentaltheologisches [Teil-] Programm:) „das Problem emanzipiert gesellschaftlichen Daseins von christlichen Voraussetzungen her zu verstehen" (237). Was von Hegel für die Theologie bleibt: Das mit sich selbst versöhnte Leben setzt in seiner ansatzweisen Verwirklichung „eine ‚Umkehrung des Bewußtseins' voraus, wie Hegel sie gedacht hat: das versöhnende Ja zur Gegenwart, die Ver-Innerung im unendlichen Schmerz[43], die Bildung des Menschen zu dem, was er ‚Geist' genannt hat: Menschwerdung in der leidenden Entäußerung an die Welt und in dem Gewinn eines unendlichen Horizonts, der die Endlichkeit menschlicher Geschichte und die Tödlichkeit des Todes transzendiert" (271; vgl. 239–271) – und in nie fertiger Arbeit an der Humanisierung der Welt, in den Ordnungen von Eigentum und Recht, Ehe und Familie, schließlich

---

„Nicht die verdinglichende Arbeit ... macht menschliches Handeln wirklich, sondern der selbstbewußte, sich bewußt seiner selbst entäußernde Entschluß" [Entschluß wozu?]. (Ähnlich S. 222, Z. 10 ff., und, weiter dimensioniert, S. 236, Z. 11–16: „Der in der Tiefe ...") Die Passage S. 215: „‚Nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung selbst aus. Die Rache ist mein, sagt Gott in der Bibel' [Rechtsphil. § 101 Zusatz]. Kraß und deutlich zeigt solch eine Formulierung, wozu die logische Versöhnung imstande ist", bedenkt – bei aller berechtigten theologischen Verwahrung gegen die Gleichsetzung Begriff = Gott – nicht methodisch, daß es sich nur um einen Zusatz aus Vorlesungsnachschriften handelt, und nicht sachlich, was hier „Persönliches" und zumal „Begriff" bedeuten. Nicht relevant ist, daß der Mensch keine Hegelsche „Freiheit, sich zu töten", hat (212). – Selbst der Satz: „So hat Hegel die gesellschaftlichen Antagonismen durch gewiß höchst moderne und progressive Institutionen der Rechtspflege befriedet, versöhnt" (227), gibt sich leicht naserümpfend: muß es mit Gewalt und auf Dauer möglichst entzweit zugehen? (Vgl. 44[75]: daß das „humane Engagement im christlichen Gehorsam an die politisch-oppositionellen [!] Strömungen einer jeweiligen Zeit gebunden ist", wobei denn gegenüber einer „utopischen (politisch progressiven) Antizipation idealen Emanzipiertseins" eine „ideologische [!] (politisch konservative) Rechtfertigung des Bestehenden" [21] indiskutabel wird.) Und: „Der verheißende Inhalt christlicher Auferstehungshoffnung ist von der Logik des Begriffs aufgesogen" (235), das ist wohl doch ein wenig abrupt und hastig theologisch geschossen.

[42] Vgl. 219, 4 f. Und: „Im Garten des Begriffs ist das wilde Tier Gesellschaft gezähmt worden. Darum überwiegen in Hegels Darstellung die Elemente, die das gesellschaftliche Interessenspiel domestizieren" (222): das ist sprachlich Blochs würdig – aber auch sachlich adäquat?

[43] Auch in der diese Aufgabe begründenden Spekulation Hegels über den „Tod Gottes" rächt sich nach M. auf die Dauer jener an Hegels Sozialphilosophie beobachtete Trend zur Theoretisierung der Entzweiung, und zwar dadurch, daß die Diskontinuität zwischen Kreuz und Auferstehung Christi in die Kontinuität der ‚höchsten Idee' aufgehoben wird (245).

staatlichem Leben, womit M. Stadien und Gestalten der Sozialphilosophie christlich-theologisch rekapituliert (278–302).

W.-D. Marsch sucht Blochs neomarxistischen Utopismus christlich zu transformieren. Verwandter Provenienz, der er jedoch viel zäher verhaftet bleibt, ist *Hans-Joachim Krüger* mit *„Theologie und Aufklärung. Untersuchungen zu ihrer Vermittlung beim jungen Hegel"*[44]. Daß er „in adornesken Jargon verstrickt"[45] sei, diese Qualifikation tut eher Th. Adorno unrecht als K.; die – wie er selbst über den jungen Hegel sagt (44) – „vexierende Sprachphysiognomie" mancher Satzbastelei wird, bei aller Gescheitheit, mit dem Handwerklichen, den Casus z. B.[46], nicht recht fertig. Nach nicht unoriginellen, von Adornos Meisterschüler K. H. Haag inspirierten Skizzen von Denkgestalten zwischen Ockham und Hume, in denen sich Aufklärungsimpulse und theologische Residua freundlich-feindlich ein Stelldichein geben (6–43) – danach also befragt K. die (Theologischen) Jugendschriften Hegels, gegen die Einseitigkeiten à la Dilthey und Lukács (81–85), auf den Zusammenhang der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die in der Aufklärung ihr profanes Selbstverständnis fand, mit ihrer weiterbestehenden religiös-theologischen Autometaphorik (44–131). Religion wird entlarvt als „Herrschaftsideologie" (58), „Signatur von Herrschaft" (75) usw. aufgrund von „ideologischem Projektionsmechanismus" (54). Über „Die Positivität der christlichen Religion": „Die christliche Lehre wird zum Modell der Perversionsmechanismen einer aufklärerisch-antilegalistischen [scilicet: Lehre] in eine regressiv-positive" (62). Über die Umdeutungen offizieller Religionsdaten durch Hegel macht K. eine ganz bedenkenswerte Verlustliste auf (128 f.). Er scheint sich dabei eines gewissen Auswahlverfahrens gegenüber den Texten, zugunsten ihrer „fortgeschrittensten Einsichten" (119), einigermaßen bewußt zu sein. Auch für ihn bleiben eben, was er an Lukács rügt (84), „Identitätsbegriffe theologischer Herkunft grundsätzlich unter einem Befangenheitsverdacht". Nach Kapiteln über Mandeville und Adam Smith will K. zum Schluß erläutern (151–162), warum der Hegel der Realphilosophie von 1805/06, der das Adam-Smith'sche Sozialmodell übernimmt, über der Selbstregulierung der Tauschgesellschaft der Ordnungsmacht des Staates und auch der Religion und Philosophie bedarf: dies entpflichte von der Kritik an den ökonomisch-politischen Bedingungen von Fehlentwicklungen zugunsten ihrer Scheinaufhebung in den philosophischen Systemzusammenhang; latente Liberalismuskritik als patente Staatsideologie.

Die Theorie der Sittlichkeit beim jungen Hegel stellt dar und wertet geschichtlich *Zbigniew Kuderowicz*[47]. Er verfolgt, laut der deutschen Zusammenfassung des Buchs (392–396), „das ständige Suchen nach zielgemäßen Wegen einer gesellschaftlichen Integration" (393) bei dem Hegel von Bern („Volksreligion"), Frankfurt (irrationale Gemeinschaftsunmittelbarkeit: „Liebe") und Jena (rationale Staatsidee) (17–145). „Die Rationalisierung des Liberalismus mit Hilfe eines autoritären Staates bildet den Grundgedanken des Gesellschaftsideals bei Hegel" (394; siehe soeben zu H.-J. Krüger!). Des weitern befaßt sich K. mit Hegels Geschichtsphilosophie und Gesellschaftsidee, nämlich dem selektiven Primat der letztern über die erstere (146–270), und mit Hegels Auffassung von der sittlichen

---

[44] 8° (IX u. 176 S.) Stuttgart 1966, Metzler. 24.50 DM. – Druckfehler u. a.: vier in Zitat 121, 2–6; 155, 1 v. u.: Zusammen*bruch*? U. a. fehlt zu 130* das Buch von *P. Chamley*, Économie politique et philosophique chez Stewart et Hegel (Paris 1963!).

[45] In: EvTheol 28 (1968) 59.

[46] Zum Beispiel 117, 6 v. u.

[47] Doktryna moralna mlodego Hegla. 8° (400 S.) Warschau 1962, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe. – Vgl. zu einem einschlägigen Artikel über sittl. Verantwortlichkeit: Dt. Zeitschrift f. Philos. 11 (1963) 1297 f.

Verantwortlichkeit (271–370). In diesen beiden Teilen werden die Probleme des Bösen und des Determinismus als geschichtlicher Notwendigkeit diskutiert. Sittliche Verantwortung ist bei dem Einzelnen Funktion des Wissens, bezogen auf die kollektive Entwicklungsetappe. Letzten Endes ist böse, was den Fortschritt und die Rationalisierung der Gesellschaft hindert, gut, was entsprechend fördert. K. hebt das Aufklärungserbe Hegels hervor gegen die Betonung irrationaler Motive. Die Rationalisierung des Denkens und der Welt soll die Probleme der Freiheit und der sittlichen Verantwortung lösen! Das wird ja wohl für Hegel und überhaupt inadäquat sein, gemessen etwa an der von dem unorthodoxen Polen L. Kolakowski (z. B.: Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft, deutsch 1967) erreichten, gerade nicht bloß rationalen Problemtiefe. Aber allzu stark scheint spezifisch marxistisches ideologisches Apriori nicht durchzuschlagen.

Stärker scheint dies der Fall bei einem obschon in seiner Thematik mehr theoretisch orientierten Buch aus dem „Westen": *Nicolao Merker*[48], Schüler G. Della Volpes (14) und der „sinistra antihegeliana" zugehörig[49], untersucht die *Ursprünge der Hegelschen Logik in Jena,* in dieser Ausführlichkeit – nicht nur in Italien – „die erste organische Studie"[50] hierüber. Das Buch ist, wenn nicht eine Gesamtdarstellung des Jenaer Hegel, da es die ethischen und politischen Schriften dieser Zeit zu wenig berücksichtigt, so doch auf weite Strecken hin ein Kommentar zu den Jenaer kritischen Schriften, wie sie nun der 4. Band der „Gesammelten Werke" (siehe oben S. 246) enthält (Teile I-II: 15–308), sowie zur Entwicklung der Kategorien der Logik und Metaphysik von Jena (Teil III: 309–486). Charakteristisch ist schon, daß M. einsetzt mit dem Jahre 1800, dem Beginn der Jenaer Lehrtätigkeit Hegels bzw. mit dem Frankfurter Systemfragment dieses Jahres: hier erst, nicht in den Theologischen Jugendschriften, entdeckt M. die Wurzeln der Hegelschen Dialektik, in schroffem Gegensatz zu einer Haupt-These G. Rohrmosers[51], der W.-D. Marsch beipflichtet[52], von dem bruchlosen Übergang der theologischen Problematik des Berner-Frankfurter Hegel in die philosophische von Jena. Die Einheit des Ganzen als der „Wahrheit" der in ihm bewahrten Differenzen: diese für das Hegelsche Systemdenken charakteristische Formel setze Hegel ab von Hölderlin und Schelling, den Denkgefährten des voraufgegangenen Jahrzehnts. Entsprechend M.s Kritik an dem ja zu den „filohegeliani marxisti"[53] gehörenden Lukács, der Marx' Dialektik vorgebildet findet in der ökonomisch-politischen Problematik des jungen Hegel (83 f. u. ö.: s. Register): Nicht die äußeren Verhältnisse Deutschlands haben Hegels dialektische Methode hervorgetrieben, sondern das spekulative Bedürfnis nach Vermittlung der Entzweiungen. Wiederum dieser schale Nicht-sondern-Gegensatz; siehe oben zu W.-D. Marsch (Anm. 41)! M. ist darauf aus, den Unterschied zwischen marxistischer und hegelscher Dialektik immer von neuem unter Beweis zu stellen: diese ist bloße Gedankendialektik, jene dagegen *die* Dialektik der konkreten, historischen Wirklichkeit. Man kann auch nicht mit den Linkshegelianern und manchen Marxisten unterscheiden zwischen dem revolutionären dialektischen Prinzip und einer äußerlichen Anpassung des Systems an die geschichtlichen Bedingungen der Zeit: diese Anpas-

[48] Le origini della logica hegeliana (Hegel a Jena). 8° (498 S.) Mailand 1961, Feltrinelli 4.200 L.; Ln. 5.000 L.

[49] Nach der Fronten-Schematisierung M. Rossis (Marx e la dialettica hegeliana I [Rom 1960; vgl. Schol 37 (1962) 107–110 u. 560–565] 48^{20}), der ebenfalls zu dieser Gruppe zählt. Vgl. M.s Rezension dieses Buchs von Rossi, in: Società 17 (1961) 778–793; darüber kurz: Hegel-Studien 2 (1963) 413 f.

[50] M. Rossi ebd. 311^{5}.

[51] A. a. O. (Anm. 22) 21 ff.

[52] A. a. O. (Anm. 36) 60^{17}.

[53] *M. Rossi* (Anm. 49) 47.

sung ergibt sich vielmehr aus der Struktur des Prinzips selber (82–95). Da die Dialektik Hegels unzureichend ist, soweit sie über das tief begründete Bewußtsein des Widerspruchs hinausgeht, ist anstelle der sich triadisch selbstdifferenzierenden absoluten Idee „eine diadische Dialektik von Gedanke und Materie", anstelle der Dialektik des Homogenen, nach Abzug der spekulativen Hypostasierungen, eine des Heterogenen zu entwerfen; es ist die konkrete Weise zu erfassen, wie „der Gedanke die materielle Wirklichkeit reproduziert und mit diesen Reproduktionen, indem er sie in kategoriale logische Aktivität übersetzt, arbeitet" (13; vgl. 41 f., 96 f. u. ö.). Dieses Ergebnis zwingt zur gegenkritischen Rückfrage, ob M. sich in seinen Analysen nicht zu sehr von dem im voraus eingenommenen Standpunkt der Meister Marx und Lenin, die sehr ausgiebig zu Wort kommen, hat leiten lassen; so daß der erstaunlich große Aufwand an Kenntnis zumal der älteren Literatur – Trendelenburg, Rosenkranz, Haym (!), der jüngere Fichte usw. – nicht sehr ergiebig wird. Deshalb, weil die Zeitgenossen Hegels dessen vor-Jenaer Schrifttum nicht kennen konnten, von diesem abzusehen, überzeugt methodisch nicht; ganz kommt M. dann doch nicht um Rückgriffe herum (z. B. 36 f., 44^{6}, 68^{2}, 78, 218). Natürlich bietet der stattliche Band auch vielfach nützliche Information, etwa in dem auch getrennt veröffentlichten[54] Essay über den Skeptizismus in Antike und Moderne, der über Jena hinausgreift (185–217), oder zu dem besonders wichtigen Thema von Hegels Kant-Kritik[55] (218–265).

Einen kleinen Ausschnitt aus dem Themenkreis des Buchs von Nicolao Merker behandelt *Helmut Girndt*[56]*: Hegels Fichte-Kritik in der „Differenz"-Schrift* von 1801. Sich nach vor- und rückwärts auf diese eine Schrift, und zwar auf die in „absoluter" Kritik zu prüfende Evidenz ihrer Grundlagen, beschränkend[57], unternimmt G. die Verteidigung von Fichtes Philosophie gegen die in die Philosophiegeschichte eingegangene Klassifizierung durch Hegel als subjektiven Idealismus; wie übrigens auch die Verteidigung Reinholds (111–130). Nach einer historischen Einleitung (VII–XIX) analysiert der 1. Teil des Buches (7–51) die Geschichtsmetaphysik der Differenzschrift und deren philosophische Voraussetzungen, um

---

[54] In: Società 16 (1960) 545–583.

[55] Hierzu (218^{2}) fehlt: *H. Wacker,* Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant (Berlin 1932); neuerdings: *I. Görland,* Die Kantkritik des jungen Hegel (Frankfurt a. M. 1966). Zu 73^{17}: *J. Ritter* (s. hier Anm. 25). – Die seitherige Forschung (s. oben S. 250) behebt z.B. M.s Schwierigkeit, warum die – bisher irrtümlich auf 1801/02 datierte – Jenaer Logik „alles andere als Schellingisch" sei und doch dem schellingianisierenden „System der Sittlichkeit" vorausgehe (294^{96}; vgl. 162^{60}, 306^{141}).

[56] Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift" (Abhandlungen z. Philos., Psych. u. Pädagogik, 30). Gr. 8^{0} (XX u. 165 S.) Bonn 1965, Bouvier. 24.— DM.

[57] Für die rationalistische, einbahnige, nicht-schlüssige Argumentationsweise G.s kann schon die Begründung stehen, warum die Untersuchung einer Einzelschrift, isoliert vom Gesamtwerk, möglich sei, weil nämlich der Aufweis der Einheitlichkeit des Gesamtwerks „die vorgängige isolierte Untersuchung jeder einzelnen Schrift" voraussetze (XVI). Abgesehen davon, setze schon die Frage nach dem *tatsächlichen* Verständnis dessen *grundsätzliche* Möglichkeit voraus! (Hoffentlich übersteht die Transzendentalphilosophie solchen Hokuspokus! – Ähnlich fehlschlüssig scheint mir die behauptete Aufhebung „immanenter" in „absolute" Kritik: 3.) Dann wird auch noch das *zureichende* Verstehen kurzerhand behauptend erschlichen. Der schlichte nächste Grund ist besser (XVI f.): Ein vom Verfasser abgeschlossenes und veröffentlichtes Werk – sogar eine Programmschrift (aber Vorsicht!) – müsse allein aus sich verständlich sein, wenigstens unter („stillschweigender"?) Voraussetzung aller Vorbedingungen des Verstehens – aber wäre dann nicht wenigstens die *Vor*geschichte der Differenzschrift ganz anders zu entfalten?!

sie als ungerechtfertigt zu erweisen: die absolute Vernunftidentität (wird diese durch Reflexion darüber zum bloßen Reflexionsbegriff, und widerspricht dem nicht der von G. 26, 26 ff. zitierte Fichte?), das Verhältnis Erscheinungen-Absolutes (faktisch vorgefundene Prinzipiate – formallogisch rückerschlossenes Prinzip: 32) und die intellektuelle Anschauung (u. a. lediglich sinnliche Anschauungsbasis: 47). Die hiermit nach G. im Prinzip schon mitwiderlegte Fichte-Kritik Hegels wird im 2. Teil (55–107) noch näherhin von der Wissenschaftslehre von 1794 – ihrem theoretischen und praktischen Ansatz und ihrem ‚Idealismus' – her sowie von den Schriften Fichtes über Naturrecht und Sittenlehre von 1796/97 bzw. 1798 her zurückgewiesen. Die Bedenken gegenüber der Methode G.s im ganzen, der Isolierung einer Einzelschrift – die doch nur ein genialischer, vielleicht *zu* genialischer Erstlingswurf ist[58] – kehren gegenüber den Einzelanalysen G.s wieder: sie isolieren, fixieren, konstruieren, deduzieren – oftmals, gewiß, scharfsinnig und sehr übersichtlich angeordnet, mit vorzüglicher Fichtekenntnis bestückt, aber m. E. mehr an der Denksache *Hegels* vorbei als in sie hinein. Dem kann hier leider nicht weiter nachgegangen werden. Immerhin hat Hegel das ihm von G. vorgeworfene Mißverständnis des Fichteschen Ich-Begriffs geteilt mit der ganzen Jenaer Romantik, mit Bardili, Reinhold, Schelling u. a. (XII ff.)[59]; und dafür, daß Hegel 1801 noch nicht Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 (darüber: 131–147) kannte, ist er nicht haftbar zu machen. Gerade gegenüber dem Fichte von 1794 praktiziert übrigens G. mit der – um Fichte überaus verdienten – Münchner Schule R. Lauths, der er entstammt, das, was er Hegel verweigert: die maßgeblich sein sollende Interpretation von einem zehn Jahre späteren und gar nicht-veröffentlichten Werke her (vgl. 55). Das heißt doch wohl mit zweierlei Maß messen. Das schließt nicht aus, daß dem Verf. bescheinigt werden kann, daß seine Aufstellungen zur Diskussion ihrer Gegenstandsgemäßheit und damit zum Eindringen in Fichtes und Hegels Denken herausfordern. Auch kann der Rez. mit Freude vielen Erörterungen (z. B. über das Absolute 18 ff. oder über den unbedingten Wahrheitsanspruch 48 ff.) so gut wie vorbehaltlos zustimmen.

Es folgen noch zwei weitere sehr spezielle Studien. Zunächst *Rolf K. Hočevar: Stände und Repräsentation beim jungen Hegel*[60]. Der Fragehorizont: „Die Deutung der Philosophie Hegels als radikale Verwirklichung der Postulate des Liberalismus", etwa bei J. Ritter, G. Rohrmoser u. a. (vgl. 4^{19}), scheint „eine unzulässige Vereinfachung der politischen Philosophie Hegels" (5). Eine solche Deutung müßte Hegel, dessen ausgereifte Staatsphilosophie die Freiheitslehren Rousseaus, Kants und Fichtes, sie mit antikem Naturrecht und Obrigkeitsstaat vermittelnd, in „konkrete Sozialität" (5) dialektisch aufhebe, doch wieder mit Kant gleichsetzen. Die Hauptergebnisse der entwicklungsgeschichtlichen Studie anhand der

[58] Mit der „Differenz"-Schrift hat sich ja doch Hegel gewiß nicht „sofort unsern deutschen [Nationalliteratur-] Klassikern koordiniert", wie der gute Karl Rosenkranz meinte (Hegel als deutscher Nationalphilosoph [1870; Darmstadt 1965] 70).

[59] Interessant ein weiterer Fichte-Kritiker, der vielleicht Hegel beeinflußt hat (VIII[4]), der Schwede *B. C. H. Hoyer*: 67 f.[20]!

[60] [Untertitel:] Ein Beitrag zu seiner Staats- und Gesellschaftslehre sowie zur Theorie der Repräsentation (Münchener Studien zur Politik, 8). 8° (X u. 225 S.) München 1968, Beck. 35.— DM. – Die technischen Ungenauigkeiten sind leider Legion: Zur schönen Hegel-Bestimmung der Philosophie als „Wissenschaft der Freiheit" stimmen von fünf Belegstellen (1^{3}) nur einundeinhalb: Enz.[1] §§ 5 u. 302 (ed. Glockner VI 23 u. 228); 2^{7}: ungenaue Titelangabe; 3^{14}: „Ritter, Hegel [?], 12, Lukács, a. a. O. [?] 25, war der erste, der ..."?, von wem und wo das Zitat?; 4^{19}: Th. Litt ... [2]1961; 9, 22: Herm*a*n Nohl; 9^{25}: 1958?; 9^{26}: 1966; 10^{20}: 19*3*2); 11^{35}: Hegel-Studien, *Beiheft* 1. ... Ferner: Widerspruch 19^{760} zu 9^{23} u. 20^{179}. „L." als Quellenangabe informiert – passim – ungenügend.

Theologischen Jugendschriften (45–103) und der politischen Frühschriften über das Waadtland, die württembergische und die Reichsverfassung (105–182): Obwohl Hegels Auffassung von den Ständen[61] „niemals über die ‚Rationalisierung' mittelalterlicher Ordnungsformen hinausgelangt" sei (22), zeugen die frühen Schriften „von einer positiven Einstellung gegenüber der Idee der Volksrepräsentation und einer kritischen oder gar ablehnenden den herkömmlichen Ständen gegenüber"; anderseits ist Hegel auch in seiner revolutionären Berner Periode nicht für die direkte Demokratie eingetreten, sondern für ein an der französischen Verfassung von 1791 orientiertes Repräsentationsmodell (8, 79, 112). Vor der späteren Alternative zwischen der liberalen Repräsentationstheorie und der konservativen Staatslehre, die an den der politischen Repräsentationsfunktion entkleideten Ständen festhält, votiert Hegel schließlich für letztere, wie schon die als Kontrastfolie herangezogene zweite Landständeschrift von 1817, nicht erst die Rechtsphilosophie von 1821, zeigt (183–208); dennoch verdient Hegel die Qualifikation „konservativ-liberal" (199). Die von J. Ritter empfangene Anregung (11) konkretisiert sich zu entschiedener Kritik an Ritter, die die ganze Studie implizit durchzieht (explizit: 199[71]). – Die Stärke seines Metiers erweist der Politologe H. im letzten Abschnitt und mehr noch in der Interpretation der Reichsverfassungsschrift[62] (147–182). Auch hat H. viel Energie darauf verwandt, Einflußlinien nachzugehen, etwa zu Mosheim und gar bis zu Tertullian zurück (87–102; andere: 125 ff., 151 ff., 165–171), mag auch manches vom Drumrum in die ‚ingens aula memoriae' der Hegelforschung eingehen, ohne nun gerade die hier anstehende Problematik wesentlich gefördert zu haben. Schwächen der Studie angesichts der eminent schwierigen Aufgabe, Hegel im philosophischen Gesamtzusammenhang zu verstehen, zeigen sich, wenn z. B. Hegel „zynischer Realismus" angelastet wird (23, 42) oder die „Idealismus"-Etikette Erklärungslücken verklebt[63]. Es ist dennoch durchaus nützlich, daß im Chor der Hegel-Interpreten die Stimme der politischen Wissenschaften so engagiert laut wurde.

Jacques Taminiaux[64] spürt auf Heidegger-Bahnen der Begegnung des Deutschen Idealismus, in Gestalt von Schiller, Hölderlin und Hegel, mit dem Griechenland seiner Sehnsucht nach, einer Begegnung in polarer Spannung zu Kant. Variationen zum Nietzsche-Wort (ed. Schlechta III 464), daß die deutsche Philosophie „die gründlichste Art Romantik und Heimweh" nach der *griechischen Welt* sei. Der Grundtenor der locker gereihten Kapitel, von denen das erste (der junge Hegel und der Hellenismus Schillers: 1–32) und das fünfte, letzte (Hegels Itinerarium: die Überschreitung Kants und des Griechenland-Heimwehs in der spekulativen Dialektik: 206–266) Hegel gewidmet sind: Das Heimweh nach Griechenland ist das Heimweh nach der Schönheit. Nicht in bewußtseinshaft–ästhetischem, sondern in ontologischem Sinn: Schönheit „ist das Sein selbst, insofern es erscheint aufgrund seiner selbst, sie ist ursprüngliche Entfaltung der Gegenwart", worin auch die Wahrheit und die Freiheit wurzeln. Das war für Schiller, Hölderlin und Hegel die Grundhaltung der Griechen: dieser freien Entfaltung entsprechen. Es ist die Wesensbestimmung des Menschen überhaupt. Der moderne Mensch ist von jener Harmonie getrennt. Das Band zwischen diesem Exil und jener Heimat:

---

[61] Zur Begriffsentwicklung von „Stand" und „Repräsentation" im Gesamtwerk Hegels eigens 16–28 bzw. 34–44!

[62] Auf die einschlägigen Studien seines Schülers H. hat *Hans Maier* schon 1963 verwiesen in „Hegels Schrift über die Reichsverfassung", in: Pol. Vierteljahresschrift 4 (1963) (334–349) 341[25] u. 343[31].

[63] Das Hegel-Zitat 23, 11 f. gilt nur für die *religiöse Vor*stufe des Wissens.

[64] La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel. Gr. 8° (XII u. 274 S.) Den Haag 1967, Nijhoff. 36.— Hfl.

das ist die Frage! Und Kant gilt dabei als „der Gedanke des Exils", der Moderne als Exilsepoche, als das „Reich der Trennung, die sich reflektiert" (249). Exil und Heimat verhalten sich für Hegel nicht schlechthin antithetisch: sie geraten in den trennend-einenden Wechselbezug dialektischer Aufhebung (vgl. 251). Hölderlin (sein Itinerarium: 128–205), wendet sich statt zum „absoluten Begriff" zurück zur Natur, aus der er herkommt und die nicht aufhört, auf ihn zuzukommen; er findet die All-Einheit in der einzelnen endlichen Erscheinung. Die Anzeige dieser Verschiedenheit: die Kunst ist für Hölderlin der je neue Aufbruch in die Vollendung, für Hegel eine Sache der Vergangenheit, untergeordnete Weise der Wahrheit. Schiller dagegen (über dessen ästhetische Entwicklung sehr differenziert: 72–127, in Abhebung von Kants Ästhetik: 33–71) war ausgewichen vor der ihm an Kant aufbrechenden Ahnung, daß die Griechen mit der konstitutiven Endlichkeit des Menschen letzten Endes auch die Schönheit verkannten, und zwar in Geschichtsmethaphysik, wenn auch sein Suchen darin nicht aufging. – Von ganz anderer Seite her und mit einer Art romantischer Verschiebung der Wertakzente stellt sich T. die Problematik „Antike-Moderne, ihr Gegeneinander und Zusammen", die die früheren, zumal theologischen, Arbeiten zum jungen Hegel so maßgeblich bestimmte; nur bleibt hier außer Betracht das Christentum. Auch die früher[65] herausgestellte Kontinuität zwischen dem Hegel der Jugendschriften und der Jenaer Systementwürfe findet ihre Bestätigung[66].

Als Beschluß dieses Auswahlberichts über „vor-phänomenologische" Hegelliteratur darf mit dankbarer Genugtuung der Neudruck eines Standardwerks angezeigt werden, dessen zwei sehr umfängliche Bände erstmals 1929 bzw. 1938 erschienen: *Theodor L. Haering, Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels*[67]. So setzt H. ein: „Es ist ein öffentliches Geheimnis, daß fast alle bisherigen Darstellungen Hegels oder Einführungen in ihn den Leser, der sich daraufhin an die Lektüre Hegels selbst machen will, gänzlich im Stiche lassen; ja, daß von diesen Darstellern Hegels wohl wenige imstande wären, eine Seite der Hegelschen Werke selbst restlos in ihrem Wortlaut zu erklären."[68] Und er ging vor vier Jahrzehnten daran, die in unserm Jahrzehnt neuerhobene Forderung, Hegel zu *buchstabieren,* zu erfüllen, indem er Satz um Satz, ja Wort um Wort der von ihm als gänzlich bruchlos angesehenen „immanenten Entwicklung" (1. Band, S. X) des jungen Hegel nachspürte. Band I führt bis zum Herbst 1801; Band II paraphrasiert sehr knapp die Jenaer Druckschriften, ausführlich die Systementwürfe, besonders den – jetzt ja nicht mehr![69] – „ersten". Da Haering meint, auf diese Weise ergäben sich „leicht hundert Bände" (ebd. IX) fortlaufenden Kommentars zum ganzen Hegel, und da aber die 1968 angelaufene Neuausgabe der Werke auf gut den doppelten Umfang der alten Ausgabe veranschlagt wird: so wird man leichter einwilligen, sich

[65] Vgl. oben S. 262 (Anm. 51 f.).

[66] Vgl. 259: [la métaphysique absolue] loin de détourner Hegel du foyer de sa pensée de jeunesse, a en lui son centre et sa source; 263: ... les écrits de jeunesse de Hegel, on les voit se précipiter vers la métaphysique absolue comme vers leur achèvement.

[67] Gr. 8° (XXIV u. 785, XIX u. 525 S.) Aalen 1963, Scientia. Zus. 180,— DM. (Mit Groß-Faksimile des Gedichts „Eleusis".) – Auch zwei andere klassische Werke wurden neu nachgedruckt: *W. Dilthey,* Die Jugendgeschichte Hegels [1906], in: Gesammelte Schriften, 4; Stuttgart–Göttingen 1963; und: *G. Lukács,* Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie [1948] (Werke, 8); Neuwied–Berlin 1967.

[68] 1. Band, S. VII. Dem Urteil stimmt jüngst noch zu *B. Lakebrink* (Die europäische Idee der Freiheit I, Leiden 1968, 39; vgl. 518[4]).

[69] Vgl. oben S. 250. Damit behebt sich der „äußerlich scheinbar fast unerklärliche Sprung" zu diesem „ersten" Jenaer System (I 762).

inzwischen noch mit H.s ... *Kurz*kommentar zu begnügen, diesem „hochverdienstlichen Geduldswerk" (laut einem Hegelinterpreten konträren Charakters[70]).

Eine Zwischenbilanz zu dem hier besprochenen Dutzend Bücher aus acht Jahren Literatur über den jungen Hegel wäre bedenklich: zu sehr greifen die Arbeiten von Rohrmoser, Schmidt, Marsch, Krüger über in die Gebiete der Religions- und – zuzüglich Kuderowicz und Hočevar – der Gesellschafts- und Staatsphilosophie. Es können deshalb vorerst nur einige Gemeinsamkeiten thesenhaft resümiert werden: 1. Fast übereinstimmend – Gegenstimme Merkers und wohl Stimmenthaltung Kuderowics' und Girndts – wird die Problemkontinuität, unter gewandelten Ausdrucksgestalten (vielleicht ohne deren Ineins mit der Denksache genügend zu reflektieren: Hegels Form-Inhalt-Dialektik!), zwischen dem im engern Sinne „jungen" Hegel vor Jena und dem Jenaer Hegel betont. 2. Statt eines Bruches Vorjena-Jena zeichnet sich, jedenfalls bei Marsch und Hočevar (vgl. die von ihnen gewählten Kontrastfolien: die Schriften von 1817 bzw. 1821), ein Wandel der rechtsphilosophischen Auffassungen zwischen (Früh-)Jena und Nachjena ab. 3. Im Zusammenhang mit Punkt 1 gilt die unauflösbare und über die Jugendschriften hinaus auch das System durchwaltende Verschränkung von politisch-sozial-ökonomischen (und, wie Haering weiland sagte, volkspädagogischen) Beobachtungen und Antrieben mit religiös-theologischer „Materiatur" (und Intention?) als anerkanntes Resultat der bisherigen und als fruchtbare Basis der weiteren Forschung; gegen die Extrempositionen, für die stereotyp Lukács und Dilthey stehen (leider fast durchweg unter Vernachlässigung neuerer Hegelliteratur), jedoch mit merklichen Positionsdifferenzen (Rohrmoser theologisch-„rechts" – Krüger soziologisch-„links"). 4. Man sieht deshalb auch vielfach (was die gegen Rohrmoser erhobenen Bedenken abschwächt; vgl. oben Anm. 27) schon beim frühen Hegel eine gewiß noch nicht genügend reflektierte Theorie der modernen bürgerlichen Gesellschaft, mag man sie als „Abrahamsgestalt der Gesellschaft" (Marsch 255, 275 ff.), „Reich der Trennung" (Taminiaux 249) oder wie immer typisieren. Die Anregung zu dieser Sicht gab, allgemein zugestandenermaßen, J. Ritter (oben Anm. 26), der aufgenommen wird von Rohrmoser und Marsch in positivem, von Schmidt in negativem Wertungshorizont, während Hočevar und implizit auch Kuderowicz von den Texten her prinzipielle Kritik übten – diese, wie mir scheint, absolut genommen, zu Recht, aber auch jene nicht ohne eine relative, „partielle" Berechtigung. Es kommt eben bei Hegel alles auf den „Stellenwert" an. Aber, wie gesagt, solche Stellungnahmen müssen sich noch gedulden.

[70] *G. E. Müller,* Hegel. Denkgeschichte eines Lebendigen (Bern – München 1959) 11. Vgl. das Urteil des besten Buchs über den Stuttgarter und Tübinger Hegel (*C. Lacorte,* Il primo Hegel, Florenz 1959; vgl. Schol 37 [1962] 101–104) in seiner Übersicht über die ältere Literatur zum jungen Hegel (7–55): 37–40.

Besprechungen

Dewart, Leslie, *Die Zukunft des Glaubens* (Originaltitel: *The Future of Belief. Theism in a World Come to Age* [New York 1966]). Gr. 8° (241 S.) Köln 1968, Benziger. 22.80 DM.

The National Catholic Reporter urteilt, kein Buch seit Teilhard de Chardins „Der Mensch im Kosmos" habe die herkömmlichen Formen des katholischen Denkens derart in Frage gestellt – aber es fehlt ihm die Infragestellung seiner eigenen Kritik, da es nur allzu selbstverständlich voraussetzt, es gehe konform mit „dem" Denken unserer Zeit, mit „der" neuen Philosophie, „der" Erfahrung des heutigen Menschen, als ob es so etwas überhaupt gäbe. Gleichwohl betont D., daß seine Bemerkungen und Feststellungen – und das mag fürs Ganze gelten – den Charakter eines tastenden Suchens und Forschens haben (167. 169), und daran hat man bei der Lektüre und erst recht bei kritischen Ausstellungen fairerweise immer zu denken. Von zeitgenössischen Philosophen wird insbesondere *G. Marcel* angerufen, nur dürfte niemand Marcel als „den" Philosophen unserer Zeit ausgeben, wie auch z. B. *R. Garaudy* nicht als den repräsentativen Vertreter des modernen Marxismus. Ebensowenig lassen sich *J. Maritain* und *E. Gilson* als die entscheidenden Exponenten heutigen thomistischen Philosophierens betrachten. Und wenn von der „zunehmenden Reife der Philosophie" nach Thomas von Aquin die Rede ist, als ob die abendländische Philosophie ein aufsteigender Prozeß philosophischer Mündigwerdung wäre, dann würde z. B. *M. Heidegger* energisch widersprechen. Übrigens vertritt das temperamentvoll geschriebene Buch gewiß nicht die Forderung nach „kniender Theologie"; man dürfe sogar annehmen, spätere Zeiten würden rückblickend darüber lächeln, daß man es einmal „für angemessen hielt, daß der Gläubige das Knie beuge, um Gott Verehrung zu erweisen" (198).

Das Hauptanliegen D.s gehört allerdings zu den vordringlichsten heutiger christlicher Theologie und Philosophie. Es geht ihm um die Zukunft des Glaubens, und das heißt, um seine neue „Konzeptualisierung", was wiederum seine „Enthellenisierung" bedeutet – ein zwar noch negativer Terminus, der in positiver Wendung eben nur erst das bewußte Schaffen an der Zukunft des Glaubens anmeldet (51/52). Beides, neue Konzeptualisierung und Enthellenisierung, bezieht sich in erster Linie auf den Begriff *Gottes*. Darum wird der christliche Gottesglaube in Kap. 1 mit der „Erfahrung des heutigen Menschen" konfrontiert, in Kap. 2 mit dem heutigen Atheismus; und weil neue Konzeptualisierung nur auf der Basis einer adäquaten Theorie der Dogmenentwicklung möglich ist (40. 78), spricht Kap. 3 über die Idee der Evolution, Kap. 4 über die „Unterentwicklung" und Kap. 5 über die geforderte „Entwicklung" des christlichen Gottesglaubens. Anhang I kommt nochmals auf die Enthellenisierung zurück, Anhang II auf die „Integration von Glauben und Erfahrung" (vgl. auch 52/53).

Es handelt sich also zutiefst um ein Problem *theoretischer* Natur (11); dem hätte es eigentlich mehr entsprochen, wenn nicht so oft der Glaube des durchschnittlichen, „einfachen" Christen und Katholiken apostrophiert worden wäre – dessen Krypto-Tritheismus, Krypto-Doketismus u. ä. m. „Heutige Erfahrung" wird als entwicklungsgeschichtlich erreichte Form des Bewußtseins der Menschheit angegeben, „die Zunahme des Selbst- und Weltverständnisses" (13), geprägt von Wissenschaft, Technik und Industrialisierung. Diese Erfahrung stehe „als ganze" mit dem Glauben nicht in Einklang (20). Wieso eigentlich? Es wird auf die Analysen von *R. Bultmann*, *Freud* und *Marx* verwiesen und auf die Notwendigkeit ihrer Radikalisierung. Wesentlich gehe es jedoch um neue „philosophische Grundlagen", die bisherigen ständen zur Erfahrung des heutigen Menschen im Widerspruch (48). Denn, wenn wir nun beim Thema „Gott" bleiben, in der Auseinandersetzung mit *P. Tillich* heißt es, die Erfahrung des heutigen Menschen stehe gegen die Idee, „daß die Realität als solche im eigentlichen Sinne notwendig und ausschließlich als *Sein* zu konzipieren" sei (43), und damit Gott als *das* Sein, ipsum

esse. Dem Heute entspreche die „Annahme einer existentiellen Anthropologie", ihr nicht mehr zu integrieren sei die traditionelle (griechische, mittelalterliche) Erkenntnistheorie und Ontologie (44). Der Gegensatz von „Realität" und „Sein" spielt wohl die entscheidende Rolle; worin er des genaueren liege, wird nicht rundheraus gesagt und muß sich uns erst noch ergeben. Zunächst verschränkt die These sich sofort mit der Ablehnung der überkommenen Akt-Potenz-Lehre. Ihr zufolge sei jede Entwicklung auf Aktualisierung von Potentiellem im Hinblick auf seine Potentialität zurückzuführen (46 f. 190) – Evolution sei jedoch Emergenz von etwas, was letztlich nicht auf das ihm Voraufgehende zurückzuführen sei (46, Anm. 38). Das ‚ex nihilo nihil fit' sei für griechische Philosophie in keiner Weise zu überwinden, für die christliche Philosophie nur im Hinblick auf die schöpferische Kausalität Gottes (47, Anm. 40). Das Entspringen von wirklich „Neuem" sei damit blockiert. Man möchte dazu sagen: wer Emergenz von Aktualität nicht notwendig auf ontologisch vorausgehende Potenzialität bezieht (potentia *passiva*), von dem muß man glauben, in ihm sei etwas emergiert, was tatsächlich einen Möglichkeitsgrund nicht voraussetzt noch voraussetzen kann.

Die Diskussion des „Atheismus der modernen Welt" (55 ff.) legt Wert darauf, zwischen absolutem (z. B. Heideggers – ?) und relativem Atheismus zu unterscheiden: letzterer anerkenne die Denkbarkeit Gottes (z. B. der Marxismus – ?). Demgegenüber bedeute „absoluter Gottesglaube" Festhalten an einem überhaupt nicht in Frage zu stellenden Gottesbild, „relativer" die Dynamik unabschließbarer (kritischer) Transzendenz jedes Gottesbegriffs und somit das Bewußtsein von der Anwesenheit und zugleich Abwesenheit Gottes. Hier meine „Glaube" die „existentielle Antwort des Selbst auf das Offensein der Transzendenz" (66); in ähnlicher Weise wird Glaube noch des öfteren umschrieben, der Bezug auf „Selbstmitteilung" Gottes wird nur S. 140 erwähnt, eine Andeutung auf *Wort*-offenbarung und Glaube als Zustimmung zum „Zeugnis"- Geben fehlt. Immer wieder subsumiert D. den Glauben unter „Erfahrung" als „bewußtes Gewahrwerden", und zwar „der gleichen epistemologischen Ordnung wie eine gewöhnliche Erkenntnis" (114), nur eben als Erfahrung von Nicht-Evidentem. Videant theologi.

Nun aber unterliege religiöse Erfahrung den gleichen Gesetzen wie jede menschliche Erfahrung (81. 228), sie konzeptualisiere sich, wobei ihr Begrifflichwerden nicht nur Explikation, adäquatere und intensivere, bereits gefundener Begrifflichkeit aussage, sondern echte „Neuheit" je anderer Fassung (90. 118. 121). Wohl wird die Notwendigkeit betont, Kontinuität zu wahren (110). Wie aber? Denkt D. nur an die Kontinuität des Geschichtlichen als solchen, an die Dynamik des sich immer wieder Überholens? Frühere Konzeptualisierung sei, so heißt es, gültig und sogar in der betreffenden Form notwendig gewesen, aber eben nur geschichtlich notwendig, gültig eben für jene frühere Zeit. Was „bleibt"? Muß denn unbedingt gefordert werden, daß z. B. griechische und mittelalterliche Begriffe ihren einst gemeinten Sinngehalt, das Zutreffen auf einen gewissen, vielleicht sogar und wohl sicherlich sogar, in der Struktur der Sache selbst begründeten Aspekt mittlerweile verloren haben, also einen bleibenden, unüberholbaren Aspekt der Wirklichkeit nicht auch bleibend gültig (auf)bewahren könnten? Oder sollte es ausgeschlossen sein, daß gewisse Aspekte einer Wirklichkeit sich am adäquatesten doch nur in einer bestimmten Begrifflichkeit, z. B. der thomistischen, beschreiben lassen, wie auch jede Sprache ihr eigentümlich „Unübersetzbares" hat, und das Studium einer „alten" Sprache ja durchaus nicht nur „veraltete" Vokabeln einbringt? Ohne „Fremdwörter" werden wir wohl kaum auskommen. Ähnlich steht es mit der Aufgabe, die abendländische Sprache der Verkündigung und Theologie in z. B. asiatische Denk- und Sprachformen zu übertragen.

Die vorgeschlagene Auffassung von geistesgeschichtlicher Evolution beruht auf einer neuen, „anderen" Idee von *Bewußtsein* und *Wahrheit* (80 ff., 92 ff.). Hier findet man hochinteressante Hinweise auf eine Theorie des menschlichen Bewußtseins als solchen, die diesem grundlegend das Moment des „Sich-gegenwärtig-Seins" zuspricht (82), einer Gegenwärtigkeit ohne „Re-flexion" (83). Der Rez. vermag keine allzu große Differenz zur thomistischen Theorie festzustellen: Bei-sich-Sein als ‚reflexio concomitans' oder einfach als ‚conscientia concomitans'.

Schwieriger scheint der Nachvollzug der programmatischen Forderung, Wahrheit dürfe „nicht länger als eine ihrem Wesen nach konstante und substantiell unwandelbare, wenn auch akzidentell veränderliche Beziehung zu einem ... in objektiver Form vorgestellten Gegenstand verstanden werden" (86). Wahrheit sei nicht Adäquatheit der Betätigung unserer Darstellungsfähigkeit, sondern „Adäquatheit unserer bewußten Existenz", gehöre der Ordnung nicht akzidentellen, sondern des substantiellen Seins an (93), nach *M. Blondel* ‚adaequatio mentis et vitae' (118). Doch läßt sich der Sinn von Wahrheit begreifen, wenn man in *keiner* Weise ein Sichangleichen des Denkens an seinen „Gegenstand" meint? Was kann „Treue des Bewußt-Seins zum Sein" (93) noch weiteres besagen, wenn sie nicht primär Annahme der Wirklichkeit und Zustimmung zu ihr in jenen Akten bedeutet, in denen der Mensch sich, vom Daß und Was der Wirklichkeit herausgefordert, immerdar vorfindet? Man muß sich gegen die Abwertung dieses primären, erstwesentlichen Moments zur Wehr setzen. Vielleicht will der Verf. mit Worten wie: „Obwohl die Wahrheit keine Adäquatsetzung von Intellekt und Sein ist usw." (111) nicht behaupten, sie sei es gar nicht, in keiner Weise; warum dann diese mißverständlichen Formulierungen? Die Konsequenz wäre freilich, daß es „substanziell bleibende" Wahrheit gibt, geben muß, um der Wahrheit willen.

Natürlich geschieht die Explikation der christlichen Offenbarung mit Hilfe der in der menschlichen Geistesgeschichte sich entwickelnden Möglichkeiten des Begreifens und Verstehens, zumal des philosophischen, das ja die Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit überhaupt stellt und eine entsprechende Methode anbieten muß. Hier begegnet uns die schmerzliche Problematik: es ist immer noch nicht gelungen, in die aristotelisch-thomistische Philosophie die Wahrheitselemente späterer Philosophien so eindeutig und lebendig zu integrieren, daß auch der Anschein vermieden würde, die nachmittelalterliche Geschichte der Philosophie sei nichts anderes als Verirrung und Dekadenz. Die Versuche eines M. Blondel, J. Maréchal oder auch z. B. eines G. Siewerth haben bisher nicht allgemein überzeugen können.

Worauf D. mit Recht zu insistieren scheint, ist folgendes: das sich entwickelnde, d. h. kritischer, selbst-bewußter, kohärenter, feinfühliger usf. werdende Bewußtsein soll auch zu „seiner" Wahrheit kommen, seine Exigenzen wahrgenommen und erfüllt sehen, seine Virtualitäten dem Gegenstand gegenüber voll und „mündig" ausspielen dürfen. Es auf frühere Denkformen und genügsamere Haltungen festlegen zu wollen, hieße, es in Bewegungslosigkeit erstarren zu lassen.

Das gilt gerade für den Begriff *Gottes*. Der Verf. anerkennt Gott als „Realität", nicht aber als Seiendes, Sein. Leider wird diese Differenz nirgendwo thematisch erörtert; Sein und Seiendes werden jedenfalls als Ausdrücke verstanden, die eine „Hierarchie" von Ordnungen und Stufen konnotieren (vgl. 126. 181/2), Gott daher als „summum ens", „höchstes Wesen" ansetzen und zugleich „Objektivierung" – etwas als Objekt, als Denkgegenstand zulassen (180). Zudem lasse sich Wirklichkeit nicht mehr mit „Das-was-ist" als „geläufiges Verständnis von Sein, ens" identifizieren (170), denn alles Was, jede Essenz, ist geschaffen, „entweder von dem betreffenden Wesen selbst (im Falle des Bewußtseins) oder von einem anderen" (ebd.), im Falle der materiellen Formen. Die existenzialistische Auffassung, die sich hier vordrängt, sei nur vermerkt. Gott ist dann transzendente „Präsenz" (137), Gegenwärtigkeit zum Sein, im Glauben als diese hintergründige (und untergründige) Realität erfahrbar. Wir wollen jetzt nicht referieren, was D. zur Frage der philosophischen Erkennbarkeit Gottes sagt und wie er es zu begründen sucht (152 ff.), sondern die Analyse des m. E. seltsamen Gedankenganges sei dem Zusammenhang eines späteren Beitrages vorbehalten. Es soll nur noch angemerkt werden, daß nach D. Gott auch nicht „Existenz" zukommt, denn Existenz meine (in der Linie Marcelscher Reflexionen) ein „ex-sistere" und sei eigentümlich für Wesen, die sich „schaffen" oder geschaffen werden (175), wie im Falle von Sein als Essenz.

Vor allem nimmt der Verf. Anstoß an der Bezeichnung Gottes als „Person" (145 ff. 180 ff.). Gott sei nicht „Objektivationszentrum", dasjenige, „was wir empirisch als Selbst ansprechen" (183), erst recht nicht die Einheit von drei solchen Zentren. Lassen wir die Ausführungen zur Trinitätslehre beiseite –

warum soll der Personbegriff, soweit er sich empirisch (!) orientiert, mit dem ontologisch-metaphysischen, der den letzten formalen Möglichkeitsgrund der empirischen Phänomene sucht, nicht harmonieren können? Und die Idee, daß es sich bei der Personalität nur um kreatürliche Vollkommenheit handle, und dazu nicht einmal um die in der Evolution höchstmögliche, wie im Gefolge von Teilhard de Chardin vermutet wird (182 f.), hat kaum Chancen für sich. Immerhin gibt D. zu, bisher habe die christliche Reflexion zum Thema der Dreipersönlichkeit Gottes nichts *Besseres* fertiggebracht als die metaphysische Theorie von Natur und Person (142). Zum Ganzen vgl. etwa *K. Rahner* in: Mysterium Salutis 2 (1967) 317–401. Das vielleicht einmal zu erwartende Bessere braucht auch hier nicht der Feind des Guten zu sein. Es wird übrigens gleichfalls zugegeben, die christliche Glaubenserfahrung von Gott *lasse* sich in den Seinsbegriff „gießen" (175) – grundsätzliche metaphysische Reflexion vermag zu zeigen, daß nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine unaufhebbare Notwendigkeit vorliegt, auch wenn die Metaphysik ihrerseits zugeben muß, daß ihre höchst abstrakte Begrifflichkeit nicht imstande ist, die ganze konkrete Fülle der Erfahrung einzuholen.

Sofern jene geschichtlich gewordenen Konzeptualisierungen tatsächlich Momente der geoffenbarten Wahrheit einfangen und ausdrücken, behalten sie ihren Wert und ihre Verbindlichkeit, mag es auch gelingen, sie durch adäquatere und einer bestimmten geschichtlichen Mentalität kongenialere herauszufordern. Selbstverständlich haben sie sich von Elementen zu befreien, die philosophisch fragwürdig sind, also wohl vor allem von platonisierenden und neuplatonischen Ingredienzen; sie sind zu „enthellenisieren". Der Verf. gibt dazu kräftige Anstöße. Seine Forderung, durch die Revision der theoretischen Mittel mit der Konzeptualisierung des Glaubensgehaltes ernst zu machen, kann nur unterschrieben werden. Und daß die vordringlichsten Probleme im Hinblick auf eine adäquatere Bewältigung des Sinnes von Dogmen*entwicklung* anstehen und einer vorgängigen Neubesinnung bedürfen auf den Sinn von Entwicklung überhaupt, auf Bewußtseinsentwicklung und Geschichte der Wahrheit(sfindung), damit wird heute jeder einverstanden sein. H. Ogiermann, S. J.

de Lubac, Henri, S. J., *Le mystère du surnaturel* (Théologie, 64). 8° (301 S.) Paris 1965, Aubier.

Unter dem Thema „Künftige Aufgaben der Theologie" (vgl. die gleichnamige Sammlung der Beiträge hrsg. von *T. Patrick Burke* [München 1968]) trug Henri de Lubac auf einem Theologensymposion in Chicago vor kurzem Gedanken zu der alten Frage nach „Natur und Gnade" vor. Dieses Thema fällt nicht nur im Rahmen der Tagung in Chicago auf; ein Blick auf die Bibliographie des französischen Theologen (vgl. *E. Haulotte,* Bibliographie du Père Henri de Lubac, in: L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac, t. III [Paris 1964] 347–356) läßt den Fragenkreis „Natur und Gnade" neben dem der Kirche als die theologische Hauptlinie seines Denkens erkennen. Dennoch hat L. mit dieser Linie im Ausland nur geringen Einfluß gehabt. Das gilt auch für die deutsche Theologie, die doch seit über 20 Jahren seine Gedanken und Anregungen zur Lehre von der Kirche jedesmal bereitwillig und schnell in sich aufgenommen hat. Man kann dafür verschiedene Gründe äußerer Art nennen, wichtiger aber scheint, daß das theologische Bemühen im deutschen Sprachraum dem Fragenkreis Kirche weitaus interessierter gegenüberstand als dem nach Natur und Gnade. Das zweite Thema ist sicher auch in der deutschen Theologie lebendig (zu nennen sind hier vor allem die neueren Auseinandersetzungen um die reformatorische Rechtfertigungslehre; vgl. dazu *Hans Urs v. Balthasar,* Karl Barth [Olten 1951] sowie *Hans Küng,* Rechtfertigung [Einsiedeln 1957]), doch hat es hier offensichtlich einen ganz anderen Hintergrund, so daß es folglich auch ganz anders zur Darstellung kommt. Konkrete geschichtliche Herkunft der Frage ist auf der einen Seite die Rechtfertigungslehre Luthers, auf der anderen Seite die durch Baius und Jansenius ausgelöste Gnadenfrage. Das sind auf den ersten Blick völlig verschiedene Quellen, schon weil in der Theologiegeschichte bisher zwischen beiden nur selten einige spärliche und oberflächliche Verbindungslinien unterstrichen wurden.

L. hat den Fragenkreis immer wieder aufgegriffen. Mit diesem Bemühen hat er in neuerer Zeit auch über die französischen Grenzen hinaus langsam wachsend an Interesse und Einfluß gewonnen. So liegen von dem hier zu besprechenden Werk inzwischen schon eine englische und eine italienische Ausgabe vor, während alle früheren Veröffentlichungen des Verf.s zum Thema ohne Übersetzungen geblieben sind. Im größeren Rahmen der angekündigten Ausgabe der „Reihe der theologischen Schriften Henri de Lubacs" in der Übersetzung von *Hans Urs v. Balthasar* darf man sich in dieser Richtung auch für den deutschen Sprachraum einiges versprechen. Die Reihe ist inzwischen schon mit einer Neuübertragung von «Méditation sur l'Eglise» („Die Kirche" [Einsiedeln 1968]) und «Histoire et Esprit» („Geist aus der Geschichte" [Einsiedeln 1968]) eingeleitet worden. Erst 1965 veröffentlichte L. die beiden Werke «Augustinisme et théologie moderne» und «Le mystère du surnaturel», deren Übertragungen jetzt unter den Titeln „Das Erbe Augustins" (dieser Band wird von *S. Loesch* übertragen, während alle anderen Bände der Reihe von *H. U. v. Balthasar* übersetzt werden sollen) und „Geheimnis der Übernatur" angekündigt sind. Diese beiden Bücher sind die Hauptzeugen für die eingangs erwähnte Gedankenlinie, die um die Frage „Natur und Gnade" kreist. Natürlich stellen sie im Denken des Autors in gewissem Sinne das Ende einer langen inneren und äußeren Entwicklung dar und unterscheiden sich stark von seinen früheren Veröffentlichungen zur gleichen Frage. Das leugnet selbst der große Gegner L.s, *Charles Boyer*, nicht, obwohl er seine grundsätzlich ablehnende Haltung gegenüber dem Verf. beibehält (vgl. Greg 48 [1967] 130 bis 132; sein negatives Urteil hatte Boyer schon 1947 in einer Notiz zu «Surnaturel» formuliert, das ein Jahr zuvor erschienen war). Ob man damit dem Verf. von «Surnaturel» und «Le mystère du surnaturel» wirklich gerecht wird, dürfte unter Berücksichtigung der unübersehbaren Unterschiede beider Werke keine Frage mehr sein. Stellen sie doch zwei Punkte einer Denklinie dar, zwischen denen nicht nur 20 Jahre, sondern auch eine Reihe wichtiger Erfahrungen liegen. Die Entwicklung wird schon daran sichtbar, wie sich die beiden Bücher vorstellen: «Surnaturel» war durch seinen Untertitel «Etudes historiques» eindeutig bestimmt. Dem neuen Werk «Le mystère du surnaturel» fehlt nicht nur der Untertitel; der Verf. beginnt jetzt im Vorwort mit der klaren Feststellung: «L'objet de ce travail n'est pas purement historique. Il est aussi théologique» (13). Dennoch darf auch diese Veröffentlichung der Absicht ihres Autors entsprechend nicht einfach als letzte Antwort verstanden werden. L. rechnet auch diese Frage unter die „künftigen Aufgaben der Theologie" und sieht seinen Beitrag vor allem als Klärung der Frage, als Zurückweisung falscher Lösungsversuche und als Erarbeitung eines Lösungsweges an. «Le mystère du surnaturel» bietet dazu Elemente, indem hier vor allem in einer offenen und ehrlichen Diskussion auf die Einwände und Gegenmeinungen eingegangen wird, die durch das frühere Werk hervorgerufen waren (für den Umfang der Diskussion ebenso wie für die erstaunliche Kenntnis und Auswertung der Tradition vgl. die «Table des noms propres» [293–300]). Dieses frühere Werk «Surnaturel» schließt allerdings selbst schon in gewisser Weise eine Etappe im Denken des Autors zur Frage „Natur und Gnade" ab. Schon 1931 hatte er sich ausgiebig mit Baius und Jansenius befaßt (vgl. «Deux Augustiniens fourvoyés»: Baius et Jansénius, in: RechScRel 21 [1931] 422–443. 513–540), und drei Jahre später, 1934, geht er der Geschichte des Begriffes „übernatürlich" nach («Remarques sur l'histoire du mot surnaturel», in: NouvRevTh 61 [1934] 350–370). Die damit eingeleitete mehr historische Untersuchung der Frage ist dann in «Surnaturel» zusammengefaßt worden. Vor allem im romanischen Raum rief dieses Werk Widerstand hervor, blieb aber in den ersten Nachkriegsjahren wohl der Zeitumstände wegen von der deutschsprachigen Theologie völlig unbeachtet. Erst als der Verf. die Linie theologisch weiterverfolgte (vgl. den Beitrag «Le mystère du surnaturel» in: RechScRel 36 [1949] 80–121) und nach heftigen Angriffen in der Öffentlichkeit (eine Zusammenfassung dieser Angriffe bietet *Thomas Deman O. P.*, Französische Bemühungen um eine Erneuerung der Theologie, in: ThRev 46 [1950] Sp. 61 ff.) schließlich mit anderen durch die Enzyklika „Humani generis" gemaßregelt wurde (vgl. den Artikel über die Enzyklika von *S. Tromp*, in: LThK [1960], Bd. 5, Sp. 524 f.), kam es auch im deutschen Raum zu vereinzelten Stellungnahmen. In der Mehrzahl handelt es sich dabei um betont

verteidigende Darstellungen der herkömmlichen Lehre, weniger um ein echtes Eingehen auf die von L. vorgetragenen Gedanken (vgl. besonders *Walter Brugger S. J.*, Das Ziel des Menschen und das Verlangen nach der Gottesschau, in: Schol [1950] 535 ff., und *Charles Boyer S. J.*, Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père de Lubac, in: Greg 28 [1947] 379–395, ein Beitrag, der für die meisten weiteren Stellungnahmen nicht ohne Einfluß gewesen zu sein scheint). Nach Herkunft und Methode wird man die vornehmlich historischen Einwände von den theologischen Versuchen unterscheiden müssen.

Kritik an der historischen These L.s übt u. a. *H. Lais* in seiner Habilitationsschrift von 1948 (Die Gnadenlehre des hl. Thomas in der Summa contra Gentiles und der Kommentar des Franziskus Sylvestris von Ferrara [München 1951] 38. 84). Lais erklärt dort: „Meines Erachtens wird diese (Lubacs) Deutung den Texten des hl. Thomas nicht gerecht." Lais bezieht sich dabei auf die knappen «Notes historiques», die als 4. Teil in «Surnaturel» (431–480) zusammengefaßt sind und auf die «Conclusion» (483–494). Leider führt er seine sehr summarischen Feststellungen weder aus noch begründet er sie, so daß diese Bemerkungen schwerlich als echtes Eingehen auf die Position Lubacs aufgefaßt werden können. Da das Interesse der Arbeit von Lais und derjenigen Lubacs auf verschiedenen Ebenen liegt – trotz gewisser Berührungspunkte in Thematik und Methodik –, ist eine Auseinandersetzung auch nicht zu erwarten. Mit einer Ausnahme (vgl. Schol 27 [1952] 264 f.) hat denn auch keine der nachfolgenden Besprechungen zur Arbeit von Lais in dessen Randbemerkungen einen Ansatzpunkt für eine Auseinandersetzung erblickt (vgl. RevScPhTh 36 [1952] 525 ff; EphThLov 28 [1952] 508 f.; Greg 33 [1952] 189 f.; ZKathTh 74 [1952] 95 ff.; The Downside Review 70 [1952] 231; BullThAncMéd VI [1950–53] 439, nr. 1487). Aufschlußreich ist auch die Bibliographie bei Lais, in der sich Werke aus der Kriegs- und Nachkriegszeit nur selten finden. Danach dürfte es auch nicht in der Absicht des Autors gelegen haben, hier eine begründete Auseinandersetzung einzuleiten oder ein definitives Urteil abzugeben. Denn in diesem Fall wäre es vollkommen unverständlich, wie der 1. Bd. der Collection «Théologie» (*H. Bouillard*) sowie der schon genannte Beitrag Lubacs selbst («Le mystère du surnaturel», in: RechScRel 36 [1949] 80–121) in der bis zur Drucklegung fortgeführten Bibliographie (1951) einfach fehlen können. Gleiches gilt für *W. R. O'Connor*, The Natural Desire for God (The Aquinas Lecture [Milwaukee 1948]), der im Gegensatz zu Lais ein wirkliches Gespräch mit Lubac einleitet (43–46); Lais hatte sich gerade an ein früheres Werk von O'Connor (The Eternal Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God [New York 1947]) angeschlossen und auf Grund dessen seine Bemerkungen zum Werk Lubacs vorgebracht.

Mit mehr Recht kann man in der – ebenfalls auf der historischen Ebene vorgetragenen – Kritik *J. Alfaros* (Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Thomas hasta Cayetano [Madrid 1952]) die Einleitung eines Gesprächs mit L. sehen. Wieweit es Alfaro gelingt, Cajetan in diesem Punkt gegen den Vorwurf einer Fehldeutung des hl. Thomas zu verteidigen, sei dahingestellt. Auf jeden Fall dürfte er sich heute mit seiner These einem ziemlich weitreichenden und einheitlichen Konsens gegenübersehen, der durch die Untersuchung der verschiedensten Fragen zustande kam. L. hat die Verdienste Alfaros für Einzeluntersuchungen, für den Aufweis von Entwicklungen und für die Entdeckung wichtiger Texte voll anerkannt und in «Le mystère du surnaturel» dankbar benutzt (vgl. 26–28. 99. 184. 187. 198).

In den zuletzt genannten Stellungnahmen eine Neubelebung der Diskussion zu sehen (vgl. *Ulrich Kühn*, Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart [Berlin 1961] 11), dürfte daher nicht zutreffen. Doch fordert die Position *Karl Rahners* hier eine besondere Erwähnung, der seine eigene Deutung der Frage nach Natur und Gnade zunächst in einer Diskussion mit den Grundgedanken L.s vorlegte (Über das Verhältnis von Natur und Gnade, zuerst in: Orientierung 14 [1950] 141–145; dann auch in: Schriften zur Theologie I 6. Aufl. [Einsiedeln 1962] 323–345). Rahners Annahme eines „übernatürlichen Existentials" (vgl. zum Begriff den etwas erweiterten Artikel aus dem LThK [1959], Bd. 3, Sp. 1301, in: Sacramentum Mundi I [Freiburg 1967] Sp. 1298–1300 [mit Literatur]) hat aber ohne Zweifel andere Quellen als das Denken des Franzo-

sen. Dieser gibt seinen persönlichen Eindruck vom Diskussionsversuch Rahners denn auch mit der Bemerkung wieder: «La profonde estime que nous avons de l'œuvre théologique du R. P. Karl Rahner et notre vive sympathie pour sa personne ne seront pas mises en doute si nous observons qu'il a cru nous discuter ... alors qu'il discute un article de langue allemande qui non seulement n'est pas de nous, mais dont nous avons longtemps ignoré même l'existence» (142, Anm. 1).

Für das Ausbleiben eines echten Gesprächs über die Frage haben sicher die Zeitumstände und das persönliche Schicksal des Autors große Bedeutung gehabt. Aber man wird auch an die schon anfangs erwähnte Fremdheit denken müssen, welche die Frage auf Grund ihrer konkreten Herkunft und ihrer Formulierung hat. Es ist gut, daß hier das sachliche und wissenschaftliche Bemühen einiger Theologen (*H. U. v. Balthasar, H. Küng*) sowie die ökumenische Öffnung des katholischen Denkens inzwischen das Feld für eine Diskussion wesentlich verändert haben. Weder der Gnadenstreit aus dem Frankreich des 17. Jh. noch die etwas ältere lutherische Rechtfertigungslehre können künftig noch in den engen geographischen Grenzen von früher gesehen werden, wo der Streit um die Gnade direkt nur die Theologen romanischer Länder berührte (die pastoralen Auswirkungen des Jansenismus sind dort heute noch spürbar), während die Auseinandersetzung um den Grundanspruch der Reformation fast vollständig auf den Einflußbereich deutscher Theologen beschränkt war. Da solche geistige Grenzen in der Theologie erst in letzter Zeit spürbar im Schwinden sind, dürfte eine fruchtbare übergreifende Diskussion auch erst heute möglich werden. Von daher gesehen, kann man sogar in der durch „Humani generis" erzwungenen Pause für den ganzen Fragenkreis einen günstigen Umstand erkennen. Denn nicht nur die Zeit ist heute offener und bereiter für das Gespräch über dieses Thema, sondern L. selbst konnte seine Gedanken weitervorantreiben, so daß er nach dem Konzil seine Frage und deren theologische Intentionen nun klarer und sachlicher vorlegen kann. Durch das ganze neue Werk hindurch läßt sich diese inzwischen gereifte Klarheit und Sachlichkeit auch in direkter oder indirekter kritischer Absetzung vom alten Versuch verfolgen. Die etwas lose Zusammenstellung nicht immer gleichwertiger Stücke von früher ist durch eine wohldurchdachte zusammenhängende Entfaltung des Grundgedankens überholt. Dieser selbst ist eindeutiger zum Ausdruck gebracht – in Frage und Behauptung – gegenüber dem Gedanken der „reinen Natur". «Dans ces conditions, n'est-il pas plus simple et plus raisonnable d'en revenir, comme nous le proposons, à la position des anciens, qui ne s'embarrassaient pas de pareille hypothèse? Sans rien nier dogmatiquement des possibles qui nous échappent, sans refuser une hypothèse abstraite qui peut être un bon moyen de nous représenter au vif une vérité certaine, n'est-il pas ‹plus simple et plus raisonnable›, pour élaborer une doctrine théologique, de ne pas chercher à sortir du réel que nous connaissons? Ce serait à charge, bien entendu, de montrer – comme il se doit en tout état de cause, et sans d'ailleurs prétendre élucider pleinement ce qui touche au mystère – comment on peut essayer de penser la gratuité totale du Don de Dieu, – de ce Don de Dieu par excellence qui n'est autre que Dieu. Ce serait à charge de montrer intelligiblement comment Dieu ne peut jamais être contraint, par aucune sorte d'exigence, de se donner lui-même à l'être sorti de ses mains, ainsi qu'il ressort de l'enseignement chrétien le plus élémentaire, le plus fondamental et le plus constant, rappelé récemment encore dans l'encyclique Humani generis de Pie XII» (75 f.).

Damit ist zugleich eine gewisse Gliederung geboten für die folgende Darstellung. Zunächst distanziert sich L. aber auch in kritischen Bemerkungen von seinem früheren Werk: «Tracée un peu hâtivement à la demande de quelques conseillers, l'esquisse était trop rapide» (76). «Toutefois, quelques pages de conclusion ne pouvaient éclairer tous les aspects d'une question si capitale et si complexe. Elles avaient besoin d'être non seulement revues, mais complétées» (77). So sollen vor allem die Ansätze für Mißverständnisse beseitigt werden. Ein letzter Punkt, in dem sich die neue Antwort von der alten unterscheidet, ist so formuliert: «Sans avoir plus que par le passé l'ambition d'épuiser le sujet, ni même d'en cerner tous les contours, nous tenterons donc ... de pousser un peu plus loin la recherche. Nous croyons que la chose est possible, comme disait saint Augustin, in pace catholica pacifico studio» (78).

Genau dieses Bemühen läßt L. ja schon im 1. Kap. seiner Neubearbeitung von «Surnaturel» spüren. Über diese Arbeit soll nun im folgenden noch ein kurzer Überblick geboten werden.

Das Eingangskapitel steht unter der Überschrift «Flux et reflux théologiques» (19–40). Gedanken über Zeitbedingtheit und Wandelbarkeit theologischer Theorien werden hier „auf eine gewisse Theorie der ‚reinen Natur'" (24) angewandt. Durch eine imponierende Fülle von Zitaten neuerer Theologen sucht L. zu zeigen, daß es sich auch bei dem Gedanken „der reinen Natur" um eine zeitbedingte und wandelbare Theorie handelt. Es herrscht heute eine allgemeine Unsicherheit darüber, ob der Inhalt dieses Begriffes sachlich immer schon in der Tradition und namentlich im Werk des hl. Thomas von Aquin gegeben war. Das war früher als selbstverständlich vorausgesetzt worden, wird aber in neuerer Zeit von einer Mehrzahl von Theologen bezweifelt. Darum kommt L. zu dem Schluß, daß dieser Gedanke nicht mehr als eine zeitbedingte und komplizierte Theorie recht jungen Datums ist. Um die Frage wirklich zu lösen, wird der Rückgang auf Kirchenväter und Theologen nahegelegt, denen diese Theorie noch unbekannt ist (35 ff.). Praktisch wird dieser Weg dann im 2. Kap. eingeschlagen: «Une hypothèse insuffisante» (61–78). Dort wird der Nachweis versucht, daß sich bei Augustinus und Thomas Begriff und Gehalt einer auf ein übernatürliches Ziel ausgerichteten Natur finden, die doch aus sich selbst heraus kein übernatürliches Element besitzt (55). Abschließend formuliert L. das Ziel seiner Arbeit: «... non pas le concept ancien de natura pura, mais le système qui s'est développé autour de lui dans la théologie moderne et qui en a profondément changé le sens, nous paraît pouvoir être laissé de côté sans dommage. Tel qu'il s'est développé, avec sa négation de tout lien organique, ce système, que la grande scolastique ignore, ne nous paraît être ni le seul moyen ni le meilleur d'assurer à la nature humaine consistance et dignité, pas plus que transcendance et gratuité au surnaturel» (56).

Im folgenden 3. Kap. («Les deux pentes de l'hypothèse» [61–78]) wird diese Kritik mit der Darstellung von zwei schwachen Seiten der Hypothese begonnen: auf der einen Seite die Gefahr einer völligen Trennung von Natur und Übernatur und auf der anderen Seite die eines zu vagen und verwaschenen Naturbegriffs, der schon über- oder außernatürliche Elemente enthält.

Mit den schon oben erwähnten kritischen Bemerkungen zu «Surnaturel» von 1946, zu dem Aufsatz über das gleiche Thema von 1949 sowie zu den unterschiedlichen Stellungnahmen auf diese beiden Veröffentlichungen (76 ff.) leitet L. zum 4. Kap. («Pour une gratuité réelle» [79–103]) über. Der neue Gedankengang fragt, ob die vorgelegte Theorie wirklich ihr Ziel erreicht, d. h. die völlige Ungeschuldetheit des Übernatürlichen sicherstellen kann. Die Theorie ist nach der Aussage L.s zu abstrakt, um der existierenden Ordnung wirklich gerecht werden zu können. Deshalb kann mit ihr das angestrebte Ziel auch nicht erreicht werden oder, konkret: der Gedanke der reinen Natur kann in der wirklichen Ordnung die Ungeschuldetheit des Übernatürlichen nicht sichern.

Das 5. Kap. handelt von der „vollkommenen Gabe" («Le ‹donum perfectum›» [105–133]) und von der Freiheit Gottes. Dieser Freiheit allein verdankt der Mensch sein übernatürliches Ziel. Will der Schöpfer seinem Geschöpf das Geschenk des übernatürlichen Zieles machen, kann er das ganz unabhängig von der Möglichkeit einer „reinen Natur". Voraussetzung ist nur, daß Gott dem Menschen Gnade schenken kann; auf die geschenkte Gnade geht dann im Menschen ein entsprechendes Verlangen zurück, d. h. an dieser Stelle konkret: der Wunsch nach der Gottesschau (116 f.). L. stellt für diesen Punkt eine erstaunliche Übereinstimmung selbst unter sonst entgegengesetzten theologischen Schulen fest. So kommt er zu dem thesenförmigen Ergebnis: die Ausrichtung auf sein letztes Ziel ist für den Menschen „aufgrund des freien Wollens Gottes eine übernatürliche Zielhaftigkeit" (128).

Die Kap. 6–9 sprechen dann schon in ihren Titeln vom Paradox, d. h. von einer gegensätzlichen Ausdrucksweise. In solchen Gegensätzen soll eine adäquat nicht ausdrückbare Wirklichkeit (Mysterium) deutlich gemacht werden. Da L. die Frage nach der Übernatur als Frage nach dem Mysterium faßt, muß es ihm zunächst um die Ausdrucksweise gehen, hier vor allem um die Begriffe des Menschen als des Bildes Gottes und um den rechten Naturbegriff (144). Dem 7. Kap.

(«Le Paradoxe ignoré des gentils» [155–177]) geht es darum, daß das christliche Paradox Mensch eigentlich nur durch die Offenbarung bekannt ist. Immerhin läßt sich bei den Menschen außerhalb der christlichen Botschaft doch eine gewisse Unruhe in Richtung auf das übernatürliche Ziel feststellen (175 f.). In der Auseinandersetzung im 8. Kap. («Le Paradoxe nié par le bon sens» [179–208]) vor allem mit Cajetan und seiner Thomasdeutung geht es sachlich um die Bedeutung der Offenbarung für die Erkenntnis des Menschen. Dieser lehnt ja zunächst aus seinem Wesen heraus jedes Paradox ab (202). Diese naheliegende Ablehnung aber führt den Menschen in die doppelte Gefahr, Gott als Menschen mißzuverstehen und den ganzen Menschen als ein bloß „natürliches" Sein (204). Selbst wenn man den eigentlichen Grundgedanken L.s nicht folgen will, gibt er hier Hinweise und Anregungen, die man nicht einfach übersehen kann.

Im 9. Kap. («Le Paradoxe surmonté dans la foi» [209–229]) geht L. zum Glauben über. Im Glauben soll das Paradox überstiegen, nicht aufgelöst werden. Hier ist dann auch etwas zum Verhältnis dieses Mysteriums zu den anderen Glaubensgeheimnissen zu sagen. Die Antwort lautet: «Ce mystère du surnaturel, qui est le mystère de notre destinée divine, apparaît un peu comme la forme à l'intérieur de laquelle viendront s'inscrire tous les autres mystères de la révélation» (209). An derselben Stelle führt der Verf. noch einige tiefgehende Gedanken über die Wirklichkeit des Mysteriums an, die hier hinter der paradoxen Ausdrucksweise zugänglich wird (213 ff.). Hier Mensch und Natur, dort Gott und Übernatur oder, genauer: der Mensch als Wesen von Natur und Übernatur: «L'harmonie ... résulte seulement d'une opposition surmontée» (222). Nach dem Überstieg im Glauben gibt es durchaus noch Erkenntnis, von der gesagt wird: «On peut, sinon tout réduire à la clarté d'une simple vue que ferait évanouir le mystère, du moins s'élever dialectiquement à l'harmonie d'une opposition surmontée» (227). Dieser theologische Kerngedanke des Werkes wird von L. durch den Nachweis gestützt, daß die Annahme des Systems einer „reinen Natur" zu einer Entleerung des Gedankens der vollen Ungeschuldetheit, zu einer Zerstörung der Hoffnung, zu einer Aufhebung der Freiheit Gottes in der Verfügung über seine Gnade führen würde (228 f.).

Kap. 10–12 («D'une finalité sans fin» [257–272]; «Le désir inconnu» [273–292]; «L'appel de l'amour» [273–292]) bilden den Abschluß des Bandes. In der Entgegnung auf mögliche Einwände, durch die Einbeziehung offener Fragen, durch eine Eingliederung in die Geschichte des Glaubens und der Theologie, werden hier die vorgelegten Gedanken weitergeklärt und abgerundet. Eine Zusammenfassung nennt am Schluß noch einmal die wesentlichen Punkte: Gott hätte sich seinem Geschöpf verweigern können, ebenso wie er sich ihm hat geben können und geben wollen. Die Ungeschuldetheit der übernatürlichen Ordnung ist eine besondere und eine totale ... sie wird nie verletzt ... Keine „Disposition" im Geschöpflichen kann den Schöpfer irgendwie verpflichten (289 f.). Mit einem Wort von *L. Malevez* (vgl. L'esprit et le désir de voir Dieu, in: NouvRevTh [1947] 31) heißt es dann am Ende: „Die Etappe der reinen Natur ist unfehlbar vorbei und überschritten durch die Fülle der Schöpferliebe."

Der hier vorgelegte Gedankengang scheint uns überzeugend, Idee und System einer „reinen Natur" für eine möglichst zutreffende Darstellung des Mysteriums entbehrlich. Wichtiger aber als dieses Ergebnis dürfte die eindeutige Aufdeckung der Gefahren sein, die mit dem Gedanken der „reinen Natur" gegeben sind. Wie man auch sonst zu den Gedanken L.s stehen mag, diese Gefahren wird man auf jeden Fall beachten müssen. Natürlich bedeutet das Prüfung und vielleicht sogar Aufgeben vertrauter Elemente der gängigen Darstellung (vgl. dazu *Henri Bouillard,* L'idée du surnaturel et le mystère chrétien, in: L'homme devant Dieu III [Paris 1964] 153–166). Gerade das aber öffnet in besonderer Weise das Feld für eine fruchtbare Diskussion (vgl. dazu *A. Auer,* Zur Geschichte der Gnadenlehre, in: LThK, Bd. 4, Sp. 990), von der man sich für Theologie und Glaubensleben einige Frucht erhoffen darf. Nach der Absicht L.s wird dabei der genaue historische Hintergrund der Frage nicht übersehen werden dürfen. Er selbst hat diese Voraussetzungen in dem erwähnten Band «Augustinisme et théologie moderne» als Überarbeitung und Erweiterung des ersten Teils von «Surnaturel» vorgelegt; die deutsche Übertragung ist – wie schon erwähnt – ebenfalls angekündigt.

Die Ausführlichkeit der hier versuchten Würdigung des Werkes von L. ist wohl mit der Bedeutung der Frage von „Natur und Übernatur" gegeben. Dazu hat schon vor Jahren *Dietrich Bonhoeffer* geschrieben: „Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche. Unser Kampf heute geht um die teure Gnade" (Nachfolge [München 1961] 13). K. H. Neufeld, S. J.

Kleinere Arbeiten zur Bundesforschung: McCarthy, Dennis J., S. J., *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre* (SBS, 13). Kl. 8° (94 S.) Stuttgart 1966, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Loersch, Sigrid, *Das Deuteronomium und seine Deutungen. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick.* Vorwort von *Alfons Deissler* (SBS, 22). Kl. 8° (116 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 6.80 DM. – Calderone, Philip J., S. J., *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty. 2 Samuel 7, 8–16* (Logos, 1). 8° (80 S.) Manila 1966, Ateneo de Manila University. 1.— $. – Harvey, Julien, S. J., *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament* (Studia, 22). 8° (186 S.) Bruges – Paris – Montréal 1967, Desclée – Les Editions Bellarmin. 246.— FB; 24.— F.; 6.50 $. – L'Hour, Jean, *Die Ethik der Bundestradition im Alten Testament* (SBS, 14). Kl. 8° (154 S.) Stuttgart 1967, Katholisches Bibelwerk. 7.80 DM.

Der Aufweis eines den altorientalischen Vasallenverträgen entsprechenden Bundesformulars durch Mendenhall und Baltzer hat der atl. Bundesforschung einen erstaunlichen Auftrieb gegeben. Die erste hohe Welle der von ihnen inspirierten kleineren und größeren Arbeiten, die dieses Formular oder Elemente von ihm in verschiedenartigsten Texten des AT wiederzufinden und auch recht entfernte Ähnlichkeiten von dort her neu zu interpretieren versuchten, verriet nicht selten mehr optimistischen Eifer als sorgsames Abwägen der literarischen Tatsachen. Aber auch nachdem der Prozeß einer sorgsameren kritischen Prüfung der Texte weithin in Gang gekommen ist, hat die Zahl der Publikationen zum Thema nicht nachgelassen, zumal stets neue Aspekte ins Gespräch kamen.

Bei dieser schon unüberschaubaren Fülle und Verschiedenheit einschlägiger Studien war ein sondierender Forschungsbericht ein dringendes Bedürfnis, wie ihn *McCarthy* hier vorlegt. Er ist dafür durch seine große kritische Studie „Treaty and Covenant" (Rom 1963), die übrigens eine sehr umfangreiche Bibliographie enthält, welche im vorliegenden Heft bis 1965 weitergeführt wird, und andere einschlägige Arbeiten besonders qualifiziert. Sein für weitere Kreise geschriebener Forschungsbericht kann und will nicht die Fülle der Publikationen im einzelnen vorführen, sondern vor allem die Hauptlinien der bisherigen Forschung in thematischer Ordnung darstellen. Er beschränkt sich deshalb zumeist auf die Arbeiten, die neue charakteristische Linien und Bereiche dieser Forschung markieren oder neue Impulse gegeben haben, und begleitet sie mit kritischen Bemerkungen. Seine Arbeit ist somit auch eine gute Einführung in die Sachprobleme der Bundesforschung. – Stofflich greift er zurück bis auf die Wortforschung seit Anfang des Jahrhunderts und die bibeltheologische Auswertung der Bundesidee durch Eichrodt. Dabei weist er kritisch darauf hin, daß „Bund" im AT keineswegs ein univoker Begriff ist, sondern je verschiedene Formen und Sinngehalte hat, und daher auch eine im Grunde einförmige Bundestheologie des ganzen AT dieser komplexen Situation nicht gerecht wird. Es bedürfte einer kritisch differenzierenden Geschichte der Bundesvorstellung im AT, die noch nicht geschrieben ist. – Der zweite, umfangreichste Abschnitt ist entsprechend der neuen Forschungsrichtung der „Vertragsgestalt des Bundes" (27–56) gewidmet. Auch hier hält er eine kritischere Differenzierung für erforderlich, da schon das als Modell für das Bundesformular in Anspruch genommene Vertragsformular des Alten Orientes gewiß durchgehend nachzuweisen, aber doch keine einheitliche Größe ist. Es können vielmehr typische und für das AT interessante Elemente, wie historischer Prolog, Grundsatzerklärung, Urkundenklausel mit der Auflage regelmäßiger Verlesung des Vertragstextes je nach Charakter der Abmachung fehlen. Man darf deshalb auch im AT nicht global von *dem* Bundesformular sprechen und seine Elemente in allen atl. Bundestexten wiederfinden wollen. – Es folgen dann kürzere

Forschungsreferate über „Bund und Propheten", „Zwischenmenschliche Bundesschlüsse in Israel", „Königsbund und Verheißungsbund" und schließlich „Der Bund und die Theologie". – Das instruktive Bändchen schließt mit einer knappen Zusammenfassung, die außer den sicheren Ergebnissen als weitere Forschungsdesiderata nennt: Geschichte der Bundesvorstellung in Israel, das Verhältnis von Kult und Bund, von Propheten und Bund, von Davidbund und Sinaibund. Inzwischen ist die Bundesforschung unentwegt weitergegangen, und es wäre zu wünschen, daß das vorliegende Heft, dessen Aktualität die Neuauflage innerhalb eines Jahres zeigt, bald durch ein weiteres über die Forschungen seit 1965 weitergeführt würde.

In gewisser Hinsicht darf auch die Arbeit von *S. Loersch* unter die informativen Schriften zur Bundesforschung gezählt werden. Gewiß hat sie an sich ein weiteres Thema und will den Gang der Deuteronomiumsforschung von deren Anfängen an skizzieren, wo sie zunächst ganz in die Pentateuchfrage eingebettet war, bis gegen Ende des letzten Jahrhunderts die eigene Problematik des Dtn hinsichtlich seiner literarischen Schichtung, Abfassungszeit und geographischen Herkunft gesehen und erforscht wurde. In die Nähe oder auch schon in den Bereich der Bundesthematik rückte die Dtn-Forschung aber spätestens, als in den zwanziger Jahren die form- und redaktionsgeschichtliche Fragestellung an das Buch herangetragen wurde. Denn hier wird das Dtn ausdrücklich als Gesetz (Horst, Alt) und Ausprägung des Sinaigesetzes gesehen und als normativ der Darstellung der Geschichte Israels redaktionell vorangestellt erkannt (Noth). Einen großen Schritt weiter führen die vieljährigen Arbeiten G. von Rads zum Dtn. Theologisch arbeitet er als Idee des Dtn sehr nachdrücklich Israel als erwähltes Eigentumsvolk Gottes heraus, das vom Dtn bewußt neu an den Sinai, also mitten in den originalen Bundesschluß, gestellt wird, um von daher die sittlichen und rechtlichen Forderungen zu legitimieren. Literarisch erkennt er einen Gesamtaufbau des Dtn, der den wesentlichen Punkten des Bundesformulars entspricht, und schließlich verbindet er den Ursprung des Dtn mit dem Bundesfest in Sichem. In seinem Kommentar zum Dtn als letztem Beitrag (1964) stellt er fest, daß vor allem auch einzelne Teile des Buches ohne Zweifel in Anlehnung an das Bundesformular gestaltet seien. Nach dieser deutlichen Einmündung der Dtn-Forschung in die Bundesforschung überrascht es nicht, daß die neueste Phase der Dtn-Forschung weithin ganz bewußt das Bundesformular als Interpretament aufgreift, sowohl in Kommentaren wie in systematischen Arbeiten stilistischer oder mehr theologischer Art. Im ganzen haben wir in diesem Forschungsbericht also ein interessantes Komplement zu McCarthy. Wurde dort die neue Bundesforschung in breitem Überblick vorgeführt, so wird hier an einem einzigen (allerdings für das Bundesformular zentralen) Buch sichtbar, wie der Gang der Forschung nach und neben vielen anderen Fragestellungen in einen beachtlichen Beitrag zur Bundesforschung einmündet. – Die Arbeit von L. ist ganz für weitere Kreise berechnet, denen die jeweilige Diskussion um das Dtn durch eine vorangestellte allgemeine Skizze der entsprechenden Forschungsrichtung verständlich gemacht wird. Auch ein wenig Apologetik für die katholische Forschung fließt mit ein, der für jede Epoche ein eigener Abschnitt gewidmet ist.

Ph. J. Calderone behandelt zwar nicht ausdrücklich eines der vorgenannten Desiderata von McCarthy (Davidbund und Sinaibund), berührt es aber wenigstens und leistet gute Vorarbeit zu seiner Klärung. Sein schmales Heft ist Teildruck bzw. Exzerpt einer ungedruckten Dissertation (Rom 1965). Es beschränkt sich auf den Versuch, Elemente der Vasallenverträge im Königsorakel aufzuweisen. Dafür werden in einem 1. Kap. (14–40) diese Verträge analysiert, und zwar solche, die eine Zusicherung des Bestandes der Dynastie des Vasallen, seiner Landesgrenzen und des Schutzes seines Volkes durch den Oberherrn enthalten. Zusätzlich wird untersucht, wie das dynastische Anliegen überhaupt im Alten Orient zur Sprache kommt und gesichert wird. Es zeigt sich, daß dies nicht im religiösen Bereich geschieht – C. findet keine derartigen Gebete und vor allem keine göttlichen Zusagen über den dauernden Fortbestand der Dynastie –, sondern im politischen Bereich, exklusiv oder wenigstens vornehmlich in Verträgen. – Das 2. Kap. (41–71) wendet sich dann den Entsprechungen in 2 Sam 7 zu. Hier liegt kein Vertrag vor, sondern ein Orakel. Es fehlt also, aufs Ganze

gesehen, die formale bzw. gattungsmäßige Korrespondenz. So kann es sich nur darum handeln, eine Beziehung zu den einschlägigen Verträgen bei einzelnen thematischen Elementen aufzuweisen. Als solche werden behandelt der historische Rückblick, die Zusage eines großen Namens, die göttliche Schutzgarantie für Land und Volk, die Zusicherung ewigen Dynastiebestandes und die Erwähnung göttlicher Sohnschaft. Der Nachweis einer Entsprechung gelingt im einzelnen nur begrenzt und mit manchen Abstrichen, und vor allem läßt sich von dort nicht ohne weiteres auf eine Abhängigkeit schließen. C. ist sich dessen bewußt und möchte seine Ausführungen als Kumulativargument verstanden wissen. Aber das hilft nicht viel, zumal teilweise näherliegende Herleitungen zur Hand sind und wichtige Vertragselemente fehlen, wie die Einsetzung Davids als „König" durch den (göttlichen) Oberherrn und vor allem die strikte Gehorsamspflicht als Bedingung für die Erfüllung der göttlichen Zusage, die sogar ausdrücklich negiert wird. C. möchte Letzteres ein wenig abschwächen, indem er den Davidbund als auf den Verpflichtungen des Sinaibundes fußend versteht. Auch sonstige Abweichungen von der altorientalischen Vertragsideologie sucht er von daher plausibel zu machen. Es wären also im Davidbund Vertragsmotive und Sinaibundmotive zusammengeflossen, und zwar schon in dessen ältester Gestalt, so daß der Davidbund von vornherein als in den Sinaibund eingeordnet verstanden wird. Leider bringt C. darüber nur kurze Bemerkungen. (Ausführlicher und mit ganz anderem, und einleuchtenderem Ergebnis ist das Problem neuerdings erörtert worden von *N. Poulssen,* König und Tempel im Glaubenszeugnis des AT [SBM, 3, Stuttgart 1968].) Immerhin ist es das Verdienst von C., den Hintergrund des Davidorakels hinsichtlich der neugestellten Bundesthematik sorgsam sondiert zu haben.

Als tragfähiger Beweis für die Beziehung der Propheten zum Bund sind die nach einem bestimmten Schema („rîb-pattern") gestalteten prophetischen Rechtsstreite weithin anerkannt. *J. Harvey* sucht für diese über die klassischen Stellen (Dtn 32; Is 1; Mich 6; Jer 2; Ps 50) hinaus weitere Belege nachzuweisen und den Ursprung dieser literarischen Form genauer zu bestimmen. Er sieht das Charakteristische dieser Form nicht in Einzelvokabular und -phraseologie, sondern in der Wiederkehr der Elemente der Gesamtstruktur, die diese Redeform als Abwandlung des Bundesformulars auf die besondere Situation der Bundesuntreue des Vasallen gegenüber der Bundestreue des Oberherrn erkennen lassen. 14 weitere Belege (7 aus den Prophetenbüchern, 7 aus den Geschichtsbüchern) macht er ausfindig, in denen diese Struktur wiederkehrt, freilich oft mit manchen Lücken, Umstellungen und Umformungen. – Nach diesem Hauptteil gehen zwei weitere Kapitel zusammenfassend auf bemerkenswerte Elemente des Vokabulars und auf außerbiblische Belege ein. Von den Einzelergebnissen der Studie seien genannt: Diese literarische Form ist vorwiegend in der vom Dtn abhängigen Literatur zu finden, aber nicht erst in diesem Traditionskreis geschaffen. Sie ist selbst älter. Älteste Belege sind Rich 2, 1–5; 1 Sam 2, 27–36. Auch an diesen Stellen ist die Struktur schon so ausgeprägt, daß sie als bereits vorgeformt angenommen werden muß. Das setzt eine recht frühe Bekanntschaft Israels mit den Vasallenverträgen voraus, die von H. als originales Traditionselement der einwandernden Stämme verstanden wird. Eigentlicher Ursprung und Sinn der literarischen Form ist die Kriegserklärung bzw. Strafandrohung an den untreuen Vasallen durch den Oberherrn. Im AT hat sie meist einen stark paränetischen Charakter erhalten mit dem Ziel von Buße, Umkehr und Bundeserneuerung. – Im ganzen eine sehr nützliche Studie, die die Grundlagen zu klären und den Umkreis der Einwirkung dieser Bundesideologie abzustecken sucht. Das Problem liegt in der Beweiskraft der Strukturelemente. An sich ist der Rhythmus: Botenformel, Aufforderung zum Hören, Betonung der treuen Huld Gottes, Aufweis der Untreue Israels und anschließende Strafverkündigung, der prophetischen Schelt- und Drohrede von ihrem inneren Wesen und Sinn her eigen. Wenn also die zum Beweis der Abhängigkeit herangezogenen Strukturelemente der altorientalischen Vorlage sogar nur lückenhaft und in freier Umformung wiederzufinden sind, fragt es sich, ob sie wirklich auf eine solche Abhängigkeit der prophetischen Rede hinweisen. Man kann deshalb ohne deutlichen Aufweis ganz singulärer, dem Vertragsformular und den Vertragsreden eigenen Elementen und Phraseologien kaum zu einem

gesicherten positiven Ergebnis kommen. Und dann dürften die zuverlässig für diese Redeform in Anspruch zu nehmenden biblischen Texte weniger zahlreich und damit auch der Beleg für das Alter der echten prophetischen „rîb-pattern"-Rechtsstreite in Israel viel schwächer werden.

Zur bibeltheologischen Aufwertung des durch das Bundesformular bestimmten Bundesverständnisses legt *J. L'Hour* einen großzügigen Entwurf der von dorther gegebenen theologischen Struktur der Ethik vor (zuerst französisch als Nr. 5 der „Cahiers de la Revue Biblique" [Paris 1966]). Die prägenden Elemente findet er in den Hauptteilen des Bundesformulars selbst, auf denen deshalb seine ganze Darstellung fußt. Als erstes derartiges Element wird der historische Prolog angesehen (Kap. 1; 15–61) mit seiner Aufzählung der bisherigen Wohltaten des Oberherrn gegen den Vasallen, die in das Bundesangebot mündet und als Rechtsgrund für die Forderung der Übernahme der Bundesverpflichtungen durch den Vasallen gelten will. Theologisch gesehen ist damit die Priorität des Heilshandelns Gottes vor den menschlichen Verpflichtungen, der Gnade vor dem Gesetz (die alte Antithese Gesetz - Gnade wird hinfällig) und die Unverdientheit der Bundesgemeinschaft mit Gott ausgesagt. Weit mehr als im Vasallenvertrag wendet sich das Bundesangebot Gottes betont an die freie Entscheidung Israels. Das ganze Ethos erhält so den Grundcharakter einer freien menschlichen Antwort auf den Anruf des begnadigenden Gottes, der lebenswirksamen Aufnahme und Ausprägung der Gnade und eines persönlichen Dialogs zwischen dem begnadigenden Gott und dem mitwirkenden Menschen. – Das 2. Kap. (62–97) greift das ganze Kernstück des Bundesformulars auf: „Grundsatzerklärung und Einzelbestimmung", theologisch interpretiert als „Geist und Buchstabe" (62). Denn nach L. ist die Grundsatzerklärung (oder besser: Hauptgebot) nicht einfach ein erstes wichtiges Gebot, sondern als Forderung vollen personalen Gehorsams die „Seele aller Gebote" (64) und umfaßt somit schon das ganze Wesentliche der Antwort Israels auf den Anruf Gottes. Die Einzelgebote werden konsequent nur als dessen, freilich notwendige Konkretisierung gesehen und haben nur als solche Sinn und sittlichen Wert. Damit ist alle Verabsolutierung des Gesetzes selbst und der sittliche Wert einer rein mechanischen Erfüllung der Einzelbestimmungen abgewehrt. – Als dritter für die Art der Ethik relevante Punkt des Bundesformulars werden die Segens- und Fluchformeln verstanden (98–122). Der Untertitel „Gott und Mensch, Gestalter der Geschichte" macht ihren Ertrag für den Charakter der Ethik deutlich. Segen ist nicht irgendwelcher Lohn für treue Erfüllung der Bundesnormen, sondern im Kern Weiterbestand des gnadenhaften und Heilsgeschichte schaffenden Bundesverhältnisses. Im Bund wird der Mensch aufgerufen und befähigt, durch seine Treue die in reinem Gnadenhandeln Gottes (historischer Prolog) in Gang gebrachte Heilsgeschichte mitzugestalten, ohne daß die Souveränität Gottes und seiner Gnade dadurch eingeschränkt wird. Entsprechend bedeutet der auf Untreue gesetzte Fluch Abbruch und Ende dieser Heilsgeschichte. – Ein letztes Kapitel bespricht ergänzend das Problem von Individuum und Gemeinschaft in Israel, das sich hier dadurch stellt, daß der Bund sich unmittelbar auf das Volk als Ganzes bezieht. Es wird gezeigt, daß im Bund auch das Individuum ausdrücklich sittlich angesprochen ist, allerdings als Glied der Gemeinschaft des Bundesvolkes. – L.s Darstellung ist ein ganz überwiegend systematisch gearbeiteter Entwurf einer Ethik von eindrucksvoller Geschlossenheit und hohem theologischem Niveau, der durchaus als biblische Grundlage einer neubundlichen Ethik geeignet wäre. Das Problem liegt in der Tragfähigkeit seiner literarischen und exegetischen Grundlagen. Sie werden leider nie erörtert. Es wird von einer bestimmten Bundesform gesprochen, als wenn sie allein für das gesamte AT zuständig wäre. Tatsächlich ist der Geltungsbereich der vertraglichen Bundesform im AT keineswegs so klar und als universell gültig gesichert. Die Frage der Beziehung von Vertragsbund und Verheißungsbund wird zwar kurz erörtert, aber es gelingt kaum überzeugend, den letzteren unter den ersteren voll zu subsumieren. Im einzelnen werden manche Texte herangezogen, deren Beziehung zum Vertragsbund durchaus nicht gesichert ist. Gewiß konnten solche literarischen Probleme nicht in jedem Falle einzeln erörtert werden, aber es hätte doch wenigstens dem Ganzen ein Kapitel über die Grenzen der Sicherheit der textlichen Grundlagen vorangestellt werden müssen mit ausgiebigen Hinweisen

auf einschlägige Literatur, an der man sich weiter orientieren könnte. Die Darlegungen über die theologischen Grundlinien einer Ethik entsprechen zwar den atl. Gegebenheiten und sind ausreichend exegetisch zu belegen, es bleibt aber die Frage, ob man das Ganze als „die" Ethik „der" Bundestradition im AT generell bezeichnen kann. So ist, um nur eines zu nennen, das theologische Verhältnis Gnadenanruf Gottes – menschliches, sich verpflichtendes Ja kaum exklusiv dem Bundesangebot eigen, sondern gehört zum durchweg gedanklichen Rhythmus jeder Heilsoffenbarung Gottes überhaupt. Es ist im ganzen also eine gewisse Vorsicht geboten, den hier vorgelegten Entwurf als eine vom gesamten AT einheitlich getragene biblische Grundlage einer Ethik zu übernehmen.

J. Haspecker, S. J.

Herrmann, Siegfried, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, Heft 5). Gr. 8° (VIII u. 325 S.) Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1965, Kohlhammer. 36.- DM.

Das Buch bringt in überarbeiteter Form zwei ursprünglich selbständige Arbeiten des Verf.s, die bisher nur in Maschinenschrift vorlagen: Die Ursprünge der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament, Dissertation Leipzig 1957, und: Der Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartung im Alten Testament, Habilitationsschrift Leipzig 1959. Sie machen die beiden Teile des vorliegenden Werkes aus. Der Verf. hat sich bis zur Veröffentlichung im Jahre 1965 nicht veranlaßt gesehen, sein Werk als überholt zu betrachten. Es hat in den letzten Jahren zunehmend Beachtung gefunden.

Der *erste Teil* (1–154), der vom *Ursprung der prophetischen Heilserwartung* handelt, beginnt mit beherzigenswerten *methodischen Vorfragen* (1–15). Es wird vorurteilslose Beurteilung der literarischen Sachverhalte in Aussicht gestellt, was bei der Frage nach den prophetischen Heilserwartungen nicht ganz selbstverständlich ist. Andererseits liegt es dem Verf. fern, spätere Aktualisierungen sowie die traditionelle Glaubenssicht des Judentums und des Christentums zu diskriminieren. Es wird vorbereitend auf eine Problematik hingewiesen, die sich durch das gesamte Werk hindurchzieht: das Verhältnis der Verkündigung des Propheten zur Aussage des nach ihm benannten Buches.

Der Verf. fährt fort mit einer Untersuchung der *prophetischen Heilserwartungen in der Umwelt Israels,* in Ägypten (16–46) sowie im mesopotamischen, kleinasiatischen und syrischen Raum (46–64). Praktisch wird eine Darstellung des Prophetismus geboten. Dabei kann sich der Verf. in ägyptologischen Fragen auf eigene Forschungsarbeit stützen. Er gelangt zu einer neuen und selbständigen Beurteilung des ägyptischen „Prophetismus", die man in einem solchen Werk nicht ohne weiteres vermutet und die auch durch *Fr. Nötscher,* Prophetie im Umkreis des alten Israel, in: BZ, NF 10 (1966) 161–197, nicht überholt ist. Mit Bezug auf den Ursprung der prophetischen Heilserwartung in Israel ist das Ergebnis erwartungsgemäß negativ. Nicht einmal das Phänomen des Prophetismus ist in ägyptischen Texten klar bezeugt (was m. E. noch nicht bedeutet, daß es keinen Prophetismus gegeben hat). Wohl ergeben sich — ein origineller Beitrag des Verf.s — interessante formale Vergleichspunkte für das Literaturwerden prophetischer Worte in Israel. Der mesopotamische, kleinasiatische und syrische Raum hingegen kennt einen Prophetismus, der dem israelitischen (als historisches Phänomen betrachtet) vergleichbar ist. Freilich ist auch hier keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der prophetischen Heilserwartung in Israel zu finden. Dennoch wirft die Behandlung des Prophetismus bei den nördlichen und östlichen Nachbarn Israels für das Gesamtanliegen des Verf.s etwas ab. Sie vermittelt ein Prophetenbild, nach dem wir das Wirken der alten Propheten Israels — und folglich ihre Heilserwartung — historisch getreuer beurteilen lernen. Der Verf. hätte bei der Besprechung der Propheten des 8. Jahrhunderts ausdrücklich darauf zurückkommen sollen.

Ist der Ursprung der Heilserwartung in Israel selbst zu suchen, so bieten sich besonders drei Traditionen an: *Kulturlandverheißung* (64–78), *Bundesgedanke* und

Sinaitradition (78–92) und *Davidverheißung* (92–103). Der Verf. sucht in diesen Abschnitten weitere Voraussetzungen zu schaffen für das Verständnis der Heilserwartung bei den Propheten des 8. Jahrhunderts. Die Verkündigung dieser Propheten spiegelt ein Stadium der israelitischen Traditionsbildung wider, das noch nicht die geschlossene, harmonisierende Geschichtsdarstellung des Alten Testaments oder auch der deuteronomistischen Epoche aufweist; sie läßt noch Sondertraditionen von Stämmen und Stammesgruppen erkennen. Eben dieses Bild gewinnt der Verf. in seinen auf anerkannten Forschungsergebnissen (Alt, Noth, v. Rad, Rost) aufbauenden traditionskritischen Erwägungen. Das Thema Kulturlandverheißung ist zwei ursprünglich selbständigen Bereichen mit eigenem geographischem Haftpunkt zuzuordnen, nämlich der Vätertradition und der Auszugstradition. Von beiden ist die (wohl in Sichem beheimatete) Sinaitradition abzusondern, in der die Bundeskategorie eine — sehr vorsichtig zu beurteilende — Rolle spielt. Erst recht ist die relativ junge David- und Siontradition eigenständig. Der Verf. möchte eher von David*verheißung* gesprochen wissen, da die Kategorie des David*bundes* als exilisches Theologumenon zu betrachten sei. Nach allem wundert man sich, wie der Verf. noch für die heute gängige Frühdatierung der alten Pentateuchquellen eintreten kann.

Die Heilserwartungen der *Propheten des 8. Jahrhunderts* richten sich nun nach den Vorstellungen der Traditionsbereiche, denen der jeweilige Prophet verpflichtet war. Für *Hosea* (105–118) sind es die Traditionen der Nordstämme (literarisch in E und D aufgefangen), also die in Sichem beheimatete Sinaitradition und die Auszugstradition der Josephstämme. Eine in ferne Zukunft gerichtete, schon gar eine eschatologische Heilserwartung ist nicht festzustellen. Es geht dem Propheten um eine gegenwartsbezogene Wiederherstellung des echten Verhältnisses zu Jahwe. Der Verf. bringt vorsichtig abwägend Aspekte zur Geltung, die die Echtheit mancher Heilstexte des Hoseabuches in Frage stellen, und rechnet mit der Nacharbeit eines hoseanischen Traditionskreises. — Auch der Judäer *Amos* (118–126), dessen Auftreten in Betel bezeugt ist, beschwört die Traditionen der Nordstämme (allerdings nicht den Bundesgedanken) und läßt nach Abstrich unechter Texte ebensowenig wie Hosea eine in ferne Zukunft weisende Heilserwartung erkennen. Mit dem „Tag Jahwes" (5, 18–20) spielt Amos nicht etwa auf eine eschatologische Größe an (nach Ansicht des Verf.s offenbar auch nicht auf den Tag des Jahwe*festes*), sondern auf eine neutrale Zeit des machtvollen Wirkens Jahwes, das Amos dann entgegen der herrschenden Volksmeinung als Unheilswirken versteht. – Man ist gespannt, wie dem Verf. die Heilserwartung des in der Jerusalemer Tradition stehenden *Jesaja* erscheint (126–144). Der Restgedanke als Heilskategorie tritt bei Jesaja – anders als im Jesaja*buch* – nicht sonderlich hervor. Dennoch glaubt der Verf. wenigstens den Namen des Jesajasohnes Schear Jaschub im Sinne des Restgedankens deuten zu können. Die Hoffnung auf das Haus David, die in 8, 23b – 9, 6 ausgesprochen ist, scheint er für ein von Schülerhand eingefügtes Element zu halten (136 f.). Eigenartigerweise soll 11, 1–5 dem echten Jesaja näherstehen und einen Herrscher der unmittelbaren Zukunft meinen. Dem möchte ich ein strikt gegenwartsbezogenes Verständnis beider Texte, die echt jesajanisch sind, entgegenstellen, so daß das Verhältnis Jesajas zum davidischen Königshaus und zum actu regierenden Herrscher an Bedeutsamkeit gewinnt, jedoch nirgends eine Heilserwartung für die Zukunft erscheint (vgl. *J. Becker,* Isaias – der Prophet und sein Buch [Stuttgart 1968] 22–29). Die Sionshoffnung soll unabhängig neben der Hoffnung auf das Haus David stehen und in 28, 16.17a klar bezeugt sein. Die Echtheit von 2, 2–4 wird jedoch mit Recht abgelehnt. – *Micha* (144–153) läßt als Prophet des Südreiches jede Anspielung auf Väterüberlieferung, Auszugstradition und Bundestheologie vermissen. Damit stellt sich der Verf. in Gegensatz zu *W. Beyerlin,* Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha (Göttingen 1959), mit dem er sich jedoch nicht mehr auseinandersetzen konnte (die Arbeit wird in einem bibliographischen Nachtrag angeführt). Eine Königserwartung des Judäers Micha soll im Grundbestand von 5, 1 ff. (Vv. 1 3a 4a 5b) ausgesprochen sein.

Der *zweite Teil* (155–308) sucht am Jeremiabuch, am Ezechielbuch und an den deuterojesajanischen Texten den *Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartungen* zu exemplifizieren. Der Verf. bringt ihn in Verbindung mit dem reflexen, renais-

sanceartigen Traditionsbewußtsein des 7. und 6. Jahrhunderts, von dem auch die deuteronomistische Strömung zeugt.

Die Untersuchung des *Jeremiabuches* (159–241) stellt fast eine Abhandlung für sich dar. Es geht in der Hauptsache um die Echtheitsfrage oder, positiver ausgedrückt, um das Verhältnis des Propheten Jeremia zum Jeremiabuch. In Anlehnung an weithin anerkannte Ergebnisse Mowinckels (Quelle C) werden vor allem die deuteronomistischen Partien des Buches herausgestellt, die nicht einfachhin jeremianisch sein können. Dabei geht der Verf. über Mowinckel und dessen Anhänger beträchtlich hinaus. Auf Einzelheiten kann hier jedoch nicht eingegangen werden. Wichtig sind die Konsequenzen, die sich für die Beurteilung der Heilserwartungen ergeben. Klassische Stellen wie der neue Bund in 31, 31–34 (ausführlich 179–184 u. 195–204) und die Königserwartung in 23, 5 f. sind nicht dem Propheten, sondern der deuteronomistischen Entfaltung seiner Botschaft zuzuweisen. Auch Kap. 30 u. 31 sind, was die Endredaktion betrifft, entsprechend zu beurteilen. Die Heilserwartungen der deuteronomistischen Bearbeitung sind nicht eschatologisch, sondern für die bevorstehende geschichtliche Situation (Mitte des 6. Jahrhunderts) gedacht. Die Bearbeitung teilt also durchaus den Realismus des deuteronomistischen Geschichtswerks, dem der Verf. (gegen Noth) mit Recht ein analoges positives Zukunftsprogramm beimißt (176 f., Anm. 24). Was die Jeremiabearbeitung als Prophetie bietet, drückt das Geschichtswerk in historischer Rekapitulation zwar verhaltener, aber nicht weniger real aus. Über die innere, auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtete Dynamik der literarischen Gestaltung des deuteronomistischen Geschichtswerks hätte sich freilich Eindringenderes sagen lassen als das S. 177 f. Gebotene. Die Heilserwartung des Propheten selbst ist im Vergleich mit dem systematischen Ausbau der deuteronomistischen Bearbeitung nur ein Ansatz. Es ist schade, daß *Kl. Baltzer*, Das Ende des Staates Juda und die Messias-Frage, in: Studien zur Theologie der alttestamentlichen Überlieferungen (Festgabe *G. v. Rad* [Neukirchen 1961]) 33–43, nicht berücksichtigt werden konnte. Dieser Beitrag hätte für die negative Beurteilung der Königserwartung Jeremias weitere konkrete Beobachtungen an die Hand gegeben.

Mit analoger Fragestellung wird die Problematik der Heilserwartungen *Ezechiels* und des *Ezechielbuches* aufgerollt (241–291). Der Verf. spricht sich für eine palästinensische Redaktion aus, die sowohl die Darstellungsform der Entrückungserlebnisse bedingt hat (283 f.) als auch die gelegentliche thematische Verwandtschaft mit dem Jeremiabuch (bezeichnenderweise immer mit den redaktionellen Partien!) erklärt (284 f.). Die beiden Redaktionskreise standen einander räumlich und zeitlich nahe. Beim Ezechielbuch stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Prophet und Buch verschärfter und schwieriger. Das Buch ist in stärkerem Maße von der Redaktion überformt, und es bestehen nur geringe Chancen, „Echtes" und „Unechtes" zu scheiden. Zwischen Prophet und Buch soll eine fortführende und verschmelzende Predigttätigkeit liegen. Der Verf. führt das Johannesevangelium als formale Parallele an (280–283). Man wundert sich, daß die Skandinavier und ihre Deutungsprinzipien (mündliche Überlieferung in Tradentenkreisen) im Falle des Ezechielbuches nicht wenigstens erwähnt werden. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß der Verf. die Frage nach der Heilserwartung Ezechiels selbst für nicht beantwortbar hält. Doch fragt es sich, ob der historische Ezechiel nicht – im Gegensatz zu Jeremia – auf die Person Jojachins gesetzt hat. Das entspräche den Aspirationen der Exilierten, und 17, 22–24 könnte so verstanden werden. Der Verf. deutet diese Stelle theokratisch auf Israel und den Tempel unter Ausschluß einer besonderen Königserwartung (258 f. u. 277). Es sei noch angemerkt, daß auf die Phantastik etwa des Völkersturms (Kap. 38 u. 39) und der Tempelquelle (47, 1–12) nicht weiter eingegangen wird, obwohl sie der real-historischen Situierung der Heilserwartung des Ezechielbuches doch wenigstens scheinbar im Wege steht.

Die Erörterung der *deuterojesajanischen Heilserwartung* (291–305) fällt gegenüber den magistralen Abhandlungen über Jeremiabuch und Ezechielbuch etwas ab. Deuterojesaja soll eine exilische Version der Heilserwartung darstellen. Das scheint mir nicht zuzutreffen. Die Möglichkeit, daß die deuterojesajanischen Texte Redaktion des Jesajabuches sind, wird nicht ins Auge gefaßt. Der Verf. erklärt

mit Recht, daß auch die deuterojesajanische Heilserwartung nicht eschatologisch im strengen (oder strengsten) Sinne ist (301–303). Sie hat in der Tat, wenn man die phantastische Darstellung recht würdigt, einen ähnlich real-historischen Hintergrund wie die Redaktion des Jeremia- und Ezechielbuches.

Die Darlegungen des Verf.s sind immer fundiert, vorsichtig abwägend, ideenreich und geistreich. Vielleicht wäre eine etwas straffere Darstellung wünschenswert. Das Werk will ganz gelesen werden und bringt selten Zusammenfassungen. Autoren- und Literaturverzeichnis fehlen. Zu einzelnen Fragen wäre natürlich manches an Literatur der vergangenen vier Jahre nachzutragen. Für die vorausgehenden Jahre wird S. 310–316 ein Literaturnachtrag mit Seitenverweisen geboten.

Zum Schluß bleibt noch eine Frage zu stellen, die mehr die Gesamtkonzeption des Werkes betrifft. Der Verf. unterscheidet zwei Phasen, die sich auf Grund des Gestaltwandels der prophetischen Heilserwartungen voneinander abheben sollen. Der ersten Phase werden Hosea, Amos, Jesaja und Micha, also die Propheten des 8. Jahrhunderts, zugerechnet, der zweiten Phase Jeremia *und* Jeremiabuch, Ezechiel *und* Ezechielbuch sowie die deuterojesajanischen Texte. Aber der Gestaltwandel, der in der traditionsverarbeitenden Systematik liegen soll, kommt bei *dieser* Unterscheidung nicht überzeugend heraus. Die eigentliche Trennungslinie verläuft doch wohl zwischen den Prophet*engestalten* insgesamt (einschließlich Jeremia und Ezechiel) und den Prophet*enbüchern* insgesamt. Ein gewisser Wandel zwischen Amos und Ezechiel braucht nicht geleugnet zu werden, aber es handelt sich nicht um jenen Gestaltwandel. Jeremia und Ezechiel sind als historische Prophetengestalten Hosea und Amos an die Seite zu stellen. (Es ist übrigens damit zu rechnen, daß die traditionsverarbeitende Tätigkeit des oder der Deuteronomisten nichts mit der josianischen Epoche zu tun hat, sondern ausschließlich in die Exilszeit, also in die Zeit nach Jeremia und Ezechiel, fällt.) Andererseits ist die Redaktion des Hosea- und des Amosbuches ebenso eine Angelegenheit exilischer Redaktionskreise wie die des Jeremia- und Ezechielbuches. Zum Amosbuch ist jetzt vor allem *W. H. Schmidt,* Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, in: ZAW 77 (1965) 168–193, sowie – mit Vorbehalten – *H. W. Wolff,* Amos, in: BK XIV, 6, 129–138, zu vergleichen. Das Amosbuch ist mit deuteronomistischen Elementen durchsetzt, und ich stehe nicht an, auch die verhaltene, den Landbesitz ansprechende Heilsweissagung von Am 9, 9–15 derselben Redaktion zuzuweisen. Im Hoseabuch gehören nicht nur die Juda-Interpretation, sondern auch die heilsgeschichtlichen Rekapitulationen der exilischen Redaktion an. Sie entstammen also nicht einem vagen, vorexilischen hoseanischen Traditionskreis, der sich vor dem „Gestaltwandel" unterbringen läßt. Auch das Jesajabuch (einschließlich Kap. 40–66) ist unter dem Gesichtspunkt der Redaktion zu betrachten. Wie denkt der Verf. z. B. über die Heilstexte in Jes 1–35, die den deuterojesajanischen vergleichbar sind? Wo bleibt die exilische Redaktion des Michabuches? Auch das Zefanja*buch* und die Heilstexte des Sacharjabuches wären einzuordnen. Die richtige und deutlich aufzeigbare Sicht scheint mir nach allem die zu sein, daß wir die Prophet*engestalten* und die jeweils verschieden gefärbte *Redaktion* ihrer Bücher unterscheiden. Die Bücher Hosea, Amos und Jeremia sind „deuteronomistisch" redigiert, während das Ezechielbuch priesterlich, das Jesaja- und Michabuch „theokratisch" geprägt sind. Wir konstatieren eine gewisse Variationsbreite der im Grunde situationsgleichen Heilsbotschaft. Interessanterweise paßt die Redaktion trotz aller Aktualisierung und Neuinterpretation zu der jeweils hinter dem Buch stehenden Prophetengestalt. Der Grad der redaktionellen „Einschmelzung" ist verschieden. Er reicht von der fast völligen Einschmelzung im Ezechielbuch bis zum relativ losen Nebeneinander im Jesajabuch. Manche Bücher lieben es, die redaktionellen Partien als geschlossenen Block anzuhängen und einzuschieben (z. B. Jesaja), andere verflechten sie bis zur Unerkennbarkeit mit den echten Prophetenworten (z. B. Hosea).

Was der Verf. in gültiger Weise für das Jeremia- und Ezechielbuch aufgezeigt hat, bleibt unter Zugrundelegung einer anderen Auffassung vom Gestaltwandel der prophetischen Heilserwartungen für die anderen Bücher noch zu leisten. Viele wertvolle Einzelbeobachtungen im ersten Teil des Werkes ließen sich dabei verwerten.

J. Becker, SS. CC.

Koch, Günter, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* (Münchener Theologische Studien, 31). 8° (XII u. 242 S.) München 1965, Hueber. 22.— DM.

„Ist die Kirche, sind ihre Sakramente bloße Bilder, seinshaft unerfüllte, nur die Hoffnung aufrufende Zeichen des vollendeten Heils ...?" (170). Ist das Endheil und das ihnen entsprechende Existential der Unsterblichkeit und der Unwandelbarkeit in der bloßen Intentionalität von Glaube, Hoffnung und Liebe gegenwärtig oder in einer größeren Seinstiefe? Und wenn letzteres, worin besteht diese Gegenwart des Endheiles konkret? Kann andererseits ein schon jetzt gegenwärtiges Heil so konzipiert werden, daß die dem Christentum eigentümliche Bezogenheit auf ein erst noch kommendes Heil, also die Hoffnung, nicht wieder in den Glauben an ein pures gegenwärtiges Gnadenleben aufgelöst wird? – So oder ähnlich fragen moderne Theologen, um das christliche Heil schriftgemäß, d. h. der eschatologischen Botschaft des NT Rechnung tragend, zu konzipieren. Daß man solche Fragen an einen Theologen des 4./5. Jh. stellen kann und damit die Mitte trifft, um die dessen Denken kreist, ist das Überraschende und Erstaunliche dieser Untersuchung. Theodor von Mopsuestias Antwort, oder besser, sein Suchen und Mühen um eine Antwort unter dem Stichwort „Heilsverwirklichung" vorzulegen, war ein glücklicher Griff des Autors.

Der theologische Begriff der „Heilsverwirklichung" leistet in der Tat ein Doppeltes: er erlaubt erstens eine ungezwungene, übersichtliche Anordnung einer Vielzahl von Themen, unter einem ihnen allen wirklich gemeinsamen Aspekt, der seinerseits für Th. selber zentral ist. Zweitens: er erfaßt nicht nur das Denken Th.s von dessen eigener Mitte her, er ermöglicht auch eine dogmatische Beurteilung seines Versuchs, das Heilsmysterium zu denken, unter der für den Glauben entscheidenden Rücksicht; denn letztlich geht es beim christlichen Heil immer um die „lebenspendende Einigung der Menschheit und der Einzelmenschen mit Gott, dem ewigen und unendlichen Quellgrund des Lebens und Heils" (1). Damit ist das Ziel der Studie genannt: „das Verständnis und den Aufbau der Heilseinungen" (2) des Th. von M. darzustellen und zu beurteilen. Eine der erfreulichsten Seiten dieses Buches ist die Bestätigung der Tatsache, daß ein klarer dogmatischer Standpunkt dem Dogmenhistoriker keineswegs den Zugang zur alten Theologie versperrt, sondern im Gegenteil auftut. Denn dieser dogmatische Standpunkt vertieft die Fragestellung bis dahin, wo es um das geht, was auch der alten Theologie wesentlich war. Doch dies sei nur am Rande bemerkt.

Wie geht K. nun im einzelnen vor? Was im Ganzen der Frage nach der Heilsverwirklichung einen „Schlüsselwert" hat, Th.s Lehre von der Kirche, stellt das Kernstück der Studie dar (91–214). Dieser zweite Hauptabschnitt untersucht in zwei Kapiteln die beiden Seiten des „Heilsgefüges", die „Einheit der Erlösten mit dem Erlöser" und die „Verwirklichung des Heils in der Kirche als Einung mit Gott". Durch diese Einteilung möchte der Verf. wohl der typisch theodorianischen Konzeption der Heilseinung Rechnung tragen: die Gemeinschaft der Christen mit Gott, dem Vater, wird ausschließlich durch den ‚homo susceptus' vermittelt; unmittelbar geeint ist der Christ also nur diesem, der seinerseits freilich „in quasisubstantialer Art mit Gott dem Wort zu einem Prosopon geeint ist" (94). Diese Verbindung mit dem ‚homo susceptus' ihrerseits vollzieht sich in zwei Stufen: „einer anfanghaften, jetzt in diesem Leben verwirklichten in Glaube, Hoffnung und Liebe durch die in der Wiedergeburt der Taufe erlangte Anfangs- und Erstlingsgnade des Geistes und der Vollendungsstufe der ‚vera copulatio', der vollen Auswirkung der Heilskausalität Christi in der zukünftigen Welt" (96). Der Verf. betont die für Th. „eigentümliche Schärfe der Trennung" zwischen diesen beiden Katastasen und die daraus resultierende „Uneigentlichkeit und Seinsschwäche" der Einheit der irdischen Kirche mit Christus.

Nachdem so die Einheit mit Christus als Grundbestimmung der Kirche eine erste Charakterisierung erfahren hat, werden konkret die „Elemente der Verbindung und Einung" genannt: „Es ist, von Christus her gesehen, die Gnade des Geistes, von den Menschen her Glaube, Hoffnung und Liebe und ein Handeln, das diesem entspricht ..." (103). Was in diesem Zusammenhang von Interesse ist, ist die Ausschließlichkeit, mit der die „Gnade des Geistes" als Vermittlung der Einheit mit Christus konzipiert ist.

Von der Darlegung des Ternars Glaube, Hoffnung und Liebe – der übrigens als solcher bei Th. nicht thematisch zu werden scheint! – geht der Verf. zur Behandlung der „Wesenseigenschaften der Kirche" über. In konsequenter Anwendung seiner Zwei-Katastasen-Lehre wird die wahre Einheit der Kirche und ihre Heiligkeit als zukünftig aufgefaßt. Im folgenden Abschnitt – „Verwirklichung der Wesenseigenschaften der Kirche in ihrem sichtbaren Aufbau" – bringt K. erstaunlich eindeutige Zeugnisse für Th.s Kirchenkonzeption, deren amtshaften Aufbau und hierarchische Stufung: „Die Kirche, der Leib Christi, ist für Th. keineswegs eine rein spirituelle, unsichtbare Wirklichkeit, sondern konkret, sichtbar, leibhaft gegliedert und verfaßt, damit unterscheidbar ... Gerade in solcher sichtbaren Gliederung und durch sie wird das zukünftige Heil im Vorgriff gegenwärtig" (131). Auf die Frage nach einer das Bischofsamt transzendierenden sichtbaren Einheitsstruktur (römischer Primat) lautet die Antwort: „In den uns erhaltenen Werken zeigen sich keine unmittelbaren Beweise dafür" (135), wobei jedoch andererseits feststeht: „Der Primat des Ganzen vor den Teilen in der Wesenssicht der Kirche ist bei Theodor evident" (136).

Im 2. Kap. des Kernstücks der Untersuchung kommt das eigentlich eschatologische Problem zur Darstellung. K. geht dabei aus von der theologischen Konzeption des vollendeten Heils. Auffallend ist hier Th.s Zurückhaltung; er spricht weder von einer „Vergöttlichung" der menschlichen Natur noch von der Anschauung Gottes als Quelle der ewigen Glückseligkeit. Solche Auffassung ist „für einen Theologen des griechischen Bereiches ... erstaunlich und verdient hervorgehoben zu werden" (148). Als Grund nennt Verf. Th.s Sinn und Betonung der göttlichen Transzendenz (150). Kann also von einer Vergöttlichung des Menschen bei Th. nicht die Rede sein, so fragt sich, mit welchem Begriff er die eschatologische Einheit von Gott und Mensch zu fassen sucht. Es ist der Begriff der „Einwohnung dem Wohlwollen nach", ein Begriff, der nach K. jedoch nicht das zu leisten vermag, was von ihm erwartet wird. Denn das "Wohlwollen Gottes" ist „nur der Grund der Einung, nicht aber das innere Prinzip ihrer Verwirklichung" (154).

Im folgenden Abschnitt – „Die Gegenwärtigkeit des Endheils in der Kirche auf Erden" – verdichtet sich die Kritik des Verf.s an Th.s Konzeption der Eschatologie. Er setzt ein mit einer Bestimmung der Kirche durch Th. als Typos und „Sakrament des Endheils". Hier stellt sich nun die entscheidende Frage: „Inwieweit ist sie für ihn ein bloßes dem Heile dienendes Zeichen, das als solches nur der gnoseologischen Ordnung angehören kann, oder inwieweit enthält, vergegenwärtigt sie wirklich das Bezeichnete, das vollendete Heil?" (159). Die Antwort auf diese Frage fällt verschieden aus, je nachdem, wie man Th.s Teilhabedenken interpretiert. Eine „gewisse seinshafte Erfülltheit" der Symbole und Typen ergibt sich jedoch auf Grund des „Inseins und der Wirksamkeit des Heiligen Geistes" (171). Es handelt sich um eine durch den Geist vermittelte Erfülltheit der Symbole.

Weil so die „eschatologische Differenz" weit auseinanderklafft, muß Th. „folgerichtig den intentionalen Gesichtspunkt stark hervorheben: Das Endheil unter dem Existential der Unsterblichkeit und Unwandelbarkeit ist gegenwärtig in Glaube, Hoffnung und Liebe, die von den Zeichen, Typen, Symbolen der Kirche und ihrer zum Verständnis der eschatologischen Relation führenden Deutung im Wort der Verkündigung aufgerufen werden" (176). Weil die „seinshafte Gegenwärtigkeit des zukünftigen Heiles ... nur sehr keimhaft konzipiert" ist, hat das „moralische Handeln kein wirkliches tragfähiges Seinsfundament, es steht in Gefahr einer ‚Als-ob-Moral'" (183).

Unter der gleichen Rücksicht, nämlich der Frage nach dem Wie der Heilsvergegenwärtigung, kommen im folgenden Abschnitt die beiden Sakramente Taufe und Eucharistie zur Darstellung. Insbesondere für die Eucharistie gilt: „Wieder sehen wir die Kluft der eschatologischen Differenz bei Th. weit aufgerissen ... Der seinshafte Grund des neuen Lebens ... bleibt schwach, ein ruhender Same, ein unentwickelter Keim" (203). Mit einem Abschnitt über die „Vergebung der Sünden", in dem interessante Zeugnisse für das Bestehen eines kirchlichen Bußinstituts zusammengetragen werden, und einer Untersuchung der „Heilsnotwendigkeit der Kirche" schließt der zweite Hauptabschnitt dieses

Buches. – Was die beiden anderen Hauptabschnitte angeht, so können wir uns kurz fassen. Der erste legt „Theodors Lehre über die Einheit von Gott und Mensch im Erlöser" in zwei Abschnitten dar (Christologie und Soteriologie). In Auseinandersetzung vor allem mit *W. de Vries* und im Anschluß an *A. Grillmeier* u. a. legt K. die christologische Konzeption des Th. dar. Weil er dort, in der Christologie, nicht zur klaren, befriedigenden Lösung des Einheitsproblems vorgestoßen ist („es gelingt ihm nicht ... die rechte metaphysische Ebene der Einheitsverwirklichung – die der Person – aufzufinden" [230]), bleiben auch die weiteren Momente der christlichen „Heilsverwirklichung", die in der Einheit Christi ihren inneren Grund und in deren Konzeption in gewissem Sinne ihr Modell haben – für den von der späteren Tradition her urteilenden Dogmatiker –, von tiefer Fraglichkeit. Weit positiver wird wahrscheinlich der Exeget über die „stark eschatologisch orientierte Haltung der Heilstheologie des Bischofs von Mopsuestia" urteilen, wenn für diesen „das Heil ... in der Kirche auf Erden nur im Vorgriff, in Bild und Typos, in einer gewissen Uneigentlichkeit gegenwärtig (ist), weil die zweite Katastase noch nicht erreicht ist (und) das Leben sich unter den Bedingungen der ersten vollzieht ..." (234).

Der kurze dritte Hauptabschnitt faßt zwei etwas disparate Themen unter dem Titel „Theodors Einungskonzeption und ihre Leistung" zusammen. Es wird dort in einer vertiefenden Behandlung des Teilnahmegedankens festgestellt, daß dieser Begriff bei Th. „nicht einen genuin platonischen Sinn in der Bedeutung einer unmittelbaren seinshaften Gegenwärtigkeit des Urbildes im Abbild (hat), sondern vermittelte Partizipation (durch die besondere ‚Gabe des Geistes') bedeutet" (224). „Die Eigengestalt des theodorianischen Denkens" wird schließlich durch eine Gegenüberstellung mit Diodor von Tarsus herausgearbeitet.

Durch ein Schriftstellenverzeichnis hätte die Arbeit sicher noch an Nützlichkeit gewonnen.

H. J. Sieben, S. J.

Duchrow, Ulrich, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, hrsg. von *G. Ebeling, E. Fuchs, M. Mezger*, 5). 8° (XII u. 284 S.) Tübingen 1965, Mohr. Kart. 29.— DM; Ln. 33.50 DM.

Der Gegenstand dieser Untersuchung ist „Sprache" und „Hören" bei Augustin. Das Ergebnis ist bei der gängigen Vorstellung von Augustin, dem heidnischen Rhetor und christlichen Prediger, überraschend: Er hat eine „grundsätzliche philosophische Abneigung gegen die Sprache". Wort, Sprache und Hören gewinnen von der Struktur seines Denkens her nie die Bedeutung, wie wir sie von seinem Beruf, von seiner Kunst der Formulierung oder von moderner Betonung des Wortes (Luther) her erwarten möchten. Dem Autor geht es nicht um die Stellung des Wortes oder der Sprache (und der Musik) bei Augustin, sondern um die Stellung des Hörens. Er bleibt auch nicht bei der Feststellung stehen, daß das optische Bild des Schauens stets das biblische „Hören" Gottes als entscheidendes Mittel der Begegnung mit Gott in den Hintergrund drängt; vielmehr fragt er darüber hinaus nach Augustins Ontologie und deren Verhältnis zum Hören. Dabei kommt selbstverständlich auch das, was auf Hören hingeordnet ist, nämlich Sprache und Musik, zur Behandlung. Die Methodik zur Beantwortung dieser Fragen ist bei der komplizierten Entwicklung Augustins nicht leicht festzulegen. Man möchte ein Urteil über die Bedeutung des Hörens in erster Linie von der Frage abhängig machen, welche Bedeutung die Bibel für Augustinus gewinnt, dies zum erstenmal in der Auseinandersetzung mit den Manichäern (388 f.), entscheidend aber 391 mit seiner Weihe zum Priester. Regelmäßiges Lesen der Bibel und die Predigt, die von nun an sein Leben bestimmen, müßten logisch – so möchte man meinen – sein Verhältnis zum Wort und zum Hören verändern und so einen Wandel vom mono-dialogisch-philosophischen zum predigenden-kirchlichen Augustin herbeiführen, so daß faktisch wenigstens auch ein neues Verhältnis zum Hören und zur Sprache gegeben wäre. Daß dieser Wandel nur im Ansatz und sehr spät gegeben und nicht voll zur Wirkung gekommen ist, ist das Überraschende, aber umsichtig erarbeitete Ergebnis dieses Buches.

Im 1. Teil (3–99) wird unter dieser Themenstellung der „junge Augustin" mit seinen antiken Grundlagen gezeichnet. Welchen Platz läßt die ontologische Struktur seiner Erkenntnislehre (sinnliche und geistige Erfahrung als Wege zur direkten Sacherkenntnis) dem Hören, im Gegensatz zum oder in Einheit mit dem Sehen, Tasten usw.? Zur Beantwortung werden die verschiedenen Weisen des Hörens bei Augustin festgestellt (30–89), um deren Verhältnis zum Intellekt, zum Willen und zum Affekt zu bestimmen. Dieses Kapitel ist zum Verständnis des Ganzen sehr wichtig. Für den Ausgangspunkt Augustins ist zu beachten, daß Plato im Kampf gegen die sophistisch-verführende Macht der Worte im *Kratylos* betont, es sei besser, aus der Wahrheit der Sache selbst deren Abbild in der Sprache – sofern dies überhaupt ein Abbild ist – zu erheben, als umgekehrt die Wahrheit aus dem Abbild (71). Diese Denkrichtung macht sich Augustin zu eigen. Die Betonung der reinen Wesenserkenntnis bleibt für ihn eine dauernde Faszination. Sie ist bei ihm wohl christlich gewendet, indem schon in *De Magistro* Christus zum inneren Lehrer wird. Mit dieser christlichen Wendung aber korrigiert er nicht seine griechisch-sprachfeindliche Auffassung, sondern vertieft sie vielmehr (73). Nur die christliche Auffassung von der (äußeren) Autorität (und der Vermittlung der Wahrheit durch Wort und Verkündigung) scheint diesen Ansatz in Frage zu stellen. Aber Augustin kann auch den hörenden, sprachbezogenen *Glauben* ganz vom sprachlosen Erkennen her und auf dieses hin deuten. So bedeutet auch „Offenbarung" für ihn nicht das, was wir von Paulus her heute darunter verstehen (ein Offenbaren in der Zeit, dem man Glauben schuldet), sondern ein Schenken intelligiblen Glaubens. Offenbarung ist nicht einfachhin *faktisch* im Schriftwort vorhanden, auch nicht im Glauben an das Schriftwort, sondern erst im *Verstehen* des Schriftwortes durch eine (innere) göttliche Offenbarung, die nichts anderes zu sein scheint als die innere Erleuchtung der mens durch den Logos (79, Anm. 239). (Moderne Offenbarungs-Verstehenslehre fände hier bei Augustin manch brauchbaren Ansatz). Was D. zur Eigenart des Autoritätsglaubens und dessen Verhältnis zur Sprachphilosophie des frühen Augustin sagt (80 f.), ist sehr wichtig zum Verständnis der augustinischen Lehre und Entwicklung. Augustin ist, wie die Griechen, ein „Augenmensch". Er geht aber über die philosophische Tradition dadurch hinaus, daß nach ihm *alle* Seelenteile (nicht nur der oberste wie bei Plato) mit Gott zu tun haben, die unteren freilich mit Hinordnung auf den obersten (mens); dabei erreicht Augustin nicht die biblische Totalität, die mit dem Begriff „Herz" verbunden ist. Er geht aber auch darin über die Griechen hinaus, daß nach ihm die göttliche auctoritas allein alles Wollen der Seelenteile auf Gott hin bewegen kann. Dennoch hat Augustin bei aller Betonung der heilsgeschichtlichen Autorität bittere, abwertende Worte für die Sprache oder die Wortzeichen, die ein notwendiges Übel sind, das durch die Sünde verursacht ist. Autorität und Glauben werden nicht primär und ausschließlich vom Hören und von der Sprache her gefaßt (88). So bleibt – bei aller Hervorhebung der Autorität – Augustins Verhältnis zur Sprache „fast rein negativ". Auch die drei Aporien, in die Augustin mit seiner Sprachphilosophie gerät (die Frage nach dem „Nichts", der „Geschichte", die „Bedeutung der Mitmenschlichkeit"), verändern seine Theorie nicht (99).

Im 2. Teil wird der „reife Augustin" besprochen (100–242). D. verbindet hier ein systematisches Vorgehen (Sprachtheorie; Lehre vom Wort Gottes; ontologische Fragen) mit einem historischen Aufbauprinzip (Ausbau des Autoritätsglaubens gegenüber den Manichäern; Durchdringung der traditionellen Trinitätsspekulationen; Problem der Schriftauslegung und der Predigt und deren Verschärfung durch den pelagianischen Streit; Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie). Bemerkenswert ist hier eine Diskussion mit *H.-G. Gadamer,* ferner auch mit *V. Warnach,* über die Bedeutung des inneren Wortes bzw. des verbum cordis bei Augustin. Man dürfe cogitare nicht einfachhin mit „Denken" (im Sinn von Thomas) übersetzen. Vielmehr vollziehe sich für Augustin die Erkenntnis der Wahrheit nicht in einem neutralen Raum des Denkens, sondern im Raum der ganzen sittlichen Verantwortung. So wird das innere Wort zur *Antwort* des ganzen Menschen auf die Wahrheitsoffenbarung Gottes in Schöpfung und Illumination (146). Aber diese Antwort wird wiederum nicht vom sprachlichen Phänomen her begriffen, sondern vom „metaphysischen Sehen" aus.

Das ‚verbum cordis' ist nicht von der Sprache her verstanden. Wichtig sind die S. 147 f. zitierten Stellen aus trin XV, 20; IX, 12. Auch der Neuansatz beim „inneren Wort" durchbricht nicht den früheren sprachfeindlichen Ansatz. Selbst in einer so „wortnahen" Problematik, wie sie die Themen der Verkündigung der Heiligen Schrift, Jesu und der Kirche bilden, bleibt für Augustinus Gott der Alleinhandelnde. Das gesprochene Wort bleibt im Bannkreis einer rein äußerlichen mäeutischen Funktion. Es muß so schnell wie möglich überstiegen werden. Auch die Idee der Inkarnation oder des „totus Christus" (Kirche) bringt keine Wandlung. Fast möchte man in dieser Periode von einem sprachlichen „Occasionalismus" bei Augustin reden. Der Begriff ‚vocatio' wäre ein anderer Anlaß, solche Sprachabwertung zu korrigieren (184–213). Aber auch das „Rufen" Gottes wird unter dem Oberbegriff des visum gefaßt, und auch die Antwort des Menschen auf die Berufung wird nicht in ihrem Sprachcharakter reflektiert (195). Auch die Spannung von ‚littera - spiritus' wirkt nicht als Katalysator. D. stellt hier (in Absetzung von *G. Ebeling*) die interessante Frage nach der hermeneutischen Konsequenz der Gnadenlehre des späteren Augustinus. Gegenüber den Pelagianern, die die Gnade des erleuchteten und offenbarten Verstehens für den freien Willen ausspielen, nimmt nun Augustinus eher dieses ‚inluminare' (durch divina praecepta und promissa) auf die Seite des Gesetzes, um die eigentliche Gnade des incrementum Gott allein zuzuschreiben (vgl. den wichtigen Text c. Jul. op. imp. III, 114, zit. S. 203). Wenn nun so selbst das gesamte Verstehen der Heiligen Schrift, selbst das geistige aufgrund von Erleuchtung und Offenbarung, von dem späteren Augustinus noch unter das „tönende Gesetz" genommen wird, dem dann die eigentliche Gnade gegenübergestellt wird, so bedeutet dieses neue Verständnis von Buchstabe und Geist gewiß eine neue Hermeneutik, zeigt aber zugleich die Verengung des augustinischen Gnadenverständnisses und die Gefahr einer Unterbewertung der geschichtlichen Predigt des Evangeliums (von hier aus könnte noch untersucht werden, welche Vorstellung Augustin vom Pelagianismus hat, wie auch seine Rechtfertigungslehre von der des Tridentinums abgehoben werden muß).

Augustin kommt aber endlich zu einer stärkeren Aufwertung des Wortes in der Auseinandersetzung mit den Mönchen vom Hadrumetum (205 f.) und vor allem im Prolog von *De doctrina christiana* (206–213). Hier findet D., daß wohl Hören und Sprache so häufig, so konzentriert und so zentral genannt werden wie sonst in keinem Werk Augustins: „Nicht nur seine Verstehenslehre, sondern auch seine Ontologie drückt Augustin plötzlich in sprachlichen Kategorien aus" (210). Dennoch bleibt der Ansatz von *De Magistro* (Gott allein ist der Lehrer) stillschweigend vorausgesetzt, wenn auch Neues hinzukommt: Die Betonung der Mittlerschaft der Menschen entsprechend der humana conditio. Sakrament, Tradition und in ihr die Weitergabe der Wahrheit, Kirche usw. können nun besser gewürdigt werden. Die Sprache wird von den Begriffen ‚accipere' und ‚tradere' her in den Blick genommen; ‚signum' findet sich dagegen in diesem Prolog nicht.

Um zu zeigen, daß diese neue Offenheit für „Hören" und „Sprache" doch schon in Augustins Ontologie und Erkenntnislehre angelegt ist, geht D. noch einmal auf die Struktur der augustinischen Ontologie im Blick auf das Hören ein (213–239). Augustin findet mehr und mehr weg von der griechisch-stoischen Apatheia-Lehre und damit weg von der Behauptung der menschlichen Autarkie und kommt schließlich in *De civitate Dei* zur theoretischen Anerkennung des Schmerzaffektes. Von der im Schmerzaffekt erschlossenen Seinslage her führt er sämtliche antik-philosophischen Versuche, die vita beata in diesem Leben zu erreichen, ad absurdum. Die menschliche Angewiesenheit auf ein ‚extra nos' ist im Grunde erkannt. Der Prolog zu *De doctrina christiana* führt diese Erkenntnis auch ins Sprachliche hinein, und zwar von der Analyse des Traditionsgeschehens aus und verläßt damit, wenigstens einmal, die „durchwegs am Zeichenbegriff orientierte Sprachtheorie". Aber vielleicht hätte der Verf. über den Prolog von *De doctrina christiana* hinaus nützlicherweise noch deren eigentliche hermeneutische Regeln untersucht, die der Auflösung der ‚ambiguitates Scripturae' gelten (vgl. auch: ‚modus inveniendi, quae intelligenda sunt – et modus proferendi, quae intellecta sunt'; vgl. l. I, 1; l. III, 1, 1). In l. III, XXVII, 38 redet Augustinus zudem vom Aussagewillen oder der Aussageabsicht des biblischen Autors: alles

Hinweise darauf, daß eine besondere Beziehung zur Sprache und zum Hören entdeckt werden könnte. Es wäre zu untersuchen, wieweit Augustinus der inneren Dynamik solcher Erkenntnisse wirklich gefolgt ist, um das im Prolog angetönte neue Verhältnis zu Sprache und Hören zu verfestigen. Lehrreich wäre auch die Stelle aus De civ. dei II, c. 28 (PL 41, 76–77): ‚... quia populi confluunt ad ecclesias casta celebritate, honesta utriusque sexus discretione: ubi *audiant* quam bene hic ad tempus vivere debeant, ut post hanc vitam beate semperque vivere mereantur; ubi sancta Scriptura justitiaeque doctrina de superiore loco in conspectu omnium *personante*, et qui faciunt, *audiant* ad praemium; et qui non faciunt, *audiant* ad iudicium ...' Unseres Erachtens sprengt aber diese Stelle nicht den Rahmen der so vorsichtig durchgeführten Untersuchung. Ihr Vorteil liegt auch darin, daß sie die so bedeutsame französische Augustinusliteratur sorgfältig ausgewertet hat. Im Laufe seiner Untersuchung bietet der Verf. auch weithin eine nützliche Kritik der bisherigen Augustinusforschung. In dem so sauber gesetzten Werk ist dem Rez. nur ein – freilich sehr beliebter – Druckfehler aufgefallen: „origi*n*istisch" statt „origi*e*nistisch" (202, Z. 18; richtig 204, Z. 9).

A. Grillmeier, S. J.

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Ökumenik

Bocheński, Josef M., Logik der Religion. 8° (159 S.) Köln 1968, Bachem. 13.80 DM. – 1965 erschien B.s „The Logic of Religion" als ein erster Versuch, mit Hilfe von Logik und Semiotik das so komplexe Gebiet der Religion, vor allem das des religiösen Sprechens, aufzuschließen. Dieses für die Reflexion der Theologie über sich selbst so fundamentale Buch wurde von *A. Menne* ins Deutsche übertragen und mit Anmerkungen versehen. Endlich dürfte damit auch im deutschen Sprachraum die längst überfällige Diskussion um die Logik des religiösen Sprechens beginnen und damit wenigstens ein erster Schritt auf eine wissenschaftstheoretische Untersuchung der Theologie möglich geworden sein. – B. geht in seinen Untersuchungen von dem Phänomen des religiösen Sprechens aus, so wie es der „Gläubige" irgendeiner Religion versteht. Auf zwei einleitende Kapitel folgt die zentrale Untersuchung der *Struktur des religiösen Sprechens*. Im Mittelpunkt steht die Frage der Axiomatisierung des religiösen Sprechens, leider jedoch eher als Programm denn mit materialen Inhalten gefüllt. Hier wird der Theologe, der sich seiner Wissenschaft gegenüber verantwortlich weiß, noch manches nachzutragen haben, sind doch noch nicht einmal ernsthafte Ansätze geleistet, die Axiomatik des religiösen Sprechens material zu erstellen. Weit hinkt die Theologie hinter den anderen Wissenschaftsbereichen her. Auch die *Bedeutung im religiösen Sprechen,* von der das folgende Kapitel handelt, ist ein von den Theologen fahrlässig vernachlässigtes Kapitel. Semantische Versuche werden meist als suspekt zurückgewiesen. So kann es kaum wundernehmen, daß man heute weithin den Wissenschaftscharakter der Theologie in Frage stellt. Recht gute Exkurse über „Negative Theologie" und „Analogie" schließen das Kapitel ab. Im letzten Kapitel behandelt B. die *Begründung des religiösen Sprechens* bzw. die Versuche, die Bedeutung des Basisdogmas zu sichern. Da alle diese Versuche, schon rein formal gesehen, unbefriedigend zu sein scheinen, endet das Buch mit der Vermutung, daß eine strenge Semantik des religiösen Sprechens – und damit Theologie als Wissenschaft – nicht möglich ist. Der Rez. ist da etwas optimistischer. Er glaubt, daß der Weg über ein System von kohärenten Sätzen, die, für sich genommen, teilweise profaner Art sind – und wie profane Sätze verifiziert werden können –, zu eigentlich wissenschaftlich begründeten religiösen Sätzen führen könnten. Das Problem der Kohärenz von Aussagen, aber auch die Frage, in welchem Umfange theologische Axiome außertheologisch Bedeutung besitzen und so gesichert werden können, scheinen mir in der vorliegenden Untersuchung zu kurz zu kommen. Dennoch wird kein Theologe an diesem Buch vorbeigehen können, denn es leistet, was es sich vorgenommen hat: einen ersten Versuch, für das religiöse Sprechen das nachzuholen, was für profane Sprachsysteme schon so gründlich unternommen wurde: die Erhebung von Bedeutung und Begründung. B. gibt jedoch nur Hinweise, in welcher Richtung weiterzuarbeiten ist, ohne konkrete Lösungen für irgendeine bestimmte Form des religiösen Sprechens vorzustellen. R. Lay, S. J.

Fries, Heinrich, Herausgeforderter Glaube (Theologie als Geschichte und Gegenwart). 8° (233 S.) München 1968, Kösel. 22.50 DM. – Vor einer Reihe von Jahren hat *G. Ebeling,* Tübingen, sein vielbeachtetes Buch über das „Wesen des christlichen Glaubens" geschrieben. Das hier zu besprechende Buch des Münchener Theologen H. Fries ist gewissermaßen die katholische Entsprechung dazu. Mehr als ein gemeinsames Element berechtigt zu dieser Parallelisierung – nicht zuletzt die vornehme und disziplinierte Sprache und die unbedingte Redlichkeit, mit der alle Fragen angegangen werden. – Ähnlich wie sein Tübinger Kollege geht F. davon aus, daß der Glaube als solcher und als ganzer heute

frag-würdig geworden ist, ohne daß wir ein Recht hätten, diese radikale Ausgesetztheit zu bejammern. Wenn aus der gegenwärtigen Krise eine neue Selbstvergewisserung der Gläubigen erwächst, dann ist nichts verloren. Freilich wird dieses Ziel nicht automatisch erreicht, sondern ist Frucht einer intensiven Anstrengung. In der ersten Studie bemüht Verf. sich darum, gegen die mannigfachen Mißdeutungen und Karikaturen das echte Eidos christlichen Glaubens herauszuarbeiten. Das geschieht dadurch, daß das Zeugnis der Geschichte befragt wird. Sie zeigt, wie bis zum Ende des Mittelalters alle Menschen sich in der Gemeinsamkeit des Glaubens an Gott, näherhin an den Gott der Offenbarung, geborgen wußten. Mochten zwischen Christen einerseits und Juden und Moslems anderseits Differenzen bestehen, im übergreifenden Glauben an Gott wußte man sich eins. Heute ist dieser Glaube bedroht: Religion gilt als Ideologie, Offenbarung als Mythus. Und wenn ehedem alles auf die Frage der Inhaltlichkeit des Glaubens gestellt war, dann ist heute die Frage nach dem Akt und Vollzug des Glaubens urgent geworden: Ist Glaube personale Begegnung oder unpersönliches Verhalten zu Wahrheiten – oder beides ineins, nur mit wechselnden Akzenten? Mit Nachdruck entwickelt F. die Einheit von Akt, Vollzug und Inhalt des Glaubens, wobei die Personalität den unbestreitbaren Vorrang erhält. Desgleichen legt er dar, daß – entgegen den Insinuationen des Marxismus – Glaube keine Verfremdung des Menschen bedeutet, sondern den Menschen zu sich selbst kommen läßt. Die Herausarbeitung der „anthropologischen Dimension des Glaubens" scheint mir besonders wichtig zu sein. Sie wird noch dadurch unterstrichen, daß F. auf die Aktualität und Gegenwärtigkeit des Glaubens abhebt. „Weil der christliche Glaube unser Glaube heute sein muß und werden soll, muß ... dieses Heute in den Glauben eingebracht werden." (26) In all dem ist aber der Glaube noch nicht in seiner eigentlichen Tiefe gesehen. Diese ruht in Gottes Gnade; denn aller Glaube ist Antwort in einem Dialog, dessen Initiative bei Gott liegt. – Weil aber Glaube unaufhebbar Gabe Gottes ist, stellt sich die dringliche Frage nach den rationalen Grundlagen. Dieses 2. Kap. („Ungeschützter Glaube"?) zwingt zur Auseinandersetzung mit dem radikalen Fideismus, wie er von *R. Bultmann* vorgetragen wird, sowie mit der Glaubenskritik der modernen Wissenschaften. F. geht bei seiner Argumentation von der genuinen Gestalt des Glaubens aus, der primär ein Verhältnis von Person zu Person und nur sekundär eine Beziehung zur Sache ist (Du-Glaube vor Es-Glaube). Er schließt sich damit an die Glaubensanalysen von A. Brunner S. J. an (Glauben und Erkennen [Freiburg 1951]; vgl. hierzu *G. Gloege* in ThLitZ 82 [1957] 14–18), die ja auch sonst weitgehend rezipiert sind. Natürlich bleibt dann immer noch die Frage nach dem Aufweis der Glaubwürdigkeit der in Christus ergangenen Offenbarung, darin die Problematik der Glaubwürdigkeitskriterien. Mit Recht widmet F. in diesem Kontext der Frage nach der Auferstehung Jesu als göttlichem Siegel seiner Sendung weiten Raum. Die Studie schließt mit der Darlegung der Rolle, welche die Kirche als Übermittlerin der Offenbarung spielt. – Es folgen zwei Studien über „Glaube und Bekenntnis" und über „Die kirchliche Funktion der Glaubenswissenschaft". Besonderes Interesse dürfte wohl das Kap. „Glaube und Hoffnung" finden, da es eine wohlbedachte Antwort auf Moltmanns Theologie der Hoffnung bietet und einen Weg weist, wie theologisch die rein koordinierende Betrachtung der drei göttlichen Tugenden überwunden werden kann. Eine ähnliche Aktualität besitzen die Darlegungen über „Glaube und ideologisches Denken" und „Der Glaube angesichts des Pluralismus". Der Band schließt mit einer umfänglichen Studie über „Glaube und Atheismus", die einen vorzüglichen Einblick in die gegenwärtige Diskussion zwischen christlicher Theologie und atheistischer Ideologie bietet. – Das Jahr 1968 war als „Jahr des Glaubens" ausgerufen worden. Es ist erfreulich zu sehen, mit welcher Bereitwilligkeit die Theologie diesen Aufruf vernommen hat. Unter den vielen Titeln ihrer Publikationen steht das Buch von H. Fries zweifelsohne mit an erster Stelle.

H. Bacht, S. J.

Congar, Yves, Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Œcuménisme (Unam Sanctam, 50). 8° (576 S.) Paris 1968, du Cerf. – Als die Reihe „Unam Sanctam" zwei Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg eröffnet wurde, geschah

dies mit dem inzwischen klassisch gewordenen Buch von Y. Congar „Chrétiens désunis". Der hier zu besprechende 50. Band der Reihe entstammt wieder der Feder des gleichen Autors. Diesmal ist es eine Sammlung von Aufsätzen, die C. zwischen 1936 und 1964 veröffentlicht hatte und die in ihrer Fülle und in ihrem Themenreichtum zeigen, wie sehr er von dem einen Anliegen beseelt, um nicht zu sagen: besessen ist, die Getrennten wieder zusammenzuführen. – Schon die Abfolge der Titel der beiden Werke zeigt, daß sich in den zwischen ihrer Veröffentlichung liegenden drei Jahrzehnten etwas getan hat: Die „Getrennten Christen" sind mittlerweile im „Dialog". Daß das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanums den Bemühungen des Pioniers gewissermaßen die Legitimierung durch die höchste kirchliche Instanz geben würde, war beim Erscheinen des neuen Bandes noch offen. – In seinem ausführlichen Eingangswort mit der Überschrift „Appels et cheminements 1929–1963" erzählt C. in der Form einer Autobiographie seine Erlebnisse und Erfahrungen auf dem über zahllose Hindernisse führenden Weg ökumenischer Bemühungen – ein Text, der für alle Zeit dokumentarische Bedeutung haben wird und für den alle dankbar sein müssen. Das gleiche dürfte für den ersten Beitrag gelten, der über den Dialog als Grundgesetz ökumenischer Arbeit und als Strukturprinzip menschlicher Erkenntnis handelt (1–17). Das Corpus des Werkes gliedert sich in sechs Hauptteile, die unter umfassenden Obertiteln (Die ökumenische Bewegung und die ökumenische Arbeit; Studien; Orthodoxie; Anglikanismus; Protestantismus; Israel) jeweils einen oder mehrere Artikel vereinen. Schon so wird die Spannweite der Interessen, aber auch die Richtung der besonderen Bemühungen deutlich. Bezeichnend für die Arbeitsweise des Verf.s ist der Sinn für das Konkrete und das hier und jetzt Notwendige. Wo immer ein Mißverständnis entsteht oder ein Hindernis auftaucht, ist er mit einem klärenden Wort, und wäre es eine Sonderstudie über irgendeinen schwierigen Begriff, zur Stelle. Mit zäher Aufmerksamkeit verfolgt er die von Jahr zu Jahr wachsende Zahl der Publikationen einschlägiger Art und sucht er auch den persönlichen Kontakt mit allen, die auf dem ökumenischen Gebiet tätig sind. Wer diesen Sammelband (und die im Anhang S. 550–556 aufgezählten, aber nicht in diesen Band aufgenommenen Publikationen) C.s studieren wollte, hätte damit einen zuverlässigen und fast vollständigen Führer durch das kaum noch überschaubare Gebiet des ökumenischen Geschehens und Bemühens. Wo immer man ernsthaft an diesen Aufgaben interessiert ist, wird man auch dieses Werk zur Hand haben müssen. H. Bacht, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Stachel, Günter, Die neue Hermeneutik. Ein Überblick (Kleine Schriften zur Theologie). Kl. 8° (93 S.) München 1968, Kösel. 6.80 DM. – Das Bändchen bietet, wie sein Untertitel angibt, kurz und summarisch einen Überblick über den heutigen Stand der philosophischen und vor allem theologischen Hermeneutik in Deutschland und eignet sich wegen seiner verständlichen Darstellung gut als erste Einführung in deren Probleme. Immer im Blick auf die Auslegung der Heiligen Schrift, auf die hin die Hermeneutik untersucht wird, skizziert St. zunächst die „Rolle der neuen Hermeneutik im allgemeinen"; sie besteht darin: die Voraussetzungen allen Verstehens zu überprüfen. Deshalb heißt sie wohl auch die „neue", um sie von der Lehre der Auslegungsweisen von Texten zu unterscheiden. Das nächste Kapitel handelt von der Philosophischen Hermeneutik, d. h. nach einer kurzen Erwähnung von *Schleiermacher, Dilthey* und *Heidegger* ziemlich ausschließlich von *Gadamers* „Wahrheit und Methode". Die folgenden Abschnitte über die evangelische biblische Hermeneutik streifen *Barth,* behandeln dann kurz *Bultmann* und die Bultmannschule *(E. Fuchs, Ebeling).* Für die katholische biblische Hermeneutik werden vor allem *Schlier,* dann *F. Mußner, Schnackenburg* und *Vögtle* genannt. Zum Schluß folgt in einem „thesenhaften Überblick" zum „Verständnis der hermeneutischen Prinzipien" (genauer müßte es heißen: zur Auslegung der Heiligen Schrift) die Meinung des Autors. – Man würde

zuviel erwarten, suchte man in dem Werkchen eine systematische Darstellung der heutigen Hermeneutik oder auch nur ein wirkliches Bekanntmachen mit den aufgeführten Autoren: nur schlaglichtartig werden wichtige Einsichten aus ihren Werken sichtbar gemacht. Daß damit kein genügendes Bild von der gegenwärtigen Hermeneutik und ihrer Problematik gezeichnet ist, weiß der Autor sehr wohl, da er schreibt: „Vieles kann in solcher Kürze nur verantwortet werden, weil der Leser ununterbrochen mit den Quellenschriften konfrontiert wurde und zu deren Studium angeregt werden sollte." In diesem Sinn anregend ist die Schrift durchaus; vielleicht hätte ein eigenes Literaturverzeichnis es noch erleichtert, dieser nützlichen Anregung zu folgen. A. Keller, S. J.

Textbuch zur Geschichte Israels. Hrsg. von *Kurt Galling*. 2., neubearb. Aufl. Gr. 8° (XI u. 109 S.; 4 Karten) Tübingen 1968, Mohr. 17.50 DM. – Die erste Auflage dieser instruktiven Auswahl außerbiblischer Texte zur Geschichte Israels erschien 1950 und war seit längerem vergriffen. Bald danach erschien auch die weitverbreitete große Textsammlung ANET von J. B. Pritchard. So konnten bei der Neuauflage des „Textbuches" viele Texte, die dort (oder auch bei Greßmann AOT) zu finden sind, ausgeschieden und dadurch Platz für weniger bekannte oder inzwischen neupublizierte Dokumente gewonnen werden. Von den früheren 57 Textnummern sind deshalb nur 30 beibehalten, 26 sind neu. Diese bringen – um nur einiges zu nennen – außer der wichtigen Inschrift des Idrimi von Alalach und den Annalen der asiatischen Feldzüge des 7. und 9. Jahres des Amenophis II. aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. für das 1. Jahrtausend vor allem eine weitergehende Dokumentation über Expansion und Untergang der assyrischen und babylonischen Großmacht. Eine weitere Änderung der Neuauflage betrifft die westsemitischen und griechischen Texte, die nun nicht mehr im Original, sondern wie die übrigen in deutscher Übersetzung geboten werden. Alle Übersetzungen sowie die Anmerkungen und Literaturangaben sind sorgfältig revidiert. Schließlich wurden die Register, vor allem das Ortsregister mit seinen Verweisen auf die vier beigefügten Karten, stark erweitert und so eine wichtige und zuverlässige Hilfe für die vielen Lokalisierungsprobleme der in den Texten vorkommenden Ortsnamen geboten. – Im ganzen darf das „Textbuch" neben den großen Editionen altorientalischer Texte als eine auf den neuesten Stand gebrachte Dokumentensammlung zur Geschichte Israels von eigenem Wert gelten und wird sich in seiner neuen Gestalt, die überall von der dem Herausgeber eigenen exakten Sachkenntnis und kritischen Vorsicht zeugt, gewiß wieder viele Freunde gewinnen. J. Haspecker, S. J.

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Unwiderrufliche Verheißung, Die religiöse Bedeutung des Staates Israel. Kl. 8° (96 S.) Recklinghausen 1968, Paulus-Verlag. 6.80 DM. – Diese von *W. Molinski*, Professor für katholische Theologie in Berlin, herausgegebene Sammlung geht auf vier Referate zurück, die auf der Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 27. und 28. 1. 1968 gehalten wurden. Die zentrale Frage lautete: Ist Israel – religiös gesehen – ein Staat wie jeder andere oder muß man davon ausgehen, daß auf ihm eine besondere religiöse Verheißung liegt? Der Herausgeber möchte mit seiner Veröffentlichung einen Beitrag zur theologischen Deutung des Staates Israel leisten und zugleich „anhand dieses konkreten und aktuellen Beispieles auf die Problematik der politischen Theologie eingehen". – In der Studie „Staat und Religion in Israel" zeigt *Kurt Sontheimer* den im Staat Israel bestehenden Konflikt zwischen den orthodoxen und liberalen Kräften auf. Seinem Urteil nach „ist die Mehrheit der israelischen Bevölkerung überzeugt, daß Israel ein jüdischer Staat ist und darum das durch die Religion vermittelte Band der Tradition nicht einfach zerschneiden kann". – Die folgenden drei Beiträge beschäftigen sich nun mit dem theologischen Problem des Staates Israel. *K. H. Schelkle* kommt bei seiner Auslegung der Texte des NT, besonders Röm 9–11, zu der eindeutigen Feststellung, daß nach dem Zeugnis des NT Israel auch in der Zeit der Kirche das von Jahwe erwählte und geliebte Volk bleibt. Für den Christen heute dürfte es aber fraglich sein, ob Israel den Anspruch auf

seinen Staat unmittelbar aus der Bibel begründen kann. Schließlich meint Schelkle, daß die neutestamentliche Exegese wie auch die jüdische Theologie dem Dialog zwischen Juden und Christen einen wertvollen Dienst leisten könnten. – *Günther Harder,* Institutsleiter an der evangelischen Kirchlichen Hochschule Berlin, geht – in Übereinstimmung mit den exegetischen Ergebnissen Schelkles – auf die Bedeutung der Auserwählung Israels für die Christen ein. Zunächst zeigt er, wie sich das Erwählungsbewußtsein der Juden geschichtlich entwickelt hat, und hebt dabei hervor, daß die Geschichte des Volkes Gottes nie getrennt von der Weltgeschichte gesehen werden darf. Er vertritt die Überzeugung, „daß die Existenz der Juden in dieser Welt immer noch die Wahrheit enthüllt, daß Gottes Verheißungen unwiderruflich sind". Von daher hält es H. für gerechtfertigt, alle Christen zur Solidarität mit dem Staat Israel aufzufordern; denn dieser Staat ist „in die Absichten Gottes mit hineingenommen" (D. Scharf). – Der jüdische Philosoph und Theologe *H. L. Goldschmidt,* Zürich, schildert an sieben Entfaltungsstufen das Israel „in der Hoffnung des Judentums". Der Grundlegung, Wiedergewinnung und Vertiefung der Losung „Israel" folgen Erneuerung, Erniedrigung und Erhebung der Juden in unserem Jahrhundert; dazwischen liegt die Stufe der Ausbreitung dieser Losung in einer „heilsgeschichtlichen Arbeitsteilung" von Juden- und Christentum. Die jüngste Entwicklung geht von der Neuentdeckung der Losung „Israel" durch M. Buber über die Erniedrigung des jüdischen Volkes unter der NS-Herrschaft bis zur Gründung des Staates Israel. Die Hoffnung des Judentums, „Ganz-Israel" zu verwirklichen, d. h. Freiheit, Freude und Frieden in dieser Welt, ist nach G. ihrer Erfüllung einen entscheidenden Schritt nähergekommen. – Diese Veröffentlichung könnte dazu beitragen, dem Leser einen sehr wichtigen Aspekt des zur Zeit so aktuellen Nahost-Konfliktes, nämlich die religiöse Bedeutung des Staates Israel, noch deutlicher zum Bewußtsein zu bringen. Die Beiträge – insbesondere die Ausführungen *Harder*s, denen gute Literaturhinweise beigefügt sind – enthalten wertvolle Anregungen und Hilfen, um zur Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Staates Israel wie auch zur Klärung einer persönlichen Stellungnahme zu kommen.

N. Schauerte, S. J.

Wildberger, Hans, Jesaja (Biblischer Kommentar AT, X, 3). Gr. 8° (161 bis 240) Neukirchen – Vluyn 1968, Neukirchener Verlag. 7.75 DM. – Die in den Jahren 1965/66 erschienenen beiden ersten Lieferungen des Kommentars zu Jes 1–39 wurden in dieser Zeitschrift (43 [1968] 304) bereits angezeigt. Die vorliegende dritte Lieferung schließt die Auslegung von Jes 4, 2–6 ab und hat sodann in der Hauptsache die Abschnitte 5, 1–7; 5, 8–24 (mit 10, 1–4); 5, 25–30 (unter Voranstellung von 9, 7–20) zum Inhalt. Von 6, 1–13 enthält die Lieferung noch die Textbehandlung und einige Seiten formgeschichtlicher Vorfragen. Der weitverstreutes Material aufarbeitende Kommentar ist dankbar zu begrüßen. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß der Verf. sich mit besonderer Sorgfalt der Realien annimmt. In Echtheitsfragen besteht diesmal kaum Anlaß zu ernsten Meinungsverschiedenheiten. – Als Standardwerk, das in aller Hände sein wird, bedarf der Kommentar jedoch nicht lobender Bestätigungen, sondern kritischer Hinweise. Waren schon in den beiden ersten Lieferungen die dichtungswissenschaftliche Betrachtungsweise und die redaktionelle Aussage des Buches kaum berücksichtigt worden (vgl. ThPh 43 [1968] 304), so macht sich das bei den jetzt behandelten Abschnitten noch stärker bemerkbar. Bei der Auslegung des lyrischen Gedichtes 5, 1–7 wäre z. B. ein Hinweis auf Lautung und rhythmischen Ausdruck besonders angebracht gewesen. Der Verf. paßt sich der Gepflogenheit vieler Kommentare an, die kaum zu leugnende ursprüngliche Einheit der Weherufserie (5, 8–24 und 10, 1–4) sowie der Serie von „Jahwes ausgereckter Hand" (9, 7–20 und 5, 25–30) wiederherzustellen. In einem „biblischen" Kommentar hätte er eher die redaktionelle Anordnung der Texte beibehalten und die ursprüngliche Einheit als traditionsgeschichtliche Vorfrage erörtern sollen. Die jetzt an „verkehrter" Stelle stehenden Abschnitte 5, 25–30 und 10, 1–4 sind wohl nicht zufällig abgesprengt worden (aber auch solche Zufälligkeiten des biblischen Textes wären zu respektieren), sie scheinen vielmehr mit Bedacht placiert worden

zu sein (vgl. die in *J. Becker,* Isaias — der Prophet und sein Buch [Stuttgart 1968], 51 u. 61, geäußerte Vermutung). — Obwohl der Verf. bei seiner nüchternen Art leichtfertigem Theologisieren abhold ist, hat er sich mit Bezug auf die Bundestradition nicht die von anderen geforderte Zurückhaltung auferlegt. Geläufige Topoi wie Zerstörung u. ä. rechtfertigen noch nicht die Präsenz des Bundesgedankens (z. B. in 5, 8–10). Der Bundesgedanke scheint in vordeuteronomistischen Texten — schon gar bei Jesaja — eher eine auf Überschätzung der formgeschichtlichen Methode beruhende exegetische Konstruktion (mit theologischem Einschlag) als in den Prophetenworten selbst greifbare Wirklichkeit zu sein. — Die Übersetzung von 5, 6ab („er gehe auf in Dornen und Disteln") läßt Zweifel aufkommen, welches Subjekt dem Verbum *'ālāh* zugrunde liegen soll; doch wohl nicht der Weinberg, sondern Dornen und Disteln als Hendiadioin (vgl. 32, 13). Bei der Erklärung desselben Verses 5, 6 (171, Z. 4) wird einfachhin die Pielform von *'dr* angegeben. Biblisch zu belegen ist jedoch nur die Nifalform (sonst noch 7, 25). Das Neuhebräische kennt zwar die Pielform, aber ebenso – in derselben Bedeutung – die Qalform, die zudem im Syrischen und Arabischen vorkommt. – S. 191 (zu 5, 16) wäre eine gute Parallele aus Amarna-Brief 137, 31–32 anzuführen, die auf Grund ihres Kontextes in dem vom Verf. angestrebten Sinn zu verstehen ist: Die Götter von Gubla sind heilig *(qadišu)* (vgl. ANET, S. 483). – In 5, 30 wird „remythisierende" Interpretation eines Späteren angenommen, der dem von Jesaja im vorausgehenden angedrohten real-historischen Unheil kosmische Ausmaße geben wolle. Der Sinn des Zusatzes hätte jedoch vielseitiger erörtert werden müssen. Er scheint nicht unbedingt eine Drohung gegen Israel zu beinhalten (vgl. etwa Duhm, z. St.). – In 9, 7–20 unterstellt der Verf. eine weiträumige Rekapitulation früherer geschichtlicher Ereignisse (Aramäer- und Philisterkriege, Jehu-Revolution, Bruderkrieg etwa zwischen Amazja von Juda und Joas von Israel), also keine Bezugnahme auf unmittelbar zurückliegendes Geschehen. In dubiis libertas! Man vermißt jedoch, wenngleich bibliographische Vollständigkeit auch in einem großen Kommentarwerk nicht mehr gefordert werden kann, eine Auseinandersetzung mit *E.-J. Kissane,* The Qumran Text of Isaiah, IX, 7–9 (1 QIs^a), in: Sacra Pagina I (Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica [Gembloux 1959]) 413–418. Kissane liest 9, 7–9 folgendermaßen: „Der Herr sandte ein Wort (oder: ein Unglück) gegen Jakob, und es fiel nieder auf Israel. Und das ganze Volk rief aus (1 QIs^a: *jr'w*) in Stolz und Hochmut des Herzens und sprach: Ziegelmauern sind eingestürzt etc." Inhaltlich deutet er 9, 7–9. 13 sowie 5, 25 (das ja anerkanntermaßen zu 9, 7–20 gehört) auf das Erdbeben unter Ussia. Der Abschnitt 9, 7–20 (mit 5, 25 ff.) beziehe sich nicht auf das Nordreich („Ephraim und Bewohner Samarias" in 9, 8 sei als Glosse auszuscheiden), sondern auf Juda. Er denkt konkret an Angriffe der Philister und Aramäer in der Zeit vor 735 und an die Ereignisse des syrisch-ephraimitischen Krieges. (Vgl. auch *E.-J. Kissane,* The Book of Isaiah, Vol. I [Dublin 1960] z. St.) – Man erwartet mit Spannung die nächsten Lieferungen, in denen die Kommentierung der problematischsten Abschnitte der Jesajabuches ansteht.

J. Becker, SS. CC.

Randellini, Lino, O.F.M., Il Libro delle Cronache (La Sacra Bibbia. Volgata latina e traduzione italiana dai testi originali illustrate con note critiche e commentate a cura die *Mons. Salvatore Garofalo.* Antico Testamento sotto la direzione di *P. Giovanni Rinaldi, C. R. S.*). Gr. 8° (XV u. 507 S.; 16 Bildtafeln) Torino – Roma 1966, Marietti. 4.000 L. – Unter den qualitativ recht unterschiedlichen Bänden dieser Kommentarreihe nimmt R.s umfangreiches Werk einen prominenten Platz ein. Es darf unbedenklich unter die großen wissenschaftlichen Kommentare zu den Chronikbüchern, die stets zu konsultieren sind, eingestuft werden. In seiner wissenschaftlichen Grundhaltung steht R. ganz auf dem Boden der modernen kritischen Forschung, deren Thesen er stets sorgfältig vorführt und kritisch auswertet. Das gilt vor allem für die der Kommentierung vorangestellte umfangreiche Einleitung (1–58), die alle einschlägigen Themen ausführlich diskutiert, wobei R.s ebenso ausgewogenes wie klug zurückhaltendes Urteil deutlich hervortritt. Besondere Beachtung verdient seine eingehende und reich

dokumentierte Behandlung der literarischen Probleme. Er vertritt entschieden die Einheit des chronistischen Werkes und lehnt im Gefolge von W. Rudolph, auf dessen gründlichem Kommentar (vgl. dazu Schol 31 [1956] 609 f.) er vielfach aufbaut, ohne dessen Positionen einfach zu übernehmen, auch eine durchgehende zweite Bearbeitung des Werkes ab. Die eingefügten jüngeren Partien, die R. im Rahmen einer ausführlichen Inhaltsangabe von 1–2 Chron übersichtlich kennzeichnet (28–31), sind dafür zu verschiedenartig. Das klassische Problem der Chronikbücher ist die Quellenfrage und ihre Verwendung und Umgestaltung durch den Chronisten. Für die David-Salomon-Zeit fußt er nach R. ganz auf den kanonischen Büchern (in einer noch nicht masoretisch redigierten Textform, wie die Qumranfunde zeigen). Auf sie beziehen sich auch die Hinweise auf prophetische Quellen (Samuel, Natan, Gad usw.) für diese Zeit, ebenso wie für die spätere Königszeit die Verweise des Chronisten auf prophetische und nichtprophetische Einzelquellen sich im wesentlichen – einzelne Sonderquellen sind nicht auszuschließen – auf seine großen Quellenwerke beziehen, zu denen außer den kanonischen Königsbüchern ein umfangreicheres „Buch der Könige von Israel und Juda" gehörte. R. verzichtet darauf, den Charakter des letzteren positiv zu bestimmen; jedenfalls war es nicht identisch mit den Quellen der kanonischen Königsbücher. Die Auswertung der Quellen durch den Chronisten ist ganz von seiner doktrinären Zielsetzung bestimmt: die Darstellung der Theokratie, die er schon bei der Erschaffung Adams intendiert und über den Patriarchenbund unter praktischer Übergehung des Exodus-Sinai-Geschehens in der Erwählung Jerusalems, des Tempels und der Daviddynastie ihre konkrete und gottgewollte Gestalt im Zwölfstämmereich Davids und Salomos gewinnen sieht. Die Hauptsünde des Nordreiches ist darum nicht eigentlich die Hinwendung zum falschen Kult und zu fremden Göttern, sondern der Abfall von der Daviddynastie. Für die rechte Würdigung der durch diese theologische Thematik bestimmten häufigen Umgestaltung der Geschichtsfakten ist nach R. außerdem sehr zu beachten, daß den Adressaten des Chronisten seine Quellen noch zugänglich waren und sie deshalb vergleichend seine eigene Darstellung leicht als pointiert herausgearbeitete theologische Neuinterpretation der Vergangenheit erkennen konnten. Daß der Chronist neben Unhistorischem uns im einzelnen auch viele historisch durchaus zuverlässige Sonderinformationen bietet, wird von R. in der Einleitung und im Kommentar gebührend betont und belegt. In der umfangreichen Skizzierung der Theologie des Chronisten (32–43) ist bemerkenswert, daß R. sich für einen Messianismus des Chronisten in Form eines Wiederauflebens der Daviddynastie ausspricht, wofür der Wiederaufbau des Tempels am ehesten als sichere göttliche Garantie anzusehen sei. – Der Textkommentierung selbst ist am Kopf der Seiten eine möglichst wortgetreue Übersetzung vorangestellt, die von vielen philologischen Noten begleitet ist. Diese bringen nicht nur Textkorrekturen, sondern auch sprachliche Hilfen für den Benützer, wie R. überhaupt bei aller gedrängten Fülle des gebotenen fachwissenschaftlichen Materials nie den Leser und Studierenden aus dem Blick verliert und sich daher einer durchsichtigen und eingängigen Darstellung befleißigt. Wichtigere Fragen werden in zehn an entsprechender Stelle eingefügten Exkursen behandelt. Im ganzen ist dieser mit großer Exaktheit und Materialkenntnis gearbeitete Kommentar ein erfreuliches Beispiel, mit welchem Nachdruck die neue italienische Bibelwissenschaft wenigstens in ihren ernst zu nehmenden Vertretern den Anschluß an die moderne kritische Forschung anstrebt und auch schon erreicht hat. J. Haspecker, S. J.

Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Hrsg. von Erich Dinkler. Gr. 8° (XI u. 749 S.) Tübingen 1964, Mohr. – Worüber soll man sich nach der weithin spannenden Lektüre der 45 Beiträge dieser Festschrift mehr wundern: über die Vielfalt der Anregungen und Einsichten, die Bultmann seinen Kollegen, Schülern und Freunden vermittelt hat, oder über die Weite des Kreises bedeutender Forscher und Lehrer, die ihm hier in zustimmender Weiterführung oder in kritischer Frage und Korrektur ihren Dank erweisen? Einige der Artikel nehmen inzwischen in der wissenschaftlichen Diskussion schon einen wichtigen Platz ein, andere sind schlichte Zeichen der

Erinnerung oder Anerkennung. Anstelle einer Besprechung, die sehr ausführlich sein müßte, können im folgenden nur exemplarisch einige Hinweise gegeben werden. – *Nils Alstrup Dahl,* „Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte" (3–18), weist an den Schriften dieser Gemeinschaft, die Jesus und der Urkirche zeitlich wie örtlich nahestand, die Abhängigkeit der eschatologischen Deutung des AT von den verschiedenen geschichtlichen Situationen nach. Er macht auf die weitgehende Parallelität in der Problematik von Naherwartung und Verzögerung im jungen Christentum und Spätjudentum aufmerksam und zeigt dann überzeugend den Unterschied in der Bewältigung. – *Helmut Koester,* „Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem" (61–76), stellt wohl zu Recht heraus, daß „die Alternative zu ‚Rechtgläubigkeit' nicht ‚Häresie' im traditionellen Sinne ist, sondern Häresie als die unkritische Fortsetzung einer vorgegebenen Sprache, sei diese nun ‚christlichen' oder ‚weltlichen' Ursprunges, also Flucht in die Tradition" bzw. „Versagen der Entmythologisierung". Leider bleibt er selbst aber in vielen Einzelausführungen nicht auf der Höhe dieser Erkenntnis. Der Leser wäre gespannt zu hören, wie nun die „Neuinterpretation überlieferter Sprachzusammenhänge" (so wird die Aufgabe von Theologie und Verkündigung bestimmt) vor sich gehen soll, und ist um so peinlicher berührt, wenn er ständig über K.s eigene „unkritische Fortsetzung einer vorgegebenen Sprache" stolpert: „Paradox", „Radikalität der Geschichtlichkeit der neuen Existenz", „sich neu verstehen", „den gekreuzigten Christus als die Bestimmtheit seiner Existenz annehmen", „seine eigene theologische Existenz aussetzen" ... Aber vielleicht regt dieser Aufsatz doch dazu an, kritischer - auch gegenüber einer „existenzialen", in die Nähe des Jargons rückenden Sprache – die Aufgaben der Verkündigung und der Theologie zu sehen und besser zu erfüllen, als es K. selbst gelingt. – Beim Lesen der „Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums" von *Philipp Vielhauer* (155–169) erheben sich einige Fragen: wird z. B. wirklich „Sohn Gottes" nicht (auch) in einem anderen Sinne auf Jesus angewandt als „im Sinne einer θεῖος ἀνήρ-Prädikation und im Sinne einer eschatologisch verstandenen Königstitulatur"? Kann der Begriff des θεῖος ἀνήρ heute noch als so geprägt vorausgesetzt werden wie vor rund 30 Jahren (H. Windisch, L. Bieler)? Ob V.s Hinweis auf das altägyptische Thronbesteigungszeremoniell zur Deutung des Markusevangeliums viel einträgt (und nicht nur zur *Vor*-geschichte eines Stilmittels), erscheint nach neueren Veröffentlichungen zweifelhaft. – Einen für die Auslegung des NT wertvollen Beitrag in der Festschrift hat *Günter Klein* geliefert: „Lukas 1, 1–4 als theologisches Programm." Vers für Vers und Wort für Wort geht er diesem überaus gedrängten Text nach und kommt zu erstaunlich weitreichenden Ergebnissen über die theologischen Absichten des Lukas. Zwar distanziert sich K. im letzten Abschnitt persönlich von den Auffassungen des Lukas über Tradition und Sukzession, über das Verhältnis zwischen den πράγματα und der Glaubensgewißheit, über die Kontinuität zwischen Jesus und der kirchlichen Gegenwart – der Leser ist ihm aber für dieses methodisch saubere Auseinanderhalten von Exegese und Stellungnahme dankbar. – Ein Musterbeispiel glücklicher Verwertung und Anwendung von wissenschaftlicher Analyse eines Textes bietet *Eva Krafft,* „Die Vorgeschichten des Lukas" (217–223). Sie spürt sorgfältig die redaktionelle Absicht auf und führt auch den kritischen Leser dazu, mit Sympathie und Ehrfurcht die Weihnachtsbotschaft zu bedenken. – *Dieter Georgi,* „Der vorpaulinische Hymnus Phil 2, 6–11" (263–293), setzt sich mit E. Käsemanns Analyse dieses Hymnus auseinander. „Die Welt des religiösen Hellenismus" sei eine viel zu komplexe geistige Ortsbestimmung, da sie neben der Gnosis eine Unzahl von Strömungen, die z. T. in krassem Gegensatz zu dieser ständen, mit umschreibe. Anders als Käsemann sucht er darum die Vorstellungswelt von Phil 2, 6–11 im hellenistischen Judentum und seiner spekulativen Mystik der Weisheit. Ausdrücklich wendet sich G. gegen F. Hahns zeitliche und gedankliche Zuordnung der christologischen Aussagen „Auferstehung, Entrückung, Erhöhung, Gegenwart des Herrn und Wiederkunft". Wenn auch einzelne Ausführungen Widerspruch wecken (z. B. „Die Übertragung des Jahwenamens auf Jesus bedeutet, daß Gott sein eigenes Recht und seine Funktion delegiert und so auf seine Identität verzichtet." [291] Müßte nicht deutlicher

zwischen Name und Titel unterschieden werden? Was bedeutet „auf seine Identität verzichten"?), dürfte doch der Nachweis, daß das Lied aus hellenistisch-jüdischer Tradition (bzw. entsprechender christlicher Überarbeitung) zu erklären ist, gelungen sein. – Bei der Lektüre von *Herbert Braun,* „Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im NT" (399–421), verärgert oder bedrückt es den Leser, daß ein so ausgezeichneter Historiker und Kenner des NT so wenig seine eigenen Voraussetzungen reflektiert, so unwissenschaftlich seine ermüdend häufig wiederholte Reduktion des NT auf ein rein formales „ich soll – ich darf" noch für Interpretation der Texte hält. – *Manfred Mezger,* „Redliche Predigt" (423–438), vertritt ein wichtiges Anliegen, wenn auch vielleicht etwas zu einseitig: „Redliche Predigt sagt das, was ihr im Maße des Glaubens [Röm 12,3] als eigene Betroffenheit zuteil geworden ist." Kann aber nicht auch die Botschaft, von der sich der Prediger selbst (vielleicht schuldhaft) nicht hat „betreffen" lassen, zum „Maß des Glaubens" gehören? War Paulus nicht redlich, wenn er sich (und jeden Prediger) an die παράδοσις gebunden hielt und betonte, er verkünde nicht sich selbst (und seine Betroffenheit), sondern Jesus Christus als den Herrn? Natürlich sind der Glaube des Predigers und die ihm aufgetragene παράδοσις keine Alternativen, sie gehören vielmehr zusammen – gerade in der redlichen Predigt. – Einen interessanten Rückblick auf die zwanziger Jahre in Marburg hält *Hans Georg Gadamer,* „Martin Heidegger und die Marburger Theologie" (479–490). Der Leser fühlt sich zurückversetzt in diese erregende Zeit philosophischen und theologischen Umbruchs in Deutschland. – *Eric Voegelin,* „Ewiges Sein in der Zeit" (591–614), untersucht die gegenseitige Abhängigkeit von Geschichte und Philosophie. Die methodisch exakten und klaren Ausführungen sind auch für den Theologen lesenswert und anregend. – *Ronald Gregor Smith,* „Hamann and Kierkegaard" (671–683), beschreibt die Faszination, die Hamann auf Kierkegaard ausgeübt hat, so lebendig, daß sie sich auf den Leser, der Hamann von dieser Seite noch nicht kennt, überträgt. Ob S. mit dieser Hervorhebung eines Denkers, für den der Humor, die sich selbst relativierende Ironie, ein wesentlicher Aspekt am Christentum und ein Ausdruck der eigenen Glaubenshaltung war, und der für Kierkegaard ein bis zuletzt nicht überwundener Anstoß blieb, mit seinem Artikel auch einen sich allzu tragisch gebärdenden Existenzialismus in Frage stellen wollte? – Indirekte Kritik an der existenzialen Interpretation als ausschließlicher Deutungsmethode übt aus den Erfahrungen der Praxis heraus *Hans Stock,* „Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des Biblischen Unterrichts in der Schule" (703–717). Er führt über den Ansatz seines Lehrers Bultmann hinaus und erweist sich damit als echter Schüler. „Es begann und es beginnt immer wieder mit Jesus von Nazareth. Es ist das Ziel der Gesamtauslegung im Unterricht aufzuweisen, wie das Bekenntnis der Kirche sich mit Jesu eigenem Verkündigen zu einer spannungsvollen Einheit zusammenschließt. Der Evangelientext wird so erst in Unterscheidung, Konfrontation und Zusammenordnung von Historie und Kerygma ganz verstehbar ..." (716)

H. Engel, S. J.

Hartman, Lars, Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse Mark 13 Par. Translated by *Neil Tomkinson* with the assistance of *Jean Gray* (Coniectanea Biblica, NT, 1). Gr. 8° (299 S.) Lund 1966, Gleerup. 40.— sKr. – Das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung wird bereits durch ihren Haupttitel kurz zusammengefaßt: die in den Evangelien stehende Gerichtsrede Jesu stellt eine zeitgeschichtliche Auslegung und Ausgestaltung bestimmter Herrenworte nach dem Muster alttestamentlicher und apokrypher Apokalyptik dar. – Ein einführender Abschnitt (11–20) ist zunächst einer kurzen Übersicht über Zweck, Eigenart und Bestand der apokalyptischen Schriften gewidmet. Der 1. Teil der Studie von H. beschäftigt sich dann mit einer Analyse der Strukturelemente jüdischer apokalyptischer Texte. Als Grundbegriffe (gleichsam als „Rohmaterialien") werden aufgezählt (Kap. I, 23–49) die Idee der göttlichen Gerechtigkeit und Vorherbestimmung, die Vorstellung eines Widersachers sowie bestimmte Züge der alttestamentlichen Geschichtstheologie aus Dt, Chron und den Propheten. Als Hauptmotive erscheinen in der für die Apokalyptik charakteristischen Abfolge die Vorausverkündi-

gung 1. einer „großen Drangsal", 2. eines Eingreifens Gottes (seines „Kommens" im Messias bzw. „Menschensohn"), 3. eines Gerichts, 4. die Vernichtung und Beschämung der Sünder und 5. der Friede der Erwählten. – Das 2. Kap. gibt eine kurze Bestandsaufnahme der verschiedenen in den Apokalypsen vorkommenden Denkmodelle (pattern). – Im 3. Kap. (71–101) zeigt H. am Beispiel zweier Motive („Erdbeben" und „Heidenansturm") die alttestamentliche Herkunft der literarischen Ausdrucksformen in der außerbiblischen Apokalyptik. – Das folgende 4. Kap. (102–141) ist der Untersuchung der Quellenlage von vier ausgewählten Texten (1 Hen 1; 46; AssMos 10; 4 Ezr 6) gewidmet. Der Verf. führt hier eine Fülle von atl. Stellen auf, die er je nach ihrer Nähe zum betreffenden Text in 5 Spalten nebeneinanderordnet. Dabei wird wiederum deutlich, in welch hohem Maß das AT den religiösen und kulturellen Hintergrund der apokryphen apokalyptischen Bücher abgibt. – Im 2. Teil seiner Untersuchung wendet sich H. dann der Traditionsgeschichte von Mk 13 par im besonderen zu. Das 5. Kap. (145–177) führt vor allem als die hier einschlägigen alttestamentlichen Parallelen Dn 2, 27–45; 7, 2–27; 9, 22–27; 11–12 an. Für die Idee der „falschen Prophetie" sei Jr als Quelle anzusetzen. Das Motiv der „Flucht" gehe auf Gn 19 zurück. Die Gerichtsvorstellung V. 9 ff. dagegen sei noch wenig im AT vorgegeben. H. charakterisiert abschließend Mk 13 par als „Midrasch-Daniel", indem er das Ergebnis seiner Untersuchung abschließend in einer Tabelle veranschaulicht (172). – Kap. 6 zieht noch einen Vergleich zwischen der synoptischen Überlieferung und 1 Thess 4, 13 ff. und 2 Thess 2, 1–17. Paulus beruft sich hier für seine eschatologische Lehre ausdrücklich auf eine „Paradosis vom Herrn", bedient sich aber in der Beschreibung der Parusie ebenfalls der Ausdrucksmittel der Apokalyptik und erweitert sie aus dem AT. – Das 7. Kap. (206–252) befaßt sich einleitend mit einer näheren Bestimmung des „Midrasch", wie sie H. in den synoptischen Gerichtsreden gegeben sieht: es handele sich hier nicht um „Kleinliteratur" oder „Predigt" (Bultmann, Dibelius), sondern um die Form einer paränetischen Apokalypse, die vermutlich – wie der einheitliche Aufbau nahelegt – von einem einzigen Verfasser aus dem Milieu judenchristlicher Schriftgelehrter ausgearbeitet worden sei. Am Schluß zeichnet H. dann die vermutliche Entwicklungsgeschichte der synoptischen Parusiereden: Mk 13, 9 ff. (wie auch Mt 24, 9 ff.) sei spätere Einfügung, die sich aus der Erfahrung der ersten Christenverfolgungen ergeben habe. Der Rahmen (Mk 13, 1–4) verrate eindeutig den Stil des Markusevangeliums. In den Versen 28–32 seien verschiedene Herrenlogien miteinander verbunden. Lk 21 verarbeite wohl eine Sonderüberlieferung. – Dem Rez. scheint, daß die hier in ihrem Inhalt nur kurz wiedergegebene Arbeit von H. durch die Fülle der in ihr aufgewiesenen Beziehungen und Ähnlichkeiten, die eine Verwandtschaft zwischen den eschatologischen Reden der Evangelien und der biblischen und apokryphen Apokalyptik oft – wenn auch manchmal nur andeutungsweise – sichtbar machen, einen wichtigen Forschungsbeitrag leistet zur Klärung der Traditionsgeschichte von Mk 13 par. Freilich ist nach der hier angewandten Methode nur schwer noch festzustellen, welche Aussagen auf ein ursprüngliches Jesuswort zurückgehen und wie groß der Anteil der Evangelisten an ihrer Darstellung gewesen ist. Sicher handelt es sich wohl bei der Gerichtsdrohung um ein echtes Jesuslogion. Eine Katastrophe war, wenn man die Untauglichkeit der damals residierenden römischen Prokuratoren berücksichtigt und die damalige Stimmung beim jüdischen Volk, auch menschlich voraussehbar. Größere Probleme wirft dagegen die Erwähnung der theologisch bedeutsamen Erscheinung des Menschensohnes auf. Vielhauers Einwände sind hier m. E. noch nicht genügend gelöst (vgl. ZThK 6 [1963] 133–177). H.s umsichtige Untersuchung verdient jedoch im übrigen das besondere Interesse der Fachleute und stellt gewiß eine bedeutende Veröffentlichung innerhalb der mit ihr beginnenden neuen neutestamentlichen Monographienreihe dar.

F. W. Koester, S. J.

Marxsen, Willi, Das Neue Testament als Buch der Kirche. Kl. 8° (144 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 12.50 DM. – Die hier in Buchform veröffentlichten Gedanken vermitteln einen Eindruck von der Lebendigkeit und Frische einer Vor-

lesungsreihe, die M. in den Jahren 1962 und 1965 für Hörer aller Fakultäten an der Universität in Münster gehalten hat. Sie geben zugleich auch Zeugnis von der „ökumenischen Leidenschaft" (132) des Verf.s. – Einleitend geht M. zunächst der Frage nach den Kriterien der Kanonfestsetzung nach. Er entwickelt im einzelnen, daß als Norm der ntl. Schriftensammlung nur Jesus selbst angesehen werden könne, und zwar wie er uns in der apostolischen Bezeugung der frühen Kirche verkündet wird. Während die erste Überlieferungsschicht vornehmlich am Wirken des irdischen Jesus orientiert ist, der durch seine Heilungswunder, die Dämonenbekämpfung und Sündenvergebung den Menschen die Nähe Gottes erfahrbar machte und so durch sein Tun das Kommen Gottes in der Welt „ereignete" (92), beginnt erst in späteren Traditionsstücken des NT („dem ersten Predigtband der Kirche") die Reflexion über das Wesen Jesu, die ihren ersten Niederschlag in den verschiedenen christologischen Titeln (Christos, Kyrios, Soter, Menschensohn, Gottessohn) gefunden hat. M. bezeichnet diese Aussagen als „Verschlüsselungen" der Glaubensverkündigung in der Sprache der damaligen Zeit- und Kulturverhältnisse. Diese Verschlüsselung habe leider später in den christologischen Kämpfen der Kirche zu einer Verfestigung der Glaubensformeln geführt und sogar zu Spaltungen Anlaß gegeben. Sie hätte aber, was dem Anliegen der ntl. Christologie mehr entsprochen hätte, wieder aufgelöst werden müssen, um unter neuen Bedingungen und in neuen Begriffen den Inhalt des Kerygmas für die jeweiligen Zeitverhältnisse neu auszusagen. Mit Recht betont M., daß Jesus sich wohl nicht selbst schon als Menschensohn-Weltenrichter bezeichnet habe (vgl. meine Besprechung zu *F. Hahn,* Christologische Hoheitstitel, in: Schol 40 [1965] 92). Unter „Gottessohn" verstand man nach jüdischer Auffassung den adoptierten Messiaskönig. Die Deutung dieses Begriffs im Sinne metaphysischer Gottessohnschaft hat ihren Ursprung jedoch nicht erst im hellenistisch-heidnischen Kulturraum; schon Paulus, als Jude und Pharisäer ein „fanatischer" Monotheist, schreibt Röm 8, 32: „Gott hat seinen eigenen Sohn nicht verschont." Diese Aussage verliert ihren Sinn, wenn man unter „Sohn" nur Christus als „auserwählten Menschen" versteht. Auch Lk 1–2 trägt eindeutig Züge jüdischen Denkens und semitischer Sprechweise und will ebenfalls mehr behaupten als nur Sohnschaft aufgrund von Adoption. 1, 35 meint Gottessohnschaft allerdings nicht die Mitteilung der gleichen Natur, sondern die Entstehung kraft eines Schöpferakts (anstelle der Aktivität des Mannes; vom Anteil der Mutter bei der Bestimmung des Erbguts wußte man damals noch nichts: vgl. die hier einschlägigen Untersuchungen von *A. Mitterer*). So wird auf diese Weise in etwas unbeholfener Form und mit unzulänglichen biologischen Vorstellungen der tiefe Glaube der Urkirche an die göttliche Herkunft Jesu zum Ausdruck gebracht. – Besonders das Johannesevangelium läßt dann keinen Zweifel darüber, daß Jesu Nähe zum Vater andersartiger und größer ist als die der Propheten. Diese besondere Einheit von Vater und Sohn findet z. B. ihre Kennzeichnung in der Anrede „Abba" und in den Worten, die die einzigartige „Sendung" sowie das übernatürliche Gehorsamsverhältnis Jesu schildern. Auf den ersten Blick scheint es sich hierbei lediglich um ethische Kategorien zu handeln. In Wirklichkeit wollen diese Begriffe aber Wesensbeziehungen ausdrücken. Die ganze Kirche nahm damals diesen Glauben widerstandslos an. Auf den Konzilien von Nizäa und Chalcedon wurde dann der Versuch unternommen, ihn mit der philosophischen Terminologie der damaligen Zeit in Einklang zu bringen. – Es wäre noch darauf hinzuweisen, daß schon für Paulus nicht nur der „einstmalige Vollzug", sondern auch schon der „vollziehende Jesus" bedeutsam gewesen ist. Auch die Kirche als Gemeinschaft und „Leib Christi" hätte vielleicht vom Verf. mehr herausgearbeitet werden müssen. – Bei der Deutung des Todes Jesu (118) als *Sühne*tod entstehen zwei Fragen: 1. Ist diese Deutung nur eine mögliche oder – wegen ihrer zentralen Stellung im NT – ein Stück Offenbarung? 2. Können wir heute noch feststellen, wie Jesus seinen Tod aufgefaßt hat, zu dem er sich doch offenbar freiwillig entschieden hatte, da er ihm außerhalb Jerusalems leicht hätte ausweichen können? – Diese Fragen sollten, soweit möglich, durch die ökumenische Forschung weiter aufgeklärt werden. Dem Verf. ist zuzustimmen, wenn er betont, daß die Aussagen des Urchristentums und der Konzilien nicht nur in die Sprache der heutigen

Zeit neu „umgesetzt" werden müssen, sondern auch in die Denkformen der modernen Philosophie, die einen neuen Person- und Naturbegriff entwickelt hat (so möchten *K. Barth* und *K. Rahner* heute statt von „Person" lieber von „Seins-" oder „Existenzweise" sprechen). Wie der z. Z. noch stark individualistische Person- und Naturbegriff durch die moderne Natur- und Sozialwissenschaft weiterentwickelt werden wird, bleibt noch abzuwarten. *A. Grillmeier* (Christ in Christian Tradition [London 1965] 494) fordert „a complete reappraisel", wodurch dann erneut die Frage gestellt würde, worin die besondere Weise des Fortwirkens Jesu in seiner Kirche besteht. F. W. Koester, S. J.

3. Dogmatik und Dogmengeschichte

Metz, Johann Baptist, Zur Theologie der Welt. 8° (148 S.) Mainz – München 1968. Grünewald/Chr. Kaiser. – Dieses Buch vereinigt eine Reihe von Einzelarbeiten, in denen M. sich mit dem Thema befaßt, das seit langem zum Bereich seiner theologischen Vorliebe gehört: die Welt und das Verhältnis der Kirche zu ihr. Neben thematischen Aufsätzen stehen mehr andeutende Exkurse. Gerade dadurch wird allerdings im Leser der Wunsch geweckt, der Verf. hätte sich die Mühe gegeben, die hier gesammelten Einzelaufsätze und Gedankensplitter zu einem geordneten Gesamtwerk zu verarbeiten, wodurch manche in einem solchen Sammelwerk kaum vermeidbaren Wiederholungen hätten umgangen werden können. – Der grundlegende erste Abschnitt bietet zwei Arbeiten zur Frage nach dem Verhalten des christlichen Glaubens zur Welt und nach der Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt. Vor allem von der Christologie her wird der christliche Charakter einer Weltlichwerdung der Welt gezeigt, da das Geheimnis der Menschwerdung in der recht verstandenen Verweltlichung der Welt seine konkret-geschichtliche Repräsentation findet. In der Situation, in der die Welt aus einer divinisierten zu einer hominisierten gewandelt ist, erfährt der Glaube zwar seine Krisis, hat er aber auch seine Zukunft, da die „Umorientierung von einer ‚kosmozentrischen' zu einer ‚anthropozentrischen' Denkform nicht gegen, sondern durch den Antrieb des christlichen Geistes entstanden ist" (58). Die Aufgabe des Glaubens in unserer Zeit wird an den vier Momenten des Bewußtseinspluralismus, der hominisierten Welt als Werde-Welt, der wunderfreien Welt und der enthumanisierten Welt exemplifiziert. – Der zweite Abschnitt entwirft den eschatologischen Horizont, vor dem Kirche und Welt stehen, und begründet von da her die Zukunftsorientiertheit und daher operative, nicht rein kontemplative Bestimmtheit des christlichen Glaubens, er zeigt die Begründung der neuzeitlichen Zukunftsorientiertheit im biblischen Verheißungsglauben und fordert aus dem schöpferisch-kritischen eschatologischen Verhältnis zwischen Glaube und Welt eine „politische Theologie". Dem fügt sich sinnvoll die Charakterisierung christlicher Weltaskese als entprivatisierter Haltung an. Das Thema „politische Theologie" erfährt eine eigene Behandlung in den Beiträgen des dritten Teils. Dabei erweist sich eigentlich der Begriff politische Theologie als Anlaß zum Mißverstehen des damit gemeinten Anliegens des Verf.s. Er versteht „politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie" und „gleichzeitig positiv als Versuch, die eschatologische Botschaft unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen Gesellschaft zu formulieren" (99). Von da her distanziert er sich auch einigermaßen von der transzendentalen, existentialen und personalistischen Orientierung der in der neueren Zeit vorherrschenden Theologie, weil sie „die in Frage stehende gesellschaftliche Dimension der christlichen Botschaft ... als uneigentlich, als sekundär behandelt" (100). Der christlichen Botschaft werde die gesellschaftskritische Kraft geraubt. Politische Theologie muß aus der Orientierung des Glaubens an den eschatologischen Verheißungen die kritische Haltung gegenüber seiner gesellschaftlichen Mitwelt wecken.

O. Semmelroth, S. J.

Powers, Josef, Eucharistie in neuer Sicht. 8° (203 S.) Freiburg i. Br. 1968, Herder. 15.80 DM. – Das Thema des Buches läßt sofort an die augenblicklichen

Auseinandersetzungen zum Thema Transsubstantiation denken. Tatsächlich klingen die Ausführungen am Ende auch in Erörterungen zu diesem Thema aus. Aber die Darlegung einer „neuen Sicht der Eucharistie", wie sie im Titel dieser Veröffentlichung angekündigt wird, beschränkt sich dann im wesentlichen nur auf eines der im ganzen 4 Kapitel des Buches. – Das 1. Kap. behandelt die Dogmen- und Theologiegeschichte der Eucharistielehre. Es bietet zunächst einen Rückblick auf die eucharistische Theologie der Kirchenväter, dann eine Darstellung der mittelalterlichen Auseinandersetzung zwischen Symbolismus und kapharnaitischem Realismus und schließlich einen Überblick über die Lehre der Reformation und einen Abschnitt über die erneuerte Eucharistielehre, wie sie insbesondere von der Liturgischen Bewegung her angeregt worden ist. – Im 2. Kap. wird der biblische Eucharistieglaube behandelt. Richtig sagt P., daß die Einsetzung „weniger als Festlegung ritueller Worte und Handlungen denn als die Umwandlung des inneren Sinnes und Wertes dieser Handlungen durch das schöpferische Wort Christi erscheint" (54); der Verf. geht dann näher auf die Paschafrage ein und deren Bedeutung für das Verständnis der Eucharistie. Er bemüht sich sehr, eine isolierte Betrachtung der realen Gegenwart zu vermeiden. Die Gegenwärtigwerdung des Opfers und Heilswerks Christi in der Eucharistiefeier erklärt er dabei allerdings ganz durch die Tatsache, daß das handelnde Subjekt der ewige Sohn Gottes sei, dessen (wenn auch geschichtliches) Werk daher „echt historisch, aber gleichzeitig zeitlos und ewig" sei. „Das historische Handeln Jesu ist jetzt in seiner Person gegenwärtig" (73). – Man wird fragen müssen, ob das nur im Gottmenschentum Christi begründet ist oder nicht vielmehr darin, daß Christi Geschichte und Tod in Auferstehung und Himmelfahrt in die ewige Existenz des Menschen Jesus eingegangen ist. – Das 3. Kap. ist mehr gedanklichen Darlegungen über das Sakrament der Eucharistie gewidmet. P. will hier ein echtes Symbolverständnis herausarbeiten, von dem her die Gnadenursächlichkeit des Sakraments gedeutet werden muß – Gedankengänge, die – so muß man fürchten – dem nicht sachkundigen Leser keine allzu große Klarheit vermitteln werden. (Man kann nicht sagen, daß nach den Worten des Tridentinums Christus die Gnade ist, die er bezeichnet [94], wenn auch wahr ist, daß diese tridentinische Aussage über die Sakramente in Christus ihre ursakramentale Verwirklichung gefunden hat.) Wichtig ist der Abschnitt über die, wie man sagen könnte, „perspektivische" Sicht des Leibes Christi als Leib des auferstandenen Jesus, als eucharistisch gegenwärtiger Leib und als kirchlicher Leib des Herrn. – Schließlich bespricht dann das 4. Kap. die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzenden Auseinandersetzungen um die Deutung der Transsubstantiation mit Hilfe der Begriffe „Transsignifikation" und „Transfinalisation". Hier wird ein einigermaßen umfangreicher Überblick gegeben, bei dem man allerdings eine größere Klarheit und Präzision gewünscht hätte. Es werden die wichtigsten Teilnehmer an der Diskussion vorgestellt, wobei man die Beiträge von *Welte* und *Ratzinger* aus dem deutschen Raum vermißt. Zu der im einzelnen referierten Kontroverse wird als Anhang eine chronologisch geordnete Übersicht über die einschlägige Literatur gegeben, wofür man besonders dankbar ist, weil viele der dort aufgeführten Beiträge heute nur schwer greifbar sind. O. Semmelroth, S. J.

Beyschlag, Karlmann, Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1–7 (Beiträge zur historischen Theologie, 35). 8° (VII u. 396 S.) Tübingen 1966, Mohr. Br. 68.— DM; Ln. 74.— DM. – Mit dem Stichwort „Frühkatholizismus" kennzeichnet die Exegese eine Reihe von Erscheinungen und Formen des ntl. Christentums, die zum „Paulinismus" in mehr oder weniger großer Spannung stehen: die Hochschätzung der hierarchischen Struktur der Kirche, die durch das Amt, vor allem das des Petrus, garantierte apostolische Sukzession, eine sich anbahnende Synthese zwischen Antike und Christentum, eine starke jüdisch-alttestamentliche Verankerung der Kirche usw. Diesen sog. Frühkatholizismus inhaltlich zu beschreiben über das hinaus, was das NT davon berichtet, vor allem seinen Umfang, seine Verbreitung und damit in gewisser Hinsicht auch sein theologisches Gewicht genauer zu bestimmen, ist eine angesichts der theologischen Situation äußerst

aktuelle Aufgabe. Als Ansatzpunkt für eine solche Untersuchung wählt B. die ersten 7 Kapitel des Clemensbriefes. Die motivgeschichtliche Vergleichung der Themen dieser ersten Kapitel führt zu wichtigen literarkritischen, historischen und theologischen Ergebnissen, von denen hier nur einige genannt werden sollen: 1. Cl ist kein „in freier Inspiration in Schrift wie in Rede gleichermaßen versierter römischer Theologe", sondern „in erster Linie ein Redaktor" (190); „Cl folgt von vornherein einem älteren Überlieferungsschema, das er lediglich bearbeitet und entmythologisiert, nicht aber selbst geschaffen hat" (329). Ist es auch im einzelnen meist unmöglich, literarische Abhängigkeiten aufzuzeigen, so lassen sich doch Überlieferungskomplexe ausmachen, die von Cl ineinander verarbeitet wurden: eine unter das Leitmotiv Zelos-phtonos gestellte alttestamentliche Beispielreihe, die mit Kain-Abel einsetzt und deren Ursprung wohl im Bereich der dualistischen Adamhagada zu suchen ist (131), eine Art jüdisch-christlicher Zwei-Wege-Katechismus unter dem Stichwort „Tiefer Friede" und „Krieg" (332) und schließlich eine „ältere Märtyrerschrift, in der die Martyrien des Petrus und Paulus im Mittelpunkt standen" (337). – 2. Weil es sich also in den betreffenden Kapiteln des Clemensbriefes um einen in seinen paränetischen Bestandteilen relativ feststehenden Themenkanon handelt, läßt sich geschichtlich kaum etwas Gesichertes über das tatsächliche Geschehen in Korinth ausmachen: „Clemens beschreibt ... nicht einfach den tatsächlichen Vorgang, sondern er interpretiert das korinthische Geschehen von vorherein im Sinne einer bereits vorgegebenen Überlieferung, die präzise von ‚Schisma', ‚Aufruhr', ‚Verfolgung' und Martyrium sprach" (332). Klar liegt zutage die paränetische Absicht des Cl: „Wie Eifersucht und Neid einst zum Brudermord geführt haben, so geht aus denselben Motiven auch die gegenwärtige Zertrennung, das Schisma in der Gemeinde, hervor, wobei die kirchlichen Amtsträger ... als Repräsentanten der göttlichen Ordnung die Nachfolge Abels und der verfolgten Gerechten antreten" (178). – 3. Gerade die vergleichende Motivforschung macht nun sichtbar, „durch wie viele Fäden der Überlieferung der Clemensbrief mit der (frühkatholischen) Kirche verbunden ist und wie grundlegend – bei aller Wandlungsfähigkeit – die von Cl gehütete Tradition war" (350). Die quellenkritische Untersuchung des Briefes zeigt, „welch eine festgefügte Macht (der Katholizismus) schon in allerfrühester Zeit gewesen ist" (350). B. faßt den historischen Ertrag seiner Studie folgendermaßen zusammen: „Hinter Clemens ... oder besser: um ihn herum, versammelt sich in weitem Kreise die frühkatholische Kirche, deren ältester römischer Sprecher Clemens Romanus gewesen ist" (350). Für den „Paulinismus" gilt somit: er „gehört, trotz (oder wegen) seiner theologischen Tiefe, nicht zum Kern, sondern zur Peripherie des frühkatholischen Ganzen" (340). – 4. Im Fortgang der Untersuchung weist der Verf. immer wieder beim Vergleich und bei der Analyse der von Cl verarbeiteten Motive und Themen auf deren synoptischen oder judenchristlichen Charakter hin, konstatiert er immer wieder die Abwesenheit echten „Paulinismus", gerade auch dort, wo Cl sich auf Paulus zu beziehen scheint. Man ist deswegen nicht überrascht, wenn in einem „Querschnitt durch die Ergebnisse" überschriebenen Abschnitt mit aller Bestimmtheit die These zurückgewiesen wird, nach der Cl ein „griechisch redender" Paulinist sein soll: „Alle Versuche, Paulus und die römisch-katholische Gemeindetradition theologisch auf den gleichen, nämlich römischen Nenner zu bringen, (müssen) als verfehlt gelten ... Die geistige Mitte des Paulus ist nicht die des Clemens und umgekehrt. Vielmehr waltet zwischen beiden eine theologische Verschiedenheit, die gar nicht kräftig genug unterstrichen werden kann." (339 f.) Diese Spannung zwischen Frühkatholizismus und Paulinismus, die Verschiedenheit von römischer Gemeindetheologie und der „auf Karfreitag und Ostern gegründeten Theologie des Paulus" aufzuzeigen, ist das erklärte (theologische) Ziel des Verf.s (339). Man wird nicht sagen können, daß gerade in diesem Ziel die Originalität und die Fruchtbarkeit der Untersuchung liegt. Der Wert der Studie besteht unserer Ansicht nach vielmehr im Aufweis der „Breite und Selbstverständlichkeit" des Phänomens „Frühkatholizismus" und in der damit schärfer und drängender gestellten theologischen Frage nach dem Verhältnis von Paulinismus und Frühkatholizismus innerhalb des einen Christentums. – Die Studie ist eingeleitet durch einen interessanten

Überblick über den Verlauf der Forschung („Clemensforschung seit Harnack"). Daß es dem Verf. gelungen ist, die Forschung aus dem dort geschilderten „bedenklichen Hypothesenchaos" (43) endgültig herauszuführen, mag zweifelhaft sein, sicher jedoch hat er eben diese Forschung durch die Methode der motivgeschichtlichen Vergleichung in eine neue verheißungsvolle Richtung gewiesen.

H. J. Sieben, S. J.

Knoch, Otto, Eigenart und Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes. Eine auslegungsgeschichtliche Untersuchung (Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums, 17). Gr. 8° (483 S.) Bonn 1964, Hanstein. 42.— DM. – Titel und Untertitel geben klar das Ziel an, das sich der Verf. gesteckt hat: 1. einen theologischen Aufriß, d. h. eine Darstellung der theologischen Grundgedanken dieses ältesten außerkanonischen christlichen Zeugnisses zu liefern, und 2. diesen Aufriß an der Botschaft des NT, genauer: an seiner Eschatologie, so wie die neuere Exegese sie im Anschluß an *Bultmann* u. a. sie sieht, zu messen. Konfrontiert mit den ntl., vorwiegend paulinischen Begriffen wie Reich Gottes, Auferstehung, Gericht, Thlipsis, Glaube, Hoffnung, Hypomone, Metanoia, Liebe, Kosmos, Ekklesia, Demut usw., kommt in der Tat eine der theologischen Eigentümlichkeiten des Clemens in den Blick: alle diese Begriffe stellen sich als Zeugen eines „Umschichtungsprozesses" dar, den man als Enteschatologisierung bezeichnen kann: Während das NT z. B. die Gegenwart des Reiches Gottes verkündet, ist nach Cl „das Reich Gottes auch durch Ostern und Pfingsten noch nicht eingeleitet und anfanghaft angebrochen" (105), es ist somit als „rein zukünftige und transzendente Größe" (135) gefaßt. Was den Gerichtsgedanken angeht, „so fällt auf, daß Cl den Schwerpunkt nicht auf das Endgericht, sondern auf das zeitliche und postmortale Gericht legt" (162), worin sich der Individualismus und Moralismus der eschatologischen Konzeption des Cl anzeigt (172). Die paulinisch-ntl. Naherwartung des richterlichen Handelns Gottes „bezieht sich nicht auf das Endgericht, sondern auf den nahen Richtergott, der jäh und rasch vergilt, und zwar im gegenwärtigen Leben" (192). Das völlige Fehlen eines „eschatologischen Schlüsselbegriffs" wie Thlipsis im eigenen Sprachgebrauch des Cl, dessen Umdeutung im Kontext von Zitationen von endzeitlicher Trübsal zu „göttlicher Heimsuchung, welche die Gottlosen, Sünder und Aufrührer gegen Gottes Willen trifft und diese bessern und strafen soll", ist im gleichen Sinne bezeichnend. Aus dem paulinischen Glauben, der nur „durch, mit und in Christus gegeben ist", wird ein „theoretisches Fürwahrhalten der christlichen Offenbarung" (231). Kriterium des „rechten Glaubens" ist die „Unterordnung unter die hierarchisch gegliederte Kirche" (232). Der Glaube ist im Grunde die Tugend, „die Gottes Willen anerkennt und tut" (232). Besonders deutlich wird dieses gewandelte Glaubensverständnis dort, wo Cl sich in seinen Formulierungen an paulinische Redeweisen anlehnt. Der Glaube ist nicht mehr die „Grundhaltung der neugewonnenen eschatologischen Existenz ... sondern vielmehr die Gott pflichtgemäß geschuldete Haltung des Gehorsams des Geschöpfes gegenüber seinem Schöpfer" (236). Nicht anders ergeht es dem Begriff der Hoffnung; er bezieht sich nicht auf die Wiederkunft des Herrn, sondern „auf den Gewinn des Endheiles und seiner Güter, besonders der Auferstehung" (247). Diese Hoffnung hat – entsprechend dem Anlaß des Briefes – einen besonderen Aspekt: sie ist „Hoffnung auf die immerwährende Bußmöglichkeit in der Kirche" (248). „Aus der dynamischen Eigenart der Hoffnung als eschatologischer Haltung auf den wiederkommenden Herrn ... wird so ein sakramentaler Besitz des einzelnen mit statisch-rationalem Charakter" (249). – Entsprechendes wäre an Begriffen wie hypomone („demütiger und beharrlicher kirchlicher Gehorsam" [257]), metanoia („rechtzeitige Übernahme des kirchlichen Bußverfahrens"), agape („zeitlose Beziehung zwischen Gott und den Auserwählten statt eschatologischer Glaube in Christus") usw. zu beobachten. – Während die bisher aufgezählten Begriffe unter der Überschrift „Die Zukünftigkeit des Heils" und „Die auf das Eschaton bezogenen christlichen Grundhaltungen und ihre eschatologische Eigenart" behandelt wurden, werden die folgenden Begriffe: Leben, Unsterblichkeit, Seligkeit, Soteria, Kirche, demütige Liebe in dem Kapitel „Die

Gegenwärtigkeit des Heiles" vom Verf. dargestellt. Konsequent wird die Untersuchung unter der begonnenen Rücksicht weitergeführt, nämlich mit der Frage, „ob und inwieweit Cl das eschatologische Verständnis Christi und der apostolischen Kirche festgehalten hat" (317). Man hat in diesem Abschnitt den Eindruck, daß Cl im Urteil des Autors etwas günstiger wegkommt; so wird Cl attestiert, daß er eine „echte Entsprechung von gegenwärtigem Leben in Unsterblichkeit und künftiger Vollendung desselben in der leiblichen Auferstehung" und damit die bezeichnende „Spannung zwischen ‚Schon' und ‚Noch-Nicht'" kennt (321). Das gegenwärtige Heilsgut des unsterblichen Lebens wird „ungnostisch und nüchtern" konzipiert. „Die Gnosis ist gerade nicht das Schlüsselwort für die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch ... damit ist der geschichtliche Charakter ... der christlichen Existenz festgehalten" (335). Die Kirche versteht sich als „eschatologische Größe, die aufs Eschaton hin lebt und sich selbst als dem Eschaton zugehörig weiß" (353). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, daß ebenso wie die Stellung Christi auch die des Heiligen Geistes von Cl anders als von Paulus konzipiert wird: „Der Geist ist nicht an Christus gebunden, sondern steht neben Christus, und zwar im Verhältnis der Zuordnung und Ergänzung der Funktion der heilsökonomisch handelnden Trinität" (365). Der lukanischen Pneumatologie verwandt, wird in der clementinischen noch stärker als bei Lukas die kirchliche Vermittlung des Geistes betont (379). Der Geist hat nicht die Aufgabe, das eschatologische Geschehen in Christus gegenwärtig zu setzen (so Paulus), sondern den „Friedenswillen" des barmherzigen Vaters der Schöpfung „innerzeitlich zur abschließenden Vollverwirklichung zu bringen" (382). Dem Kirchenbegriff eines hierarchisch gegliederten Organismus, der dem Staat analog ist (393), entspricht schließlich eine „Verkirchlichung" der ntl. Demut: sie wird zur „Tugend der Unterordnung unter die hierarchische Ordnung der Kirche" (393), zur „zentralen Größe der Zeit der Kirche" (383). – Der letzte Abschnitt dieser lehrreichen Studie untersucht die Eigenart der Zeitkategorien chronos, aion, kairos usw., bestimmt das Verhältnis von AT und NT (Cl kennt von beiden Größen keinen expliziten Begriff!) und kennzeichnet schließlich den Mittelpunkt des religiösen Denkens im Cl, seinen Gottesbegriff und damit den Wurzelboden, aus dem das um seine ntl. Eschatologie verkürzte Christentum des Cl erwächst: Gott ist „Schöpfer, Gesetzgeber, Erhalter und Vollender von Kosmos und Menschheit" (444). Es ist das Gottesbild der LXX, der spätjüdisch-hellenischen Synagoge, der christlichen Missionspredigt im Stile von Apg 17 mit seiner optimistischen Wertung des Kosmos, seiner Güter und seiner Ordnungen mit der für sie typischen „Verkürzung der eschatologischen Funktion der Person und des Werkes Christi im Ganzen der Heilsgeschichte" (448). – Ausgeleuchtet durch den grellen Lichtkegel ntl., vorwiegend paulinischer, durch *Bultmann* u. a. zusammengebündelter Begriffe entsteht so ein theologischer Aufriß mit scharfen Konturen und tiefen Schatten: der römische Clemens erscheint theologisch als der Kronzeuge für ein von seiner ursprünglichen Höhe abgefallenes, vor allem um seine Eschatologie verkürztes Christentum. Ob in dieser Perspektive die geschichtliche Eigenart und Bedeutung dieser „römischen Theologie" in den Blick kommen kann, mag füglich bezweifelt werden. Damit soll dem Verf. kein Vorwurf gemacht werden, der theologische Gesichtspunkt hat sein gutes Recht. – Abschließend sei gefragt, ob die Anordnung der untersuchten Begriffe auch weniger künstlich hätte erfolgen können.

H. J. Sieben, S. J.

Luneau, Auguste, L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des Ages du monde (Théologie historique, 2). 8° (448 S.) Paris 1964, Beauchesne. 30.— F. – Die als zweiter Band in der von J. Daniélou geleiteten Reihe «Théologie historique» erschienene Studie über die Heilsgeschichte bei den Vätern ist klar und durchsichtig aufgebaut. Ein Einleitungskapitel stellt zunächst das Repertoire der den Vätern vorgegebenen antik-heidnischen und biblischen Zeitschemata zusammen, durch deren Analyse der Verf. das heilsgeschichtliche Denken der Väter zu erfassen hofft. Es handelt sich dabei um eine Vielzahl von nicht untereinander harmonisierbaren Vorstellungen verschiedenster Herkunft und Bedeu-

tung: die sechs bzw. sieben Tage der biblischen Schöpfungswoche, das Schema der antiken Sieben-Tage-Woche, das messianische Millenium, die vier Heilsepochen des Pentateuch, die paulinischen Vorstellungen von vier verschiedenen Heilszeiten, die Einteilung der Zeit in Alten und Neuen Bund usw. – Der erste Hauptteil untersucht die allmähliche Ausbildung dieser verschiedenen Vorstellungen bei den ersten christlichen Autoren: Barnabas, Ignatius, Justinus, Irenäus. Schon in diesem ersten Kapitel zeigt sich, daß die Arbeit methodisch nicht sehr glücklich angelegt ist: die im Untertitel angekündigte Beschränkung auf das Studium der verschiedenen disparaten Zeitvorstellungen der Väter kann nicht durchgehalten werden, wenn das heilsgeschichtliche Denken möglichst aller bedeutenderen Väter zur Darstellung kommen soll. Besonders deutlich wird diese methodische Schwierigkeit bei einem Autor wie Ignatius von Antiochien, bei dem kaum eigentliche Zeitschemata aufzufinden sind. Mit Irenäus tritt der erste heilsgeschichtlich denkende Theologe auf den Plan. – Der 2. Teil stellt die Entfaltung des heilsgeschichtlichen Denkens im Osten dar: von Clemens Alexandrinus über Athanasius und die Kappadozier bis zu Chrysostomus defiliert einer nach dem anderen dieser Väter in einer Parade, für die ihm oft die Voraussetzungen fehlen, nämlich ein heilsgeschichtliches Denken. Im Rückblick auf einen Irenäus kann da eigentlich kaum noch von einer „Entfaltung" des heilsgeschichtlichen Denkens die Rede sein, auch nicht bei einem Theologen wie Gregor von Nyssa, den L. unter der Überschrift „Die griechische Synthese" präsentiert. – Der 3. Teil mit dem Titel „Die Entfaltung des Themas im Westen" trägt die Elemente heilsgeschichtlichen Denkens der Autoren der westlichen Hemisphäre mit Ausschluß von Augustinus zusammen. Bis zur Begegnung mit Origenes zeigt der Westen auf Grund seiner ihm eigenen Mentalität und wegen der kirchenpolitischen Situation ein zwar mehr und mehr schwindendes, aber doch zunächst lebhaftes Interesse für millenaristische Vorstellungen. – Der 4. und letzte Teil stellt die „westliche Synthese" durch Augustinus dar. Bei ihm kommt der methodische Ansatz voll zum Tragen. Augustins Lehre von den 7 Zeitaltern z. B. ist ein Zeitschema, das dermaßen im Zentrum seiner theologischen Reflexion steht, daß die Analyse tatsächlich das heilsgeschichtliche Denken des Bischofs von Hippo freilegt. Was L. zum Thema der bei Augustin mit den sieben Zeitaltern konkurrierenden Vorstellung von vier Heilszeiten, zur augustinischen Zahlensymbolik im Zusammenhang seines heilsgeschichtlichen Denkens, zur Überwindung des heidnischen Zyklus-Denkens durch Augustin ausführt, ist durchaus beachtenswert. – Einer Arbeit, die im Grunde einen Durchblick durch die gesamte schriftstellerische Hinterlassenschaft der Väter voraussetzt, wird man die spärliche Benutzung der Sekundärliteratur gerne nachsehen. Der Verf. nennt selber den Grund, warum seine Arbeit mit Ausnahme vielleicht des dem Augustinus gewidmeten Teiles immer wieder in die Darstellung heilsgeschichtlicher Inhalte ausweicht, statt das heilsgeschichtliche Denken der Väter als solches fest im Auge zu behalten: „Das Zeitalterschema wird (von den Vätern) nie um seiner selbst willen behandelt, sondern immer nur um der Geschichte willen, die es enthält" (412). Was die Väter interessiert, ist eben nicht der Begriff der Heilsgeschichte, sondern deren konkreter Inhalt. Mit welcher Feststellung jedoch weder die Möglichkeit noch die Fruchtbarkeit einer Studie wie der vorliegenden geleugnet werden soll, in der eben der Versuch gemacht wird, gewisse Aspekte des Väterglaubens mit einem modernen Begriff zu erfassen.

H. J. Sieben, S. J.

Bodin, Yvon, Saint Jérôme et l'Eglise (Théologie Historique, 6). 8° (382 S.) Paris 1966, Beauchesne. 33.— F. – Der erste Teil der Studie ist der Darstellung der ekklesiologischen Typologie des Hieronymus gewidmet (21–104). Vorausgeschickt wird eine kurze Einführung in die Exegese des Kirchenvaters. Besonders der zweite Abschnitt dieses Teils der Studie, der die atl. und ntl. Typen und Figuren der Kirche zusammenstellt, ist lesenswert (65–103). Hieronymus kennt – wie viele andere Väter – verschiedene Typen der Kirche: das Paradies und die Flüsse, die es bewässern („denn sie wird von Christus mit dem Wasser des Lebens getränkt"); die Arche („denn sie rettet aus dem Verderben"); den „Exodus"

als eine Vorausdarstellung des Gottesvolkes in der messianischen Zeit. Interessant ist in diesem Zusammenhang auch der Katalog ntl. Figuren, die ekklesiologisch gedeutet werden. Auch sie sind aus anderen Vätern, besonders aus Origenes, bekannt: die Eselin mit dem Füllen beim Einzug Jesu in Jerusalem, die beiden Schächer am Kreuz, die Kananäerin, die Sünderin im Hause von Bethanien, die blutflüssige Frau, der Blindgeborene, Simon von Cyrene usw.: Auch viele Gleichnisse Jesu deutet Hieronymus typologisch auf die Kirche hin aus: die Parabeln vom verlorenen Sohn, von den Tagelöhnern, von den beiden ungleichen Söhnen, von der Frau, die den Sauerteig ins Mehl mischt, usw. Die Pointe dieser typologischen Auslegungen ist meist der Gegensatz zwischen Israel und der Kirche. – Den zweiten Teil der Untersuchung (105–349), der als „Theologie der Kirche" betitelt ist, baut der Verf. zu einem regelrechten ekklesiologischen Traktat aus. Liegt es am Sprachtalent des Autors und der perfekten Beherrschung des modernen Pastoraljargons oder vielmehr am gedanklichen Aufbau und der Gliederung der Studie in den gängigen Handbuchkategorien – freilich mit den von Vaticanum II gesetzten neueren Akzenten?: der Leser jedenfalls kommt aus dem Staunen und Verwundern nicht heraus angesichts so großer Kontinuität und „Festigkeit" der Lehre! Von Entwicklung, von Entfaltung seit Hieronymus bis auf unsere Tage kann keine Rede sein. Was dem Kirchenlehrer des 4./5. Jahrhunderts fehlt, ist gerade nur so ein wenig die ganz moderne Zentrierung der Verkündigung auf Ostern und auf Pfingsten (171) ... Sonst ist fast alles da, ganz gleich, ob die Kirche in ihrem Werden („Hieronymus und das Wachstum der Kirche"), in ihrer Institution („Hieronymus und die kirchliche Institution") oder in ihrem Geheimnis („Hieronymus und der mystische Leib") betrachtet wird ... Die vielen Zitate aus den Schriften des Kirchenlehrers bringen den Verf. nicht aus seinem Konzept, aus *seinem* Bild von der Kirche. Mit der Sammlung (leider meistens nicht mit der Interpretation) dieser einschlägigen Stellen erweist B. der historischen Theologie jedoch einen wirklichen Dienst. – Kann man allen Ernstes Stellen wie Ep. ad Paulinum 53, 5 bemühen zum Erweis der These, daß „die kirchliche Autorität Hüterin der Tradition ist"? (237). Ist tatsächlich Com. in Dn 12, 3 eine „prinzipielle" Stellungnahme des Hieronymus dafür, daß jeder Christ teilnehmen müsse am Apostolat der Kirche? Freilich gibt es für die erstaunliche Aggiornamento-Theologie von der notwendigen „Offenheit für die anderen" noch einen weiteren Beweis: „er (Hieronymus) könnte Origenes (nämlich Hom in Jer 16, 3) gelesen haben!" (155/56).

H.-J. Sieben, S. J.

4. Theologiegeschichte

Hayes, Zachary, O.F.M., The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century. With special emphasis on Matthew of Aquasparta. 8° (XIV u. 133 S.) Paderborn 1964, Schöningh. 8.— DM. – Die allgemeine Schöpfungslehre bei den Scholastikern des 13. Jh. (mit besonderer Rücksicht auf Matthäus von Aquasparta) bildet den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung. Von den Theologen des genannten Zeitraums kommen ausführlicher zu Wort: Alexander von Hales, Albert der Große, Petrus von Tarantasia, Bonaventura, Thomas von Aquin, Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Wilhelm von Ware, Petrus de Trabibus, Duns Scotus, Matthäus von Aquasparta, Petrus Olivi und Richard von Mediavilla. Dagegen werden Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Siger von Brabant und die Vorläufer (Petrus Lombardus, Hugo und Richard von St. Viktor) nur gelegentlich kurz erwähnt. Damit beschränkt sich die Arbeit auf die Hauptlinien der Entwicklung, was indes bei der ziemlich geschlossenen Schöpfungslehre keinen größeren Schaden hervorruft. Auch die zentrale Stellung des Matthäus von Aquasparta ist einigermaßen gerechtfertigt, weil er den Augustinismus der älteren Franziskanerschule mit den neuen aristotelischen Elementen verbindet. Die Anordnung des Stoffes bietet sich nicht in der chronologischen Reihenfolge der behandelten Autoren dar, sondern systematisch: I. Die Hierarchie des Seins (1–51); II. Der Schöpfungsakt und die Schöpfung (Schöpfung aus dem

Nichts, Das Eine und das Viele, Schöpfung als göttliches Vorrecht: 52–85); III. Der Schöpfer (Trinität und Schöpfung, Unwandelbarkeit des Schöpfers, Schöpfung und Ewigkeit: 97–117). Auf die durch die Kennzeichnung „Augustinismus und Aristotelismus" angegebene Problematik wird mehrere Male gesteigerter Wert gelegt, aber der Verf. betont auch mit Recht: „But none of the Scholastics of the thirteenth century can be said to be purely Augustinian or purely Aristotelian; for there is an interplay of the elements of both sides in all of them" (119). Andere Detailfragen treten etwas zurück, und sie hätten wohl nur dann stärker hervorgehoben werden können, wenn die an und für sich unbedeutenden Zwischenglieder in der langen Entwicklungsreihe mehr Gewicht erhalten hätten; insbesondere ist der Verzicht auf eine eingehendere Darstellung Wilhelms von Auvergne zu bedauern. Aber als systematisch geordnete Zusammenschau kann die Untersuchung ihren Platz durchaus behaupten. – Im Register zeigt sich eine kleine Unebenheit: Die Autoren des 13. Jh. werden entgegen den internationalen Gepflogenheiten nicht nach dem Vornamen, sondern nach dem Familiennamen oder gar dem Beinamen aufgezählt, so z. B. Thomas von Aquin unter „Aquinas", Aegidius Romanus unter „Rome". Bei der Angabe der Quellen hätten die ungedruckten von den gedruckten unterschieden werden sollen. J. Beumer, S. J.

Walter, Ludwig, Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts, N. F. 5). 8° (XVI u. 153 S.) Paderborn 1968, Schöningh. 16.— DM. – Es mag in den großen Schwierigkeiten der vielseitigen Problematik begründet sein, daß so wenig Arbeiten zur Theologie des Duns Scotus erscheinen, und noch seltener sind solche, die so exakt ihren Gegenstand erfassen wie die vorliegende. Ungewohnt ist auch die Einschränkung, die sich der Verf. auferlegt hat: Allein das Glaubensverständnis soll zur Darstellung kommen, wie es Duns Scotus selbst mit seinen Argumenten und Lösungen behandelt, und Vergleiche mit anderen Systemen der Hoch- und Spätscholastik, die für deren geschichtlichen Ursprung nützlich wären, erhalten bloß insofern einen Platz, als sie Duns Scotus von sich aus in die Auseinandersetzungen einbezogen hat. Die Textgrundlage bilden quaestio 14 und 15 des Quodlibet und aus dem dritten Buch des Sentenzenkommentars die Distinktionen 23, 24 und 25. Recht eingehend und nur für den Spezialisten in der Scotus-Forschung interessant ist die literarische Untersuchung dieser Textgrundlage (4–11); das Ergebnis stellt fest, daß für den Sentenzenkommentar von dem Vivès-Text des sogenannten Opus Oxoniense auszugehen ist, während die Handschriften zur Ordinatio und die Lectura completa lediglich in Sonderfällen zu berücksichtigen sind und die Quästionen des Quodlibet als Vorbereitung zu den betreffenden Fragen im Sentenzenkommentar zu gelten haben. Dem entspricht die Einteilung des Hauptteils: I. Die quaestio 14 des Quodlibet (13–32); II. Das Glaubensthema im Sentenzenkommentar (33–137), wobei auch Ergänzungen aus dem übrigen Werk des Duns Scotus geboten werden (123–134). Leider ist dann das wichtige III. Kap. sehr knapp gehalten: Einordnung des scotischen Glaubensverständnisses in den Gesamtzusammenhang scotischer Theologie und Philosophie und theologische Bewertung aus diesem Gesamtzusammenhang heraus (139–151). Ein Rückblick will die Ergebnisse festhalten: „Es dürfte sich wohl gezeigt haben, daß einerseits die gesamte scotische Theologie nützlich und notwendig ist, um das scotische Glaubensverständnis in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, daß sich aber auch andererseits jene gesamte Theologie . . . im scotischen Glaubensverständnis widerspiegelt, weil wir vom scotischen Glaubensverständnis her meinen sagen zu können, daß der Glaube die Grundvoraussetzung des rechten Gottes- und Menschenbildes, der Theologie als wahrer Theologie, der Vervollkommnung in der Gnade und der Offenbarung in ihrer inneren Entsprechung zum Glauben ist" (146). – Bei aller Bewunderung für die geleistete Kleinarbeit muß der Kritiker es bedauern, daß dem Leser, der weniger mit den Fragestellungen des Duns Scotus und der Scholastik überhaupt vertraut ist, so gut wie keine Hilfen zum Verständnis schwieriger Begriffe (z. B. fides acquisita und fides infusa, scientia subalternata) geboten sind; allerdings wäre das nur im Rückgriff auf deren Vorgeschichte möglich gewesen. Dagegen wird das Verhältnis Glaube-Kirche bei Duns Scotus

überzeugend in dem Sinne bestimmt, daß einerseits die Kirche noch nicht zum eigenen Gegenstand der theologischen Erörterung gemacht ist, daß aber andererseits keine „Überspielung der intellektuellen Vernunft durch die Autorität der Kirche" statthat (132; gegen A. Harnack und R. Seeberg). Wenn endlich die Bedeutung des scotischen Glaubensverständnisses für die gesamte Theologie des 14. und 15. Jh. und auch für die Luthers nur in wenigen Zeilen angedeutet wird (3, 151), so ist das nicht zu mißbilligen, vorausgesetzt, daß der Verf. selbst seine Kraft diesem Anliegen zur Verfügung stellt. J. Beumer, S. J.

Metzger, Günter, Gelebter Glaube. Die Formierung reformatorischen Denkens in Luthers erster Psalmenvorlesung. Gr. 8° (233 S.) Göttingen 1964, Vandenhoeck & Ruprecht. – Nach wie vor ist zumal die protestantische Theologie damit befaßt, aus den Frühschriften Luthers die Ansätze und Aufbrüche seines neuen Denkens herauszuarbeiten. Dabei spielt die erste Psalmenvorlesung eine anerkannt wichtige Rolle. Die vorliegende Arbeit, die unter der Leitung von G. Ebeling, Tübingen, entstanden ist, versucht die Eigenart der Theologie des frühen Luther am Leitfaden des Affektbegriffs zu verdeutlichen, der in der genannten Schrift tatsächlich eine stark unterstrichene Rolle spielt. Verf. präzisiert sein Anliegen dahin, daß es ihm darum geht, Luthers Affektanschauung aus ihren Quellen und in ihrer Relevanz für seine Theologie, näherhin für sein Verständnis von Glaube und christlicher Existenz darzustellen. Affekt wird dabei als „leidenschaftliche Bestimmtheit des Menschen, in welcher Erfahrung stattfindet", umschrieben (9). „Der Mensch kommt sich im Affekt so zur Erfahrung, daß er zugleich bestimmter Beziehungen zu einem außer ihm Seienden innewird" (ebd.). Die historische Betrachtung des Problems führt bis in die griechische Psychologie (Plato, Aristoteles, Stoa); aus dem Neuen Testament ist wenig Erhebliches beizubringen (20 f.), dafür ist die Vätertheologie (zumal Augustinus) und die Scholastik um so ergiebiger (wobei auffällt, daß die Franziskanertheologie nicht behandelt wird, die doch gerade bei Bonaventura reichen Ertrag verspricht). „In dem Maße, als Luther unter dem Einfluß biblischen Denkens von den Theologen abrückt, deren theologische Grundhaltung durch die aristotelische bzw. neuplatonische Metaphysik bestimmt ist, und zu einem personalen Denken vorstößt, müssen die Begriffe der Affectus-Gruppe an einem theologisch neuen Ort erscheinen" (11). Demgemäß handelt der 2. Teil, zumal in Kap. 6 und 7, über Luthers Affektanschauung im Zusammenhang mit dem Glaubensgeschehen wie m chr istologischen Zusammenhang. Gerade dieses 7. Kap. verdient u. E. beisonders Interesse. Wird hier doch unter den fünf Leitworten (Coram Deo esse – Sub cruce esse – in tentatione esse – Conformem esse voluntati Deo – Viatorem esse) gleichsam eine von der christologischen Mitte her aufgebaute Deutung christlichen Daseins geboten. – Ein kleiner Hinweis zum Schluß: In der Bibliographie am Ende des Werkes wird der französische Philosoph Gilson „dupliziert": soweit ich weiß, ist Etienne H. identisch mit Stefan G. H. Bacht, S. J.

Gebhardt, Georg, Die Stellung des Erasmus von Rotterdam zur Römischen Kirche. Kl. 8° (440 S.) Marburg 1966, Ökumenischer Verlag R. F. Edel. 28.—DM. – Vom historischen, nicht so sehr vom theologischen Standpunkt aus, soll hier die Frage nach der Kirchenauffassung des Erasmus und seiner Haltung gegenüber der Römischen Kirche angegangen werden. Die darauf gegebene Antwort, so meint wenigstens der Verf., „steht im Widerspruch zu dem, was Generationen von Theologen über 400 Jahre lang nahezu einhellig feststellen zu können glaubten: Aus dem Erasmus, wie ihn die bisherige Forschung überwiegend gesehen hat, aus dem ‚Moralisten', welcher im Christentum lediglich ein Mittel zur sittlichen Formung des Menschen sieht und eine dogmatisch fundierte, festgefügte Kirche als nebensächlich betrachtet, ist ein orthodoxer Katholik geworden mit einem klaren, der überlieferten theologischen Lehre getreuen Kirchenbegriff" (Vorwort, 1). Dementsprechend legt der Hauptteil der Arbeit den Erasmischen Kirchenbegriff vor (Die göttliche Natur Christi, Die Kirche in ihrer Beziehung zum Gottmenschen, Das Wesen der Kirche und ihre Stellung im göttlichen Heilsplan, Die universale Heilsnotwendigkeit der Kirche: 73–316). Voraus geht

„Der Weg zum Verständnis der Persönlichkeit und Religiosität des Erasmus" (34–72), nachher folgt eine „Würdigung des Erasmischen Kirchenbegriffs" (317–376). Literaturangaben sowie die Belege aus den Schriften und Briefen des Erasmus sind in reicher Fülle geboten (Quellen- und Literaturverzeichnis 419 bis 440). Mit aufrichtigem Wohlwollen für die römische Kirche, die der Reformationszeit nicht ausgeschlossen, wie auch besonders für Erasmus, verfolgt der Verf. sein Ziel und überzeugt den Leser in der Gesamtheit seiner Darlegungen und in vielen Einzelheiten, zumal da er die bei Erasmus vorliegende Entwicklung mit ihren widerspruchsvollen Phasen nicht vernachlässigt. – Zwei Punkte bedürfen u. E. noch einer eingehenderen Klärung. 1. G. verteidigt die von Erasmus an der Kirche geübte Kritik als berechtigt. Das wird niemand leugnen können, aber es ist nicht so sehr die kritische Haltung als solche, die bei Erasmus mißfällt, sondern die Art und Weise, wie sie sich äußert, die hämische Kritik in boshaften Anspielungen, die u. U. bei Bitten um Klarstellung nicht mehr aufrechterhalten werden. *F. X. Kiefl* hat vor Jahren gut gesagt: „Erasmus stand mit seiner Weltansicht von der freien, unverdorbenen Menschennatur der Kirche innerlich weit fremder gegenüber als Luther, bekämpfte sie aber nur mit vornehmer Skepsis, weshalb Luther mit feiner Psychologie ihm vorhielt, er (Erasmus) liebe es, über die Fehler und das Elend der Kirche Christi so zu sprechen, daß die Leser zum Lachen gezwungen würden, statt mit tiefen Seufzern, wie es vor Gott sein sollte, Klage zu führen" (Luthers religiöse Psyche, in: Hochland 15 [1917] 21). 2. Die Abkehr des Erasmus von Luther und seine Hinwendung zur katholischen Kirche ist bei G. vielleicht etwas zu tief und zu ernst genommen. In Wirklichkeit trug sehr viel zu dem Umschwung bei, daß Erasmus Unruhen und Aufstände als Begleiterscheinungen der Reformation erleben mußte. Wäre Luther weniger stürmisch vorgegangen, so hätte Erasmus vermutlich doch seine Partei ergriffen, vorausgesetzt daß ihm einer der ersten Plätze in der Bewegung gesichert blieb. Bekannt ist das Wort, das Erasmus am 9. September 1520 schrieb: „Hätte doch nur Luther meinen Rat befolgt und sich dieser feindseligen und aufrührerischen Taten enthalten! ... Ich menge mich nicht darein, obschon ein Bistum für mich bereitläge, falls ich gegen Luther schreiben wollte" (*Allen*, Opus Epistolarum IV, nr. 1141, 10–31). J. Beumer, S. J.

Erasmus von Rotterdam, Fürstenerziehung. Institutio Principis Christiani. Die Erziehung eines christlichen Fürsten. Einführung, Übersetzung und Bearbeitung von *Anton J. Gail* (Sammlung Schöningh zur Geschichte und Gegenwart). 8° (238 S.) Paderborn 1968, Schöningh. 11.80 DM. – Zum Jubiläum des Erasmus erscheint diese Übersetzung des „Fürstenspiegels" gerade zur rechten Zeit. Der lateinische Text (nach der klassischen Ausgabe des *J. Clericus*, wobei aber der von *Froben* zu Basel edierte Text der Erstausgabe verglichen ist) und die deutsche Übertragung stehen nebeneinander, dazu kommen Einführung und Anmerkungen. Warum gerade der „Fürstenspiegel" ausgewählt worden ist, wird nicht ausdrücklich gesagt. Vielleicht wegen der dort vertretenen politischen Ideen. Andere Werke des Erasmus hätten aber wohl größere Bedeutung für die Gegenwart gehabt. Die Übersetzung entspricht sowohl dem Sinn des Originaltextes als auch dem deutschen Sprachgefühl. Man könnte fragen, ob überhaupt die Beigabe des lateinischen Wortlautes notwendig war, da die Ausgabe des J. Clericus wieder im Reprint zugänglich ist. – Die Einführung hat als Gegenstand „Die Entfaltung der politischen Ideen des Erasmus von Rotterdam" und verzichtet auf biographische und literargeschichtliche Einzelheiten fast ganz. Sollte nicht wenigstens etwas mehr über die Entstehung des Werkes im Rahmen des Lebensganges seines Verfassers gesagt sein? Etwa so, wie *J. Huizinga* schreibt: „Im Laufe des Jahres 1515 hatte ihm (Erasmus) ein neuer, vielversprechender Beschützer, Jean La Sauvage, Kanzler von Brabant, den Titel eines Rates des Fürsten, des jungen Karls V., zu verschaffen gewußt. Anfang 1516 wurde er ernannt. Es war ein bloßer Ehrentitel, der ihm eine jährliche Pension von 200 Gulden versprach ... Um sich als Ratgeber des Fürsten öffentlich auszuweisen, schrieb Erasmus die ‚Institutio principis christiani', einen Traktat über die Erziehung eines Fürsten, der in Übereinstimmung mit Natur und Neigung des Erasmus mehr ins Moralische als ins Politische geht" (Erasmus [Hamburg 1958]

82). Durch dieses Zitat veranlaßt, meldet sich zugleich ein Zweifel an, ob die vom Hrsg. betonte Zielsetzung der Politik eigentlich den Intentionen des Erasmus gerecht wird. Allerdings ist der moralische oder pädagogische Aspekt im Fürstenspiegel nicht ausschließlich oder einseitig gesehen, sondern derart, daß auch der Wiedergabe politischer Ideen genügend Raum bleibt. J. Beumer, S. J.

Amberg, Ernst-Heinz, Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Gr. 8° (141 S.) Göttingen 1966. Vandenhoeck. 19.80 DM. – A. untersucht eine größere Anzahl protestantischer Autoren der Gegenwart auf das in ihrem dogmatischen Schrifttum zum Ausdruck kommende Verhältnis von Christologie und Dogmatik. Das Leit- oder Vergleichsbild der ganzen Untersuchung ist die Kirchliche Dogmatik (KD) von Karl Barth und deren Christozentrik. Im ersten Teil geht es um „Dogmatik *als* Christologie" (13–96). Die Formulierung des zweiten Teiles „Dogmatik *und* Christologie" (99–128) weist schon auf ein anderes Verhältnis hin, das in verschiedenen Formen gegeben ist: bei H. Vogel, O. Weber, H. van Oyen und H. Diem als eine „Annäherung an die christologische Dogmatik"; bei Fr. Buri und P. Tillich als eine Christologie, die „über Orthodoxie und Liberalismus" hinausführen möchte; ferner bei G. Wingren und R. Prenter, die das „trinitarische Anliegen" in Einheit mit der Christologie betonen, und schließlich bei G. Ebeling, dessen Dogmatik die Brücke zur Bultmann-Schule hin bildet, und zwar unter dem Gesichtspunkt der „Christologischen Interpretation". Für die Bestimmung von Barths Position geht Verf. besonders von dem bekannten Werk von H. U. v. Balthasar über Karl Barth aus, wobei das von diesem geprägte Wort von der „christologischen Engführung" bei Barth oder der lutheranische Vorwurf des „Christomonismus" besonders zur Diskussion gestellt werden. Denn Lutheranern gegenüber geht es um die Interpretation des Verhältnisses von „Gesetz und Evangelium". Wird hier mit den Lutheranern ein strikter Gegensatz angenommen – im Sinne von K. Barth ein „böser Weg" –, so ist eine konsequente Christologie in Frage gestellt, sofern eben ein „evangeliumfreies Gesetz(eswort Gottes)" angenommen werden müßte. B. hält aber nach A. die Linie durch: *ein* Wort Gottes, *Einheit* von Evangelium und Gesetz, *eine* Linie von atl. Gesetzesbegriff zum paulinischen Verständnis, *eine* Sündenerkenntnis. Soll diese christliche Dogmatik als Ganzes und auf „Einheit" hin begriffen und konzipiert werden, so ergibt sich ein Doppeltes: 1. Das radikalchristologische Denken ist hier „passender" als der für Barths ganze Theologie auch vorgeschlagene „prädestinatianische Schlüssel" (G. C. Berkouwer) (38–41). 2. Lutheranische Theologie dürfe sich nicht narren lassen von dem Schlagwort des „Christomonismus", sondern sie müsse sich ihrerseits klar werden „über Wesen, Funktion und (mögliche) Grenzen des christologischen Aspekts in der Dogmatik" (83). Hier sei in der lutheranischen Theologie die Grundlagenfrage noch nachzuholen. A. findet eine Bestätigung der radikal-christologischen Deutung der Theologie Barths, aber auch deren Bereicherung (über KD IV, 3 hinaus) in dessen „Einführung in die evangelische Theologie", Zürich 1962 (94 f.). Hier kommt auch Barths Deutung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie und sein ganzer theologischer Ansatz zur Sprache. A. weist auch darauf hin, daß sich Barth ohne Namensnennung auch mit G. Ebeling auseinandersetzt und dies dadurch, daß er dem Gegenstand der Theologie, (B.s knappste Formulierung: „Gott des Evangeliums") menschliche Existenz, Glaube, Vernunft als deren untergeordnete Voraussetzungen nachordnet (96). Verf., der die Position Ebelings dann noch genauer untersucht (124–128), meint, daß dessen Theologie für Barth keine grundsätzliche Änderung in der Geltung und in dem Vollzug des radikal-christologischen Denkens bedeutet habe, ihn aber wohl indirekt zur Neufassung von manchen Grundthesen und möglicherweise zur stärkeren Differenzierung seiner Ansichten veranlaßt hat. Freilich warnt A. vor der Versuchung, unkritisch der Barthschen „Optik" *oder* schematischen „Antioptik" zu verfallen (129). Eben darum befaßt A. sich auch mit der Barth-Kritik, mit Barths KD selber und mit den anderen genannten Typen des Verhältnisses von Christologie und Dogmatik. Er selber plädiert nicht für eine direkte oder indirekte Ineinssetzung beider, „weder im

Sinne einer Ausgangsposition noch im Sinne eines erstrebenswerten Endergebnisses" (129). Für ein Modell eines Entwurfs weist er hin auf die Überlieferung, wie sie in den altkirchlichen Bekenntnissen und in der Confessio Augustana I zum Ausdruck kommt, nämlich als Berufung auf Gott den Dreieinigen, den Schöpfer, Versöhner und Erlöser, und seine Offenbarungs*geschichte*. „Es gibt damit grundsätzlich keine Theologie des ersten oder zweiten oder dritten Artikels, sondern den *theo*logischen, christologischen und pneumatologischen Bezug als Möglichkeit im Hinblick auf jede dogmatische Aussage" (131). A. fordert nicht, daß jede dogmatische Aussage *notwendig* „alle drei Bezüge aufweisen muß" (ebd.). Er will dieses Modell nicht als eine „Grundkonzeption" hinstellen, die eine starke Einheitstendenz fordern würde. Dieser Rückgriff auf die theologische Systematisierung der alten Überlieferung kann gewiß als ein brauchbarer Vorschlag erscheinen, besonders wenn die Theologie ihre Funktion in der Verkündigung behalten soll. Natürlich werden damit keineswegs die Probleme eingefangen, welche heute sowohl an die Grundlagen wie auch an die Durchführung der Dogmatik gestellt werden. Aber als Auseinandersetzung mit einer bedeutsamen Gruppe moderner theologischer Systematik und als Vorschlag eines konkreten Aufbaus der Theologie hat das Buch einen hohen Wert.

A. Grillmeier, S. J.

5. Moraltheologie. Kirchenrecht. Geistliche Theologie

Oraison, Marc, Was ist Sünde? 8° (122 S.) Frankfurt a. M. 1968, Knecht. 8.80 DM. – O. ist Psychologe. Deshalb ist der 1. Vortrag „Psychologie der Schuld" wohl das gewinnbringendste. Der Schuldige ist bedroht. Er hat Angst vor dem Urteil der anderen, Angst vor Vergeltung, Einengung seiner Person. Jeder Mensch trägt Spuren pathologischen Schuldgefühls in sich: wir erleben dann unsere moralische Schuld von Ängsten her und nicht von der objektiven Norm her. Vom Ödipusstadium an kommt der Vater als Autorität ins Spiel. Und das ist gut so. Oft aber wird das Schulderleben auf die Beziehung zur Person des Vaters fixiert als Schrecken und Bedrohung. Man denkt an den anderen nicht als einen anderen, sondern nur im Hinblick darauf,was dieser mit mir anstellen wird. Seelische Reife besteht darin, jedem ohne Angst, ohne Kompensationsbedürfnis, ohne Ausfälligkeit, in spontanster Aufgeschlossenheit zu begegnen, den anderen anzunehmen und sich selbst darzustellen. Wenn diese Reife erreicht wird, ist auch das Schuldgefühl völlig verwandelt: Die Feststellung, etwas falsch gemacht zu haben, geht nicht in Angst über, wie nun der andere reagiert, sondern in die Sorge um den, den man verletzte. Sonst wird das Schuldgefühl nicht in einer echten Beziehung zu einer existierenden Person erlebt, sondern auf Grund einer Beziehung zu etwas Eingebildetem (kindliche Vaterangst), dem man vielleicht den Namen Gott zulegt. – 2. Vortrag: Freiheit. „Außerhalb eines Dialogs zwischen existierenden Personen kann man nicht von Freiheit sprechen" (46). Diese These scheint mir sehr gewagt, weil jeder auch sich selbst gegenüber frei ist. Aber sie wäre zu halten, wenn man in jeder freien Entscheidung wenigstens einen impliziten Dialog mit Gott annimmt, was allerdings O. nicht entfaltet. – 3. Vortrag: Moral als Gesetz wird abgelehnt. Wilhelm von Occam hält die Gegenthese und wird als „wahrscheinlich schizophren und zweifellos paranoisch" (72) klassifiziert. Auch auf die Gefahr hin, ebenso eingestuft zu werden, möchte ich doch Bedenken anmelden, wenn O. das Gesetz als unchristlich, wesentlich vorpersonal und der Liebe entgegenstehend bezeichnet. – 5. Vortrag: O. ist für die Trennung von Psychotherapie und Beichte: „Die Beziehung, die mit Christus entsteht ..., ist eine von der Art, daß sie in die Kirche aufnimmt: das ist kein Heilungsverfahren" (120). Dieser Standpunkt wird leider nicht von allen Kollegen O.s geteilt.

H. Stich, S. J.

McKenzie, John L., Autorität in der Kirche. 8° (186 S.) Paderborn 1968, Schöningh. 11.80 DM. – M. zeigt exegetisch, daß Autorität im NT weder absolutistisch noch demokratisch verstanden wird, sondern unter besonderer und einmaliger Rücksicht gesehen wird. Die Beziehung zu Christus ist der erste und grundlegende Faktor, der kirchliche Autorität von jeder anderen absetzt. Christus

lebt in der Kirche fort und übt weiter in ihr seine Rolle als Haupt aus. Die Kirche als ganze führt in all ihren Gliedern die Sendung Jesu weiter. Die Führenden in der Kirche sind Diener und Sklaven der anderen. Diese Wörter verweisen auf die sozial niedrigste Stufe der damaligen Welt. Diakonia in Liebe ist eine umwälzende Form von Autorität. Jesus weigert sich, seine Sendung als Herrschaft zu beschreiben. In der Versuchung weist er die Macht über die Königreiche zurück. Alleinige Grundlage für die Autorität der Kirche ist nach M. die Verwaltung von Wort und Sakrament. Sie ist der apostolischen Sendung nachgeordnet. Kirchliche Autorität kann nur im Glauben angenommen und ausgeübt werden. – Das Buch führt zu einer wertvollen Überprüfung heutiger Autoritätsausübung. Renaissance-Autorität muß verschwinden, zurück zu christlicher Liebe und Brüderlichkeit. Nur wird jeder geneigt sein, diese (Leer-?) Formel von der christlichen Liebe anders zu konkretisieren, wenn sie nicht noch weiter spezifiziert werden kann. Und man fragt sich unwillkürlich, ob nicht der in einem demokratischen Staat lebende Verf. wider Willen doch der Versuchung erlag, hinter einer demokratisch strukturierten Kirchenautorität eo ipso die christlichere zu vermuten. Richtig ist sicher, daß der Geist zuerst in der Gesamtkirche anwesend ist. Es legt sich aber exegetisch und dogmatisch nahe, daß der Geist dem Amt einen qualitativ anderen Beistand zusichert, der eine spezifische Autorität begründet, die eben die Laien nicht haben, obwohl in ihnen derselbe Geist wirkt. Der eine Geist legt sich in vielen Charismen aus. Man spricht dem Laien den Geist nicht ab, wenn man sagt, er hätte das spezifische Charisma des Amtes und die daraus erwachsende Autorität nicht. – Merkwürdig ist die Ansicht M.s, das NT enthielte viel mehr Stoff, der zur Sittenlehre gerechnet werden könnte, als solchen, der zur Dogmatik gehöre (133). Mit dieser sehr umstrittenen Voraussetzung kann der Verf. dann ohne Schwierigkeiten das Recht der Kirche anzweifeln, philosophische Moral zu lehren. Wenn man aber der Meinung ist, daß schon die Urkirche weitgehend lediglich philosophische Moralsysteme ihrer Umwelt übernahm, dann wird man auch heute nicht so ohne weiteres die Hilfe philosophischer Moralbegründung verwerfen. Gibt es denn nicht genügend Bereiche, in denen wir keine Offenbarung haben, die aber heilsentscheidend für den Menschen sein können? Und wäre für heilsentscheidende Fragen nicht doch die Kirche zuständig? Jedenfalls ist es zumindest sehr unrealistisch, die Gläubigen einfach zum Lesen der Bibel anzuregen in der Meinung, sie würden so ihre sittlichen Normen schon alleine finden (137). Der Protestantismus in Deutschland kommt von diesem seinem Prinzip immer mehr ab und erkennt in zunehmendem Maße den Wert der Philosophie zur Normenfindung der Moral. Es wäre tragisch, wenn der amerikanische Katholizismus (u. a. in Ermangelung einer guten philosophischen Tradition) denselben Irrtümern nochmals verfiele. – M.s These vom Prophetentum in seiner Funktion als Ausnahme-Korrektiv zum Amt hat nach Erscheinen des englischen Originaltextes (1967) eine neue, traurige Aktualität durch „Humanae vitae" gewonnen. H. Stich, S. J.

Kirche und Staat. Quellensammlung zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht. Hrsg. von Eduard Eichmann. Teil I: Von 750–1122 (unveränderter Nachdruck der 2. Aufl. 1925). – Teil II: Von 1122 bis zur Mitte des 14. Jh. (unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1914). Gr. 8° (VIII u. 126 S.; IV u. 182 S., in einem Band) München – Paderborn – Wien 1968, Schöningh. 20.— DM. – Es ist eine ebenso mutige wie dankenswerte Tat des Verlags F. Schöningh, in dem vorliegenden Band die Dokumentensammlung zum Thema „Kirche und Staat" des hervorragenden kirchlichen Rechtshistorikers und Rechtsdogmatikers Eduard Eichmann (1870–1946) unserer Zeit in einem unveränderten Nachdruck wieder zugänglich zu machen. Der Vorzug dieser Sammlung, deren Urkunden sämtlich, lediglich mit einer deutschen Überschrift versehen, in der lateinischen Originalsprache dargeboten werden, besteht darin, daß die einzelnen Dokumente nicht in chronologischer Reihenfolge beziehungslos zueinander aufgeführt werden, sondern nach Sachgruppen, d. h. nach Rechtsinstituten, geordnet sind. Wie der Hrsg. im Vorwort betont, ist die Auswahl der einzelnen Urkunden so getroffen worden, daß bei jeder Sachgruppe alle wesentlichen

Momente des betreffenden Rechtsinstituts enthalten sind und dadurch ein getreues Abbild dieses Institutes entsteht. – Der I. Teil der Sammlung enthält insbesondere die historisch bedeutsamen Dokumente der fränkischen und hier vor allem der karolingischen Zeit über die Entstehung jener engen Verbindung von Kirche und Staat, die die Grundlage der mittelalterlichen Kultur darstellte. Die Kapitel über die staatskirchliche Gesetzgebung (I, 32–42) oder die Anerkennung und den Schutz der kirchlichen Ordnung (I, 44–53) mit den Urkunden über die Gewährung des ‚brachium saeculare' zur Erzwingung der Sendpflicht, Eintreibung des Zehnten, Trennung inzestuöser Verbindungen, Erzwingung der Bußleistung, Zwang gegen den Exkommunizierten sowie gegen Ungläubige und Häretiker und schließlich über die weltlichen Wirkungen des Kirchenbannes (I, 50–53) zeigen deutlicher als alle Lehrbücher die Verflechtung der geistlichen mit der weltlichen Gewalt im Mittelalter. Besonders sinnfällig zum Ausdruck gelangte die Einheit von imperium und sacerdotium im Ritus der Salbung und Krönung der deutschen Könige und Kaiser (I, 58–88). Die vielfältigen Untersuchungen, die E. über dieses Thema zeit seines Lebens angestellt hat, haben in seinem Lebenswerk „Die Kaiserkrönung im Abendland" (Würzburg 1942) ihren krönenden Abschluß gefunden. Das Schlußkapitel des I. Teiles, „Übergang zum hierokratischen System" (I, 89–126), bringt den Protest der Kirche gegen das Staatskirchentum und ihre dadurch bedingte Unfreiheit zum Ausdruck und schließt mit dem Wortlaut der „Konstantinischen Schenkung". Damit bildet es die Überleitung zum II. Teil der Sammlung, deren Dokumente den Machtkampf der beiden Gewalten und den Anspruch der Kirche auf eine Vorzugstellung gegenüber dem Staat schildern: Imperium als päpstliches Lehen (II, 94–105); Eid des Kaisers ein Lehenseid (II, 105–109); Streit um den Marschalldienst (II, 110–112); Streit über die Form des Schriftverkehrs zwischen Kaiser und Papst (II, 112); Streit über die Bedeutung der Krönung und Salbung (II, 112–119); Streit über die Bedeutung der Königswahl (II, 119–122); Rom als kaiserliche oder päpstliche Stadt (II, 122 bis 123); Sieg des Papsttums unter Innozenz III. (II, 124–130). – Die letzten beiden Kapitel des II. Teiles tragen die Überschrift „Der Hierokratismus" (II, 131–163) und „Die Reaktion" (II, 164–182). Sie schildern das Scheitern der übersteigerten politischen Machtansprüche des Papsttums. Den Abschluß bilden folgerichtig das Weistum von Rense vom Jahre 1338 (II, 177) und das Gesetz „Licet iuris" Ludwigs des Bayern vom 6. 8. 1338 (II, 179), in denen Kurfürsten und König jedes päpstliche Mitbestimmungsrecht bei der Wahl des Königs ausschließen und die Wahl als einzig konstitutiven Akt der Bestimmung des neuen Herrschers bezeichnen. – Die klassischen Dokumente dieses Bandes bringen in ihrer meisterhaften Auswahl dem Leser und Benutzer eindringlich zum Bewußtsein, daß jedes konkrete Staat-Kirche-Verhältnis, ungeachtet aller theologisch fundierten Ideologisierungsversuche, die zu seiner Rechtfertigung vorgebracht werden mögen, von der jeweiligen kulturellen, politischen und soziologischen Situation abhängig, historisch bedingt und damit wandelbar ist. – Eichmann hat diese Sammlung, wie er im Vorwort schreibt, vor allem deshalb geschaffen, um zu erreichen, daß die Hörer seines Kollegs nicht nur „zu einem vertrauensvollen Hinnehmen des Vorgetragenen, zu einer mehr rezeptiven Tätigkeit verurteilt" (I, S. III) sein sollen, sondern das eine oder andere Rechtsinstitut in der „Konversationsmethode" rein quellenmäßig an Hand der Urkunden gemeinsam mit dem Lehrer erarbeiten können. Dafür und für die Seminarübungen aller Arten von Historikern leistet sie auch heute noch unverändert wertvolle Dienste. Nicht zuletzt schulden die Vertreter des modernen Staatskirchenrechts dem Herausgeber für diese Sammlung Dank, die es ihnen ermöglicht, den historischen Bezug, den gerade ihre Wissenschaft aufweist, tiefer zu erfassen. J. Listl, S. J.

Katholische Schule von morgen. Hrsg. von Waldemar Molinski. Mit Beiträgen von *W. Molinski, J. Homeyer* und *J. Dikow*. Geleitwort von *Josef Höffner,* Bischof von Münster. Kl. 8° (95 S.) Recklinghausen 1969, Bitter. – In dem vorliegenden Buch werden drei Arbeiten zur Diskussion gestellt, die sich um eine Standortbestimmung und Neubesinnung der katholischen Schule bemühen. *W. Molinski* stellt zu Beginn seines Beitrages „Katholische Schule heute –

eine Theorie zur Reform" in einer Art schulphilosophischer Überlegung fest: „Die Schule bekommt ... ihren unmittelbaren Sinn von den Schülern her, die ihren tatsächlichen – gleichermaßen individuellen wie sozialen – Bedürfnissen entsprechend in ihren Fähigkeiten auszubilden und zu bilden sind ..." (9). Diese radikal schülerbezogene Sicht des Phänomens Schule prägt die gesamte Argumentation des Verf.s. Da es in der heutigen pluralistischen Gesellschaft keine einheitliche Meinung darüber gibt, was den „Fähigkeiten und Bedürfnissen der Schüler" entspricht, darf der Staat nur das verbindlich vorschreiben, worin alle übereinstimmen und was das Gemeinwohl erfordert. Alle Konkretionen, die darüber hinausführen, sind Sache der gesellschaftlichen und geistigen Kräfte, die ihrerseits letzlich der Entscheidung der Eltern unterstehen. Die katholische Schule ist nun nach M. eine der pädagogischen Konkretionen, die in diesem Rahmen heute möglich und sinnvoll sind. Die für die katholische Schule vorgebrachten Argumente sind z. T. bekannt, manches aber ist deutlicher als bisher gesehen und formuliert worden, z. B. daß bei wachsendem Wirklichkeitssinn der Schüler „eine fortschreitende Konfrontation und Auseinandersetzung mit neuen und gegensätzlichen Anschauungen anzustreben" ist, „da rationale und sittlich-religiöse Reifung nur durch Bewältigung von Konfliktsituationen hinreichend gewährleistet werden kann" (26). Wohltuend ist das differenzierte Urteil in der Problematik Gemeinschaftsschule-Konfessionsschule. Gerade weil M. primär vom Wohl der Schüler her argumentiert, kann er ohne Schwierigkeit zugestehen, „daß die für alle offene Schule für bestimmte Schüler – psychologisch gesehen – segensreicher ist als die Bekenntnisschule" (28). Als Aufgaben, denen sich die katholische Schule in Deutschland heute besonders annehmen sollte, nennt M. u. a.: Überwindung der Bildungsschranken, Sexualerziehung, Zusammenarbeit zwischen Elternhaus und Schule. Minimalforderung ist, daß wenigstens die „kritisch-reflexive Auseinandersetzung mit dem Glauben" (37) in einem guten Religionsunterricht geleistet werden sollte. M. setzt sich mit den Einwänden gegen die katholische Schule sehr genau auseinander, sieht aber schließlich doch in der katholischen Schule viele Möglichkeiten, die allerdings erst noch realisiert werden müssen. Modellschulen müßten davon etwas sichtbar machen, u. a. auch solche, „die ergründen, inwieweit eine ökumenische Schulgestaltung möglich ist" (50). An manchen Stellen ist der Beitrag von M. zu theoretisch und formal, so daß das Problem begrifflich zwar gelöst, in Wirklichkeit aber geblieben ist. So richtig z. B. der schülerbezogene Ansatz ist, so unbestimmt sind doch die Formeln vom „Wohl der Schüler", von ihren „Bildungsbedürfnissen" (13) o. ä. Sie drücken zu wenig den Bezug zur Umwelt aus, von der doch die Bedürfnisse und das Wohl der Schüler inhaltlich ganz entscheidend bestimmt werden. Wichtiger aber ist, daß nach der langen und unglücklichen Phase des Kampfes um die katholische Schule M. zu den ersten gehört, die unpolemisch, aber desto sachlicher und umsichtiger versuchen, das noch längst nicht gelöste Problem aufzuarbeiten. – Der zweite Beitrag von *J. Homeyer:* „Aktuelle Perspektiven kirchlicher Aufgaben in der Schule" geht von dem neuen Verhältnis der Kirche zur Welt aus, wie es auf dem 2. Vatikanischen Konzil formuliert worden ist. Die Folge davon ist, daß auch das Problem Kirche und Schule an einem „tiefgreifenden Wendepunkt" (60) steht. H. charakterisiert, ausgehend von den neuen Aufgaben der Kirche überhaupt, den Auftrag auf dem Gebiete des Schulwesens in zwei Richtungen: „Mitarbeit der Christen (erg.: Lehrer und Eltern) in allen Schulen" (64–68) und Bemühung um einen sich als wissenschaftliches Fach verstehenden Religionsunterricht, der „theologisch und pädagogisch höchst qualifizierte Lehrer" (68) erfordert. Ebenso aber sollen sich Eltern und Lehrer um katholische Schulen in freier Trägerschaft bemühen. Die Hauptschule, heute als weiterführende Schule konzipiert, sollte wie die Realschule und das Gymnasium, wenn sie vom Staat oder der Kommune getragen werden, weltanschaulich oder religiös nicht gebunden sein. Es sollten aber „einzelne Gruppen ... die rechtliche und faktische Möglichkeit haben, Schulen ihrer Überzeugung in freier Trägerschaft ... zu errichten und zu unterhalten" (74). H. sieht darin einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zur Emanzipierung und Demokratisierung der Schule. Was der Verf. zur konkreten Gestaltung der katholischen Schule sagt, ist sehr theoretisch. Auch die Kirche als Institution hat einen Auftrag in der Schule, den

H. als „kritisch-befreiende Aufgabe" *(J. B. Metz)* gesehen wissen will. – Der Gedanke, daß die öffentliche Hauptschule in der weltanschaulichen Prägung wie Realschule und Gymnasium behandelt werden sollte, ist einleuchtend. Aber warum? Weil sie eine weiterführende oder weil sie eine öffentliche Schule ist? Weshalb wurde über die staatliche katholische Grundschule nichts gesagt? Man mag an manchen Stellen anderer Meinung sein – die von H. aufgezeigten neuen Wege kirchlichen Engagements im Bereich der Schule dürften stimmen. – Das Buch beschließt ein kurzer Beitrag von *J. Dikow:* „Entwicklungstendenzen des freien katholischen Schulwesens im Bistum Münster". Er soll illustrieren, „wie die freie katholische Schularbeit in einem überschaubaren Bereich heute aktualisiert wird" (*W. Molinski* im Vorwort [6/7]). D. berichtet über Reformversuche einzelner Schulen, u. a. auch über die geplante Gesamtschule, über die Tendenz zur Kooperation zwischen den Schulen und über „Praxis und Planung der Lehrerfortbildung" (88). – Es sei noch auf das gut ausgewählte und sich auf dem neuesten Stand befindliche Literaturverzeichnis am Schluß des Buches hingewiesen, das die wichtigste Literatur zur Problematik „Katholische Schule" enthält.

H. Tommek, S. J.

Böckle, Franz (Hrsg.), Der Zölibat. Erfahrungen – Meinungen – Vorschläge. 8° (190 S.) Mainz 1968, Grünewald. – Das im Klappentext angekündigte „aufrüttelnde Ergebnis" fand ich in dieser Artikelsammlung nicht. Da aber die heute erscheinende Literatur über den Zölibat weithin noch dürftiger ist, lohnt es sich vielleicht, auf einige positive Aspekte des Buches hinzuweisen. – Befürworter und Gegner des Pflichtzölibats gehen oft von Erfahrungen aus. So etwa *Roger Schutz* oder *K. Rahner:* „Man hat eine Erfahrung gemacht, die ebenso groß ist wie die Erfahrung, auf die man verzichtet hat" (71). Anderseits läßt *W. Kellner* einen Priester sprechen: „Nehme ich Gott etwas weg? Nehme ich der Gemeinde etwas weg, wenn wir beide lieber, eifriger, ‚herzlicher' arbeiten als zuvor? ... Wenn es einem Menschen im Namen der Kirche verboten wird, sich offen zu dem Menschen zu stellen, den er liebt – kann ihm da nicht der Zweifel kommen, ob diese Kirche die frohe Botschaft vertritt? Ist Christus gekommen, um uns das Leben schwerer zu machen?" (47). Dieses Denken von der Erfahrung her kann nur von dem vorschnell Selbstrechtfertigung genannt werden, der nicht bedenkt, daß hermeneutisch kein anderes Vorgehen möglich ist. Die Fragen sind spekulativ-theologisch nicht eindeutig entscheidbar. Es gibt auf keiner Seite zwingende Gründe, gute auf beiden, Gegengründe gegen beide. Es bleibt also kaum ein anderer Weg, als die religiöse Erfahrung zu befragen, die ja das Wirken des Heiligen Geistes ist. Nur so können wir in dieser Frage erfahren, wohin er die Kirche führen will. Doch die in diesem Buch vorgelegte geistliche Erfahrung mit dem Zölibat ist nicht umfassend genug, daß sie die Diskussion wirklich weiterführen könnte. Solange, wie in diesem Buch, Schuld nicht Schuld und Treulosigkeit nicht Treulosigkeit genannt wird, ist noch kein Ansatz zu einer objektiven Auswertung sichtbar. Es kann nicht alles mit Neurosen und mangelnder Entscheidungsmöglichkeit erklärt werden. Daß der Geist seine Kirche auch durch Schuld führen kann, ist nicht neu. Man schadet deshalb der Argumentation, wenn man die vorliegende Schuld nicht als solche bezeichnet. – Lesenswert ist der Beitrag von *Barbara Albrecht.* Sie sieht die Krise des Zölibats als Symptom der Krise des Glaubens, für die großenteils unerleuchtete Literarkritik verantwortlich ist. Das Verhältnis zu Jesus Christus als Person, zu der man beten und mit der man sprechen kann, ist gefährdet. Man flüchtet in die Theologie der Mitmenschlichkeit. „Wer theologisch nur noch die Horizontale sieht, wird unfähig für eine echte Zölibatsentscheidung, die es zuerst und zumeist mit der Vertikalen zu tun hat" (68). Daß die Häresien unserer Zeit weithin Grund der Zölibatskrise sind, wird von *H. Beckmann* unfreiwillig mit Anschauungsmaterial belegt: „Da der Presbyter also nicht zuerst der ausgesonderte Kultpriester ist, gibt es auch keine ihm allein eigene Würde, welche ihn einerseits zu sakramentalen Handlungen befähigt, anderseits an ihn besondere Anforderungen stellt. Würdig zur Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente ist vielmehr die ganze Gemeinde ..." (158). Durch solche Tendenzen könnte sich die Kirche veranlaßt

sehen, den Zölibat schon deswegen weiterhin zu erzwingen, um diese Einebnungstendenz zwischen Priestern und Laien zu stoppen. Beckmanns Argumente sind nicht nur für die Zölibatsdiskussion fatal. – Wertvoll ist der Beitrag von *G. Scherer*. Er hält 2 Formen priesterlicher Existenz für anthropologisch sinnvoll. In der zölibatären erscheint die Offenheit für Gott in besonderer Radikalität. Anderseits birgt die Ehe das Angebot einer in das letzte Geheimnis der Wirklichkeit führenden Gotteserkenntnis in sich. Scherer meint, ohne Pflichtzölibat gäbe es nicht mehr, aber bessere Priester. – Viele werden die Erfahrung von *E. Schillebeeckx* bestätigen können, daß für den Zölibat nicht Preisgabe und Opfer bestimmend sind, sondern die Freude über das Ereignis, daß man den großen Schatz gefunden hat. Diese ursprüngliche Erfahrung ist nicht einholbar durch die Reflexion über die Frage: „Ist das nun nötig oder nicht?" Das Problem ist nur, ob man von allen zum Priestertum Berufenen diese eigenen Erfahrungen voraussetzen darf. Schillebeeckx entwickelt deswegen seine Theorie für diejenigen, die das zölibatäre Leben ohne diese Erfahrung beginnen wollen: der Zölibat schafft ein objektives Erlebnisfeld für zukünftige religiöse Erfahrung im noch bevorstehenden Priesterleben. Die Übernahme der Zölibatsvorschrift legt Zeugnis ab von dem Verlangen, auf diese besondere Weise in den Bann jener Gnade zu kommen, aus welcher der Zölibat innerlich hervorgeht. Man hofft, in Zukunft existentiell vollziehen zu können, worauf man sich einläßt. Man wird wohl sagen müssen, daß dieses Verlangen, zölibatär leben zu können, schon der Beginn einer echten Berufung sein kann. Meine Frage ist nur, wie lange ein Kandidat im Ernstfall mit der Hoffnung und dem Verlangen auskommen könnte, einen Beruf zu haben. Die Kirche kann nicht verbürgen, daß sich bei einem nach allen objektiven Kriterien geeigneten Kandidaten dieser existentielle Vollzug des Zölibates einmal ereignen wird. Das sieht man schon daran, daß von jedem Priesteramtskandidaten auch verlangt wird, alle Voraussetzungen zu einem guten Ehemann mitzubringen. Offensichtlich schließt man daraus aber nicht auf eine Berufung zur Ehe. Der Schluß von der objektiven Eignung (so viel kann die Kirche allenfalls feststellen als conditio sine qua non) zur Berufung ist also nicht möglich. Es sei denn, man setzt voraus, es gäbe Menschen, die von Gott her für beide Lebensformen offen wären. Dann könnte man sie durch positives Gesetz auf die zölibatäre Lebensweise festlegen. Diese Voraussetzung ist aber anfechtbar, da Gott jeden Menschen zu etwas ganz Bestimmten beruft. Der Kandidat müßte also spätestens vor der Weihe eine ausreichende Klarheit über den ihm konkret geltenden Willen Gottes bekommen, die sich nicht ausschließlich auf die Tatsache stützen darf, daß die Kirche ihn für geeignet erklärt, die Weihen zu empfangen. Diese Klarheit wird sich vielleicht bei vielen „nur" in der jahrelangen Erfahrung von „Trost und Mißtrost" finden. Aber der gutgemeinte Wille zum Verzicht auf die Ehe reicht nicht aus, den eigenen Beruf zur Ehe positiv auszuschließen. Schillebeeckx stimmt zu: „Wer sich nicht primär und ausdrücklich dem religiösen Zölibat hingeben will, legt bei seiner Weihe unvermeidlich den Keim zu späterem Mißlingen. Der Zölibat ist nicht von der Art, daß man ihn nur in Kauf nehmen kann." Von hier aus scheint kein Gegensatz zu Schillebeeckx zu bestehen. – Hat die Kirche das Recht, demjenigen, der nicht zum Zölibat berufen ist, den Weg zum Priestertum zu versperren? Natürlich hat sie das Recht, Bedingungen für die Verleihung des Amtes zu stellen. Es gibt keine Berufung an der Kirche vorbei. Aber kein Gesetzgeber hat in sein Belieben gestellte Vollmachten. Jedes Gesetz bezieht seine Berechtigung und Verpflichtungskraft aus dem bonum commune. Und ob der Pflichtzölibat dem bonum commune der Kirche entspricht, wird angesichts vieler Fakten eben doch sehr fragwürdig. H. Stich, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien 2. — 9. September 1968. Bd. I—II. Gr. 8° (XX u. 659 S.; XV u. 688 S.) Wien 1968, Herder. Je 38.— DM.

Alberti Magni Opera Omnia. Tomus XIV/I, 1: Super Ethica. Commentum et quaestiones. Tres libros priores edidit *Wilhelmus Kübel.* Fol. (XIX u. 219 S.) Münster 1968, Aschendorff. Subskr. 100.— DM; Normalpr. 115.— DM.

Alexandre d'Aphrodisias. Commentaire sur les Météores d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke. Édition critique par *A. J. Smet C. P.* (Centre de Wulf-Mansion, Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, IV). Gr. 8° (CXXXIV u. 526 S.) Louvain 1968, Nauwelaerts. 1.400 FB.

Ausubel, David P., Das Jugendalter. Fakten. Probleme. Theorie. Deutsche Übersetzung von *Gudrun Theusner-Stampa.* Gr. 8° (552 S.) München 1968, Juventa. Br. 25.— DM; Ln. 38.— DM.

Campenhausen (Frhr. von), Hans, Die Entstehung der christlichen Bibel (Beiträge zur historischen Theologie, 39). Gr. 8° (VI u. 391 S.) Tübingen 1968, Mohr. Br. 48.— DM; Ln. 54.— DM.

Cerfaux, Lucien, Jésus aux origines de la Tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique. Préface de S. Exc. Mgr. *A.-L. Descamps* (Pour une histoire de Jésus, II). 8° (304 S.) Bruxelles 1968, Desclée. 249.— FB.

Curran, Charles E., A New Look at Christian Morality. 8° (249 S.) Notre Dame, Ind. 1968, Fides Publishers. 5.95 $.

Dölger, Franz - Karayannopulos, Johannes, Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 3. Teil, 1. Bd., 1. Abschnitt). Gr. 8° (XXXIII u. 203 S. mit 85 Abb. auf 42 Tafeln) München 1968, Beck. 68.— DM.

Evolution und Hominisation. Hrsg. von *Gottfried Kurth.* 2., erg. u. erw. Aufl. 8° (XVI u. 299 S. mit 60 Abb.) Stuttgart 1968, G. Fischer. 54.— DM.

Feuillet Andre, Le prologue du quatrième évangile. Étude de théologie johannique. Préface par *M.-J. Le Guillou, O. P.* 8° (320 S.) Louvain 1968, Desclée. 249.— FB.

Fränkel, Hermann, Noten zu den Argonautika des Apollonius. Gr. 8° (IX u. 665 S.) München 1968, Beck. 78.— DM.

Gassmann, Benno, Ecclesia Reformata. Die Kirche in den Reformierten Bekenntnisschriften. Mit einem Vorwort von Professor *Max Geiger* (Ökumenische Forschungen, hrsg. von *Hans Küng* und *Joseph Ratzinger,* I. Ekkl. Abt., IV). Gr. 8° (479 S.) Freiburg - Basel - Wien 1968, Herder. 48.— DM.

Hermisson, Hans-Jürgen, Studien zur israelitischen Spruchweisheit (Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT, 28). 8° (206 S.) Neukirchen - Vluyn 1968, Neukirchener Verlag. Br. 22.80 DM; Ln. 24.80 DM.

Iserloh, Erwin, Luther zwischen Reform und Reformation. Der Thesenanschlag fand nicht statt. 3., verb. und um das 8. Kapitel erw. Aufl. (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 23/24). 8° (103 S.) Münster 1968, Aschendorff. 8.50 DM.

Jung, Carl Gustav, Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie (Gesammelte Werke, 14, 1.—2. Halbbd.). 8° (XVIII u. 324 S.; 497 S.) Zürich - Stuttgart 1968, Rascher. Subskr. 73.80 DM; Normalpr. 82.— DM.

Kaiser, Philipp, Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik (Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt., 36). Gr. 8° (XIV u. 349 S.) München 1968, Hueber.

Madsen, K. B., Theories of Motivation. A Comparative Study of Modern Theories of Motivation. Fourth edition. Gr. 8° (365 S.) Kopenhagen 1968, Munksgaard. 75.— dKr.

Medieval and Renaissance Studies. Volume VI. Edited by *Richard Hunt, Raymond Klibansky, Lotte Labowsky*. Gr. 8° (209 S.) London 1968, The Warburg Institute, University of London. 3.— £.

Molitor, Joseph, Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte (Kommentare und Beiträge zum AT und NT). 8° (112 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 24.— DM.

Mosiek, Ulrich, Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage. 8° (292 S.) Mannheim 1968, Pesch-Haus Verlag. 29.50 DM.

Oeconomia Humana. Beiträge zum Wirtschaftskapitel der Pastoralen Konstitution (Veröffentlichungen „Internationale Stiftung Humanum"). 8° (574 S.) Köln 1968, Bachem. 58.— DM.

O'Malley, John W., S. J., Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought (Studies in Medieval and Reformation Thought, V). Gr. 8° (XII u. 215 S.) Leiden 1968, Brill. 36.— Hfl.

Parmentier, Alix, La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N. S. 7). Gr. 8° (648 S.) Paris 1968, Beauchesne. 43.50 F.

Robert, Jean-Dominique, Philosophie et science. Elements de bibliographie (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N. S. 8). 8° (384 S.) Paris 1968, Beauchesne. 43.50 F.

Ruggieri, Giuseppe, Il Figlio di Dio davidico. Studio sulla storia delle tradizioni contenute in Rom. 1, 3—4 (Analecta Gregoriana, 166). 8° (XII u. 147 S.) Roma 1968, Libreria Editrice dell'Università Gregoriana. 2.800 L.

Sancti Fulgentii Episcopi Ruspensis Opera cura et studio *J. Fraipont* (Corpus Christianorum, Series latina, XCI u. XCIA). Gr. 8° (XIV u. 1134 S. in 2 Bdn.) Turnholti 1968, Brepols.

Scharbert, Josef, Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre (Quaestiones disputatae, 37). 8° (128 S.) Freiburg - Basel - Wien 1968, Herder. 13.80 DM.

Specht, Rainer, Commercium mentis et corporis. Über Kausalvorstellungen im Cartesianismus. 4° (185 S.) Stuttgart - Bad Cannstatt 1966, Frommann. 57.— DM.

Steininger, Viktor, Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen (Offene Fragen). 8° (192 S.) Graz - Wien - Köln 1968, Styria. 21.50 DM.

Trilling, Wolfgang, Vielfalt und Einheit im Neuen Testament. Zur Exegese und Verkündigung des Neuen Testaments (Unterweisen und Verkünden, 3). 8° (160 S.) Köln 1968, Benziger. 9.80 DM.

Van Kol, Alphonso, S. J., Theologia moralis I—II. Gr. 8° (824 S. u. 716 S.) Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Neo-Eboraci 1968, Sumptibus Herder. 1.200 Ptas u. 1.350 Ptas.

Wächter, Ludwig, Der Tod im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 8). 8° (234 S.) Stuttgart 1967, Calwer. 34.— DM.

Waldmann, Günter, Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart. 8° (VII u. 382 S.) Tübingen 1968, Niemeyer. 32.— DM.

Wendland, Heinz-Dietrich, Die ökumenische Bewegung und das II. Vatikanische Konzil (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes NRW, Geisteswissenschaften, 145). Gr. 8° (38 S.) Köln-Opladen 1968, Westdeutscher Verlag. 4.60 DM.

Westermann, Claus, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche. 8° (118 S.) München 1968, Kaiser. 9.80 DM.

Ziegler, Josef G., Vom Gesetz zum Gewissen. Das Verhältnis von Gewissen und Gesetz und die Erneuerung der Kirche (Quaestiones disputatae, 39). 8° (248 S.) Freiburg - Basel - Wien 1968, Herder. 26.— DM.

Züfle, Manfred, Prosa der Welt. Die Sprache Hegels. 8° (376 S.) Einsiedeln 1968, Johannes-Verlag. 38.— DM.

Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus

Von Friedo Ricken, S. J.

I

Ein Versuch, den philosophiegeschichtlichen Hintergrund des Homousios von Nikaia (und das setzt voraus: den des Arianismus) zu erhellen[1], muß ausgehen von der Tatsache, daß das spätantike Seinsverständnis gekennzeichnet ist durch die Frage nach dem Transzendenten. Sie bestimmt das System der valentinianischen Gnosis ebenso wie das Denken Plotins und die ihm unmittelbar vorausgehende, in das erste Jahrhundert vor Christus zurückreichende Schultradition des sogenannten mittleren Platonismus. Negative Gottesprädikate finden sich im hellenistischen Judentum, im Corpus Hermeticum und bei den christlichen Theologen seit dem 2. Jahrhundert[2].

Man darf annehmen, daß zu Beginn des vierten Jahrhunderts die verschiedenen Strömungen, die zur Ausbildung der negativen Theologie geführt haben, weitgehend vermischt und darum die für die einzelnen Richtungen jeweils typischen Konturen nur noch unscharf zu erkennen sind. Wenn im folgenden versucht wird, die Transzendenzaussagen des Areios in die Schultradition des Mittelplatonismus ein-

[1] Der folgende Vortrag wurde gehalten auf der Arbeitstagung der „Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen", die vom 2. bis 5. Januar 1969 unter dem Thema „Die Christologie von Nizäa – Chalkedon und die moderne Exegese als Aufgabe für die Dogmatik heute" in Untermarchtal stattfand. Der Text wurde für die Veröffentlichung überarbeitet und ergänzt. Wichtige Hinweise zu Teil V verdanke ich *R. Hübner* (Bonn). – Abgekürzt zitierte Literatur: *C. Andresen*, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53) 157–195; *V. C. de Clercq*, Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (Washington 1954); *J. Daniélou*, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles (Tournai 1961); *H. Dörrie*, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus (Les sources de Plotin. Entretiens sur l'antiquité classique, 5 [Genf 1960 1957]) 193–223; *M. Elze*, Tatian und seine Theologie (Göttingen 1960); *A. J. Festugière*, La révélation d'Hermès Trismégiste 4 (Le dieu inconnu et la Gnose [Paris 1954]); *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin (Amsterdam 1964); *J. Lebreton*, Histoire du dogme de la Trinité 2 (Paris 1927) 635–647; *Ph. Merlan*, Greek Philosophy from Plato to Plotinos (The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, ed. by *A. H. Armstrong* [Cambridge 1967] 14–132); *A. Orbe*, Hacia la primera teología de la procesión del Verbo (Estudios Valentinianos I, 1–2 [Rom 1958]); *G. L. Prestige*, God in Patristic Thought (London 1956); *F. Ricken*, Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus, in: ThPh 42 (1967) 341–358; *G. C. Stead*, The Platonism of Arius, in: JTS 15 (1964) 16–31; *M. Wiles*, In Defence of Arius, in: JTS 13 (1962) 339–347.

[2] Vgl. *A. Orbe*, a. a. O. 3–99; *H. Dörrie*, a. a. O.; *H. J. Krämer*, a. a. O. 63–119. 223–292; *A. J. Festugière*, a. a. O. 1–140; *J. Daniélou*, a. a. O. 297–313 (auch zum folgenden Abschnitt). – Für eine Gesamtdarstellung der Periode des mittleren Platonismus vgl. jetzt *Ph. Merlan*, a. a. O. 53–106.

zuordnen, so kann es sich dabei also nur um den Nachweis eines überwiegenden Traditionsstranges handeln[3]. Wir gehen dazu aus von dem Thaliafragment, das uns Athanasios in De syn. 15, 3 überliefert hat. Die für unseren Zusammenhang wichtigen Verse lauten: „Gott selbst also, insofern er ist, ist allen unaussprechlich (ἄρρητος)" (p. 242, 9 Opitz). „Ungezeugt (ungeworden [ἀγέννητον]) aber nennen wir ihn dessentwegen, der der Natur nach gezeugt (geworden [γεννητόν]) ist. Ihn besingen wir als ursprungslos (ἄναρχον) dessentwegen, der einen Ursprung (ἀρχήν) hat. Als Ewigen (ἀίδιον) aber verehren wir ihn dessentwegen, der in den Zeiten geworden ist" (p. 242, 11—13 Opitz). „Hinreichend aber ist der Beweis, daß Gott unsichtbar (ἀόρατος) ist für alle. Für die durch den Sohn (Gewordenen) und den Sohn selbst ist unsichtbar derselbe" (p. 242, 19 f. Opitz). „Kurz gesagt: Für den Sohn ist der Vater unaussprechlich (ἄρρητος). Denn er (der Vater) ist für sich selbst, was er ist; das heißt: (er ist) unsagbar (ἄλεκτος), so daß der Sohn keine der Aussagen, die (Gottes Wesen) erfassen, auszusprechen weiß. Denn es ist für ihn unmöglich, den Vater aufzuspüren, der in sich ist" (p. 243, 14—17 Opitz).

Das Gottesprädikat ἄρρητος begegnet uns dreimal bei Albinos in dem berühmten zehnten, dem theologischen Kapitel seines Didaskalikos, der eine systematisierende Übersicht über die Schultradition des kaiserzeitlichen oder mittleren Platonismus gibt (p. 164, 7.28; 165, 4 Hermann). Albinos beruft sich, wo er das Wort zum ersten Mal gebraucht, ausdrücklich auf Platon (vgl. Ep. 7, 341c: ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν). Man wird kaum fehlgehen, wenn man in den Versen der Thalia, die von der Unaussprechlichkeit Gottes handeln, auch einen Einfluß der im Mittelplatonismus häufig zitierten Stelle Tim. 28c[4] vermutet: „Den Urheber (ποιητήν) und Vater (πατέρα) dieses Weltalls aufzufinden, ist schwer; nachdem man ihn aber auffand, ihn allen zu verkünden, unmöglich." Auf dieselbe Tradition verweist ἀγέν[ν]ητος (vgl. auch Opitz, Urk. p. 12, 4). Es steht im Lehrgedicht des Parmenides (28 B 8, 3) als Prädikat des unteilbaren, unveränderlichen Seins. Ebenso gebrauchen es der platonische Timaios (52a) und der Neupythagoreer und Mittelplatoniker Numenios[5] (F 16 Leemans). Auch ἄναρχος (vgl. auch Opitz, Urk. p. 3, 4; 12, 4; 13, 8) geht auf Parmenides zurück (28 B 8, 27). Das Wort findet sich bei Albinos nicht, dafür aber die Aussagen, für Gott gebe es kein πρότερόν τι αὐτοῦ (Didask. 10 p. 165, 30 Hermann); er sei ἀρχικός (ebd. p. 166, 6 Her-

[3] Zur neueren Diskussion über den Gottesbegriff des Areios vgl. *T. E. Pollard*, The Origins of Arianism, in: JTS 9 (1958) 103–111 (104–106. 108); *M. Wiles*, a. a. O. (Anm. 1) 341; *G. C. Stead*, a. a. O. (Anm. 1) 19; *E. Boularand*, Aux sources de la doctrine d'Arius, in: BLE 68 (1967) 3–19.

[4] Vgl. *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 104–106; *A. J. Festugière*, a. a. O. (Anm. 1) 94. 109.

[5] Vgl. *F. Ricken*, a. a. O. (Anm. 1) 345 unter Anm. 43.

mann). Bei dem Platoniker Kelsos heißt es: ἐξ οὐδενὸς ὁ θεός (6, 65 p. 135, 17 Koetschau). ἀίδιος (vgl. auch Opitz, Urk. p. 12, 4) findet sich im theologischen Kapitel des Albinos (Didask. 10 p. 164, 28 Hermann) und unter den Aussagen, die Numenios (F 14; 16; 17; vgl. F 24 Leemans) dem Sein beigelegt. Maximos von Tyros schreibt in seiner elften Rede, die eine popularisierende Darstellung der Gotteslehre des Mittelplatonismus bietet: „Das Göttliche ist unsichtbar (ἀόρατον; vgl. Tim. 52 a) den Augen, unaussprechlich (ἄρρητον) der Stimme, unberührbar (ἀναφές) dem Fleisch, unerfahrbar dem Ohr, nur dem ... reinsten und geistigsten ... Teil der Seele ... sichtbar" (Or. 11, 9 d Hobein). Wiederum für Numenios (T 30 p. 91, 8 Leemans) und das ihm nahestehende System der Chaldäischen Orakel (p. 15 Kroll) ist das von Areios für Gott gebrauchte Wort μονάς (Athan., De syn. 15, 3 p. 243, 1 Opitz; vgl. Opitz, Urk. p. 12, 12; 13, 12)[6] bezeugt. Mit βασιλεύς, das sich bei Asterios, der ebenfalls der ersten Generation der Arianer angehört, als Gottesprädikat findet (F 21 a Bardy), sind wir auf ein weiteres der für den Mittelplatonismus maßgebenden Platonzitate[7] verwiesen, auf Ep. 312 e: „Den König aller umgibt Alles, und Alles ist seinetwegen, und in ihm liegt der Grund alles Schönen."

Wenn wir für den Gottesbegriff der Thalia einen Einfluß des kaiserzeitlichen Platonismus aufweisen, so ordnen wir Areios damit zugleich einer christlichen theologischen Tradition zu. Neuere Forschungen haben gezeigt, wie sehr die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sich der mittelplatonischen Terminologie bedienen[8]. Daß diese Einwirkung über Origenes hinausreicht, dürfte die Theologie des Eusebios von Caesarea zeigen (s. u. S. 339 f.). Alle aus der Thalia zitierten Gottesprädikate finden sich auch bei den Apologeten und in der alexandrinischen Tradition[9]. Aber Areios übersteigert die ihm über-

[6] Zur Interpretation vgl. *G. C. Stead*, a. a. O. (Anm. 1) 18 f.

[7] Vgl. *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 106–108; vgl. *F. Ricken*, a. a. O. (Anm. 1) 343; Anm. 13; 346, Anm. 46.

[8] Es seien hier nur genannt: *C. Andresen*, *M. Elze*, *J. Daniélou*; *N. Hydahl*, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Kopenhagen 1966).

[9] Zu ἄρρητος vgl. *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 304–306; Origenes, De princ. 4, 4, 1 p. 349, 20 Koetschau; *F. Ricken*, a. a. O. (Anm. 1) 344, Anm. 30; 347, Anm. 63. Zu ἀγέννητος vgl. *J. Daniélou* 303 f.; *J. Lebreton*, a. a. O. (Anm. 1) 643–647. – Zu ἄναρχος vgl. *J. Daniélou* 303; Clem. Alex., Strom. 4, 25 p. 320, 16; F 37 p. 219, 17 Stählin; Method., Creat. 11 p. 499, 14 Bonwetsch; Euseb. Caes., Praep. ev. 7, 12, 2 p. 386, 11 Mras; Eccl. theol. 2, 7, 1 p. 104, 5 Klostermann. – Zu ἀίδιος vgl. Athenag., Suppl. 10, 2; Clem. Alex., F 37 p. 219, 17 Stählin. – Zu ἀόρατος vgl. *J. Daniélou* 305–307; vgl. ebd. 299 f.; Aristid., Apol. 4, 1; Tatian, Or. 4, 1; Athenag., Suppl. 10, 1. – Zu μονάς vgl. Athenag., Suppl. 6, 1 f.; Origenes, De princ. 1, 1, 6 p. 21, 13 Koetschau; *F. Ricken* 343, Anm. 16. – Zu βασιλεύς vgl. oben Anm. 7. – Vgl. auch *W. Pannenberg*, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ZKG 70 (1959) 1–45.

kommene negative Theologie. Klemens von Alexandrien, wohl der ausgeprägteste Vertreter der negativen Theologie unter den frühen Vätern, schließt seine Ausführungen über die Unerkennbarkeit Gottes (Strom. 5, 77—82), in deren Verlauf er die bekannten Platonstellen Ep. 7, 341cd und Tim. 28c zitiert und Gott als ἀόρατος und ἄρρητος bezeichnet, mit dem Satz: „Es bleibt demnach nur übrig, daß wir das Unerkennbare (τὸ ἄγνωστον) durch göttliche Gnade und allein durch den von ihm ausgehenden Logos erfassen." [10] In den erhaltenen Texten des Areios findet sich kein Hinweis auf eine gnadenhafte Gotteserkenntnis. Die Kluft zum transzendenten Gott ist unüberbrückbar, weil auch der Sohn Gott nicht erkennt, wie er in sich ist, sondern nur so, wie seine endliche Erkenntniskraft ihn erreichen kann (vgl. Athan., De syn. 15, 3 p. 242, 22 f.; 243, 14—23; 36, 4 p. 263, 17 Opitz; Opitz, Urk. p. 16, 6 f.).

II

Die mittelplatonische Schultradition hat zusammen mit der Terminologie des Parmenides und des Platon auch deren philosophische Problematik übernommen. Die Erkenntnis des ungewordenen, unteilbaren Seins ließ Parmenides die Vielheit und das Werden leugnen. Der platonische Gedanke der Teilhabe (μέθεξις), die Dialektik des Einen und Vielen im Parmenides, die Frage nach dem Nichtseienden im Sophistes: sie alle kreisen um das Problem von Einheit und Vielheit, Sein und Werden. In der mittelplatonischen Schule tritt an die Stelle des sachbezogenen philosophischen Fragens der Schulstreit um die Auslegung des Tradierten. Die Problematik des Einen und der Vielheit wird behandelt anhand eines Kanons bestimmter Platonstellen [11], neben denen sich eine auf Platons mündliche Lehrtätigkeit zurückgehende Schultradition behauptet [12]. Den größten Einfluß wird man dem Bericht von der Weltentstehung im Timaios (27a bis 52b) zuschreiben dürfen. Das heißt aber, daß dem Kosmologischen in diesem Denken ein entscheidender Platz zukommt. Im zehnten Kapitel (p. 164, 35—165, 4) des Didaskalikos des Albinos begegnet uns ein oberster, transzendenter Gott, der nach Aristoteles, Met. Λ 9, sich selbst denkender Nus ist. Er trägt in Anlehnung an Tim. 28c den Titel πατήρ, weil er Ursache von allem ist. Seine Ursächlichkeit wird

[10] Vgl. *E. F. Osborn*, The Philosophy of Clement of Alexandria (Cambridge 1957) 25–37; *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 313–316.

[11] Vgl. *H. Dörrie*, a. a. O. (Anm. 1) 194 f.; *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 103–122.

[12] Vgl. *Ph. Merlan*, From Platonism to Neoplatonism (Den Haag ²1960); *H. J. Krämer*, Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Heidelberg 1959); *K. Gaiser*, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule (Stuttgart ²1968); *H. J. Krämer*, a. a. O. (Anm. 1); *Ph. Merlan*, a. a. O. (Anm. 1).

näherhin so beschrieben, daß er entsprechend seinem Willen (βούλησις; vgl. Tim 41b) alles mit sich erfüllt, die Weltseele weckt und sie zu sich und seinen Gedanken hinwendet. So wird der erste Nus Ursache eines kosmischen Nus, der in der Weltseele wurzelt, und er verleiht ihm unablässige Tätigkeit und Ordnung. Der so vom Vater geordnete (κοσμηθείς; vgl. Tim. 53ab) kosmische Nus ordnet (διακοσμεῖ; vgl. Tim. 75 d) seinerseits die gesamte Physis in der sichtbaren Welt. Die Mittelstellung, die bei Albinos der Weltseele des Timaios zukommt, überträgt Numenios auf den platonischen Demiurgen, den er als „zweiten Gott" bezeichnet.

Der gänzlich unbekannte (F 26 p. 141, 11 f. Leemans) „erste Gott ist, in sich seiend, einfach, da er, gänzlich mit sich zusammenseiend, niemals gespalten werden kann; der zweite und dritte Gott indes ist einer; vereinigt aber mit der Hyle, die Dyas ist, eint er sie zwar, wird aber von ihr gespalten, die ein begehrliches Wesen hat und fließend ist. Dadurch nun, daß er nicht beim Noeton ist – denn dann wäre er bei sich selbst –, weil er nach der Hyle schaut, um sie sich kümmernd, wird er seiner selbst nicht achtend. Und er berührt das Sichtbare, befaßt sich mit ihm und führt es überdies zu seinem eigenen Wesen, nach der Hyle verlangend" (F 20 Leemans).

Dieser Text aus Numenios, Περὶ τἀγαθοῦ, kennzeichnet gut die Problematik des Zwischenbereiches. Der zweite Gott gehört einmal dem intelligiblen Bereich an. Wenn er beim Noeton verweilt, ist er bei sich selbst. F 27 Leemans vergleicht ihn mit einem Steuermann, der anstatt auf die Sterne auf den ersten Gott schaut. Aus F 25 Leemans erfahren wir, daß er Hersteller seiner eigenen ἰδέα ist. Zugleich erscheint er als formendes Prinzip der fließenden Hyle, das sich in diesem Prozeß selbst in die Vielheit verliert. Was in dem zitierten F 20 Leemans in die Begriffspaare Einheit — Gespaltenheit, Noeton — Aistheton gefaßt ist, drückt Numenios an anderer Stelle aus mit Hilfe der Kategorien von Ruhe und Bewegung (F 24 Leemans), Usia und Genesis (F 25 Leemans). Das gegenseitige Verhältnis der beiden göttlichen Hypostasen ist verschieden dargestellt. F 21 Leemans nennt den ersten Gott in Anlehnung an Tim. 28 c Vater des Demiurgen. Die Fragmente 28 und 29 Leemans arbeiten mit dem Teilhabeschema. Der zweite Gott ist durch die Metusia am ersten Gott gut. Die Teilhabe bewirkt eine Analogie im Gottsein des ersten Gottes und des Demiurgen.

„Analog zu ihm (sc. dem ersten Gott) ist der Demiurg Gott, sein Nachahmer seiend, analog zur Usia das Werden, das dessen Bild und Nachahmung ist. Wenn aber der Demiurg des Werdens gut ist, dann wird gewiß doch der Demiurg des Seins (das) Gute selbst (αὐτοάγαθον) sein, das zusammengewachsen ist mit der Usia" (F 25 Leemans).

Wenn wir nun anhand weniger Beispiele zu zeigen versuchen, daß die vornizänische Theologie Kategorien des platonischen Zwischenbereiches auf den johanneischen Logos übertragen hat, so lassen wir dabei die Frage offen, ob und inwieweit die Apologeten und Alexan-

driner die dieser Begrifflichkeit innewohnende Tendenz durch andere Aussagen korrigiert haben. Es kommt uns darauf an herauszustellen, daß sie das kosmologische Seinsverständnis des Mittelplatonismus übernommen haben und damit die ständige Gefahr gegeben war, daß das zur Deutung des Kerygmas herangezogene Denkschema die ihm innewohnende Dynamik entfalte und die christliche Heilsbotschaft entstelle.

Der Einfluß des kaiserlichen Platonismus auf die Logoslehre Justins darf seit dem Aufsatz von *Carl Andresen,* Justin und der mittlere Platonismus (1952/53), als Tatsache gelten.

Andresen geht aus von Apol. 1, 60, 1: „Was bei Platon im Timaios naturphilosophisch von dem Sohn Gottes ausgesagt ist, wenn er schreibt: ‚Wie ein Chi hat er ihn im All ausgegossen', das hat er (sc. Platon) ... von Moses genommen" (übersetzt von Andresen 188 f.). Justin verbindet hier, wie Andresen zeigt, zwei Aussagen des Timaios, um sie auf den Logos zu übertragen. Aus Tim. 36b übernimmt er den Gedanken von dem Chi der Weltseele, aus Tim. 34b die Vorstellung, daß der Demiurg die Weltseele „durch das Ganze ausstreckte" (ἔτεινε). In demselben Kapitel nennt Justin den Logos „die Kraft (δύναμις) nach dem ersten Gott". Die Benennung „erster Gott" begegnete uns bereits bei Albinos (Didask. 10 p. 164, 19.27 Hermann) und Numenios (F 20; 21; 22; 24; 25 Leemans). Sie findet sich ebenso bei Plutarch (Is. Os. 374f; vgl. 352a; 372f; 374d; 382d). Mit dem Wort ‚Dynamis' bezeichnet der Mittelplatoniker Attikos die Weltseele (F 8 Baudry = Euseb., Praep. ev. 15, 12, 3 p. 375, 17–19 Mras). Der Sprache, die Albinos für die Weltseele gebraucht, bedient sich Justin, wenn er in Apol. 2, 6, 3 schreibt: „Der Sohn ... der Logos, der vor aller Schöpfung in ihm (sc. dem Vater) war und der gezeugt wurde, als er im Anfang alles durch ihn schuf und ordnete (ἐκόσμησε), wird Christus genannt, weil er gesalbt wurde und Gott durch ihn alles ordnete (κοσμῆσαι)".

Auch Tatian (Or. 4, 2 — 5, 3) schreibt dem Logos die Aufgabe zu, die von Gott geschaffene, dem Logos aber vorgegebene Materie nach den ebenfalls von Gott geschaffenen und dem Logos vorgegebenen „Schemata" zu ordnen (διακοσμεῖν 5, 2). *M. Elze* (79—83) hat die platonischen Voraussetzungen dieses Denkens aufgezeigt. Athenagoras, Suppl. 10, geht über Justin und Tatian insofern hinaus, als sein Logos nicht nur ordnendes Prinzip der Materie ist, sondern zugleich wie die Weltseele des Albinos und der Demiurg des Numenios dem Bereich des Noeton angehört. „Der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ" (10, 1 f.). Athenagoras erklärt diesen Satz: Nach dem Vorbild des Logos und durch seine Vermittlung ist alles geworden. Der Sohn ist Nus und Logos des Vaters, der aus dem Vater hervorgeht, um in der Gesamtheit der noch ungeordneten Hylika als Weltseele die in ihm seienden Urbilder abzuprägen (ἐπ' αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι 10, 3). Auch Klemens von Alexandrien beschreibt den Logos in der Sprache des Albinos und des platonischen Timaios. Der Logos hat das All geordnet (ἐκόσμησεν Protr. 1, 5, 1). „Das ungemischte Lied (sc. der Logos), Stütze des Ganzen und Harmonie des

Alls, von der Mitte zu den Grenzen und vom Äußersten zur Mitte gespannt (διαταθέν), hat dieses zusammengefügt ... nach dem väterlichen Willen (βούλησιν) Gottes" (ebd. 1, 5, 2)[13]. Daß bei Origenes die Vorstellung von der zwischen dem intelligiblen Bereich und der Materie vermittelnden Weltseele noch anklingt, zeigt sich etwa bei seiner Deutung von Joh 1, 1. Er fragt, ob man das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος so verstehen könne, „daß nach der Sophia und den Typoi der im Logos verbundenen Gedanken das All wird ... Und man muß sagen, daß Gott, um es so auszudrücken, eine beseelte Weisheit schuf und ihr auftrug, von den Typoi in ihr her den Seienden und der Hyle die Formung und die Eide zu geben" (In Ioan. 1, 19, 22 p. 23, 32 — 24, 10; vgl. 1, 34, 39 p. 43, 16—26 Preuschen; De princ. 1, 2, 2 p. 30, 2—8 Koetschau). Deutlicher ist die Zwischenstellung des Logos bei Origenes ausgedrückt in der Begrifflichkeit des Einen — Vielen und der Analogie, die uns bei Numenios begegnet. Gott ist für ihn πάντῃ ἕν ... καὶ ἁπλοῦν (In Ioan. 1, 20, 22 p. 24, 23 Preuschen) und ὑπερέκεινα τῆς οὐσίας (ebd. 19, 6, 1 p. 305, 16 Preuschen), wie es in Anlehnung an die vielzitierte Formulierung von Platon, Staat 509b (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) heißt. Im Logos hat der Schritt von der Einheit zur Vielheit bereits stattgefunden. „Er ist einer, bestehend aus mehreren Theoremata, wobei jedes Theorema Teil des ganzen Logos ist" (In Ioan. 5, 5 p. 102, 30 f. Preuschen). Die Worte außerhalb des Logos oder Autologos (In Ioan. 2, 3 p. 55, 20 Preuschen) sind nicht Logos, sondern Logoi, „denn in ihnen findet sich weder die Monas noch das Symphonon und das Hen ... Sie sind Zahlen und vielleicht unendliche Zahlen" (In Ioan. 5, 5 p. 102, 29—103, 1 Preuschen). Die Aussagen, die von Christus im Singular (ἑνικῶς) gemacht werden, werden von den (erlösten) Vernunftwesen im Plural (πληθυντικῶς) und analog gemacht (In Ioan. 6, 6, 3 p. 114, 19—115, 20 Preuschen). Origenes stellt die Gleichung auf: Wie Gott sich zum Logos verhält, so verhält der Logos sich zu den Vernunftwesen. Präziser kann die Mittelstellung des Logos wohl kaum ausgedrückt werden. Entsprechend dieser Analogie kennt Origenes eine Stufung des Göttlichen. Der Vater ist ὁ θεός, der Sohn θεός; ihm folgen die θεοί (In Ioan. 2, 2—3)[14].

III

Das Seinsverständnis des Mittelplatonismus mußte, einmal von der vornizänischen Theologie übernommen, notwendig dort in die

[13] Vgl. *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 334 f.

[14] Die Ausführungen im Text geben ein vereinfachtes Schema eines differenzierten Zusammenhanges, der anthropologische, soteriologische und kosmologische Aspekte umfaßt. Vgl. *A. Orbe*, La Epinoia (Rom 1955); *G. Gruber*, ΖΩΗ. Wesen, Stufen und Mitteilung des Lebens bei Origenes (München 1962).

Krisis führen, wo seine kosmologische Ausrichtung nicht ständig von den soteriologischen Sohnesaussagen der Schrift her korrigiert wurde. Denn die biblische Kosmologie, das Schöpfungsdenken, beruht auf der vollständigen Disjunktion zwischen „geschaffen" und „ungeschaffen". Wer die Logosaussagen einseitig kosmologisch auffaßte, dachte konsequent, wenn er, vom Schöpfungsdenken her vor die Alternative gestellt, den platonischen Mittelbereich dem Geschöpflichen zuwies. Das gilt schon für die mittelplatonischen Aussagen über den Logos als Träger der Ideen. Die vornizänische Theologie hatte sie in zwei Formen rezipiert:

1. Bei den Apologeten gibt Gott, der seit Ewigkeit logikos ist, vor der Weltschöpfung aus freiem Willensentschluß dem Logos eine eigene Subsistenz[15]. Damit stellte sich die Frage nach der genauen Unterscheidung zwischen der Weise, in der Gott die Urbilder der Dinge im Logos, und der, in der er die Dinge selbst hervorbringt. Eine mögliche Antwort war die, daß man den Hervorgang der Urbilder, also des Logos, als ein erstes Stadium des Schöpfungsprozesses ansah. Sie lag dem Denken des beginnenden vierten Jahrhunderts um so näher, als der Mittelplatonismus die Ideen als Gedanken Gottes gedeutet und das am Bild des Künstlers erläutert hatte, der sein Werk zunächst in seinem Geiste konzipiert[16].

2. Origenes hatte demgegenüber die ewige Zeugung des Logos gelehrt. Dessen kosmologischen Bezug hatte er jedoch nicht aufgegeben. Er wird besonders deutlich aus dem Argument, das Origenes aus der Bezeichnung Gottes als Schöpfer für die Ewigkeit des Logos führt. Wenn Gott von Ewigkeit her Schöpfer ist, muß es von Ewigkeit her Geschöpfe geben. Daß die reale Schöpfung wie Gott ewig sei, lehnt Origenes ab. Gott ist jedoch von Ewigkeit her Schöpfer, weil die Geschöpfe in ihrem idealen Sein immer im Logos waren (De princ. 1, 4, 3 f.). Der Logos muß von Ewigkeit her bestehen, weil Gott von Ewigkeit her einen Bezugspunkt braucht, auf den er in seinem Schöpfersein bezogen ist. Es bedurfte nur einer Vereinfachung dieser origenistischen Spekulation, um die Grenze Schöpfer — Geschöpf zwischen Gott und dem Logos anzusetzen[17].

Noch näherliegender war die Verweisung des Logos in den Bereich

[15] Vgl. Justin, Dial. 61, 1; Tatian, Or. 5, 1; Athenag., Suppl. 10, 2 f.; Theophil., Ad Autol. 2, 22.

[16] Vgl. *W. Theiler*, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Berlin 1930) 15–17; vgl. auch Origenes, In Ioan. 1, 19, 22 p. 24, 3–7 Preuschen.

[17] Vgl. Origenes, De princ. 1, 2, 10 p. 41, 7–42, 10; 3, 5, 3 p. 273, 1–14 Koetschau. – *A. Lieske*, Die Theologie der Logosmystik bei Origenes (Münster 1938) 186: „Wird ... die Welt als *notwendig* geforderter Ausfluß Gottes betrachtet und der Logos zugleich als dessen weltschöpferisches Prinzip aufgefaßt, dann besteht doch unleugbar die größte Gefahr, auch dem Sohn nur *die* Notwendigkeit und Ewigkeit zuzuschreiben, die die Welt besitzt" (Hervorhebungen des Originals). – Vgl. *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 166–178. 393–396.

des Geschaffenen von den Aussagen her, die ihn als Weltseele ansprachen. Ein immanentes Prinzip der Form, der Bewegung und der Ordnung gehört nicht dem Bereich des transzendenten Schöpfergottes an.

Die aufgewiesene Problematik spiegelt sich in dem Wort ἀγέννητος.

G. L. Prestige[18] und *J. Lebreton* haben gezeigt, daß die strenge Unterscheidung zwischen ἀγέννητος (ungezeugt) und ἀγένητος (ungeworden) sich erst mit Athanasios durchsetzt. Für griechisches Denken beziehen beide Wörter sich auf dieselbe Sache: das ungewordene, unvergängliche und ideale Sein, dem die Welt des Entstehens, Vergehens und der Doxa entgegengesetzt ist. Die Apologeten folgen diesem philosophischen Gebrauch. Für sie geht es darum zu zeigen, daß allein der transzendente Vatergott ἀγέννητος, d. h. ohne Ursprung und unvergänglich ist. Das Wort bezeichnet bei ihnen das Absolute im Gegensatz zum Gewordenen[19]. Es scheint, daß derselbe Sprachgebrauch noch bei Origenes vorliegt[20].

Durch die ausschließliche Verwendung des Wortes für den Vater mußte sich die Frage nach dem Sein des Sohnes stellen. Wer in den Kategorien des Timaios dachte, mußte den Sohn in den Bereich der γεννητά (vgl. Tim. 28 c; 34 b; 37 cd; 40 d; 41 a) verweisen. Was dieser Begriff jedoch besagte, war im Mittelplatonismus ungeklärt. Das beweist der Schulstreit über die ewige und zeitliche Entstehung des Kosmos[21]. Es ist eine durchaus vertretbare Hypothese, daß zusammen mit dem christlichen Schöpfungsdenken diese Diskussion einer der Faktoren war, die die Krisis des altchristlichen Platonismus zu Beginn des vierten Jahrhunderts ausgelöst haben. Nach dem Zeugnis des Albinos (Didask. 14 p. 169, 26—31) gab es zwei Auslegungen für das γεννητόν des Timaios. In der einen besagt es, daß einmal eine Zeit war, in der es keinen Kosmos gab (ὄντος ποτὲ χρόνου, ἐν ᾧ οὐκ ἦν κόσμος). Nach dieser Auffassung hat Gott die Weltseele gemacht. Die entgegengesetzte Deutung verstand unter γεννητόν etwas, das eine ursprünglichere Ursache seines Bestandes (τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον) hat. Wer nur den Vater als ἀγέννητος bezeichnete und sich der zuerst genannten Schulrichtung anschloß, konnte eine christliche Schöpfungstheologie entwickeln. Die Frage war, ob er mit diesen Kategorien auch den Sohnesaussagen der Schrift gerecht zu werden vermochte.

IV

Die mit der kosmologischen Ausrichtung des mittelplatonischen Seinsverständnisses gegebene, seit den Apologeten latent vorhandene Gefährdung des christlichen Kerygmas tritt mit dem Arianismus in ihr

[18] ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός, and Kindred Words, in Eusebius and the Early Arians, in: JTS 24 (1923) 486–496; ders., a. a. O. (Anm. 1) 37–54.

[19] Vgl. *J. Lebreton*, a. a. O. (Anm. 1) 643–647.

[20] Vgl. *P. Stiegele*, Der Agennesiebegriff in der griechischen Theologie des vierten Jahrhunderts (Freiburg 1913) 20–22; *G. L. Prestige*, a. a. O. (Anm. 1) 51.

[21] Vgl. *C. Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955) 276–291; *Ph. Merlan*, a. a. O. (Anm. 1) 39. 63. 68. 71. 76.

akutes Stadium. Es gilt darum, auch für die Logoslehre aufzuzeigen, daß der Arianismus (wir beschränken uns dabei auf Areios und Asterios) eine seit den Apologeten vorhandene Tendenz der Theologie aufgreift und sie durch Elemente, die er aus dem zeitgenössischen Platonismus übernimmt, verstärkt.

Das Anliegen des Areios, den Sohn einem Mittelbereich zuzuweisen, zeigt sich in der dialektischen Formulierung seines Briefes an Alexander von Alexandrien: „vollkommenes Geschöpf (κτίσμα) Gottes, aber nicht wie eines der Geschöpfe, Erzeugung (γέννημα), aber nicht wie eines der Erzeugten (γεγεννημένων)" (Opitz, Urk. p. 12, 9 f.). Die Thalia (Athan., De syn. 15, 3 p. 242, 20 Opitz) unterscheidet zwischen dem Bereich Gottes, dem des Sohnes und dem der durch den Sohn gewordenen Wesen. Nach p. 243, 4 ist der Sohn dem Bereich Gottes und dem der Welt fremd. Wie der Vater, so trägt auch der Sohn die Prädikate „unwandelbar" und „unveränderlich" (ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος Opitz, Urk. p. 12, 6.9). In der Thalia (p. 243, 4.13) und im Brief an Eusebios von Nikomedien (Opitz, Urk. p. 3, 2) nennt Areios ihn θεός, jedoch wird er im Unterschied zum Vater nicht als ὁ θεός (Athan., De syn. 15, 3 p. 242, 9.16.18. f.22; p. 243, 14 Opitz) bezeichnet.

Versucht man den Zwischenbereich des Areios philosophie- und theologiegeschichtlich einzuordnen, so erhält man durch γεννητός, das in der Thalia (p. 242, 11) vom Sohn ausgesagt wird, zunächst nur einen sehr allgemeinen Hinweis auf die Sprache des Timaios. Weiter führt Thalia p. 243, 1: „Wisse, daß die Monas war, die Dyas aber nicht war, bevor sie ins Dasein trat." *G. C. Stead* (19) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß Dyas hier nicht „die zwei", also Vater und Sohn (entsprechend dem Gebrauch von Trias) bedeutet, sondern „die Zahl Zwei". Stead zeigt, daß Areios hier auf den Logos einen Terminus anwendet, mit dem die Chaldäischen Orakel (p. 14 Kroll) den bei dem ersten Nus verweilenden, dem Bereich der Noeta und der Aisthesis angehörigen zweiten Nus bezeichnen. Ähnlich nennt Numenios (F 25 Leemans) den zweiten Gott διττός (vgl. *Stead* ebd.). Vielleicht entstammt demselben Bereich die für Asterios überlieferte Vorstellung, der Logos habe das δημιουργεῖν von Gott, dem Lehrer und Technites, gelernt (F 9 Bardy). Bei Numenios ist der zweite Gott μιμητής (F 25 Leemans; vgl. Tim. 41 c) des ersten und blickt beim Ordnen der Materie auf ihn (F 27 Leemans). In den Chaldäischen Orakeln (p. 14 Kroll) übergibt der Vater die von ihm hervorgebrachte ideale Welt dem zweiten Nus, der die Materie verwaltet. Der kosmische Nus des Albinos erhält die Ordnung, die er auf die Welt überträgt, vom Vater (Didask. 10 p. 164, 37—165, 4 Hermann). Wenn dem Logos der Arianer eine ähnliche Zwischenstellung zwi-

schen den Noeta und dem Sichtbaren zukommt wie der zweiten Hypostase bei Albinos, Numenios und in den Chaldäischen Orakeln, läßt sich Asterios F 3 Bardy gut einordnen:

„Er ist das erste der Gewordenen und einer der intelligiblen Naturen. Und wie die Sonne im sichtbaren Bereich nur einer der leuchtenden Körper ist, aber der ganzen Welt leuchtet nach der Anordnung dessen, der sie gemacht hat, so scheint und leuchtet auch der Sohn, der einer unter den intelligiblen Naturen ist, allen im Noetos Kosmos."

Die weltbildnerische Funktion des Logos wird deutlich aus dem unter den Namen des Areios und Asterios überlieferten F 4 (Areios) Bardy:

„Als Gott die gewordene Physis schaffen wollte und sah, daß sie nicht teilhaben könne an der starken Hand des Vaters und dem von ihm ausgehenden Schaffen, macht und schafft er zuerst einen allein und nennt diesen Sohn und Logos, damit, da er der Mittlere geworden sei, so dann auch das All durch ihn (δι' αὐτοῦ) werden könne."

Es fällt auf, daß hier noch die Vorstellung mitschwingt, die gewordene Physis, die die Hand des Vaters nicht ertragen kann, sei beim Schöpfungsprozeß bereits vorhanden gewesen. Man darf darum einen Einfluß der mittelplatonischen Lehre von der Schwäche (Numenios F 12 Leemans), Veränderlichkeit (Plutarch, Is. Os. 369 d; Maxim. Tyr., Or. 11, 8 a Hobein), Zerstörbarkeit und zerstörenden Kraft (Plutarch, Is. Os. 369 a; 373 d; 375 bc) der ewigen Materie vermuten. Eine der des arianischen Logos ähnliche Rolle kommt bei Attikos (F 4 Baudry = Eus., Praep. ev. 15, 6, 7) der Dynamis des Demiurgen zu, durch die (δι' ἧς) er den vorher nicht seienden Kosmos schafft. In F 8 Baudry (= Eus., Praep. ev. 15, 12, 3) setzt Attikos diese Dynamis der Weltseele gleich. Wenn Areios die Bedeutung des Wollens Gottes für die Entstehung des Logos hervorhebt (Athan., De syn. 15, 3 p. 243, 3.11.19 Opitz; Opitz, Urk. p. 3, 1; 12, 9; 13, 4), so weist das ebenfalls in die Nähe des Attikos[22]. Dieser beruft sich auf das Wollen Gottes in dem Schulstreit über die Ewigkeit oder den zeitlichen Anfang der Welt. Nach seiner Ansicht ist die Welt geworden, aber unvergänglich. Gegen den Einwand, wenn etwas nicht vergehen solle, müsse es notwendig ἀγέννητον sein, wendet er sich mit dem Argument: Wie die Dinge durch das Machen und Wollen Gottes entstanden sind, so können sie auch durch das Wollen Gottes einen unvergänglichen Bestand erhalten (F 4 Baudry = Eus., Praep. ev. 15, 6, 8.11.13).

Daß die Anlehnung an den zeitgenössischen Platonismus den Arianern dazu dient, eine bereits in der theologischen Tradition vorhandene kosmologische Logosdeutung zu verschärfen und zu vereinseitigen, zeigt die Notiz bei Epiphan., Haer. 69, 12, die Irrlehre des

[22] Auf diese Gemeinsamkeiten hat *G. C. Stead*, a. a. O. (Anm. 1) 31 hingewiesen.

Areios habe ihren Ausgang genommen von der Interpretation der Stelle Prov. 8, 22: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ (LXX)[23]. Das Zeugnis wird bestätigt durch die Anspielungen auf diese Schriftstelle in den erhaltenen Schriften des Areios (Athan., De syn. 15, 3 p. 242, 14 Opitz; Opitz, Urk. p. 3, 3; vgl. Eus. v. Nik. Opitz, Urk. p. 16, 11 f.). Bezeichnenderweise begegnet uns Prov. 8, 22 bei Justin an der berühmten Stelle Dial. 61, 1, wo er davon spricht, Gott habe als ἀρχή vor allen Geschöpfen aus sich eine δύναμις λογική (vgl. Attikos F 8 Baudry = Eus., Praep. ev. 15, 12, 3 f.) hervorgebracht. Auch Athenagoras benutzt in Suppl. 10, 3 Prov. 8, 22 als Schriftbeweis für seine mittelplatonische Logoslehre. Origenes (In Ioan. 1, 19, 22 p. 23, 15—23 Preuschen) zieht die Stelle heran zur Deutung von Joh 1, 1. ἀρχή kann verstanden werden als ὑφ' οὗ und bezieht sich dann auf Christus, insofern er Demiurg ist. Demiurg aber ist Christus, insofern er Sophia ist, Sophia wiederum, insofern er die idealen Urbilder des Alls in sich trägt. Die Apologeten versuchen dabei, durch ihre Zwei-Stadien-Lehre die durch das „ἔκτισε" der LXX und die kosmologische Funktion gegebene Gefährdung der Gottheit des Logos auszugleichen. Der in die Welt eingehende Logos ist der, der zugleich ewig in Gott ist. Das kommt bei Justin zum Ausdruck in der Formulierung, Gott habe den Logos „aus sich" (ἐξ ἑαυτοῦ Dial. 61, 1) hervorgebracht, deren Aussage von ihm durch zwei Vergleiche verdeutlicht wird: Der Logos, den wir aussprechen, mindert nicht den Logos in uns; ein Feuer, an dem ein anderes angezündet wird, bleibt selbst ungeschmälert (Dial. 61, 2). Für Athenagoras ist der Sohn, der Form- und Bewegungsprinzip der Materie ist, Nus und Logos des Vaters, der in ihm und mit ihm eins ist und durch den der Vater ewig λογικός ist (Suppl. 10, 2). — Auch die Arianer kennen, wohl durch Vermittlung der Alexandriner[24], dieses Theologumenon. Aber sie verändern es in einer für sie kennzeichnenden Weise. In der Formulierung der Thalia (Athan., De syn. 15, 3 p. 243, 5 Opitz) scheint die Lehre des Areios sich von der der Apologeten nicht zu unterscheiden: „Die Weisheit kam als Weisheit ins Dasein durch das Wollen des weisen Gottes." Danach scheint Gott

[23] Zur arianischen Exegese von Prov. 8, 22 vgl. *A. Martínez Sierra*, La prueba escriturística de los Arrianos según S. Hilario de Poitiers, in: Miscellanea Comillas 41 (1964) 293–376; 42 (1965) 43–153 (304–333); *M. Simonetti*, Studi sull'Arianesimo (Rom 1965) 9–87 (auch zum Folgenden).

[24] Vgl. Clem. Alex., Strom. 5, 3, 16, 5; Paed. 1, 9, 88, 2; Exc. ex Theod. 19, 1 f.; F 23 p. 202, 18–22 Stählin; vgl. dazu *J. Daniélou*, a. a. O. (Anm. 1) 335–338; Origenes, De princ. 1, 2, 9 p. 40, 1–11 Koetschau; vgl. *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 404–406. – Zur Diskussion über Herkunft und Interpretation der Lehre von der doppelten Sophia bei den Arianern vgl. *T. E. Pollard*, a. a. O. (Anm. 3) 106–109; *H. A. Wolfson*, Philosophical Implications of Arianism and Apollinarism, in: DOP 12 (1958) 17; *M. Wiles*, a. a. O. (Anm. 1) 341–343; *W. Marcus*, Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen (München 1963) 106 f.; *G. C. Stead*, a. a. O. (Anm. 1) 19–22.

bei einem bestimmten Anlaß durch seinen Willen die ewig in ihm seiende Weisheit zu eigener Subsistenz aus sich zu entlassen. Aber wenn wir einer gut bezeugten Überlieferung Glauben schenken dürfen, dann besteht zwischen beiden Sophiai nicht mehr dasselbe Ursprungsverhältnis wie bei den Apologeten. Die mit den Termini ἀγέννητος-γεννητός und κτίζειν gegebene Spannung wird einseitig im Sinne einer Schöpfungstheologie aufgelöst. Das wird bereits im Brief des Areios an Alexander deutlich: „Der Sohn aber, zeitlos hervorgebracht (γεννηθείς) vom Vater und vor Aionen geschaffen und gegründet (vgl. Prov. 8, 22), war nicht, bevor er hervorgebracht wurde, sondern zeitlos vor allem hervorgebracht, erhielt er allein vom Vater das Dasein" (Opitz, Urk. p. 13, 8—10). Es ist bezeichnend, daß Areios (Opitz, Urk. p. 13, 1) den etwa von Justin (Dial. 61, 2; 128, 4) und Tatian (Or. 5, 2) gebrauchten Vergleich mit dem Anzünden des Feuers an einem anderen ablehnt. Alexander, Athanasios und Markell von Ankyra berichten, Areios habe gelehrt, der Sohn sei, da Ktisma und Poiema, nicht wahrhaft und von Natur Logos des Vaters und nicht seine wahre Sophia, sondern er werde nur in einem uneigentlichen Sinn (καταχρηστικῶς) Logos und Sophia genannt, da auch er geworden sei durch den Gott eigenen Logos und die Sophia in Gott, in der Gott das All und ihn geschaffen habe (Opitz, Urk. p. 7, 19—8, 2; Areios F 16 Bardy).

Bezeichnend ist auch die Umprägung, die die Lehre vom Hervorgang des Sohnes aus dem Willen des Vaters erfährt. Bei Origenes, der sie ebenso wie einige Apologeten vertritt, dient sie als Ausdruck dafür, daß der Sohn auf rein geistige Weise und nicht als materiell zu verstehender Teil aus dem Vater hervorgegangen ist[25]. Dieses Motiv scheint noch anzuklingen im Brief des Areios an Eusebios von Nikomedien (Opitz, Urk. p. 2, 10 — 3, 2), wo der Hervorgang des Sohnes aus dem θέλημα und der βουλή des Vaters dem Hervorgang als Teil (μέρος) und dem aus einem Substrat (ὑποκείμενον) entgegengesetzt wird. Anders lautet Thalia p. 243, 3 Opitz: Daß der Sohn aus der θέλησις des Vaters hervorgeht, bedeutet, daß er vorher nicht war. Vollends klar ist das Ziel, das nach Athanasios die Argumentation des Asterios verfolgt: Entweder bringt Gott keines oder er bringt jedes der Geschöpfe als Wollender hervor; ist das letztere der Fall, dann ist auch das πρῶτον γέννημα aus dem Willen Gottes (F 6; 15 Bardy).

V

Die Frage nach dem philosophiegeschichtlichen Hintergrund und der Aussage des Homousios von Nikaia muß ausgehen von dem mittel-

[25] Vgl. Justin, Dial. 61, 1; 128, 3 f.; Tatian, Or. 5, 1; vgl. Theophil., Ad Autol. 2, 22; Clem. Alex., Strom. 5, 1, 6, 3; *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 681.

platonischen Seinsverständnis des zweiten und dritten Jahrhunderts, das für die christliche Theologie im Arianismus in seine Krisis geführt wird. Dies muß um so mehr betont werden, als man vereinfachend die Behauptung wagen darf, daß die Erforschung der Homousios seit hundert Jahren stark unter dem Einfluß der Fragestellung steht, die *Theodor Zahn* in seinem Buch „Marcellus von Ancyra" (Gotha 1867) aufgeworfen hat[26].

Zahns These ist bekannt. Das Homousios von Nikaia besagt die numerische Einheit eines in sich Geschlossenen, eines nur einmal existierenden Einzelwesens (vgl. Zahn, 22). Die Gleichsetzung des Homousios mit ταὐτούσιος und ἀμαούσιος durch die Semiarianer trifft die ursprüngliche Aussage der Lehrentscheidung (vgl. ebd. 23 f.). Die Formel von Nikaia siegt jedoch, wenigstens im Osten, in einem anderen Sinn. Bei Basileios von Caesarea ist an die Stelle der Wesenseinheit vollständig die Wesensgleichheit getreten, „und nicht die Losreißung des Sohnes von Gott, nicht die polytheistische Tendenz ist als Grundfehler des Arianismus erkannt, sondern die nicht ausreichende Würdigung des Sohnes" (ebd. 87).

---

[26] Für die Literatur sei verwiesen auf *V. C. de Clercq*, a. a. O. (Anm. 1) 258, Anm. 188; *A. Grillmeier*, Homoousios (LThK V [²1960] 467 f.); dort noch nicht verzeichnet sind: *H. Kraft*, ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ, in: ZKG 76 (1954/55) 1–24; *A.-M. Ritter*, Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol (Göttingen 1965) 270–293 (Literatur!); *A. Tuilier*, Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche (Studia Patristica 3 = TU 78 [Berlin 1961]) 421–430; vgl. auch die folgende Anmerkung. – Die Schwierigkeiten, die *V. C. de Clercq*, 264 f. vorbringt, die Tatsache, daß das Wort sich im arianischen Streit zum ersten Mal in den Texten des Areios und Eusebios von Nikomedien findet (ebd. 265), sowie die Ergebnisse *A. Orbes* scheinen mir gegen die These zu sprechen, die Einfügung des Homousios sei Einflüssen westlicher Theologie zuzuschreiben. Sie ist in letzter Zeit von *H. Kraft* (ebenso von *A.-M. Ritter*) mit gewichtigen Argumenten vertreten worden. Die Annahme *H. Krafts* (a. a. O. 8 f.), die ausdrückliche Verwerfung des Homousios durch Areios (Opitz, Urk. p. 12, 11 f.) und die stillschweigende durch Alexander (Opitz, Urk. p. 27, 5 f.) richte sich gegen die abendländische Trinitätslehre („der Esel unter dem von beiden geschlagenen Sack ist die abendländische Trinitätslehre"), scheint mir von den Ergebnissen *A. Orbes* her gesehen nicht ohne Schwierigkeiten zu sein. Wollte man diese Interpretation vertreten, müßte man konsequenterweise annehmen, *alle* Parteien des arianischen Streites verbärgen ihre wahren Ansichten hinter einer scheinbaren Polemik gegen die Gnosis, die sich zudem stets auf die technische Terminologie der Gnosis bezieht. Aber das dürfte doch wohl unwahrscheinlich sein. Die Annahme *Krafts* (a. a. O. 13), daß das Wort Homousios nicht die Frage betraf, „um die man sich bis dahin gestritten hatte", schließt als Folge in sich, daß das Homousios von Nikaia keine Antwort auf die Bestreitung des Homousios durch die Arianer gewesen ist. Freilich bleibt Opitz, Urk. 19 ein gewichtiges Argument für die These von *Kraft* (vgl. auch *A.-M. Ritter*, a. a. O. 277, Anm. 3). Aber es dürfte schwierig sein, aus den erhaltenen Berichten über die Vorgänge in *Nikaia* zu beweisen, daß die *Konzilsväter* das Homousios in dem Sinn verstanden haben, wie es der Gebrauch von οὐσία in den Fragen des *Ossius* in *Antiochien* nahelegt. Die Zurückhaltung des Ostens gegenüber dem Homousios läßt sich vielleicht hinreichend erklären mit dem gnostischen Klang des Wortes und den damit gegebenen materialistischen Vorstellungen. Nikaia hätte dann das Wort nur aus der Notlage heraus, seine Gegenstellung gegen Areios eindeutig zu fixieren, aufgenommen, dabei jedoch während der Verhandlungen immer wieder betont, daß es nicht im Sinne der valentinianischen Gnosis materialistisch zu verstehen sei. Ein Gebrauch des Homousios ohne beigefügte Erläuterung, wie es *nicht* zu verstehen sei, mußte im Osten als gefährlich erscheinen.

Zahns Gegenüberstellung von numerischer oder Wesenseinheit auf der einen und Wesensgleichheit auf der anderen Seite birgt die Gefahr in sich, bei der Deutung des dem Homousios zugrunde liegenden Usia-Begriffes von der aristotelischen Philosophie auszugehen. Nikaia hätte dann (mir ist nicht bekannt, daß Zahn selbst diese Terminologie gebraucht hätte) durch das Homousios von Vater und Sohn eine numerische Identität im Sinne der ersten Substanz des Aristoteles ausgesagt, während Basileios die Aussage im Sinne der zweiten aristotelischen Substanz verstanden hätte. Es geht in die Richtung dieser Deutung, wenn man mit Berufung auf den Streit der beiden Dionysioi und den Bericht des Hilarius über die Synode von Antiochien im Jahre 268 dem Homousios eine sabellianisierende Tendenz zuschreibt.

Die Forschung ist seit Zahn weitgehend von der genannten Alternative bestimmt. Ob sie für ein systematisches theologisches Denken berechtigt ist, soll hier nicht gefragt werden. Daß sie und die ihr zugrunde liegende Begrifflichkeit geeignet ist, die Aussageabsicht von Nikaia zu erfassen, kann man mit *I. Ortiz de Urbina* und *G. C. Stead*[27] mit Recht bezweifeln. Daß die Frage der numerischen Identität von Vater und Sohn in Nikaia zur Diskussion gestanden hat, dürfte sich schwerlich beweisen lassen[28]. Der Grundfehler des arianischen Systems ist nicht, wie Zahn annimmt, der Polytheismus. Oben wurde zu zeigen versucht, daß sein Ansatz vielmehr gerade in der starken Betonung der Transzendenz und Einzigkeit Gottes liegt. Der entscheidende Vorwurf der Gegner des Areios ist vielmehr der, daß er den Sohn auf die Seite des Geschaffenen verwiesen habe[29]. Die Väter von Nikaia wollten im Homousios nicht den Gottesbegriff der Offenbarung durch einen philosophisch-technischen Usia-Begriff überlagern. Es ging ihnen um eine Klärung der Sohnesaussagen der Schrift.

Wir können, um das zu zeigen, nicht die ganze Diskussion über die Bedeutungsgeschichte des Homousios und den Weg, auf den es ins Symbol gekommen ist, entfalten. Entscheidend scheint mir, daß das Wort noch bei den Arianern und in den Verhandlungen des Konzils, wie *A. Orbe* (660—662) gezeigt hat, deutlich die Zeichen seiner Herkunft aus der Gnosis an sich trägt. Dort besagt es die Gleichgeartetheit des Seins, die Zugehörigkeit zu derselben Seinsart oder Seinsstufe.

Im Brief des Ptolemaios an Flora (Epiphan., Haer. 33, 7, 8 p. 457, 8 – 13 Holl)

[27] *I. Ortiz de Urbina*, El símbolo Niceno (Madrid 1947) 202–208; *G. C. Stead*, The Significance of the Homoousios (Studia Patristica, 3 = TU, 78 [Berlin 1961]) 397–412; vgl. *G. L. Prestige*, a. a. O. (Anm. 1) 213; *J. N. D. Kelly*, Early Christian Doctrines (London ²1960) 236.

[28] Das schwerwiegendste Argument für die Diskussion der numerischen Einheit dürfte Opitz, Urk. 19 sein. Vgl. oben Anm. 26.

[29] Vgl. Athan., C. Ar. 1–3 passim, besonders die Behandlung von Prov 8, 22 in C. Ar. 2, 44–82. Bezeichnenderweise wird in C. Ar. 3, 15 der Vorwurf des Polytheismus mit der Aussage der Arianer begründet, der Sohn sei Geschöpf.

ist die Frage gestellt, wie von dem einen ungewordenen und unvergänglichen Ursprung des Alls her die Naturen der φθορά und der μεσότης, die dem Ursprung gegenüber ἀνομοούσιοι seien, ihren Bestand erhalten könnten, da das Gute (das höchste Prinzip) doch die Natur habe, ὁμοούσια hervorzubringen. Nach Irenaeus, Haer. 1, 1, 9 p. 42, 2–8 Harvey ist für die Valentinianer Pneumatisches mit Pneumatischem und Psychisches mit Psychischem ὁμοούσιον. Das Verhältnis des ὁμοούσιος besteht auch zwischen einer Hypostase und ihrer Emanation: Das Hen als Dynamis der Monas ist mit ihr ὁμοούσιον (Iren., Haer. 1, 5, 2 p. 104, 8–11 Harvey). Nach Exc. ex Theod. 50, 1–2 p. 123, 9–14 Stählin ist die erdhafte und stoffliche Seele des Menschen der der Tiere ὁμοούσιος; der Mensch, der dem Demiurgen καθ' ὁμοίωσιν ist, ist dagegen der, dem dieser durch Engel ein ὁμοούσιον mit sich eingehaucht hat. Ähnlich lesen wir bei Iren., Haer. 1, 1, 10 p. 49, 7–9 Harvey, daß der ὑλικὸς ἄνθρωπος nicht ὁμοούσιος τῷ θεῷ ist. Dieser Sprachgebrauch findet sich auch bei Plotin. Die συγγένεια und das ὁμοούσιον mit dem Göttlichen bewirken, daß etwas am Göttlichen teilhat und dadurch selbst göttlich ist (Enn. 4, 7 [2] 10, 65). Enn. 4, 4 [28] 28, 140 bezeichnet die beiden „Seelenspuren" Begierde und Zorn als ὁμοούσια mit der Begründung, wer der einen nicht zugeneigt sei, verhalte sich der andern gegenüber ebenso. Origenes, In Ioan. 4, 25 p. 249, 1 Preuschen gebraucht in der Auseinandersetzung mit Herakleon ὁμοούσιος als Synonym für τῆς αὐτῆς φύσεως. Im Fragment zu Hebr 1, 3 (Lommatzsch 5, 299 f.) wird die communio substantiae von Vater und Sohn aus dem Begriff aporrhoea aufgewiesen. Sie ist ὁμοούσιος mit dem Körper, dem sie entstammt. Auch Dionysius von Alexandrien, den Athanasios (De decr. 25, 3) als Traditionszeugen für den kirchlichen Gebrauch des ὁμοούσιος anführt, weicht in seinem Verständnis des Wortes nicht von den Gnostikern ab. ὁμοούσιος bedeutet für ihn dasselbe wie ὁμογενής (Athan., De sent. Dionysii 18, 2 p. 59, 11 Opitz), was durch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern verdeutlicht wird, oder ὁμοφυής (ebd. 18, 3 p. 60, 1 f. Opitz), wofür er das Beispiel Samen (Wurzel) – Pflanze bringt. *A. Orbe* (617–621) hat gezeigt, daß sich im Brief des Dionysios eine Fülle von Beispielen und Termini findet, die der valentinianischen Gnosis entstammen. Auf die Diskussion über die Bedeutung des ὁμοούσιος bei der Verurteilung des Paul von Samosata brauchen wir hier nicht einzugehen. In den Auseinandersetzungen der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts hat sich keine der Parteien auf die Synode von Antiochien berufen[30].

Für die Annahme, daß es letztlich die Arianer waren, durch die das Homousios in das Symbol von Nikaia gelangte[31], spricht vor allem die Tatsache, daß es die Thalia des Areios und dessen Brief an Alexander von Alexandrien sind, in denen sich im Verlauf des arianischen Streites das Wort zum ersten Mal findet. Im Thaliafragment (bei Athan, De syn. 15, 3 p. 242, 17 f. Opitz) heißt es: „Er (der Sohn) trägt kein Charakteristikum (ἴδιον) Gottes an seiner individuellen Subsistenz (καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος), denn er ist ihm nicht gleich (ἴσος), ja auch nicht ὁμοούσιος." Was mit der Verneinung des Homousios ausgesprochen ist, wird aus den vorhergehenden Versen (p. 242, 10—14 Opitz) deutlich: Wie der Vater ist, so ist er allein. Er hat kein ihm Gleiches (ἴσον) noch ein Ähnliches (ὅμοιον) noch eines, dem dieselbe Ehre zukommt (ὁμόδοξον). Im Gegensatz zum Sohn ist er ungewor-

[30] Vgl. *J. N. D. Kelly*, Early Christian Creeds (London 1950) 247; *V. C. de Clercq*, a. a. O. (Anm. 1) 263.
[31] Vgl. *V. C. de Clercq*, ebd. 265.

den, ohne Ursprung und ewig. Dem Sohn kommt also nicht im Sinne des gnostischen Terminus die Gleichgeartetheit des Seins mit dem Vater und die Zugehörigkeit zur Seinsstufe des Vaters zu. Er ist ein Mittelwesen, das einmal nicht war und durch den Willen Gottes sein Sein erhielt. Er ist nicht der eigentliche und eigene Logos Gottes, sondern er ist nur dem Worte nach (καταχρηστικῶς). Dieses Verständnis des Homousios geht auch hervor aus einer Bemerkung des Eusebios von Nikomedien, die uns bei Ambrosius, De fide 3, 15, 125 (Opitz, Urk. 21) überliefert ist: „Wenn wir ihn wahren Sohn Gottes und increatus nennen, dann beginnen wir, ihn als ὁμοούσιος mit dem Vater zu bekennen."

Als Begründung für seine Ablehnung des ὁμοούσιος beruft sich Areios in seinem Brief an Alexander von Alexandrien (Opitz, Urk. p. 12, 10 f.; p. 13, 17—20) auf die Unkörperlichkeit Gottes. Der Sohn ist nicht nach manichäischer Vorstellung ein μέρος ὁμοούσιον des Vaters. Wenn man sich den Hervorgang des Sohnes aus dem Vater so denkt, als sei der Sohn ein μέρος des Vaters, der mit diesem ὁμοούσιος ist (ὡς μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου) und eine Emanation (προβολή), dann wäre der Vater zusammengesetzt, teilbar, veränderlich, Körper. Hier wird deutlich, daß man sich in den arianischen Streitigkeiten der gnostischen Herkunft des Homousios durchaus bewußt war. Areios verbindet es mit dem valentinianischen Begriff der προβολή, die auch von den Gegnern der Arianer nach Art einer animalischen Zeugung aufgefaßt wurde[32]. Aus dem Bericht des Eusebios an seine Gemeinde[33] geht hervor, daß auch den Konzilsvätern die Verbindung beider Begriffe bekannt war. In der Diskussion des Homousios mußte ausdrücklich herausgestellt werden, das Wort sei nicht körperlich (κατὰ τὸν τῶν σωμάτων τρόπον) aufzufassen, nicht nach Art sterblicher Lebewesen, nicht im Sinne einer Spaltung der Usia oder einer ἀποτομή; es sei damit kein Pathos, kein Wechsel (τροπή) und keine Veränderung der Usia und Dynamis des Vaters ausgesagt. Ob es sich bei der Berufung der Arianer auf die gnostische προβολή um eine echte Schwierigkeit oder nur um eine Taktik gegen das Homousios handelt, wird schwer zu entscheiden sein. Im Thaliafragment klingt sie nicht an. War die Schöpfung für die Arianer das einzige Modell, nach dem sie einen Hervorgang aus dem transzendenten Vater denken konnten? War die Teilhabe an einer Usia für sie nur im Bereich des Körperlichen denkbar?

In welcher Bedeutung hat Nikaia das Homousios gebraucht? Die Quellen, die uns hierüber berichten, sind bekanntlich der Brief, den

[32] Vgl. *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 661.
[33] Opitz, Urk. p. 45, 21–25; vgl. ebd. p. 44, 4–7; Socr., H. E. 1, 8 PG 67, 68 C; vgl. dazu *A. Orbe*, a. a. O. (Anm. 1) 660 f.

Eusebios unmittelbar nach den Verhandlungen an seine Gemeinde in Caesarea schreibt (Opitz, Urk. 22), und die Berichte des Athanasios in De decretis Nicaenae synodi 20 (350/51), De synodis 45 (359) und der Epistola ad Afros 6 (369). Wir werden von keiner eine unvoreingenommene Darstellung erwarten dürfen. Eusebios schreibt, um sich gegenüber seiner Gemeinde zu rechtfertigen. Athanasios muß es darum gehen, die Schriftgemäßheit des Homousios aufzuzeigen. Dennoch kann man als gemeinsame Grundlage beider Berichte erkennen, daß Nikaia das Kontradiktorium zur arianischen Lehre aussagen wollte, daß also der Sohn bei der von den Arianern grundgelegten Zweiteilung des Seienden nicht dem Bereich der Geschöpfe zugehört. Wie das Sein Gottes, in dem eine solche Sohnschaft möglich ist, in philosophischer Begrifflichkeit zu fassen sei: diese Frage ist durch Nikaia gestellt, aber seine Formel will selbst keine begrifflichen Mittel an die Hand geben, um sie zu lösen.

Nach dem Brief des Eusebios besagt Homousios, „daß der Sohn Gottes keinerlei Ähnlichkeit zu den gewordenen Geschöpfen zeige, sondern allein dem Vater, der ihn gezeugt habe, auf jede Weise gleich sei und nicht aus einer anderen Hypostasis oder Usia sei, sondern aus dem Vater" (Opitz, Urk. p. 46, 1—3). Dasselbe bezeugt Athanasios: Nach der Absicht der Väter von Nikaia, die sich im Anathem ausspricht, sollen das ἐκ τῆς οὐσίας und das Homousion das „gottlose Gerede" der Arianer „aufheben". Wer die Aussagen der Arianer verneint, der bejaht damit die der Synode (De decr. 20, 6; vgl. De syn. 40, 5; Ad Afr. 9 PG 26, 1045 B). Das Homousios soll aussagen, daß der Sohn wahrer und eigentlicher Sohn ist (τὸ γνήσιον ... τοῦ υἱοῦ) und daß die Geschöpfe mit ihm nichts gemeinsam haben (De syn. 45, 7 f. p. 271, 6—8 Opitz). Der Logos ist wahre Dynamis, Bild des Vaters, ihm ähnlich und vollkommen gleich (ἀπαράλλακτος) (De decr. 20, 1 p. 16, 27 f.). So weit stehen wir auf sicherem Boden. In der Epistola ad Afros beschränkt sich die Aussage des Athanasios über die Bedeutung des Homousios auf das bisher Gesagte. In De decr. 20, 1 p. 16, 29 Opitz und De syn. 45, 4 p. 270, 10 Opitz findet sich darüber hinaus für das Verhältnis von Vater und Sohn das Wort ἀδιαιρέτως. Ob Athanasios damit noch berichtet oder bereits, die im Homousios ausgesagte Lehre von der Gottheit des Sohnes mit der von der Einheit Gottes zu verbinden suchend, interpretiert, ist schwer zu entscheiden. In De decr. 20, 1 unterstreicht das ἀδιαιρέτως die im Anschluß an die johanneischen Immanenzformeln ausgesprochene Lehre, daß der Sohn im Vater ist. In De syn. 45, 4 dient es der Unterscheidung vom Gottesverhältnis der Menschen. Der Sohn ist nicht wie wir vom Vater getrennt, da er Sohn aus ihm ist. Es scheint demnach auch beim ἀδιαιρέτως nicht um die sabellianistische Einheit einer ersten

Substanz zu gehen, sondern um das Ursprungsverhältnis im Sinne der Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes, die die Arianer ablehnten. Darum kann Athanasios das ἀδιαιρέτως verdeutlichen durch das οὐδέποτε γὰρ οὐκ ἦν (De decr. 20, 1 p. 16, 29 Opitz) und das Verhältnis Licht — Abglanz (ebd. p. 16, 30; De syn. 45, 4 p. 270, 10 Opitz) und den Vater als Ursprung, Wurzel und Quelle des Sohnes bezeichnen (De syn. 45, 4 p. 270, 8 Opitz).

Athanasios schreibt in De syn. 45, 7 und der Ep. ad Afr. 6, daß Nikaia mit dem Homousios nicht über die Schrift hinausgehen wollte. Das Anliegen der Väter war, die Aussageabsicht der Schrift eindeutig auszusprechen. Der Gang der Verhandlungen zeigte, daß dies allein mit den Worten der Schrift selbst nicht möglich war. Die Väter von Nikaia haben sich nach Athanasios des Homousios bedient als einer Vokabel, die ihre Stellung in einer kontroversen Frage des Schriftverständnisses unmißverständlich fixieren sollte.

VI

Ein Bemühen um den philosophie- und theologiegeschichtlichen Hintergrund des Homousios bliebe unvollständig, wollte man nicht wenigstens einen *flüchtigen* Blick auf die Theologie des Athanasios werfen. Wenn auch sein Einfluß bei den Verhandlungen in Nikaia nicht überschätzt werden darf, so bleibt doch die Tatsache, daß er es ist, der das Homousios (zumindest im Osten) durchgesetzt hat. Wer in der Theologie des Athanasios nach technischen Schemata der zeitgenössischen Philosophie sucht, wird (wenn man von dem nach einer verbreiteten Datierung[34] vor dem arianischen Streit anzusetzenden Doppelwerk der Oratio contra gentes und der Oratio de incarnatione Verbi absieht) enttäuscht. Das will nicht besagen, daß nicht auch für Athanasios durch die Sprache Kategorien griechischen Denkens vorgegeben wären. Aber die Sache, die er in diesen Kategorien auszudrücken sich bemüht, ist die soteriologische Botschaft des Neuen Testamentes und nicht die Transzendenz-Kosmos-Problematik des mittleren Platonismus. Das wird besonders deutlich, wenn man seine Theologie vergleicht mit der des Eusebios von Caesarea, in der sich (das gilt auch für die nachnizänischen Schriften des Eusebios) der Typus der vornizänischen Theologie ausgeprägt darstellt.

Eusebios bleibt auch dort, wo er nicht als Apologet schreibt (wie in seinem Spätwerk De ecclesiastica theologia), der mittelplatonischen Gottes- und Logoslehre verhaftet. Gott west als ἄρρητον ἀγαθόν oder die ἄρρητος οὐσία wie der verborgene Nus im Bereich des ἐπέκεινα τῶν ὅλων (De eccl. theol. 3, 6 p. 164, 8–10; 1, 12 p. 71, 11; 2, 17 p. 121, 1–13 Klostermann). Bei ihm hat sich das origenistische

[34] Es werden folgende Datierungen vertreten: 318–323; 336; 362 oder 363. – Die Literatur siehe bei *M. J. Rondeau*, L'Épître à Marcellinus sur les Psaumes, in: VC 22 (1968) 176–197 (192, Anm. 42bis).

Proportionsdenken erhalten. Der Vater ist im Sohn auf dieselbe Weise, wie der Sohn in uns sein will. Er gibt dem Sohn Anteil an seiner Doxa, wie der Sohn, in Nachahmung des Vaters, den Seinen Anteil gibt (ebd. 3, 19 p. 180, 23–27 Klostermann). Der Vater erdenkt die Ordnung des Kosmos. Der Sohn schaut auf seine Gedanken und führt sie aus (ebd. 3, 3 p. 154, 26–155, 1 Klostermann). Die Gottheit des Sohnes, der nicht ὁ θεός, sondern nur θεός ist, scheint gebunden an seine Stellung als Demiurg und Erhalter der Schöpfung, in der er die Rolle der Pronoia übernimmt (ebd. 2, 7 p. 105, 28–33; 3, 2 p. 142, 13 Klostermann).

Auch bei Athanasios klingt der Gedanke an den Logos als Schöpfungsmittler in Or. c. gent. 41 an. Gott, der in der Sprache des Timaios (29e) als gut und neidlos beschrieben ist, gibt der gewordenen Physis, die im Zustand des Fließens und der Auflösung ist, Anteil an dem wahrhaft aus ihm seienden Logos, damit sie bestehen kann. Die Orationes contra Arianos betonen den Gedanken, daß es der *Vater* ist, der durch den Logos in der Welt handelt. Der bloße Wille des Vaters reicht hin für die Erschaffung aller Dinge. Athanasios argumentiert, in der Schrift trete trotz der Existenz des Sohnes der Vater als schaffend auf (2, 29). Was der Logos wirkt, sind Werke des Vaters. Die δημιουργία ist eine. Was der Sohn schenkt, ist Geschenk des Vaters (3, 14). Die dritte Epistola ad Serapionem kann dann unter Einbeziehung des Geistes formulieren: ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν τῷ πνεύματι κτίζει τὰ πάντα (Ep. ad. Serap. 3, 5 PG 26, 632B).

Die Trinitätslehre des Athanasios ist nicht wie die des Eusebios bestimmt von der Transzendenz-Immanenz-Problematik des Mittelplatonismus. Man wird (trotz der überspitzten Formulierung) im Grundsätzlichen dem Urteil Harnacks zustimmen müssen, daß Athanasios im Grunde keine Logoslehre mehr habe und Christologe sei. „Gott bedarf zur Weltschöpfung keiner Vermittlung. Also ist die Idee des Göttlichen, das die Menschen erlöst hat, von der Weltidee zu trennen ... Der Logos-Sohn ist Heils-, nicht Weltprinzip.“ [35]

Die entscheidenden Beweise für die Göttlichkeit des Sohnes (und damit für das Homousios) entnimmt Athanasios dem Glauben an die Erlösung, wie er sich im Leben der Kirche ausdrückt. Das Gebet des Herrn richtet sich nicht an den ἀγέννητος, sondern an den Vater. Wir sind nicht getauft auf den Namen des ἀγέννητος und des γεννητός, sondern auf den des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes (C. Ar. 1, 34). Die Verbindung mit der Gottheit, die in der Taufe statthat, kann nicht durch ein Geschöpf bewirkt werden. Die Gnade, die der Vater verleiht, kann nur im Sohn geschenkt werden, der im Vater ist wie der Abglanz im Licht (ebd. 2, 41). Nur weil er anders ist als alle Geschöpfe, können wir den Sohn anbeten (ebd. 2, 23). Seine Auferstehung und sein Richteramt setzen seine Gottheit voraus (ebd. 1, 44; 2, 6). Ein Geschöpf hätte uns keine Hilfe bringen, uns nicht mit dem Schöpfer verbinden und uns die Sünden nicht nachlassen können, was allein Gottes Sache ist (ebd. 2, 67). Allein Gott selbst konnte die befreien, die dem Fluch verfallen waren (ebd. 1, 49).

Fassen wir zusammen:

Das Homousios von Nikaia ist nur von der mit dem Arianismus aufgeworfenen Fragestellung her zu verstehen. Im Arianismus ver-

[35] Dogmengeschichte (Grundriß 4, 3 [Tübingen ^{6}1922]) 217; vgl. *F. Loofs*, Leitfaden, 6. Aufl., hrsg. von *K. Aland* (Tübingen 1959) 187: „Die philosophische Logoslehre hat er im Prinzip überwunden; er argumentiert mit der Heilslehre.“

absolutiert sich ein mittelplatonisches Denkschema, das seit den Apologeten im Anschluß an neutestamentliche Aussagen zur Deutung des Vater-Sohn-Verhältnisses herangezogen wurde. Das kosmologische Logosverständnis führt unter dem Einfluß des christlichen Schöpfungsdenkens und des mittelplatonischen Streites um die Entstehung der Welt dazu, den Sohn dem Geschaffenen zuzuweisen. Der Arianismus stellt insofern eine erste Krisis des mittelplatonischen Denkens dar, als er herausstellt, daß es für den christlichen Glauben keine Stufung des Göttlichen und damit kein Drittes zwischen Transzendenz und geschaffener Welt gibt. Darin geht Nikaia mit Areios einig. Aber es korrigiert, von den Sohnesaussagen der Schrift herkommend, die Stellung des Logos. Homousios heißt: Der Sohn steht auf der Seinsstufe des transzendenten Gottes. Was wir vom transzendenten Gott aussagen, müssen wir auch vom Sohn aussagen[36]. Nikaia bricht mit der naiven Rezeption des spätantiken Seinsverständnisses zur Deutung des christlichen Kerygmas. In diesem Sinne ist es das Ende des Zeitalters der Apologeten. Der Einschnitt des Jahres 325 hat bewirkt, daß die nachnizänische Theologie das triadische System Plotins, in dem der Mittelplatonismus aufgehoben ist, nicht als geeignet zur Interpretation der trinitarischen Aussagen ansah.

[36] Vgl. Athan., De syn. 49, 1: τὸ ἰσάζον ἔχει (ὁ υἱός) πρὸς τὸν πατέρα ταῖς ἐνοειδέσι φωναῖς καὶ τὰ ἐπὶ τοῦ πατρὸς λεγόμενα ταῦτα καὶ ἐπὶ τοῦ υἱοῦ λέγουσιν αἱ γραφαὶ χωρὶς μόνου τοῦ λέγεσθαι αὐτὸν πατέρα (p. 273, 11–13 Opitz).

Ps 2, 7, ein Motiv früher „hellenistischer" Christologie?

Der Psalmvers in der Lectio varians von Lk 3, 22, im Ebionäerevangelium und bei Justinus Martyr

Von Fritzleo Lentzen-Deis, S. J.

Die „Hellenisierung" des Christentums wird heute wieder als Problem empfunden. Die ursprüngliche Botschaft der Bibel müsse freigelegt werden. Dafür gelte es nicht bloß zu entmythologisieren, sondern auch zu „enthellenisieren", d. h. auf die früheste und eigentliche Aussage zurückzuführen. In der Christologie hinterfragt man besonders die Gottessohnschaft Jesu Christi im „griechischen" Sinne. Sollten Ausdrücke wie die vom „wesensgleichen" Sohn, der von Gottes „Natur", „göttlichen Wesens" ist, im alltäglichen religiösen Leben unserer Zeit nicht zurücktreten? Werden die älteren, ursprünglich judenchristlichen Vorstellungsbilder in der Praxis religiösen Lebens und Betens wegen ihrer archaischen Einfachheit nicht als weniger unnötig, ablenkend, ja hemmend empfunden? Läßt sich von ihnen aus nicht leichter zur Christologie von heute durchstoßen? Die Gestalt des irdischen Jesus werde in der Bibel ja zunächst funktional bestimmt, etwa als die des in vollkommener Liebe zum Kreuz schreitenden und so die authentische Offenbarung Gottes verkündenden „Sohnes" und Mittlers.

Wir prüfen im folgenden ein altes christologisches Motiv, welches im hellenistischen Raum anscheinend unmißverständlich eine Aussage über das „Wesen" des Gottessohnes sein muß, die Anwendung des Psalmverses „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt" (Ps 2, 7) auf Jesus Christus in bestimmtem Kontext. Die Rückführung des Gottes-„Sohn"-Begriffes auf die „hellenistische Gemeinde", wie sie *R. Bultmann* im Gefolge von *W. Bousset* versuchte, ist in der Forschung mittlerweile als zu einfach erkannt. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen und die Sichtung des „griechischen" und „jüdischen" Materials aus der Umwelt des NT ergeben, daß der griechische Raum der christlichen, aus ursprünglich „jüdischem" Denken kommenden Botschaft besondere, beinahe vorgeformte Vorstellungen entgegenbringt. In der Sprach- und Motivgeschichte wird erhoben, wie sehr im „griechischen" Gewand „jüdischer" und „palästinensischer" Gehalt ausgedrückt werden[1].

[1] Vgl. zum Ganzen: *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Schol 33 (1958) 321–355; bes. den 2. Teil: ebd. 528–558; mit reicher Literatur. Zur Sprache s. 547 ff.

Die Anwendung von Ps 2, 7 auf den auferstandenen Christus in früher Traditionsschicht, wie sie in Apg 13, 33 (vgl. 4, 25); Hebr 1, 5; 5, 5; (vgl. auch Röm 1, 3 f.) vorliegt, ist bereits früher herausgearbeitet worden[2]. Wir untersuchen, in welchem Sinn jenes Motiv früh auf den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu „rückprojiziert" wurde. In einer Reihe von Zeugen wird jener Psalmvers mit den Berichten über die Taufe Jesu im Jordan so verbunden, daß auf Traditionszusammenhang geschlossen werden muß: in einer Lesart von Lk 3, 22 (D, it), im „Ebionäerevangelium", bei Justinus Martyr, Klemens von Alexandrien, vom 3. Jh. an bei Origenes, in der Didaskalie, bei Methodius, Juvencus, Hilarius, in den Apostolischen Konstitutionen, bei Faustinus und Augustinus. Der Bezug zur Tauftradition ist bei den späteren Zeugen nicht mehr so sicher[3]. In dieser Reihe stehen „Häretiker" bunt gemischt mit „Orthodoxen". Eigentlich „rechtgläubiger" Zitat-Text in der Tauftradition ist das „Mischzitat": „Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen" (Mk; die meisten Hss von Lk; Mt: „Dieser ist ..."; vgl. Joh). Zur Entwirrung der Traditionsfäden haben wir das Verhältnis jener beiden „Zitate", mögliche Verdrängung des einen durch das andere und ihre Bedeutung im Kontext zu prüfen. Nach Justin findet sich eine gewisse Übereinstimmung in der Auswertung: Die Taufe sieht man als „Wiedergeburt" und vergleicht die in Ps 2, 7 genannte „Zeugung" mit der „Neuschaffung" des Christen in der Taufe; siehe etwa Klemens von Alexandrien, In paed. I, VI, 25, 2, oder Hilarius von Poitiers im Tract. in Ps 2, Nr. 29. Auch die übrigen späteren Zeugen bieten keine selbständige alte Tradition mehr, wie sich aus äußeren und inneren Gründen belegen läßt. Demnach sind drei Orte der Überlieferung abzuwägen: die „westliche Lesart" von Lk 3, 22, das Fragment des „Ebionäerevangeliums" und die Vorkommen bei Justin. Ehe wir uns den christlichen Zeugen zuwenden, müssen wir den Sinn des Psalmverses in sich in jüdischem Verständnis zu erheben suchen.

Der Sinn von Ps 2, 7 in jüdischem Verständnis

Es ist das Verständnis von „Adoption", welches immer wieder dem Psalmvers einen „häretischen" Sinn anhängen oder ihn zum Ausdruck

[2] Es sei verwiesen vor allem auf: *J. Dupont*, ‚Filius meus es tu'. L'interprétation du Ps II dans le NT, in: RechScRel 35 (1948) 522–543; *E. Schweizer*, Art. υἱός κτλ, in: ThWB VIII (1967) 367 ff; *W. Thüsing*, Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung in der ältesten nachösterlichen Christologie, in: BZ 11 (1967) 95–108. 205–222; 12 (1968) 54–80. 223–240.

[3] Überblicke finden sich bei: *J. Kosnetter*, Die Taufe Jesu. Exegetische und religionsgeschichtliche Studien, in: Th. Stud. d. Österr. Leo-Ges., 35 (Wien 1936) 150–168; *T. W. Manson*, The OT in the Teaching of Jesus, in: BullJohnRylLibr 34 (1951/52) 324, Anm. 5; *L. Legrand*, L'arrière-plan néotestamentaire de Lc I, 35, in: RevBibl 70 (1963) 166 ff. und Anm. 15.

„hellenistischen" Milieus in der Christologie werden ließ. Da man wußte, „daß der Gedanke an die physische Gottessohnschaft des Königs (Zeugung durch die Gottheit) auf alttestamentlichem Boden unvollziehbar war"[4], schien nur die Adoption des Königs zum Sohne Gottes als Vorstellungshintergrund in Frage zu kommen. Heute unterscheidet die Forschung von der „Adoption" in solchen Texten die „Legitimation"[5], und manche Autoren sehen diese in 2 Sam 7, 14; Ps 2, 7; Ps 89, 27 f. ausgedrückt, welche Texte in messianischen Weissagungen (etwa Is 9, 1-6) nachwirkten[6].

Im Judentum bedeutet Ps 2, 7 eine „Sohneswürde", die zur Herrschaft befähigt, wie der folgende Vers bestätigt. Zwar kann der Ausdruck „Sohn Gottes" nirgendwo in jüdischen Schriften mit Sicherheit als isoliert gebrauchter Titel für den Messias nachgewiesen werden, doch wird er im Zusammenhang von Schriftzitaten, etwa von Ps 2, 7 und 2 Sam 7, 14 messianisch verwendet[7]. Der palästinensische, in der Synagoge gebildete Jude, der Jesus von Nazareth für den Messias hält und dies mittels Ps 2, 7 ausdrücken will, wird also zunächst nicht an eine „natürliche Zeugung" dieses „Sohnes" durch Gott denken. Dies gilt, obwohl eine solche Zeugung in der im Psalmvers vermutlich zugrunde liegenden Vorstellung der „Legitimation" eigentlich einschlußweise mitausgesagt sein könnte. Ebenso denkt er natürlich auch nicht an eine „Adoption", welche die natürliche Zeugung positiv ausschließt[8]. Er will die besondere Beziehung des Messias zu Gott und seine Herrschaftsfunkion, das, was am Messias für wesentlich gehalten wird, ausdrücken.

Gehört Ps 2, 7 ursprünglich zum lukanischen Taufbericht?

Wenn die Taufstimme den Psalmvers im obigen Verständnis enthalten würde, wäre dies kein „adoptianischer", häretischer Sinn. Wir prüfen zunächst die Gründe für und gegen eine ursprüngliche Zugehörigkeit von Ps 2, 7 im lukanischen Taufbericht.

Für die Lesart wird als Grund gerne angegeben, daß sie wegen ihres „adoptianistischen" Charakters als lectio difficilis zu gelten habe. Die „relativ schwache Bezeugung" sei gerade darauf zurückzuführen (*F. Spitta*), die „rechtgläubige" Himmelsstimme habe sie jedoch nicht ganz verdrängen können; so *F. Blass*[9], *P. Wernle*[10], *Th. Zahn*[11] und viele andere bis heute. Wer für die Priorität des Lk-Ev vor den Synoptikern eintritt, wie z. B. schon *H. Usener*[12], führt die Lesart als

[4] Vgl. *G. Fohrer*, art. cit. (Anm. 2) in: ThWB VIII 349, 28 ff. (die Anmerkungen).
[5] Ebd. 344, 31 ff. [6] Ebd. 349, 21 ff.
[7] Vgl. *E. Lohse*, art. cit. in: ThWB VIII 361–363.
[8] Vgl. *E. Schweizer*, art. cit. 368, 9 ff.
[9] Evangelium sec. Lucam (Leipzig 1897), Praefatio, S. XXXVIII.
[10] Die synoptische Frage (Freiburg i. Br. 1899) 27.
[11] Einleitung in das NT, Bd. 2 (Leipzig [3]1907) 362 f.; *ders.*, Das Evangelium des Lucas (Leipzig 1920) 200, Anm. 65.
[12] Das Weihnachtsfest, in: Religionsgesch. Unters. I (Bonn 1889/1911) 40 ff.

Beweis an. *F. Spitta*[13] nennt dazu noch die Bedeutung der Himmelsstimme mit dem Psalmvers im Kontext[14]. *A. v. Harnack* führt sie auf eine ältere Quelle zurück, die Lk nicht habe beseitigen wollen[15]. In der Folgezeit haben viele Forscher diese Argumentation, besonders den ersten Grund, beibehalten[16]. *H. Sahlin* befaßt sich wieder neu mit der Quellenfrage und rechnet die Lesart unter die Beweise, die die Unabhängigkeit von Proto-Lk bezeugen sollen[17]. *C. H. Dodd* zählt Ps 2, 7 zu den „Testimonien"-Texten; er habe, wenn auch „probably secondary", wohl zur vorkanonischen Tauferzählung gehört[18]. *M.-A. Chevallier*[19] meint, Q und Mk hätten nur die andere Lesart gekannt, aber Is 11, 11 und Ps 2, 7 stünden am Anfang der Taufoffenbarung. *W. Grundmann* erklärt im Zusammenhang seiner Rückführung der Sohn-Gottes-Prädikation auf die messianische Hohepriester-Idee, Q habe Ps 2, 7 als Taufstimme enthalten[20]. Im Rahmen der Lk-Redaktion vermutet die Entstehung oder wenigstens den ursprünglichen Platz *P. Benoit*[21]. Das γεγέννεκα von Lk 3, 22 nehme das γεννώμενον von 1, 35 wieder auf; ähnlich *L. Legrand*[22] und, mit weiteren Gründen, *A. George*[23]. Lk spreche von Jesu Messianität im Kontext 3, 15 f. und in Apg. 13, 33. 32–37; der Psalmvers drücke die messianische Investitur aus; zugleich wolle Lk die Anspielung auf den Gottesknecht im Zusammenhang mit dem Sohnestitel vermeiden[24].

Die außergewöhnlich gute Bezeugung der Gegenlesart wird als Hauptgrund gegen die Psalm-Himmelsstimme angeführt, zuerst gegen H. Useners Konzeption bereits von *W. Bousset*[25], *J. Bornemann*[26], *Meyer-Weiss*[27], *A. Resch*[28] u. a. Gegen die

[13] Beiträge zur Erklärung der Synoptiker, in: ZNW 5 (1904) 303–326, bes. 308–316: „3. Die Himmelsstimme bei der Taufe nach Luk. 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem."

[14] Ebd., bes. 309 ff.

[15] Sprüche und Reden Jesu, Beiträge z. Einl. in d. NT, Bd. 2 (Leipzig 1907), bes. 216–219.

[16] Vgl. *A. Loisy*, Les Evangiles synoptiques, Bd. 1 (Ceffonds 1907) 412 (bezüglich der Ausbreitung der Lesarten ähnlich wie *Th. Zahn* und *A. v. Harnack*); *M. Dibelius* bei seiner früheren Beschäftigung mit dem Problem in: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (FRLANT, 15 [Göttingen 1911]) 62 f. In der „Formgeschichte" (S. 233, Anm. 1, und S. 271) modifiziert er seine Meinung. *Pölzl-Innitzer*, Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas (Graz – Wien [3]1922) 111, Anm. 2 (weitere Katholiken siehe bei *J. Kosnetter*, a. a. O. [Anm. 3] 154); *E. Klostermann*, Das Lukasevangelium (Tübingen [2]1929) 55; *B. H. Streeter*, The Four Gospels. A Study of Origins (London 1924/[3]1927) 143; *M. Goguel*, Jean-Baptiste (Paris 1928) 155.208; *J. Klausner*, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Übers. aus dem Hebräischen v. *W. Fischel* (Berlin 1930) 343; *Ch. Guignebert*, Jésus (Paris 1933) 117; *G. Schrenk*, Art. εὐδοκέω, in: ThWB II (1935) 738, Anm. 7.

[17] Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums, in: Upps. Univ. Årsskrift 1949, 2 (Uppsala – Leipzig 1949) 69 ff.

[18] According to the Scriptures. The Sub-Structure of NT Theology (London 1952/1961) 32.

[19] L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaisme et le NT, Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses, Univ. Strasbg., 49 (Paris 1958) 63. 67.

[20] Das Evangelium nach Lukas, in: TheolHandkomm, 3[2] (Berlin o. J.) 107.

[21] L'enfance de Jean-Baptiste selon Luc I, in: NTS 3 (1957) 197, Anm. 2.

[22] A. a. O. (Anm. 3) 166 ff.

[23] Jésus Fils de Dieu dans l'évangile selon saint Luc, in: RevBibl 72 (1965) 185–209, bes. 186–188.

[24] Vgl. *M. Sabbe*, Het verhaal van Jezus' doopsel, in: CollBrugGand 9 (1963) 211–230, bes. 211 f. Er läßt die D-Lesart bis zum Lk-Ev reichen.

[25] Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers in ihrem Werte für die Evangelienkritik von neuem untersucht (Göttingen 1891) 60 f.; *ders.*, Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus (Göttingen [2]1921) 264. 265.

Zuverlässigkeit der außerbiblischen Zeugen der D-Lesart wenden sich *F. J. Jackson – K. Lake*[29]; es sei zweifelhaft, ob Justin den Lk-Text benutze. Außerdem sei zu bestreiten, daß Kodex Bezae die Quelle Q repräsentiere (gegen A. v. Harnack). Abschreiber hätten den Psalm in der Himmelsstimme vervollständigt. Ganz ähnlich urteilt *M.-J. Lagrange*[30], der auf die Widersprüche zu Lk 1, 35 und zu den Erhöhungstexten Apg 13, 33; Hebr 1, 5; 5, 5 hinweist und Justin überhaupt als möglichen Urheber nennt[31]. Ähnliche Gründe werden auch von *W. Bussmann*[32] und von *Valensin-Huby*[33] genannt. *G. Dalman* bietet als Lösung für die Entstehung eine mögliche frühe Umwandlung von „Knecht" (aus Is 42, 1) in „Sohn"[34], und diese Idee wird von vielen Autoren aufgegriffen[35]. Eine gute Zusammenfassung des Sachverhaltes bietet *C. S. C. Williams*[36] mit guter Begründung seiner Ablehnung. *J. Jeremias*[37] folgt Dalmans Lösung und gibt als Erklärung weiter die Neigung von D an, atl. Zitate einzufügen. Die Lk-Redaktion widerstreitet nach *H. Conzelmann*[38] der D-Lesart. Von neueren Autoren, die sie ablehnen, seien nur noch genannt *F. Gils*[39], *I. de la Potterie*[40], *F. Hahn*[41] und neuere Kommentare[42].

Angesichts dieser Gründe ist zuerst die äußere Bezeugung der beiden Himmelsstimmen zu werten. Dem „westlichen" Text standen Westcott und Hort skeptisch gegenüber. Dann folgte aber eine Änderung in der Wertschätzung. Zusammenfassend kann man *A. v. Harnacks*[43] Meinung nennen, es seien „die Vorlagen der ältesten abendländischen Handschriften ... nicht so stark ... wie die morgenländischen" von der „Konformierung der Texte des (Mark. und) Luk. mit dem Text des Matth." betroffen worden. Heute jedoch ist von der

[26] Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beurteilung der christlichen Theologen der ersten vier Jahrhunderte (Leipzig 1896) 7.

[27] Das Evangelium des Markus und Lukas (Göttingen [9]1901) 330.

[28] Der Paulinismus und die Logia Jesu, TU, 12 (Leipzig 1904) 159; *ders.*, Agrapha, TU, 15, 3.4 (Leipzig 1906) 233.

[29] The Beginnings of Christianity, Bd. I (London 1920) 398 f.

[30] Évangile selon s. Luc (Paris [3]1927) 116.

[31] *M.-J. Lagrange*, Introduction. Critique textuelle. II: La critique rationelle (Paris 1935) 171–178.

[32] Synoptische Studien, Bd. I (Halle 1925) 206; ähnlich auch *F. Büchsel*, Der Geist Gottes im NT (Gütersloh 1926) 163, Anm. 1.

[33] Évangile selon Luc, VerbSal, 3 (Paris 1927) 60.

[34] Die Worte Jesu (Leipzig [2]1930/1965) 226 ff.

[35] Vgl. *D. Plooij*, The Baptism of Jesus, in: Amicitiae Corolla, Festschrift f. *J. R. Harris* (London 1933) 239–252, bes. 245 f.; *J. Kosnetter*, a. a. O. (Anm. 3) 155 ff.; *O. Cullmann*, Die Tauflehre des NT, AThANT, 12 (Zürich 1948/[2]1958) 12; *J. Dupont*, a. a. O. (Anm. 2) 535 f. u. a.

[36] Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts (Oxford 1951), bes. 45–47.

[37] Art. παῖς (θεοῦ), in: ThWB V (1954) 699, Anm. 349, u. 699 f.

[38] Mitte der Zeit (Tübingen 1954) 15; vgl. ebd. Anm. 5 u. ö., unter Berufung auf *M. Dibelius*.

[39] Jésus Prophète d'après les évangiles synoptiques (Löwen 1957) 54.

[40] L'onction du Christ, in: NouvRevTh 80 (1958) 225–252 (Taufe: 226–239), ebd. 236.

[41] Christologische Hoheitstitel, FRLANT, 83 (Göttingen 1963) 302. 344 f., Anm. 4.

[42] Vgl. *G. B. Caird*, Saint Luke, PelicanGospComm (London 1963) 78; *E. J. Tinsley*, The Gospel according to Luke, CambrBibComm (Cambridge 1965) 49.

[43] A. a. O. (Anm. 15) 218.

von Harnack angenommenen „Einheit" des „westlichen Textes" nicht mehr die Rede[44].

Die für Ps 2, 7 in Lk 3, 22 genannten Handschriften: D, (it:) a, b, c, d, ff^2, l, r^1 sind gegenüber den unabhängigen und den sich kreuzenden Enwicklungslinien von sonstigen „westlichen" Zeugen eine kleine, umschriebene Gruppe. Bedingung, daß sie die ursprüngliche Lesart bieten, wäre das Vorhandensein von Verbindungslinien zu den Zentren der unbeeinflußten Textüberlieferung. Es fehlen aber solche Verbindungslinien:

1. Der Zeugenreihe fehlt ein Vermittlungsglied zur *syrischen* Überlieferung[45]. Sowohl die syrischen Übersetzungen wie Tatian bieten die andere Lesart[46].

2. Es fehlt die Verbindung zum „*Cäsarea*"-Text, zu Eusebius, zu (wenigstens einem Strang von) „pro-cäsareischer" Überlieferung (Origenes stellt hier ein Sonderproblem dar)[47].

3. Marcion überliefert oder erwähnt die Lesart nirgends, und er ist an Lukas besonders interessiert. Es fehlt aber auch Irenäus von Lyon. Man kann deshalb mit gewichtigem Grunde zweifeln, ob die Lesart zum Bestand des vermuteten *griechischen* Textes gehörte, den Irenäus kannte und der z. T. in D sowie in den alten lateinischen, den alten syrischen Manuskripten und dem Diatesseron verarbeitet gewesen zu sein scheint[48].

---

[44] Einen Überblick über die Stellungnahme zum „westlichen Text" und die damit zusammenhängenden Probleme gibt *A. F. J. Klijn* in: „A Survey of the Researches into the Western Text of the Gospels and Acts (Utrecht 1949), mit Literaturangaben (vgl. die wenigen Ergänzungen, die *B. M. Metzger* in seiner Besprechung des Buches in: ThZ 7 [1951] 228–230, ebd. 230 hinzufügt) und der Weiterführung und Ergänzung in dem ebenso betitelten Artikel in: NovT 3 (1959) 1–27. 161–173. – Während die Vetus-Latina-Hss im Zusammenhang mit der begonnenen Herausgabe in einer ganzen Reihe von Artikeln weiter untersucht werden, gibt es auch für den Kodex Bezae in jüngster Zeit eingehendere Forschungen. Vgl. *J. D. Yoder*, The Language of the Greek Variants of Codex Bezae Cantabrigensis (Diss. [Princeton 1959]); veröffentlicht in zwei leider sehr kurzen Artikeln: Semitisms in Codex Bezae, in: JBiblLit 78 (1959) 317–321, und: The Language of Codex Bezae, in: NovT 3 (1959) 242–248. – Aus der Erforschung der Acta sei genannt *E. J. Epp*, The Theological Tendency of Codex Bezae Cantabrigensis in Acts (Cambridge 1966); dort reiche Literatur. – Die genaue Bestimmung der Entstehung und Eigenart von D und der lateinischen Gruppe ist noch nicht gelungen. Soviel ist aber schon ersichtlich, daß die Situation uneinheitlicher und komplizierter ist und daß zwischen Lk-Ev und Apg Unterschiede in der Eigenart der Varianten bestehen (abgesehen von der verschiedenen Eigenart des ersten Teiles des ganzen Kodex Bezae und den Unterschieden etwa innerhalb der Apg, und abgesehen von den Verschiedenheiten innerhalb der lateinischen Zeugen, die etwa in einer Gruppe von Varianten übereinstimmen).

[45] Zu den syrischen Texten und zum Diatesseron vgl. *A. F. J. Klijn*, a. a. O. (Anm. 44) 4–15; zur Verbindung zwischen dem Diatesseron und dem Westen, zur Theorie, daß zuerst ein Diatesseron ins Lateinische übersetzt wurde, vgl. bes. 13 f.

[46] *Th. Zahn*, Einleitung in das NT, Bd. 2, a. a. O. (Anm. 11) 362 f., stellte bereits fest: das Fehlen von Ps 2, 7 in der Taufstimme der alten syrischen Übersetzungen „erklärt sich aus ihrer Abhängigkeit von Tatian, welcher natürlich nur eine Form der Himmelsstimme gebrauchen konnte, dazu aber nicht Lc 3, 22, sondern Mt 3, 17 wählte".

[47] Vgl. den Überblick bei *A. F. J. Klijn*, a. a. O. (Anm. 44); *B. Metzger*, Chapters in the History of New Testament Textual Criticism; Kap. 2: „The Cesarean Text of the Gospel" (Leiden 1963) 42–72.

[48] Vgl. *A. F. J. Klijn*, a. a. O. (Anm. 44) 22–27 (Abschnitt: „The Text in the Western Part of Early Christianity").

4. Es fehlen wichtige Zeugen aus *Nordafrika* und *Ägypten*, so Tertullian und Cyprian. Ebenso fehlt die vermutlich älteste afrikanische Handschrift der Vetus Latina, e. Schließlich fehlt die Lesart in wichtigen ägyptischen Übersetzungen, Copt^{sa}.

Von da aus wird deutlich, wie unbegründet das Urteil von *F. Spitta* war: „Die verhältnismäßig schwache Bezeugung wird vollständig ausgeglichen durch eine glänzende Reihe außerbiblischer Zeugen." [49]

An inneren Gründen für das „Mischzitat" der Taufstimme in den „östlichen" Textzeugen [50] als der ursprünglichen lukanischen Fassung ist zu nennen: Es paßt gut in die Redaktion des Lk-Ev. Es fügt sich sowohl in die lukanische Verfahrensweise der Übernahme älterer Tradition wie in die Theologie des Lk-Ev. Es entspricht auch der Traditionsgeschichte der synoptischen Berichte über Jesu Taufe im allgemeinen [51].

Als Ergebnis des textkritischen Befundes halten wir fest: Ursprünglich stand auch im Lk-Ev als Taufstimme das „östliche" Mischzitat. Aber früh findet sich daneben Ps 2, 7 als Inhalt. Die allgemeine Tendenz, atl. Zitate nach der LXX zu ergänzen, oder die Annahme, ein Schreiber habe dies getan, wird manchmal als Erklärung für das Auftauchen des Ps-Verses angeführt [52]. Diese Hypothese könnte höchstens einen Teil der Bibel-Zeugen erklären, sie gilt nicht für das Ebionäer-Fragment und Justin.

---

[49] A. a. O. (Anm. 13) 308.

[50] P^4, ℵ, A, B, K, L, W, Δ, Θ, Π, Ψ, 0124, f^1, f^{13}, 28, 33, 565, (700), 892, 1009, 1010, 1071, 1079, 1195, 1216, 1230, 1241, 1242, 1344, 1365, 1546, 2148, eine Anzahl Byz. Lect, it aur, e q; Vulg., Syr^h, cop^{sa}, bo(mss), arm, geo; vgl. die leichteren Varianten in X, 1253, it^f, syr^s, p, pal, cop$^{bo(mss)}$, goth; sowie die „Proklamationsformel" nach Mt 3, 17 „Dieser ist mein ..." in 1574, cop$^{bo(mss)}$, Diatesseron, Acta Pilati. Vgl. *K. Aland – M. Black – B. M. Metzger – A. Wingren*, The Greek New Testament (Stuttgart 1966) 213 f.

[51] Vgl. die oben Anm. 38–42 genannten Autoren und *E. Schweizer* in: ThWB V, 383, Anm. 339. – Meine eigenen gattungsgeschichtlichen Untersuchungen zu den synoptischen Taufberichten sollen in Kürze veröffentlicht werden.

[52] Das Prinzip „der Angleichung von ntl. Zitaten an den (in diesem Fall vermeintlichen) atl. Urtext, die der westliche Text in zahlreichen Fällen vorgenommen hat und die geradezu eines seiner Kennzeichen sind" (*J. Jeremias*, a. a. O. [Anm. 37] 699, Anm. 349) ist ebenfalls eine mögliche Erklärung. Um Sicheres sagen zu können, müßten aber erst die Varianten klassifiziert und die Angleichungen an den atl. (und ntl.) Text verglichen und überprüft werden. Vermutlich wird dieses Axiom dann modifiziert. – Aus dieser Darstellung wollen wir nicht folgern, der jetzt in D vorliegende lukanische Taufbericht sei ein „judenchristlicher" Taufbericht, oder dies sei bei Justin der Fall. In D als einzigem alten Zeugen ist bekanntlich die „westliche" Taufstimme zusammen mit der εἰς αὐτόν-Formulierung für die Bewegung der Geisttaube enthalten. Oft wird diese Formulierung aus dem Einfluß der lateinischen Kolumne (‚in eum') erklärt. Es entsteht die Frage, ob hier eine „adoptianische" Christologie am Werke war (darauf schließt z. B. *H. W. Bartsch*, Wachet aber zu jeder Zeit [Hamburg – Bergstedt 1963] 51). Die Gemeinden, die D und die Itala-Zeugen benutzten, fanden darin jedenfalls keine „Adoptions-Christologie", die mit der übrigen „orthodoxen" Christologie derselben Handschriften nicht vereinbar war.

Ps 2, 7 im Tauffragment des Ebionäerevangeliums

Ein von Epiphanius überliefertes Stück aus dem „Ebionäerevangelium" bezeugt das frühe und gleichzeitige Vorhandensein beider Taufstimmen-Fassungen und bietet Hilfe für das Verständnis. Der Text lautet[53]:

„Als das Volk getauft war, kam auch Jesus und wurde von Johannes getauft.
Und wie er aus dem Wasser heraufstieg, öffneten sich die Himmel und er sah den heiligen Geist in Gestalt einer Taube, die herabkam und in ihn einging.
Und eine Stimme [erklang] aus dem Himmel, die sprach: ‚Du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Wohlgefallen gefunden.'
Und abermals: ‚Ich habe dich heute gezeugt.'
Und sofort umstrahlte den Ort ein großes Licht.
Als Johannes dies sah, heißt es, spricht er zu ihm:
‚Wer bist du, Herr?'
Und abermals [erscholl] eine Stimme zu ihm:
‚Dies ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen gefunden habe.'
Und da, heißt es, fiel Johannes vor ihm nieder und sprach:
‚Ich bitte dich, Herr, taufe du mich.'
Er aber wehrte ihm und sprach:
‚Laß, denn so geziemt es sich, daß alles erfüllt werde.'"[54]

Dieser Text wurde offensichtlich aus den evangelischen Berichten über Jesu Taufe zusammengesetzt; hinzu kommen einige von anderswoher genommene Motive. Als wichtigste Veränderung gegenüber den evangelischen Taufberichten fällt auf, daß das von Mt *vor* der Taufe erzählte Gespräch Jesu mit dem Täufer nachgestellt wird. Ein neues Motiv ist weiter die Lichterscheinung.

Epiphanius bietet in Haer 30, 16, 4 f. weitere Nachrichten über die „Ebionäer". Diese Judenchristen sprachen nicht von Jesu wunderbarer Zeugung und der Jungfrauengeburt. „Sie sagen, er [sc. Christus] sei nicht aus Gott, dem Vater, gezeugt, sondern erschaffen wie einer der Erzengel ..."[55] Der Anfang von Fragment 1 lautet: „Es trat ein gewisser Mann auf, mit Namen Jesus ..."[56]

---

[53] *Literatur*: Außer den entsprechenden Lexikonartikeln sei hingewiesen auf den Lit.-Überblick von *Ph. Vielhauer* in: *E. Hennecke – W. Schneemelcher*, Neutestamentliche Apokryphen, Bd. I, Evangelien (Tübingen 1959) 75. 100 ff. – *H. J. Schoeps* hat seine Meinung in: Das Judenchristentum. Untersuchungen über Gruppenbildungen und Parteikämpfe in der frühen Christenheit (Dalp-TB [Bern – München 1964]) neu gefaßt. – *G. Strecker* nimmt Stellung in: *W. Bauer*, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, hrsg. v. *G. Strecker* (BeitrHistTh, 10 [Tübingen ²1964]) 245 ff. (Nachtrag). – Zur französischen und zu weiterer Lit. sowie zu in manchem abweichenden Standpunkten vgl. *J. Daniélou*, Théologie du judéo-christianisme (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, 1 [Tournai 1958]). – Bei unserer Analyse stützen wir uns öfters auf: *E. E. Fabbri*, El bautismo de Jesus en el Evangelio de los Hebreos y en el de los Ebionitas, in: Revista de Teología (La Plata) VI, 22 (1956) 36–55. – Text nach: GCS, Epiphanius, Bd. I (Ancoratus und Panarion Haer. 1–33), hrsg. v. *K. Holl* (Leipzig 1915) 350, 12 bis 351, 6.

[54] Übersetzung nach *Ph. Vielhauer* in: *Hennecke-Schneemelcher*, a. a. O. (Anm. 53) 103.

[55] *Ph. Vielhauer* übersetzt so die Einleitung zu Fragm. 6 des Ebionäerevangeliums in: *Hennecke-Schneemelcher*, a. a. O. (Anm. 53) 104. [56] Ebd. 102.

Nach Meinung vieler Ausleger liege hier eine „adoptianistische" Christologie vor. Bis zur Taufe sei Jesus als gewöhnlicher Mensch verstanden. Die Geistherabkunft werde zur Geistbegabung ausgestaltet: Die Taube kommt nach dem Fragment tatsächlich nicht „über Jesus" oder „auf ihn" (Mt/Lk), sondern: κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν, sie kommt herab und geht in ihn ein. Dies wird aber im Mk-Taufbericht ähnlich ausgedrückt und braucht nicht im gnostischen Sinn als Vereinigung des Menschen Jesus mit einem göttlichen Wesen verstanden zu werden (siehe unten).

Die Vorgänge werden durch Himmelsstimmen erklärt. Die erste Himmelsstimme erhält im ersten Teil den Text von Mk 11, 9 und der „östlichen" Lk-Lesarten. Sie besagt die göttliche Erwählung. Sie bezeugt des Vaters Wohlgefallen über seinen Sohn, und zwar mit Worten, die im Zusammenhang von Is 42, 1 über den „Knecht" gesprochen waren.

Diesem ersten Teil der Himmelsstimme wird nun mit καὶ πάλιν Ps 2, 7 angefügt. Die Anschlußformel verrät zum mindesten, daß auch den Ebionäern die „östliche" Taufstimme bekannt war, sie legt mit Wahrscheinlichkeit nahe, daß diese im Taufbericht den ursprünglichen Platz einnahm. Die Ebionäer geben aber zusätzlich mit sämtlichen anderen Fassungen weitere Erklärungen. Zunächst folgt die „westliche" Lk-Taufstimme. Wahrscheinlich wird dadurch der Zeitpunkt der Geistbegabung Jesu als Messias ausgedrückt. Wie das „Eingehen" des Geistes in Jesus, so bedeutet auch der Ps-Vers keine gnostisierende Vorstellung. Die Geistbegabung kann in jüdischem Milieu so als innerliche und innere beschrieben werden. Der Judaismus lehnt zugleich nicht bloß eine „natürliche" Zeugung des Menschen durch Gott ab, er empfindet auch ein halb göttliches, halb menschliches Mischwesen als mit dem Monotheismus unvereinbar. Die Geistbegabung wird höchstwahrscheinlich im traditionellen Sinn verstanden; man denkt dabei an die Art, wie der Geist den Moses, die Propheten, Richter und Könige überkam[57].

[57] *Ph. Vielhauer*, a. a. O. (Anm. 53) 102, erklärt, die Geistherabkunft sei „keine Adoption oder Inspiration, sondern die Vereinigung eines himmlischen Wesens mit dem Menschen Jesus zum Gottessohn Christus; man wird in diesem Zug ein gnostisches Charakteristikum der ebionäischen Christologie zu erblicken haben" und beruft sich auf *M. Dibelius*. Ähnlich äußerten sich *A. v. Harnack*, Dogmengeschichte II (^{4}1909) 534 ff., *A. Schmidtke*, Zum Hebräerevangelium, in: ZNW 35 (1937) 23–43, und weitere Autoren; vgl. *H.-J. Schoeps*, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen 1949) 11 ff. – Mk 1, 10 (Quelle des Ebionäerevangeliums?) hat dieselbe Formulierung des εἰς αὐτόν. Dies zeigt ihr hohes Alter. Die Mk-Fassung braucht deshalb ebenfalls nicht aus hellenistischen oder gnostischen Voraussetzungen abgeleitet zu werden, zum mindesten nicht für dieses Motiv. – Die Forschung nimmt die Möglichkeit immer ernster, daß die sogenannte „jüdische" Gnosis auf den gemeinsamen Wurzelgrund zurückgeführt werden kann, auf den jüdische, judenchristliche und spätere gnostische Tradition in ver-

Die folgenden Elemente lassen sich von der Messiasvorstellung des zeitgenössischen Judentums her erklären. Der Messias, der Begründer des universellen Judaismus, soll von Elias gesalbt und bekanntgemacht werden. Die Licht-Erscheinung hat die Funktion, Elias-Johannes den Messias erkennen zu lassen. Jesus ist mit der Geisteskraft erfüllt, die ihn zu seiner Sendung befähigt. Nun muß er von Johannes anerkannt werden.

Johannes fragt. Als Antwort erfolgt die Mt-Himmelsstimme. Johannes leistet öffentliche Huldigung. Er fällt nieder und bittet um die Taufe. Das Wort von der Erfüllung „aller Gerechtigkeit" (Mt 3, 15), das eine Korrektur und Weiterführung der jüdischen „Gerechtigkeit" besagt, ist im Schlußwort vermieden; Jesus sagt nur: „... so geziemt es sich, daß alles erfüllt werde." Auf das Lichtmotiv gehen wir weiter unten ein.

Als Ergebnis dieses Abschnittes halten wir fest: Ps 2, 7 paßt in eine judenchristliche Theologie und Christologie, ohne daß diese „adoptianistisch" oder „gnostisch" sein muß.

Ps 2, 7 in der Taufüberlieferung bei Justin

Justin († um 165) markiert eine frühe Stufe der „Hellenisierung" des Christentums. Er schreibt griechisch, er kennt griechische Literaten und Philosophen in einem gewissen Ausmaß. *Tertullian* nannte ihn „Märtyrer und Philosophen" [58]. Die Forschung hat lange Zeit die Einflüsse des Aristotelismus, vor allem des Platonismus, dem bereits stoisches Gedankengut einverleibt war, im Werk des Justin erhoben [59].

schiedenen Spielarten zurückgehen. Vgl. die Beiträge und die Zusammenfassung der Diskussion des „Colloquium of Messina 1966" in: Le origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 aprile 1966. Hrsg. von *U. Bianchi* (Leiden 1967). – Dabei ist nicht der Herkunftsort der übernommenen Vorstellungen wichtig; denn sie sind mittlerweile „eingejudet" und genuin jüdischem Verständnis dienstbar. Vgl. *H.-J. Schoeps,* a. a. O. (*diese* Anm.) 11 f.

[58] Adv. Val. (PL II, 548 A).

[59] Eine Darstellung der Literatur über Justin (in Auswahl) gibt *N. Hyldahl,* Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Kopenhagen 1966) 22–85. Vgl. auch die Urteile von *A. Grillmeier,* Christ in Christian Tradition – From the Apostolic Age to Chalcedon (451) (London 1965), bes. 105–111, und *H. v. Campenhausen,* Die Entstehung der christlichen Bibel (BeitrHistTh, 39 [Tübingen 1968]), bes. 106–122. – Über den „platonischen" Einfluß auf Justin vgl. *J. M. Pfättich,* Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Paderborn 1910) (dort ältere Lit.); *H. Meyer,* Gechichte der Lehre von den Keimkräften (Bonn 1914) (Lit.). Korrekturen brachten an: *K. Hubik,* Die Apologien des hl. Justin des Philosophen und Märtyrers, Th. Stud. d. Österr. Leo-Ges., 19 (Wien 1912); *P. Keseling,* Justins Dialog gegen Tryphon (c. 1–10) und Platons „Protagoras", in: RheinMusPhil 75 (1926) 223–229; *M. Pellegrino,* Gli Apologeti greci del II secolo (Rom 1947), bes. 46 ff.; *W. Schmid,* Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Prooms von Justins Dialogus, in: EPMHNEIA, Festschrift f. *O. Regenbogen* (Heidelberg 1952) 163 – 182. – Als erster zeigt *E. Goodenough,* The Theology of Justin Martyr (Jena 1923), daß des Justin „Platonismus" der seiner Zeit ist und vergleicht ihn mit dem

Wenn man auch den Einleitungskapiteln des Dialogs mit Tryphon schwerlich selbstbiographischen Charakter mehr zuschreiben möchte, sondern sie auf literarische Vorbilder zurückführt[60], so ist doch in den Apologien und im Dialog mit Tryphon die „rhetorische", „mittelplatonische" Bildung Justins abzulesen. Er scheint manche Originalwerke der Klassiker, manches aber auch aus Handbüchern *(J. H. Waszink)* oder aus „Florilegien" *(J. Daniélou)* zu kennen. „Philosoph" im griechischen Sinn wollte Justin offensichtlich jedoch nicht sein. Wegen des Dunkels, das trotz der ersten Dialogkapitel über seiner Bekehrung zum Christentum liegt, kann man erst recht nicht sagen, er sei bewußt nach dem Übertritt zum Christentum griechischer „Philosoph" geblieben. Seine „Philosophie" ist das Christentum, welches er übernimmt, vorlegt und von der griechischen Philosophie abhebt[61], auch wenn er ständig der christlichen Überlieferung verwandte Ideen, Begriffe und Vorstellungen im griechischen Raume sucht und suchen muß, um das Christentum vor der Exklusivität griechischer Tradition glaubwürdig zu machen. Unter dem griechischen Gewande entpuppen sich seine Gedanken als bereits „in der Wolle christlich gefärbt"[62]. Das heidenchristliche Milieu, in dem Justin lebt, entwickelt die ntl. Glaubensvorstellungen weiter. Bekanntestes Beispiel ist die „Logos-spermatikos"-Lehre des Justin. Ähnliches läßt sich sagen von der Weiterentwicklung der Eschatologie in der Vorstellung von der „doppelten Parusie"[63] oder des ntl. Schriftbeweises und dem sich bei

---

des Albinos. Der bekannteste Verfechter des „Mittelplatonismus" ist zur Zeit *C. Andresen,* Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNW 44 (1952/53) 157–193; *ders.*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum, Arb. z. Kircheng., 30 (Berlin 1955). Besonders die dort vertretene Geschichtsauffassung, die manches von *B. Seeberg,* Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers, in: ZKG 58 (1939) 1–81, übernimmt, wurde bald angegriffen: vgl. *A. D. Nock* in: JThS 7 (1956) 315 f.; *R. M. Grant,* ebd. 248; *H. Koch* in: DanskTeolTidsskr 19 (1956) 244 f.; *N. Hyldahl,* a. a. O. (Anm. 59) 55–57; *H. v. Campenhausen,* a. a. O. (Anm. 59) 116 ff. – Korrekturen an C. Andresens Darlegung bringen weiter *H. Dörrie* in: Gnomon 29 (1957) 185–196; *J. Daniélou,* Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles (Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Bd. 2 [Tournai 1961]) 42 ff. 109 u. ö.; *E. v. Ivánka,* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964), bes. 95–97; *J. H. Waszink,* Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VigChrist 19 (1965) 129–162. Vgl. auch Anm. 62–64.

[60] Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse und neue Vergleiche bringt *N. Hyldahl,* a. a. O. (Anm. 59), bes. 140 bis 159. Z. B. scheint Kap. 2, 3 bis 3, 1 auf das Vorbild nekymantischer Literatur zurückzugehen.

[61] Ein wichtiges Ergebnis der Untersuchung *N. Hyldahl*s, welches frühere Arbeiten bestätigt, auch wenn Detailfragen anders entschieden werden sollten.

[62] Vgl. *H. Dörrie,* a. a. O. (Anm. 59) 190; *E. v. Ivánka,* a. a. O. (Anm. 59) 95 f.; *H. J. Waszink,* a. a. O. (Anm. 59) 141 f.

[63] *R. Holte,* Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, in: StTh 12 (1958) 109–168, bes. 135 ff., zeigt in Auseinandersetzung mit *M. Pohlenz* und *C. Andresen* die Bedeutung der Unterscheidung zwischen ‚Logos spermatikos' und ‚spermata tou Logou'. Zusammenfassungen bei *J. Daniélou,* a. a. O. (Anm. 59) 42 ff., und *A. Grillmeier,* a. a. O. (Anm. 59)

den Evangelisten (besonders bei Lk) findenden Epoche-Denken in der Oikonomia, die über die paulinischen Vorkommen hinausgeht[64]. In Flavea Neapolis, dem alten Sichem in Samaria, als Heide geboren (I Apol. 1), bleiben Justin jedoch wohl nicht bloß schwache Erinnerungen an seine semitische Jugend-Umwelt. Vielleicht nennt er in Dial. 40, 3 daraus den samaritanischen Osterbrauch des Aufspießens der Passalämmer[65]. In seinen Werken zeigt er eine erstaunliche Kenntnis jüdischer Bräuche und jüdischer Religion.

Bereits *H. A. Goldfahn* hat 1873 an einer stattlichen Reihe von Texten nachgewiesen, daß Justin sowohl die „rabbinische" Methode der Exegese anwendet wie auch inhaltlich mit haggadischer Tradition oft und oft übereinstimmt[66]. *A. v. Harnack*[67] erweiterte das Material. Bis in die jüngste Zeit haben *P. G. Verweijs, J. S. Sibinga, L. W. Barnard, P. Prigent, W. A. Shotwell, N. Hyldahl, A. J. Bellinzoni*[68] u. a. manches richtiggestellt. Doch wird im ganzen jener Tatbestand immer mehr erhärtet.

Wo man bisher bereitwillig auf Texte der Platoniker oder auf andere griechische Literatur zurückgriff, um die Hintergrundvorstellung bestimmter Ausdrücke Justins aufzuhellen, gewahrt man immer

---

106 f. – *A. Feuillet,* La synthèse eschatologique de saint Matthieu (XXIV–XXV), in: RevBibl 56 (1949) 340–346, unterscheidet im Mt-Ev zwei Parusien. Dies wird von *J. Dupont,* ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ – L'union avec le Christ suivant saint Paul (Paris 1952) 49–64, bestritten (bes. 51 f., Anm. 1); vgl. ferner *A. Oepke,* Art. παρουσία κτλ, in: ThWB V (1954), bes. 862, 15 ff. (*Feuillet* wiederholt seine Ansicht: Le sens du mot Parousie dans l'évangile de Matthieu, in: The Background of the NT, Festschrift f. *C. H. Dodd* [Cambridge 1956] 261–280). – Ignatius v. Antiochien († 110) bezeugt als erster das Wort „Parusie" für die irdische Inkarnation Jesu, die zu Leiden und Kreuz führt, in Phil 9, 2. Justin braucht die Ausdrücke „erste" Parusie für Jesu „unscheinbare", irdische Ankunft und „zweite" Parusie für das Wiederkommen in Herrlichkeit häufig. Es handelt sich also um eine Verdeutlichung und Weiterentwicklung ntl. Gedankengutes.

[64] Vgl. *H. Thurn,* OIKONOMIA von der frühbyzantinischen Zeit bis zum Bilderstreit. Semasiologische Untersuchung einer Wortfamilie (Diss. München 1960); *W. Marcus,* Der Subordinatianismus als historisches Phänomen. Ein Beitrag zu unserer Kenntnis von der Entstehung der altchristlichen „Theologie" und Kultur unter besonderer Berücksichtigung der Begriffe OIKONOMIA und THEOLOGIA (München 1963), bes. 36 ff. – Vgl. zur Sache weiter: *A. Grillmeier,* a. a. O. (Anm. 59) 105 ff., und *N. Hyldahl,* a. a. O. (Anm. 59) 55 ff.

[65] Vgl. *J. Jeremias,* Die Passahfeier der Samaritaner, BhZAW, 59 (Gießen 1932) 55 u. ö.

[66] Justin Martyr und die Agada, in: MonatsschrGeschWissJud 22 (1873) 49–60. 104–115. 145–153. 193–202. 257–269.

[67] Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, TU III, 9 (Leipzig 1913) 47–98.

[68] *P. G. Verweijs,* Evangelium und neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion, in: StudThRhenoTraiect, 5 (Utrecht 1960) 230 ff. u. ö.; *J. S. Sibinga,* The OT of Justin Martyr. I: The Pentateuch (Leiden 1963); Überblick bei *L. W. Barnard,* The OT and Judaism in the Writings of Justin Martyr, in: VT 14 (1964) 395–406; *P. Prigent,* Justin et l'AT. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie (Paris 1964); *W. A. Shotwell,* The Biblical Exegesis of Justin Martyr (London 1965), bes. Kap. 4, S. 71 ff.; *N. Hyldahl,* a. a. O. (Anm. 59); *A. J. Bellinzoni,* The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr (Leiden 1967).

mehr, daß sich in eigentlich „jüdischer" und „judenchristlicher" Umwelt diese Ideen ebenfalls finden. Darf man auf der Sapientialliteratur des AT fußende und mittlerweile als „eingejudet" empfundene Vorstellungen, die etwa seit dem 2. Jh. v. Chr. übernommen wurden, noch als „hellenistisch" bezeichnen? Die ältesten Schichten der palästinensischen Targume enthalten wichtige Parallelen zu Justins Motiven. Trotz aller heidenchristlichen Weiterentwicklung des Christentums bei Justin wird man nicht sagen können, daß sich bei ihm bereits das Eigengewicht der griechischen Sprache und der eklektisch-philosophischen Denkformen des Mittelplatonismus als genuin griechische Spekulation bei der Wiedergabe alter christlicher Tradition bemerkbar mache.

Die Texte

Nur genannt sei eine unspezifische Zitation unseres Psalmverses. In I Apol. 40 bringt Justin in langem Schriftargument Ps 1 und 2 hintereinander. Sie werden auf Christi Leiden und Sieg angewandt. Vers 2, 7 steht in 40, 14.

Konnte man dieses Zitat im Sinne der Erhöhungstexte (Apg 13, 33 usw.) verstehen, so findet sich Ps 2, 7 zweimal zusammen mit der Tauftradition im Dialog mit Tryphon: in Dial. 103, 6 und 88, 8.

Dial. 103

Nachdem aus Ps 22, 14 der „brüllende Löwe" in Dial. 103, 3—4 auf Herodes gedeutet worden war, wird in 103, 5—6 der Teufel näher bestimmt. Dial. 103, 6 lautet:

„Denn es war dieser Teufel, der gleich, nachdem er [sc. Jesus] aus dem Fluß Jordan heraufgestiegen war und die Stimme zu ihm gesprochen hatte: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt' – (so) steht in den Denkwürdigkeiten der Apostel geschrieben –, sich näherte und ihn versuchte ..." [Es folgt die Zurückweisung des Teufels durch Jesus[69].]

Es handelt sich um die evangelische Tauftradition, wie 1. aus dem Vokabular (ἀναβαίνειν, ἀπὸ τοῦ . . ., Ἰορδάνης, φονή), 2. aus dem Zusammenhang der Erzählung unmittelbar vor der Versuchungsgeschichte deutlich wird. Überdies führt Justin die Überlieferung auf die „Denkwürdigkeiten der Apostel" zurück[70].

---

[69] Für den griechischen Text sei verwiesen auf *E. J. Goodspeed,* Die älteren Apologeten. Texte mit kurzen Einleitungen (Göttingen 1914) 219 f. Deutsche Übersetzung von *P. Haeuser*: Des hl. Philosophen und Martyrers Justinus Dialog mit dem Juden Tryphon, Bibl. d. Kirchenväter (Kempten – München 1917).

[70] Eusebius von Caesarea gebraucht diesen Ausdruck in Demonstr. Evang. 3, 6 (GCS, Hrsg. *I. A. Heikel,* 6 [1913] 132, 10; PG 22, 224 B). Bei Justin steht er I Apol. 66, 3: „welche Evangelien genannt werden"; Dial. 100, 4; 103, 6. 8; 105, 6; 106, 4; 107, 1. Zur Anwendung des Ausdrucks γέγραπται für diese „Denkwürdigkeiten" wie für das AT vgl. *E. Massaux,* Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée, UnivCathLov,

Dial. 88

Die zweite Zitierung des Psalmverses im Taufzusammenhang steht unter der übergeordneten Thematik:

„Wie kann die Präexistenz [Christi] bewiesen werden, da er doch mit den Kräften des heiligen Geistes, welche der Logos durch Isaias aufzählt, erfüllt wurde, wie einer, der ihrer bedürftig ist?" (Frage Tryphons, Dial. 87, 2).

In Dial. 87, 5–7 (vgl. 88, 1.4) gibt Justin eine erste Antwort: Seit der Taufe ruhe der Geist auf Jesus und werde nicht mehr Propheten in Israel mitgeteilt. Vielmehr gieße Jesus ihn auf die Christgläubigen aus. Jesus brauche die Geisteskräfte nicht mehr zu empfangen, da er sie bereits bei seiner Zeugung erhalten habe (Dial. 88, 2).

Nachdem Justin nun das unscheinbare Leben Jesu bis zu seiner Taufe genannt hat, gibt er in Dial. 88, 3 einen ersten Abriß der Tauftradition:

„Damals kam Jesus zum Fluß Jordan, wo Johannes taufte. Als er in das Wasser hinabstieg, strahlte Feuer auf im Jordan. Und als er aus dem Wasser heraufkam, flog der heilige Geist wie eine Taube über ihn. So haben die Apostel eben dieses unseres Christus geschrieben."[71]

Hier liegen wörtliche Anklänge an den Mt-Taufbericht vor: ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην, ἀπὸ τοῦ ὕδατος. Justin bezieht seinen Bericht auf das Zeugnis der Apostel. Offensichtlich wurde die evangelische Tauftradition an dieser Stelle frei verarbeitet. Über die evangelische Tradition hinaus geht die Feuer-Erscheinung (vgl. die Licht-Erscheinung im Ebionäer-Fragment).

In den nächsten Abschnitten wird als zweite Antwort auf die übergeordnete Frage der Sinn der Taufvorgänge genannt. Sie geschahen „um des Menschengeschlechtes willen" (Dial. 88, 4). Die Menschen, mit freiem Willen und Selbstbestimmung ausgerüstet, haben seit Adam gesündigt. Jetzt sollen sie sich für Gottes Willen entscheiden. An drei Ereignissen aus Jesu Leben zeigt Justin, wie sie zur Erkenntnis des Christus gelangen können: am Einzug Jesu in Jerusalem, am Zeugnis des Täufers für Christus, an der Taufe Jesu im Jordan (Dial. 88, 4 ff). Beim Auftreten Jesu am Jordan war nur die Unscheinbarkeit des Zimmermannssohnes sichtbar, Dial. 88, 8:

„Da flog der heilige Geist auf ihn herab – und zwar, wie oben gesagt, um der Menschen willen – in Gestalt einer Taube; und zugleich kam aus dem Himmel eine Stimme. Dieselbe, die auch durch David gesprochen wurde, als dieser aus seiner [sc. Christi] Person heraus redete, was ihm [sc. Christus] vom Vater gesagt werden sollte: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.' Damals nannte er den Menschen seinen [sc. Christi] Ursprung, damit daraus seine Erkenntnis erwachsen könne: ‚Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.'"[72]

Wieder ist deutlich, daß eine freie Verarbeitung der evangelischen Überlieferung dem Abschnitt zugrunde liegt.

Diss. II, 42 (Louvain-Gembloux 1950) 519 f. 534, Anm. 2. 537; vgl. ferner *W. A. Shotwell*, a. a. O. (Anm. 68) 23 ff.

[71] Vgl. *E. J. Goodspeed*, a. a. O. (Anm. 69) 202.

[72] Ebd. 203.

Zum „Kommen Jesu an den Jordan" vgl. Mt 3, 13; Mk 1, 9; das Motiv des „Zimmermannssohnes" findet sich Mt 13, 55 (Mk 6, 3); vgl. Lk 4, 22; Joh 6, 42; „heiliger Geist" steht in Lk 3, 22, die „Taube" in allen Berichten, zu ihrer „Gestalt" vgl. Lk 3, 22; die Himmelsstimme steht in allen Taufberichten.

Die Zuordnung der vielen Personalpronomen (αὐτοῦ) wird von der „Logos"-Lehre Justins her verständlich. Seit *A. Ritschl*[73] bis zu *C. Andresen*[74] wird diese Vorstellung auf hellenistische Wurzeln zurückgeführt. Die zur Zeit wichtigste „griechische" Auslegung unserer Dialog-Stelle ist die von *C. Andresen* in seinem Justinartikel[75] und im Buche über Kelsos[76]. Er führt den Logos-Begriff Justins und die auch hier vorkommende „Prosopopöie" auf den Einfluß des Mittelplatonismus zurück. Dem Auftreten des „Logos" bei der Taufe Jesu stellt Andresen dessen Rolle bei der Jungfrauengeburt gegenüber. Letztlich gründeten beide in der Selbstzeugung des platonischen Logos. Hier zeuge der Logos „als die göttliche Dynamis ... sich selbst"[77]. Wir meinen, daß sowohl diese Stelle wie auch das „Bestreben Justins, stets den Logos als Prinzip der göttlichen Offenbarung in der Geschichte zu begreifen"[78], nicht mittelplatonisch oder entsprechend spezifisch „heidenchristlich" sei, sondern Parallelen im jüdisch-christlichen Verständnis der Schriftstellen findet, die Justin anführt. Von da aus erklärt sich auch die „gewisse Unausgeglichenheit seiner christologischen Aussagen", da er „sowohl der synoptischen wie der johanneischen Christologie folgt" und ohne Bruch folgen kann[79]. In den älteren palästinensischen Targumen und in den Midraschen wird das „Wort Gottes", die Memra Jahwes (oder ähnliche Ausdrücke) ganz ähnlich verwendet[80].

Die verschiedenen Funktionen des „Wortes", die sich oft auch in verschiedenen Ausdrücken niederschlagen, sind sorgfältig auseinanderzuhalten. Wenn Gottes Wort redet, kann es einmal als Schöpferwort gemeint sein, welches schafft. So ist es verstanden in den ersten Genesiskapiteln in den palästinensischen Targumen, besonders in Tg Neofiti, aber auch in den Midraschen dieser Schriftstellen und ihren Weiterbildungen. Dieses Verständnis des Logos als eines Schöpfungsprinzips hat Justin für Dial. 88 ausgeschlossen: Die Geisttaube kommt nicht auf Jesus herab, weil dieser erst hätte mit dem Geist ausgerüstet werden müssen (88, 4); in

[73] Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie (Bonn ²1857), über Justin bes. 298–311.
[74] A. a. O. (Anm. 59).
[75] A. a. O. (Anm. 59) 181 ff.
[76] Logos und Nomos (Anm. 59) 320 f.
[77] Ebd. 321. [78] Ebd. [79] Ebd. 316.
[80] Übersichten (mit Lit.): *G. H. Box,* The Idea of Intermediation in Jewish Theology. A Note on Memra and Shekinah, in: JQR 23 (1932/33) 103–119; *H. Ringgren,* Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East (Lund 1947), bes. 160 ff.; *D. Muñoz-León,* Dios-Palabra. Empleo del apelativo ‚Memra de YY' en los targumín del Pentateuco y su relación con el Logos de Juan (Diss., Pont. Ist. Bibl. Rom 1968). Das palästinensische Targum aus dem Codex „Neofiti" der Vatikanbibliothek wird von *A. Diez Macho* (Madrid) publiziert (Tg N).

Dial. 88, 8 wird jener Vorgang mit dem Ergehen der Himmelsstimme verbunden. – Aus dem ganzen Zusammenhang geht hervor, daß auch andere Substitutionen des Gottesnamens nicht gemeint sind, etwa das Wirken des Geistes Gottes in den Theophanieschilderungen, wo Gottes Odem mit Vernichtung straft und das Gericht bringt. – Jesus kommt in dieser Szene nach Justin auch nicht zur Selbsterkenntnis oder zum Bewußtsein seiner Sendung, was moderne Ausleger bei der Bestimmung der Gattung der evangelischen Taufberichte als „Berufungsgeschichte" nur mit Mühe ausschließen können. – Justin faßt hier das Herabkommen der Geisttaube und das Ergehen der Himmelsstimme mit dem Psalmvers als Mittel der Erkenntnis des Christus auf.

Hier erhebt sich die Frage nach der genaueren Bestimmung der „Prosopopöie" in Dial. 88, 8.

Andresen übersetzt den Ausdruck ὡς ἀπὸ προσώπου für David mit „in angenommener Sprecherrolle" und versteht die Prosopopöie im Sinne von I Apol. 36, 2: „Wie es auch bei euren Schriftstellern zu beobachten ist, daß einer das ganze Werk geschrieben hat, indem er Personen, die sich unterreden, auftreten läßt."[81] Dieser literarische Kunstgriff ist aber von Justin nicht beabsichtigt.

Vielmehr geht das Sprechen desselben Logos bei den verschiedenen Anlässen auf die im AT und im Judentum fußende, altchristliche Inspirationslehre zurück. *H. Bacht* hat gezeigt[82], daß mit dem von Justin in diesem Zusammenhang gebrauchten Wortfeld nicht dasselbe wie in den „hellenistischen" Quellen gemeint ist. Beim Einzug in Jerusalem wie bei Jesu Taufe (Dial. 88) wird Jesus von den Menschen erkannt dadurch, daß früher im „Geiste der Prophetie", durch die „Memra Jahwes", ergangene Offenbarungsworte zur Deutung herangezogen werden. Der Logos deutet die Gestalt des Christus. Wo in den Erinnerungen der Apostel die Unscheinbarkeit und Niedrigkeit des irdischen Jesus geschildert wird und sein wahres Bild verdunkeln könnte, da tritt der Logos auf den Plan, der diese Unscheinbarkeit bereits früher erklärt hat. Die Vorstellung der platonischen Weltvernunft und des sich selbst zeugenden Logos braucht hier nicht bemüht zu werden für den Begriff der „Zeugung". Es sei als Beispiel nur ein Text genannt, der in Verbindung zu Ps 2, 7 gesetzt werden konnte und auch von Justin so verwendet wird: Prov. 8, 22.

Die Übersetzung dieses Verses lautet entweder: „Jahwe schuf mich am Anfang seines Weges ..." oder „Jahwe hat mich gezeugt am Anfang ..."

Das Wort קנה wird für „schaffen" oder „besitzen" verwendet. Beides fußt wohl auf derselben Grunddeutung: „etwas nicht vorher Besessenes erwerben, durch Kaufen, Herstellen, oder bei Kindern: durch Zeugen"[83]. Dann legt sich aber als Übersetzung nahe: „Jahwe

[81] Justin und der mittlere Platonismus, a. a. O. (Anm. 59) 182.

[82] Die Lehre des hl. Justinus Martyr von der prophetischen Inspiration, in: Schol 26 (1951) 481–495; 27 (1952) 12–33.

[83] *H. Ringgren*, a. a. O. (Anm. 80) 101, beruft sich für diese Definition auf *H. S. Nyberg*. Unseren Text behandelt er S. 99–104 (Lit). Ausführliche Darlegungen

zeugte mich am Anfang ..." Das weist bereits *C. F. Burney*[84] auf und führt Belege in alttestamentlicher, jüdischer und christlicher Tradition an. Die Bedeutung der Wurzel in den anderen semitischen Sprachen bestätigt dies[85]. Für weitere Belege sei auf *H. Ringgren* verwiesen[86].

Es gibt also im jüdischen Bereich eine „Präexistenz"-Vorstellung, die Prov 8, 22 gern anführt. Die „Zeugung" oder „Erschaffung" gehört zur Ausdrucksweise dieser Spekulation. Die „Zeugung" ist auch in Ps 2, 7 gebraucht, hier allerdings für den Sohn. Justin beweist mit Prov 8, 21 ff. die Präexistenz des Sohnes in Dial. 61, 3:

„Zeuge ist mir dafür [sc. die Präexistenz des Sohnes, vgl. 61, 1] das Wort der Weisheit, welches selbst Gott ist, vom Vater des Weltalls gezeugt, Wort, Weisheit, Kraft, Herrlichkeit dessen, der es zeugt und durch Salomon sprach: [Es folgt Prov 8, 21 ff. in der LXX-Form]."[87]

Im Kontext dieser Kapitel fußt Justin immer wieder auf jüdischer Exegese und Tradition[88].

Eine ähnliche Titelkombination findet sich auch in Dial. 61, 1:

„Noch ein anderes Zeugnis ... will ich euch aus der Schrift geben. Am Anfang vor allen Geschöpfen hat Gott aus sich eine vernünftige Kraft (δύναμιν ... λογικήν) erzeugt, welche vom heiligen Geist auch Herrlichkeit des Herrn [vgl. Ex 16, 7 ff.] genannt wird, ein andermal Sohn [wohl aus Ps 2, 7 entnommen] oder Weisheit [Prov 8, 22] oder Engel, Gott, Herr und Logos [Ps 32, 6; 106, 20] oder welche sich selbst als ‚erster Feldherr' [Jos 5, 13 f.] bezeichnet, da sie in Menschengestalt dem Josue, dem Sohn des Nave, erschien. Ihr kommen alle diese Namen zu, weil sie den väterlichen Willen ausführt und weil sie aus dem Vater durch das Wollen erzeugt ist."

„Sohn" und „Weisheit" sind hier ausdrücklich zusammen mit weiteren Titeln gleichgesetzt. Es braucht nicht auf den Mittelplatonismus als Hintergrund geschlossen zu werden, als ob Justin für seine philosophisch entstandene Logoslehre die Schriftzitate als Staffage benutze. Die Kombination der Titel ist das vorgegebene Faktum. Justin findet sie in der christlichen Tradition, die auf älterem jüdischem Material

---

über den Tatbestand siehe bei *M. Dahood,* Proverbs 8, 22–31. Translation and Commentary, in: CathBiblQ 30 (1968) 512–521 (reiche Lit.). D. übersetzt VV. 30–31:

(30) „I was beside him, the Architect,
and I was his delight day by day,
rejoicing in his presence at all times.
(31) I enjoyed myself rejoicing in the world,
and my delight was with the Builder of Earth."

Wenn die Wiedergabe von „mārôm" in V. 30 mit „architect" richtig ist, ist der vor der Schöpfung gegenwärtige „Architekt" für die präexistente „Weisheit" noch deutlicher belegt.

[84] Christ as the APXH of Creation, in: JThS 27 (1926) 160–177.

[85] Vgl. *H. Ringgren,* a. a. O. (Anm. 80) 101; *M. Dahood,* a. a. O. (Anm. 83) 513.

[86] A. a. O. (Anm. 80) 88 ff.

[87] Vgl. *E. J. Goodspeed,* a. a. O. (Anm. 69) 166.

[88] Vgl. *A. H. Goldfahn,* a. a. O. (Anm. 66) zum Kontext, Kap. 60: 113 ff.; zu Kap. 62: 145 f.; *W. A. Shotwell,* a. a. O. (Anm. 68) 104 ff. (in Auseinandersetzung mit *E. R. Goodenough*) und im 4. Kap. passim.

ruht. In diesen Hintergrund fügt er die δύναμις λογική ein, welche bei Attikos (F 8 B) vorkommt, aber auch das Äquivalent aramäischer und hebräischer theologischer Ausdrücke ist. Die Memra Jahwes, das Wort, der Logos, die Herrlichkeit Jahwes[89] — dafür steht im Tg N häufiger eine Kombination: „die Herrlichkeit der Schekina Jahwes" — die Schekina, der Engel Jahwes u. ä. In Tg N zu Gen 1 stehen Memra und Iqar in charakteristischer Zuordnung bei der Schöpfung. Aber auch das Gesetz ist nach der Meinung der Targume und der rabbinischen Literatur vor aller Welt geschaffen (vgl. Targume und Midrasche der ersten Genesiskapitel). Diese „Substitutionen" für den Gottesnamen spielen dann weiter eine wichtige Rolle bei den Offenbarungen an die Väter und am Sinai, bei der Rettung Israels, bei der Landnahme und im heiligen Krieg[90].

Für Justin ist also der Vorgang bei Jesu Taufe, in dem Ps 2, 7 in der Himmelsstimme erklingt, primär ein Offenbarungsvorgang. Die dort genannte Zeugung des Sohnes stammt nicht aus mittelplatonischen Vorstellungen, für die der Psalmvers in seiner LXX-Fassung als Klischee benutzt würde, sondern gehört in den oben genannten altjüdisch-christlichen Zusammenhang.

Die Feuer- und Licht-Motive

Gern wurden Feuer und Licht als Anzeichen „gnostischen" Mythos' verstanden. In Dial. 88, 3 heißt es: „Als Jesus ins Wasser hinabstieg, leuchtete Feuer auf im Jordan." Im Ebionäerfragment folgt nach der Himmelsstimme mit Ps 2, 7: „und sofort umstrahlte den Ort ein großes Licht".

Der Zeitpunkt der Erscheinung wird bei beiden Zeugen verschieden angegeben[91], Justin sagt „Feuer", das Ebionäerfragment „Licht". Letzteres Motiv, zugleich das Aufleuchten im Wasser (wie bei Justin) bringen zwei lateinische Zeugen zu Mt 3, 15: a und g^1 [92]:

„et cum baptizaretur (Jesus) lumen ingens (magnum) circumfulsit (fulgebat) de aqua ita ut timerent omnes qui advenerunt (congregati erant)."

Literarische Form und die Funktion des Feuers bzw. Lichtes sind in den einzelnen Zeugen leicht verschieden. Justin setzt in Dial. 88, 3 die Feuererscheinung dem Hinabsteigen Jesu ähnlich nach wie die

[89] Vgl. *A. M. Goldberg*, Die spezifische Verwendung des Terminus Schekinah im Targum Onkelos, in: Judaica 19 (1963) 43–61. Er setzt den Ausdruck „Herrlichkeit der Schekinah Jahwes" spät an. *D. Muñoz-León*, a. a. O. (Anm. 80), rollt die Frage der Datierung neu auf.

[90] Zur Literatur vgl. Anm. 80. „Tg N" setzen wir für das palästinensische Targum nach dem Vatikan-Kodex „Neofiti" (s. Anm. 80).

[91] Zu diesen Zeugen kann man auch noch das Diatesseron Tatians hinzuzählen. Vgl. die Texte und ihre Auslegung bei *W. Bauer*, Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1909) 134 ff.

[92] g^1 in Klammern.

Geistherabkunft dem Heraufsteigen Jesu. In Dial. 88, 8 fehlt sie. Im Ebionäerfragment und den lateinischen Bibelzeugen hat das „Licht" auch „funktional" eine Aufgabe, nämlich die Reaktion des Täufers (oder der Umstehenden) hervorzurufen.

Wir brauchen nicht mehr im einzelnen darzulegen, daß dieses Motiv nicht auf gnostischen Ursprung zurückgehen muß[93]. Es handelt sich um ein vom AT her wohlbekanntes Element, die atl. Vorstellungen werden im Judentum weiter ausgestaltet[94]. So heißt es im „Gedicht" über die „vier Nächte", das die Targume in Ex 12, 42 einschieben:

„Die erste Nacht war diejenige, als sich Jahwe über der Welt offenbarte, um sie zu erschaffen; die Welt war wüst und leer, und Finsternis herrschte über dem Abgrund. Und die Memra Jahwes war das Licht und erleuchtete, und er nannte sie: ‚erste Nacht'."[95]

In diesem Osternachtgedicht wird also das Urlicht mit der Memra Jahwes gleichgesetzt, welche nach Tg N zu Gen 1 die Schöpfung durchführt. Im Osternachtgedicht wird weiter die Exodus-Heilstat als Übergang von der Dunkelheit ins Licht geschildert, wie in Is 9, 1; Ps 18, 27—29; Tg 1 Sam 22, 29 (Tg J I, N) und häufig in rabbinischer Literatur[96]. Zugleich ist Jahwe, der Urheber des Lichtes, in diesen Texten „Urheber des Lichtes Israels" als der Befreiung Israels, vgl. schon Ps 18, 29.

All dies verweist auf alten jüdischen Kontext. Jene jüdische Tradition, mag sie auch „hellenistische" Motive lange vor den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in sich aufgenommen haben, ist keinesfalls von mittelplatonischer Philosophie abhängig. Sie geht der „Gnosis" voran. Justins Tradition wird aus ihr schöpfen.

Als Ergebnis unseres Justinstellen-Überblicks halten wir fest: Der „Philosoph" Justin geht in diesen Dialog-Texten gerade umgekehrt vor, als es in letzter Zeit erklärt wurde. Nicht beweist er seine „mittelplatonischen" Vorstellungen, etwa vom Logos, mit atl. Schriftstellen, sondern er fügt in den christlichen, aus alter jüdischer und judenchristlicher Tradition stammenden Vorstellungszusammenhang einzelne „mittelplatonische" Worte und Begriffe und „Lehrtopoi" ein.

---

[93] Das Hervorkommen einer großen Lichtkraft hinter der Sonne, die (nach Jesu Auferstehung am Ölberg) herabkommt und Jesus aufleuchten läßt, wie es die Pistis Sophia schildert, erweist sich deutlich als Weiterentwicklung. Die „Gnosis" und die übrigen jüdischen und christlichen Gruppen schöpfen Motive aus denselben Ursprüngen, verbinden sie aber mit je anderen Elementen. Übersetzung von Pistis Sophia (Kap. 2 ff.): *C. Schmidt – W. Till.* Siehe auch bei *H.-C. Puech* in: *Hennecke-Schneemelcher,* a. a. O. (Anm. 53) 177 ff. Vgl. auch oben Anm. 57.

[94] Vgl. *F. Lang,* Art. πῦρ, in: ThWB VI, 933 ff.; *A. Oepke,* Art. λάμπω, in: ThWB IV, 23 f.

[95] Vgl. *R. Le Déaut,* La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42 (AnalBibl, 22 [Rom 1963]) 215 f.

[96] Ebd. 232 ff. „Tg J I" setzen wir für „Targum jeruschalmi I" oder „Pseudo-Jonathan".

Dabei scheinen diese eher im Sinn des christlichen Hintergrundes als in dem der „platonischen" Herkunft verstanden zu sein. An anderen Stellen, besonders in den Apologien, führt er die Verbindung griechisch-philosophischen Denkens mit dem „christlichen" weiter durch. Hier könnte man auf eine Gleichwertigkeit beider Vorstellungszusammenhänge nach der Meinung Justins schließen. Seiner Gesamttendenz, die „christliche Philosophie" darzulegen, entspricht dies aber ebenfalls nicht. Auch da, wo er heidnisches und christliches Material verbindet, hat die christliche Tradition bei ihm den Vorrang vor den „versprengten Wahrheiten" bei den heidnischen Philosophen. Aus dieser allgemeinen geistigen Situation des Justin folgt nicht, daß er ohne weiteres als Quelle für rabbinisches Denken im 1. und 2. Jh. ausgewertet werden dürfte. In jedem Einzelfall ist die Herkunft seiner eklektisch zusammengetragenen Motive durch Vergleiche zu prüfen.

Für unser christologisches Motiv, die Rückprojektion der „Zeugung" von Ps 2, 7 auf den Anfang des öffentlichen Wirkens Jesu, fällt diese Prüfung zugunsten jüdisch-christlicher Tradition aus. Justin versteht diese Zeugung nicht „mittelplatonisch", auch wenn er sie im Mittelplatonismus gebildeten Menschen seiner Zeit darlegen möchte. Die übrigen Vorkommen jenes Motivs, zusammen mit den Justin-Stellen, lassen folgende Hypothese für die Traditionsgeschichte des Theologumenons wagen:

Es gibt sehr früh neben dem „Mischzitat" der Taufstimme (Mk par) auch Ps 2, 7 in der Tradition über die Taufe Jesu. (Ob die von Hieronymus auf Is 11, 2 zurückgeführte Himmelsstimme in seinem Kommentar zu Is 11, 2 die oben genannte erste Fassung oder eine dritte, nicht erhaltene, darstellt, braucht hier nicht entschieden zu werden.) Das Psalmzitat wurde nicht notwendig „adoptianisch" verstanden. Im Ebionäerfragment steht es neben den anderen Fassungen der Taufstimme. Justin benutzt es allein; es entspricht der besonderen Verwendung der Tauftradition im Zusammenhang seiner Argumentation. Aus der Art des Kontextes und Justins Vorgehen beim Gebrauch älterer Überlieferung folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß es nicht von ihm geschaffen wurde, sondern aus alter Tradition stammt. Adoptianische Tendenzen und gnostizierende Mißdeutungsmöglichkeiten waren wohl der Anlaß für die Verdrängung des Psalmzitats aus der Tauftradition. Im Milieu des Kodex Bezae und der Itala-Handschriften bestand solche Gefahr des Mißverständnisses offensichtlich nicht mehr. Bedroht ist das Verständnis des Psalmverses also sowohl von judaisierendem wie von gnostisch-hellenistischem Milieu her.

Die Traditionsgeschichte unseres Motivs entlarvt die eingangs genannte Fragestellung um die „Enthellenisierung" als höchst einseitig.

Wenn schon die „ursprüngliche Botschaft" des Christentums auf diese Weise freigelegt werden sollte, dann müßte zum mindesten auch eine „Entjudaisierung" gefordert werden. Aber die theologische Arbeit der von uns untersuchten Traditionszeugen weist uns überhaupt von solch negativer Einstellung weg. Sie benutzten die gesamte, ihnen vorliegende Überlieferung. Dies zeigt sich gerade in dem gewöhnlich als so einseitig verstandenen Ebionäerfragment. Diese Überlieferung setzen sie im Zusammenhang ihrer Gemeindevorstellung, in der Auseinandersetzung mit ihrem Milieu neu zusammen und deuten so die Botschaft des Christentums für ihre Zeit und Umwelt. Justin weiß sich gebunden an die Meinung seiner Überlieferung — seiner Kirche, wird man ergänzen dürfen —, wenn er die christliche „Philosophie" mit der Sprache seiner Zeit ausdrückt. Das Korrektiv für die „Rechtgläubigkeit" einer theologischen Aussage, eines christologischen Motivs, kommt im Wandel der Zeiten und des Verständnisses nicht aus dem toten Buchstaben, sondern aus dem Glaubensleben der Kirche, in der es lebt. Im Vorgang der Glaubensentfaltung wird immer wieder die gesamte Überlieferung beachtet werden müssen, damit die Auswahl, die wir treffen, die Akzente, die wir setzen, nicht das Leben abschnüren.

Grundfragen der aristotelischen Theologie

Von Hans Joachim Krämer

Erster Teil

Die Noesis noeseos bei Aristoteles

Die Theologie[1] des Buches Lambda der aristotelischen „Metaphysik" hat seit mehreren Jahrzehnten zunehmend das Interesse der Interpreten auf sich gezogen. In der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung der aristotelischen Philosophie spielt sie eine wichtige Rolle, sei es, daß sie an den Anfang, sei es, daß sie ans Ende der Entwicklung des Metaphysikers Aristoteles rückt. Auch die Stellung der 55 zugeordneten Beweger in Λ 8 ist in diesem Zusammenhang lebhaft diskutiert worden. Besondere Schwierigkeiten schien freilich die Seins- und Wirkweise des Gottes selber zu bieten, die von Aristoteles in Λ 9 als ein von äußeren Denkobjekten unabhängiges, auf sich selbst bezogenes Denken-Denken (νόησις νοήσεως) bestimmt wird. An dieser Bestimmung, die zunächst jeder Evidenz entbehrt, haben die Ausleger nicht ohne Grund immer wieder Anstoß genommen. Die Erklärungen, die man der altehrwürdigen crux interpretum hat zuteil werden lassen, sind in der Hauptsache vier:

1. Die *thomistische*, wonach der Gott nach Analogie des christlichen Schöpfergottes mit sich selbst mittelbar doch auch die von ihm prinzipiierte Welt (mit den εἴδη) denkt. Sie ist von namhaften Interpreten wie *F. Brentano* und *E. Rolfes* noch in neuerer Zeit vertreten worden und besitzt auch in der Gegenwart Anhänger.

2. Die *formalistische*, die im Selbstbezug des göttlichen Nus einen bloßen End- und Grenzbegriff erkennt, mit dem Aristoteles einen drohenden regressus in infinitum abschneidet, um zu einem πρῶτον zu gelangen. Einen realen, inhaltlich bestimmten Denkvollzug dürfe man in der νόησις νοήσεως nicht suchen. Diese Auffassung ist nach anderen zuletzt vor allem von *K. Oehler* in seinem 1962 erschienenen Buch „Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewußtseinsproblems in der Antike" vertreten worden[2]. Oehler führt damit Ansätze einer älteren Studie — seiner (ungedruckten) Tübinger Dis-

[1] Aristoteles selbst spricht bekanntlich von Theologik (Met. E 1 1026 a 19; K 7 1064 b 3), doch ist im folgenden der geläufigere Ausdruck verwendet.

[2] In: Zetemata, H. 29 (München 1962). Zur philosophischen Beurteilung des Buches vgl. die überzeugende Kritik von *E. Tugendhat* in: Gnomon 38 (1966), bes. 757 ff.

sertation von 1953 — weiter aus, die grundsätzlich schon die gleiche Auffassung zeigt[3].

3. Einen anderen, dem ersten näherstehenden Zugang zum Verständnis des göttlichen Denkaktes hat der Verf. in seinem zwei Jahre später erschienenen Buch „Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin“[4] zu eröffnen versucht, indem er das Denken des Gottes weniger auf die εἴδη als auf die — wie der Gott zur πρώτη οὐσία gehörenden — immateriellen Wesenheiten der 55 zugeordneten „Beweger“ bezog, die dem göttlichen Denken als seine *apriorischen* Denkinhalte einzuwohnen scheinen.

4. Bei Hegel und in der Hegel-Nachfolge findet sich gelegentlich der Versuch, die νόησις νοήσεως an die absolute *Reflexion* des Neueren Idealismus anzunähern und in ihr die Selbstkonstituierung des absoluten Bewußtseins vorweggenommen sein zu lassen. Doch ist diese offensichtlich unhistorische Deutung in neuerer Zeit nicht mehr ernsthaft vertreten worden.

Inzwischen hat *K. Oehler* an der mehrfach anerkannten[5] These, der aristotelische Gott denke die übrigen immateriellen Wesenheiten (These 3), Kritik geübt und seine eigene, früher entwickelte formalistische Auffassung (These 2) wiederholt[6]. Zwar hätte eine „objektive“ Erklärung des göttlichen Denkaktes ganz in der Linie der Hauptthese des Oehlerschen Buches von der Objektgebundenheit des antiken Bewußtseinsbegriffs gelegen, doch hatte sich Oehler damals für das göttliche Denken ausnahmsweise anders entschieden[7]. So

[3] *K. H. Oehler,* Göttliche und menschliche Einsicht. Eine Studie zum noetischen Denken bei Aristoteles. Diss. (masch.) (Tübingen 1953), besonders im Dritten Abschnitt des Zweiten Teils S. 204 ff.: „Die Seinsweise Gottes als reine Einsicht.“

[4] *H. J. Krämer,* Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964 ²1967) 127–191 (im folgenden: UGM); weiter ausgeführt und mit neuen Argumenten gestützt in dem Aufsatz: Zur geschichtlichen Stellung der aristotelischen Metaphysik (im folgenden: GSAM). I: Zur aristotelischen Theologie, in: KantStud 58/3 (1967) 313 ff.

[5] Vgl. *W. Beierwaltes* in: SalzbJbPhilosPsych 12 (1968) 474; *ders.* in: RevEtAugust XV/1 (1969) 58; *H. Happ* in: AntikeAbendl XIV/1 (1968) 89 mit Anm. 74; vgl. *J. Pépin,* Redécouverte de Platon, in: Preuves 206, 18 (1968) 83; *Ph. Merlan* hat vor seinem unerwarteten Tod zu GSAM, a. a. O. (Anm. 4) folgendermaßen brieflich Stellung genommen: „Vielem ... stimme ich zu; vor allem der Behauptung, daß νόησις νοήσεως gegenstandsbezogen ist.“

[6] Vgl. Gnomon 40 (1968) 641–653. Bedauerlicherweise hat Oehler seine Stellungnahme fast ganz auf die auch in seinen eigenen Arbeiten erörterte Frage der aristotelischen (und der damit zusammenhängenden xenokratischen) Nus-Theologie beschränkt und andere vom Verf. behandelte Themenkreise entweder nur gestreift (vgl. ebd. 652 f.) oder ganz übergangen. So widmet er Aristoteles fast 6 von 10½ Seiten seiner Erörterung gegenüber 64 von 480 Seiten des besprochenen Buches, läßt die Hauptthese abwegig mit Aristoteles zusammenbrechen (ebd. 652) und kehrt auch am Schluß (653) noch einmal zu Aristoteles zurück.

[7] Die scheinbare Ausnahmestellung der νόησις νοήσεως kann Oehler mit seiner Hauptthese nur dadurch in Einklang setzen, daß er sie als bloß formales Denk-

konnte in der Folge möglicherweise der Eindruck entstehen, als habe Oehler in der Frage der aristotelischen Theologie etwas versäumt[8]. Heute nun argumentiert Oehler folgendermaßen (wobei auffällt, daß die für die konkurrierende Position vorgelegten Argumente weitgehend unberücksichtigt bleiben):

Für die objektive Bestimmtheit des göttlichen Denkaktes ergeben sich unvermeidliche Konsequenzen, sobald die zugeordneten „Beweger" dem Weltbeweger einwohnen. Oehler glaubt diese Möglichkeit ausschalten zu können: „Die Immanenz-These scheitert schon allein aus zwei prinzipiellen Gründen, die es überflüssig machen, auf viele andere Gegengründe auch noch einzugehen."[9] Welches sind diese Gründe? „Der erste Grund ist die ontologische Zweitrangigkeit der 55 Beweger gegenüber dem Ersten Beweger." Sie zeige sich im Schlußsatz des Buches Lambda ebenso wie in der Unvollkommenheit der von den zugeordneten Bewegern verursachten Planetenbewegungen. „Der Primat des Ersten Bewegers und die klare Subordination der 55 Beweger machen die Ineinssetzung ... theologisch und ontologisch, kosmologisch und physikalisch unmöglich." Prüfen wir, ob der Entschiedenheit der Formulierung auch eine vergleichbare logische Strenge entspricht!

Zunächst ist daran festzuhalten, daß die πρῶται οὐσίαι (1074 b 9) χωρισταὶ καὶ ἀκίνητοι wie der Weltbeweger der πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος, der unbewegten, obersten Seinssphäre angehören[10] und darum *ontologisch* dem Weltbeweger gleichrangig sind. Sie sind dies jedoch auch *theologisch*, weil ihnen wie dem Weltbeweger die Gottheit (1074 a 38 ff.: θεοί) sowie höchstes Leben (ἡ ἀρίστη καὶ αὐταρκεστάτη ἥζω [De caelo 279a 21 f. ~ Λ 1072 b 26 ff.]), d. h. offenbar gleichfalls der Nus-Charakter („Intelligenzen") zukommt[11] — ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή! —, womit selbst der Forderung von Λ 9, der νοῦς dürfe kein τιμιώτερον denken als er selbst, vollauf Genüge getan ist. Was

postulat isoliert und zugleich behauptet, daß Aristoteles dabei „die Möglichkeit der absoluten Reflexion rein als Möglichkeit sieht, aber diese Möglichkeit als Absurdität bewußt fallen läßt": Vgl. a. a. O. (Anm. 2) 253.

[8] Ich würde es bedauern, wenn der Eindruck entstanden sein sollte, daß ich mit der Aristoteles-Interpretation meines Buches – es war schon vor dem Erscheinen von Oehlers Buch abgeschlossen – die Verdienste des Oehlerschen Werkes hätte schmälern wollen. Meine kritische Bemerkung in UGM (vgl. Anm. 4) 160, Anm. 110 zielte lediglich auf Ergänzung im Sinne eines übergreifenden consensus ab. Im nachfolgenden Aufsatz GSAM (vgl. Anm. 4) lag mir jede polemische Nebenabsicht fern, wie sie Oehler mir zu unterstellen scheint (z. B. a. a. O. [Anm. 6] 650).

[9] A. a. O. (Anm. 6) 648.

[10] Vgl. De caelo A 9 279 a 18 ff.; Met. Δ 5 1015 b 14 f.; E 1 1026 a 16; Λ 6 1071 b 21, 7 1072 b 2, 8 1073 a 14 ff. 33 ff. 1074 a 15 1074 b 9, 10 1075 b 25; N 3 1091 a 21.

[11] Vgl. *W. D. Ross*, Aristotle's Metaphysics, Vol. I (Oxford 1924) CXXVI und CXXXVIII. Daß die Kreisbewegung der Gestirne ein Abbild des νοῦς sei, ist bekanntlich ein platonischer Gedanke.

den Schlußsatz des Buches Lambda (εἷς κοίρανος) betrifft, so hat man darin bekanntlich von jeher einen *Widerspruch* zur Existenz einer Mehrheit von Bewegern gefunden, und *W. Jaeger* hat daraus genetische Folgerungen für Λ 8 gezogen. Es gibt indessen zwei Lösungsversuche, die den Widerspruch vermeiden: Der erste, in der Forschung weithin anerkannte stammt von *Ph. Merlan*[12] und besagt, daß der Satz im Zusammenhang der gegen Speusipps Stufenbau gerichteten Argumentation des Kontextes nur sinnvoll ist, wenn er sich auf die πρώτη οὐσία im ganzen bezieht, also Weltbeweger und Planetenbeweger gleichermaßen erfaßt. Diese überzeugende Erklärung, die Oehler offenbar nicht zur Kenntnis genommen hat, macht den Schlußsatz des Buches Lambda für Oehlers Beweisführung unbrauchbar. Die zweite, im Grundsätzlichen verwandte, aber etwas weitergehende Lösung ist von *H. Jackson*[13] gegeben worden. Sie ist diejenige, die Oehler mittels des Schlußsatzes zu widerlegen meint: die Immanenz der zugeordneten Beweger im Weltbeweger. Hier zeigt sich, daß der Begriff der Unterordnung, mit dem Oehler operiert, unscharf ist und auch das Gegenteil dessen deckt, was Oehler vorschwebt, denn die wirksamste Form der Unterordnung ist eben die Einordnung im Sinne der Immanenzthese. Dies bestätigt sich darin, daß *J. Owens*, auf den sich Oehler beruft, die Immanenzthese aus dem entgegengesetzten Grunde kritisiert: weil sie eine *Unterordnung* der Planetenbeweger unter den Weltbeweger impliziere, die ihnen *nicht* zukomme[14]. Kurz:

[12] Aristotle's Unmoved Movers, in: Traditio IV (1946), bes. 19–24 („in truth the words οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω mean just this and nothing more: ‚It is wrong to assume a number of incoherent spheres of Being; these spheres depend on one another'").

[13] On Some Passages in Aristotle's Metaphysics Λ, in: The Journal of Philology (1904) 144 (der Artikel, der mir erst nach dem Erscheinen von UGM [vgl. Anm. 4] bekannt geworden ist, begegnet sich in diesem Punkte mit der dort entwickelten Auffassung in glücklichster Weise).

[14] The Reality of the Aristotelian Separate Movers, in: The Review of Metaphysics III/3 (1950) 319–337, bes. 333 („There is no reason in the Aristotelian argument for placing the first of these movers on any higher level of Being than the others." – „The reality of all the separate movers ... will be of the same level as that of the first." – Vgl. 330: „No other basis of distinction is provided by the argument"). Wenn jedoch Owens die Immanenzthese damit im Widerspruch sieht, so überträgt er zu Unrecht die konzeptualistische Auffassung der „Beweger", die er im Hauptteil seines Beitrags treffend zurückweist, auch auf das Verhältnis des göttlichen Denkens zu seinen Inhalten. Daß dieses Verhältnis in der Antike nicht, wie Owens meint (vgl. 322: „The view that an unmoved Mover could be merely a thought of some other Being ... is distinctly modern." Daher 334: „... also each of the others sc. Movers ... has to be a substance existing in its own right and independently of being thought by another substance. The other separate Movers cannot be the thoughts of the first"), konzeptualistisch aufgefaßt worden ist, beweist hinlänglich der Mittlere und Neuere Platonismus, wo die Ideen durch ihre Immanenz im demiurgischen νοῦς nichts von ihrer ontologischen Realität, Selbständigkeit oder Eigenart einbüßen (zuweilen erscheint sogar umgekehrt der νοῦς als eine Seinsweise der ὄντα: Plotin, Enn. V 9, 8; vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 405). Hinzu kommt das ausdrückliche Zeugnis des Lambda-

Die Frage der Unterordnung berührt das Immanenzproblem entweder überhaupt nicht oder aber in einem für Oehler ungünstigen Sinne. — Was die *kosmologische* Inferiorität der Planetenbeweger angeht, so liegt sie weniger darin, daß diese unregelmäßige Bewegungen hervorrufen — tatsächlich vollziehen die unmittelbar bewegten Sphären im eudoxischen System der homozentrischen Sphären, das Aristoteles übernimmt, ebenso regelmäßige Kreisbewegungen wie der Fixsternhimmel, und erst die Kombination verschiedener Sphären bringt eine unregelmäßige Planetenbahn hervor[15] —, als darin, daß im Unterschied zum Weltbeweger ihrer mehrere notwendig sind, um die Bewegung eines Himmelskörpers zu erklären. Dieses Verhältnis — mehr gibt die Darstellung von Λ 8 nicht her — erklärt sich jedoch zwanglos aus der *Partikularität* der einzelnen immateriellen Wesenheiten als der Momente des übergreifenden Weltbewegers, hebt also die Immanenzthese nicht auf, sondern bekräftigt sie. Das gleiche folgt aus der räumlichen Immanenz der Sphären und Planeten im Kosmos, die den Analogieschluß auf das Verhältnis von Planetenbewegern und Weltbeweger nach sich zieht. Abgesehen davon sind die ἀκίνητα bei Aristoteles offenbar älter als ihre Bewegerfunktion und müssen daher auch im Lambda primär theologisch und nicht kosmologisch gesehen werden[16].

„Der zweite prinzipielle Grund, weshalb die Immanenz-These ... unhaltbar ist, liegt in der Aristotelischen Bestimmung des göttlichen Denkaktes", die „diese Konstruktion ... zum Einsturz bringt."[17] Aristoteles negiere nämlich die Λ 9 1075 a 5 ff. aufgeworfene Frage, εἰ σύνθετον τὸ νοούμενον, weil andernfalls das Denken, von Teil zu Teil fortschreitend, der Veränderung unterworfen sei. Doch leider scheint Oehler die Stelle nicht genau genug gelesen zu haben, denn was sagt Aristoteles dort wirklich? Er antwortet: ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην[18] (fortgeführt durch den folgenden Ausdruck τῶν συνθέτων a 8). Die Unteilbarkeit ist also bereits — wie auch im vorhergehenden Argument (a 4) — durch die Immaterialität gegeben. Dies wird zusätzlich gesichert durch den letzten Abschnitt von Λ 7, wo die οὐσία ἀκίνητος übereinstimmend als ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος beschrieben wird in dem Sinne, daß ihr keine räumliche Erstreckung

Textes, wo Owens der von Merlan geschaffenen neuen Situation im Verständnis des Usia-Begriffs (vgl. unten Anm. 21) noch nicht Rechnung getragen hat. Im übrigen bietet die räumliche Immanenz der Einzelsubstanzen im Kosmos bei Aristoteles ein aufschlußreiches Analogon.

[15] Der Zweck des Sphärensystems liegt bekanntlich gerade darin, die Planetenbahnen auf regelmäßige Kreisbewegungen zurückzuführen.

[16] Vgl. De caelo A 9 279 a 18 ff. neben B 12; Phys Θ 6 258 b 10 ff. 32 ff., 259 a 12 f.; vgl. UGM, a. a. O. (Anm. 4) 172 f. mit Anm. 158.

[17] A. a. O. (Anm. 6) 649.

[18] Die Übersetzung von Ross sei beigegeben: „We answer that everything which has no matter is indivisible."

(μέγεθος 1073 a 8 ff.) zukommt. Was hier negiert wird, ist mithin die Ausdehnung in Raum und Zeit und die darin implizierte Abhängigkeit von Äußerem; die innere Differenzierung der οὐσία χωριστή selbst, zu der auch die immateriellen Wesenheiten der „Beweger" gehören, ist hingegen gar nicht erfragt. Nichts hindert, daß das göttliche Denken diese in einem totalisierenden Akt gesammelt erfaßt, ohne wie in Raum und Zeit sukzessiv von „Teil" zu „Teil" fortschreiten zu müssen[19]. Das vorhergehende Argument verdeutlicht dies noch, wenn es den ἐπιστῆμαι Identität mit den immateriellen Denkgegenständen zuerkennt, obgleich es sich dabei um strukturell differenzierte Theoreme oder Modelle handeln muß.

Die „zwei prinzipiellen Gründe", die Oehler gegen die Immanenzthese vorbringt, erweisen sich demnach als durchaus nichtig und machen es darum wohl in der Tat „überflüssig, auf viele andere Gegengründe auch noch einzugehen".

Auf der anderen Seite ist es bedauerlich, daß Oehler die ihm sehr wohl bekannten Argumente *für* die Immanenzthese[20] nicht einmal erwähnt, geschweige denn einer Widerlegung gewürdigt hat:

Der Gott, dessen Seinsweise Aristoteles im zweiten Teil von Λ 7 beschreibt, ist der Weltbeweger (ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις 1072 b 13 f.). Auf der anderen Seite zielt die Argumentation in Λ 6/7 auf die Existenz einer οὐσία ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος (1073 a 4). οὐσία ist bei Aristoteles zwar ein πολλαχῶς λεγόμενον (vgl. Met. Δ 8), bedeutet aber in der systematischen Dreiteilung des Buches Lambda (οὐσίαι δὲ τρεῖς, μία μὲν αἰσθητή ... ἄλλη δὲ ἀκίνητος Λ 1 1069 a 30 ff.; wieder aufgenommen Λ 6 1071 b 3 ff., 8 1073 a 30, b 6) niemals Einzelsubstanz, sondern stets „Seinsbereich", „Seinssphäre" und kommt darin mit den sonst gebrauchten Ausdrücken γένος oder φύσις τῶν οὐσιῶν überein[21]. Fragt man nun, wie sich der Weltbeweger

[19] Vgl. *Themistius,* In Metaph. Λ paraphr., in: CAG V 5 p. 32, 23 ff. Landauer.

[20] Entwickelt in UGM, a. a. O. (Anm. 4) 170, Anm. 152; 417, Anm. 155; bes. in GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 316. 318; dort durch Kursivdruck hervorgehoben (leider zieht Oehler diesen Aufsatz nur eklektisch heran).

[21] Z. B. Met. B 1 995 b 16, 2 997 b 1; E 1 1026 a 20. 21. 24 f. 27; M 1 1076 a 19. 21; Λ 1 1069 a 35. – Mit dem Ausdruck οὐσία in der Bedeutung von „Seinsbereich" scheint Aristoteles die Terminologie des akademischen Stufenbaues fortzuführen, der im Lambda wiederholt zum Vergleich herangezogen wird: vgl. ebd. 1 1069 a 33 ff., 10 1075 b 37 ff.; vgl. neben Z 2 1028 b 20 ff. vor allem *Xenokrates,* fr. 5 Heinze, wo auch die Dreiteilung vorliegt: τρεῖς φησιν οὐσίας εἶναι ... νοητὴν δὲ πάντων τῶν ἐκτὸς οὐρανοῦ. – Zur Übereinstimmung der Dreiteilung bei Xenokrates und im Lambda vgl. *Ph. Merlan,* a. a. O. (Anm. 12) 5; *ders.,* From Platonism to Neoplatonism (The Hague ²1960) 44; *W. Theiler* in: JournHellStud 77/1 (1957) 130 und MusHelv 15 (1958) 89; *H. J. Krämer,* UGM, a. a. O. (Anm. 4) 173 ff.; *ders.,* GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 324 f.; *H. Happ* in: Parusia. Festgabe für J. Hirschberger. Hrsg. v. *K. Flasch* (Frankfurt/M. 1965) 177 ff.; *K. Oehler,* a. a. O. (Anm. 6) 644, Anm. 1. – Die Konsequenzen für die pluralische Struktur auch der πρώτη οὐσία hat *Ph. Merlan,* a. a. O. (Anm. 12) 4–8. 20. 23. 29 f. gezogen; vgl. dazu jetzt auch *A. Guzzoni,* Die Einheit des ὂν πολλαχῶς λεγόμενον bei Aristoteles,

zur πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος, dem ersten, unbewegten Seinsbereich im ganzen verhält, so fällt zunächst auf, daß Aristoteles weder im Lambda noch sonst irgendwo im „Metaphysik"-Text zwischen dem Weltbeweger und der πρώτη οὐσία unterscheidet. Der Weltbeweger tritt ferner nirgends als das erste Glied der Bewegerreihe auf, die der Abfolge der Planetensphären entspricht. Dort, wo diese Reihe eingeführt wird (1073 b 2 f.), ist vom Weltbeweger überhaupt nicht die Rede, denn das πρῶτον dieser Reihe ist der erste unter den zugeordneten Bewegern. Dies ergibt sich eindeutig daraus, daß der Satz den vorangegangenen Beweis für den οὐσία-Charakter auch der zugeordneten Beweger (1073 a 32 ff.) einleitend zusammenfaßt (ὅτι μὲν οὖν εἰσὶν οὐσίαι, καὶ τούτων τις πρώτη ...) und daß die folgende Berechnung der Bewegerzahl (τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ...) sich nachweisbar auf Sonne, Mond und die fünf Planeten beschränkt[22].

Statt dessen wird der Weltbeweger 1073 a 30 mit der πρώτη οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος identifiziert (... τὴν τοῦ παντὸς ... φοράν, ἣν κινεῖν φαμὲν τὴν πρώτην οὐσίαν καὶ ἀκίνητον). Das gleichordnende καί zeigt unmißverständlich, daß hier die πρώτη οὐσία der Seinsordnung, also der gesamte unbewegte Seinsbereich, gemeint ist, wie er in Λ 1 im Vergleich mit der Transzendenz der akademischen Derivationssysteme eingeführt worden war[23]. Derselbe Befund ergibt sich jedoch auch schon aus dem Vorsatz (1073 a 23 ff.): ἡ μὲν γὰρ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων ἀκίνητον ... κινοῦν δὲ τὴν πρώτην ἀΐδιον καὶ μίαν κίνησιν. πρῶτον τῶν ὄντων ist hier, wie der Vergleich mit 1069 a 20 f. und 1071 b 5, 1072 a 31 f. b 1 f. lehrt, im Sinne der kategorialen und substantialen Reduktion des ὄν die πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος. Dies wird weiter gesichert durch die Verknüpfung mit dem Terminus ἀρχή, denn Met. K 2 (1060 a 13 ff. 19. 23 ff.) und 7 (1064 a 33 ff.) tritt die οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος als ἀρχή in demselben Sinne auf. Die Aussage des Textes kann auch nicht dadurch relativiert werden, daß man den Fixsternhimmel von der πρώτη οὐσία generell bewegt sein läßt, ohne daß innerhalb ihrer auf den Weltbeweger hin spezifiziert würde. Dieser Ausweg ist dadurch abgeschnitten, daß die aristotelische Argumentation gerade in diesem Zusammenhang betont (1073 a 26 ff.), daß jede kosmische Bewegung ihren *je eigenen* Beweger haben müsse (τὴν μίαν ὑφ'ἑνός). In diesem Sinne werden hier

Diss. (masch.) (Freiburg 1957) 27, Anm. 3; *G. Reale,* Teofrasto e la sua Aporetica metafisica (Brescia 1964) 123 ff., Anm. 41; *I. Düring,* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens (Heidelberg 1966) 594. 597, Anm. 68. 598.

[22] Vgl. *E. Zeller,* Die Philosophie der Griechen II/2 (Darmstadt [5]1963) 459–462; *H. Bonitz,* Aristotelis Metaphysica. Comm. (Bonn [1]1849; Nachdruck 1960) 508 f.; *W. D. Ross,* a. a. O. (Anm. 11) CXXXVI; II 393.

[23] Die πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος 1073 a 30 steht in Korrespondenz zu der οὐσία αἰσθητὴ μὲν ἀΐδιος δέ b 6 (vgl. ἀΐδιος οὐσία a 34 f.). Beide weisen gemeinsam auf die in Λ 1 entwickelte systematische Einteilung zurück.

die zugeordneten Beweger neben und im Unterschied zu dem Weltbeweger eingeführt. Dieser muß daher notwendig innerhalb der gemeinsamen πρώτη οὐσία spezifiziert sein, wenn die Argumentation nicht stumpf werden soll. Wenn darum hier zwischen Weltbeweger und πρώτη οὐσία nicht unterschieden wird, so ist damit die Identität beider deutlich nahegelegt.

Dies wird durch weitere Belege gestützt: Der Schlußsatz des Buches Lambda muß sich, wie Merlan bewiesen hat, der Konfrontation mit Speusipp wegen[24] auf die πρώτη οὐσία im ganzen beziehen. Doch zeigt der Kontext des 10. Kapitels (εἷς κοίρανος 1076 a 4 ~ πρὸς ... ἓν ἅπαντα συντέτακται 1075 a 18 f., στρατηγός 14 zu τάξις 13 ff., vgl. 1075 b 37), daß zugleich der Weltbeweger gemeint ist[25]. Dadurch ist wiederum die Identität von Weltbeweger und πρώτη οὐσία sichergestellt. — Ferner geht der Beweis für die Einzigkeit der Welt Λ 8 1074 a 31 ff. von der Immaterialität und daher Einzigkeit des πρῶτον τί ἦν εἶναι aus, als das der Weltbeweger hier auftritt. πρῶτον τί ἦν εἶναι ist aber lediglich ein präziserer Ausdruck für πρώτη οὐσία, meint also das gleiche wie zu Beginn des Kapitels πρῶτον τῶν ὄντων und πρώτη οὐσία καὶ ἀκίνητος (1073 a 24, 30)[26].

Die Gleichsetzung des Weltbewegers — der Fixsternhimmel, das Erste Bewegte, repräsentiert die „Welt" schlechthin (οὐρανός!) — mit der πρώτη οὐσία im ganzen entspricht der Zuordnung von οὐσία ἀκίνητος und οὐσία αἰσθητή in der ontologischen Schematik des Lambda. Daraus ergeben sich aber schwerwiegende Konsequenzen für die Stellung der zugeordneten „Beweger". Sie gehören wesentlich zur πρώτη οὐσία, dem unbewegten Seinsbereich. Da aber dieser Seinsbereich mit dem Weltbeweger identisch ist, können sie nicht *neben* dem Weltbeweger stehen, sondern müssen sich ihm einordnen. Die Lösung ist durch den Text gefordert, da andernfalls die zugeordneten Beweger ontologisch ortlos blieben. Die Folgerungen für den Denkakt des in Λ 7 und 9 beschriebenen, als Weltbeweger eingeführten Gottes liegen auf der Hand.

Der Text von Λ 9 gibt darüber weitere Auskunft. Es handelt sich um den aufschlußreichen Vergleich der νόησις νοήσεως mit dem Selbstbezug der übrigen Erkenntnisvermögen (1074 b 35 ff.: ἐπιστήμη, αἴσθησις, δόξα, διάνοια), wobei sich eine auffallende Parallele zwischen der ἐπιστήμη und dem νοῦς ergibt. Oehler, der dieser Parallelität der beiden Erkenntnisvermögen in Λ 9 schon in seinem Buch nicht gerecht

[24] Der Rückgriff auf Λ 1 (1069 a 36) ist evident.

[25] Vgl. auch *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 224.

[26] Auch Düring, a. a. O. (Anm. 21) 192, Anm. 45, identifiziert die drei Ausdrücke. – Im übrigen geht das Argument auf den platonischen ‚Timaios' zurück (31 A f.), wo das transzendente Vorbild eine Pluralität von Wesenheiten umfaßt. Auch dies spricht dafür, daß der Weltbeweger hier die unbewegte Seinssphäre im ganzen ist.

geworden war — sie fehlt bei der Behandlung der Theologie —, ist auch diesmal über die grundlegende Stelle und die daraus entwickelte Argumentation[27] hinweggegangen. Ich führe den Text im Wortlaut vor: αὐτὸν ἄρα νοεῖ ... καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. φαίνεται δ'ἀεὶ ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὑτῆς δ'ἐν παρέργῳ. — ἢ ἐπ' ἐνίων[28] ἡ ἐπιστήμη τὸ πρᾶγμα, ἐπὶ μὲν τῶν ποιητικῶν ἄνευ ὕλης ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἐπὶ δὲ τῶν θεωρητικῶν ὁ λόγος τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ νόησις. οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία.

Zunächst beweist bereits die Tatsache, daß Aristoteles dem von den übrigen Vermögen und ihren realen Erkenntnisprozessen her gemachten Einwand nachgeht und die Konfrontation ernstnimmt, daß die νόησις νοήσεως schwerlich als bloß formaler Endbegriff eingeführt wird mit dem ausschließlichen Zweck, einen regressus in infinitum zu verhindern. Wäre dies der Fall, dann hätte Aristoteles den Einwand durch den Hinweis auf den rein formalen Charakter des Denken-Denkens als inadäquat zurückgewiesen. Zum zweiten aber — und dies ist der entscheidende Ertrag des Vergleichs — enthüllt die Parallele der ἐπιστήμη die innere Struktur des hier gemeinten Selbstbezugs: Auch die ἐπιστήμη bezieht sich offenbar nicht ἐν παρέργῳ, sondern wesentlich auf sich selbst, und doch ist dabei die spezifische inhaltliche Bestimmtheit gerade nicht ausgeschlossen, sondern umgekehrt als der für den Selbstbezug konstituierende Faktor gesehen. Der Selbstbezug ist hier so weit gefaßt, daß er den immateriellen (ἄνευ ὕλης) Denkgegenstand einbegreift (λόγος, νόησις, οὐσία, τί ἦν εἶναι), ohne daß dabei die reflektive Selbstzuwendung, die mit dem Ausdruck ἐν παρέργῳ angedeutet schien, überhaupt noch eine Rolle spielte. Es handelt sich deutlich um jene *apriorische* Struktur, die Aristoteles in ‚De anima' für νοῦς und ἐπιστήμη entwickelt und bei der Denkendes und Gedachtes zuletzt „identisch" sind. Das Denken bleibt dann gleichsam bei sich selbst, ohne auf etwas ihm Äußerliches angewiesen zu sein[29]. — Der ἐπιστήμη-Vergleich in Λ 9 ist aber nur dann stichhaltig, wenn für die νόησις νοήσεως eine gleichartige Struktur vorausgesetzt werden kann. Der Hinweis auf die apriorische Organisation der ἐπιστήμη ginge völlig ins Leere, wenn die νόησις νοήσεως rein reflektiv und nichtintentional, ja formal aufgefaßt wäre. Tatsächlich zieht Aristoteles daraus im Schlußabschnitt des Zitats die durch ein folgerndes οὖν eingeleitete Konsequenz für den göttlichen νοῦς[30]. Die Verwandtschaft

[27] Vgl. UGM, a. a. O. (Anm. 4) 170, Anm. 152; 417, Anm. 155; bes. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 316.

[28] Von *Ps.-Alexander*, In Metaph. 713, 21 ff. H. gewiß richtig auf die εἴδη ἄνευ ὕλης im Unterschied zu den σύνθετα bezogen.

[29] Vgl. unten Anm. 32.

[30] Die Übersetzung von Ross: „Since, then, thought and the object of thought

ergibt sich ferner daraus, daß der Ausdruck νόησις in gegenständlicher Bedeutung sowohl für die ἐπιστήμη (1075 a 3) wie für das göttliche Denken verwendet wird (1074 b 34).

Durch die ἐπιστήμη-Parallele ist der Selbstbezug der νόησις νοήσεως relativiert und für das Phänomen der Apriorität aufgeschlossen. Hinzu kommt, daß der menschliche νοῦς in diesem Zusammenhang gerade nicht wie die übrigen Vermögen mit dem göttlichen konfrontiert wird, wie man es erwarten müßte, wenn der göttliche Denkakt im Unterschied zum menschlichen bloß formal bestimmt wäre. Der Grund ist klar: Die Verwandtschaft der apriorischen Struktur ist beim νοῦς — im Unterschied zur ἐπιστήμη — als selbstverständlich vorausgesetzt[31].

Der Text von Λ 9 spricht also, im Zusammenhang betrachtet, gegen die formalistische Deutung. Nimmt man die Immanenz der immateriellen „Beweger" im Weltbeweger, der πρώτη οὐσία, hinzu, so ist die inhaltliche Bestimmung des göttlichen Denkaktes durch jene dem Gott zugehörigen Wesenheiten die bei weitem wahrscheinlichste Erklärung der νόησις νοήσεως[31a].

Auf der anderen Seite bietet der Text des Buches Lambda weder im einzelnen noch auf seine Gesamtposition hin angesehen die geringste Handhabe, die Apriorität von der göttlichen νόησις νοήσεως auszuschließen. Was von der göttlichen Sphäre negiert wird, ist die Materialität und die zugehörige Erstreckung in Raum und Zeit. Dem entspricht genau die Leugnung eines Denkgegenstandes, von dem das Denken als von einem Anderen (ἄλλο, ἕτερον), d. h. Äußeren[32] abhängig würde und ohne den es in den Stand der Potentialität (δύναμις 1074 b 20. 28) zurückfallen könnte. Dies wird bestätigt durch eine Parallele der „Politik", die dem Gott ausdrücklich die *äußere* Wirksamkeit (ἐξωτερικαὶ πράξεις) abspricht[33]. Hier wird überall das göttliche Denken von einem durch Raum und Zeit getrennten Denkobjekt freigesetzt und auf sich selbst gestellt, ohne daß deshalb apriorische Denkgehalte, die wesentlich zum Denken selbst gehören, ausgeschlossen wären. Das sachgerechte Verständnis des Lambda-Textes kommt ohne diese Differenzierung nicht aus.

Die Frontstellung von Λ 9 wendet sich im Grunde durchweg gegen eine auf den *Kosmos* gerichtete Intentionalität des Gottes im Sinne

are not different in the case of things that have not matter, the divine thought and its object will be the same."

[31] Vgl. De an. Γ c. 4–8 und dazu *N. Hartmann,* Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie, jetzt in: Kleinere Schriften II (Berlin 1957) 78.

[31a] Es ist wohl kein Zufall, daß im Aufbau des Buches Lambda das 8. Kapitel zwischen dem 7. und dem 9. Kapitel steht.

[32] Vgl. *W. D. Ross,* a. a. O. (Anm. 11) II 398: „Some *external* condition determining reason to activity." Oehler schließt sich a. a. O. (Anm. 6) 648, Anm. 1 an, ohne zu bemerken, daß er damit der aprioristischen Gegenthese Raum gibt.

[33] Ebd. H 3 1325 b 28 ff. Bezeichnenderweise wird dabei die innere Tätigkeit des Gottes mit derjenigen des Kosmos verglichen!

des platonischen Demiurgen, wie ja die ganze Schrift Lambda von der Abgrenzung gegen die Akademie und insbesondere den „Timaios" bestimmt ist[34]. Dies belegt die kosmologisch-physikalische Bedeutung der Ausdrücke μεταβολή und κίνησις (1074 b 26 f. 1075 a 6), die durch die Parallele von Περὶ φιλοσοφίας gesichert wird[35], ebenso wie die drohende Potentialität (δύναμις), von der sinnvollerweise nur unter raum-zeitlichen Verhältnissen die Rede sein kann (in der immateriellen Sphäre herrscht reine ἐνέργεια), aber auch die wiederholte Zurückweisung minderwertiger Denkgegenstände, die eigentlich nur im sublunarischen Bereich anzusiedeln sind[36]. Der Gedanke, daß das πρῶτον keinen Gegensatz habe, ist Λ 10 (1075 b 21—24) im Blick auf die *kosmologische* Prinzipienlehre ausgesprochen; er dient aber in ‚De anima' zur Begründung der νόησις νοήσεως des νοῦς χωριστός[37]. Das abschließende Argument von Λ 9 über die Einfachheit des Denkgegenstandes (σύνθετον - ἀδιαίρετον) distanziert sich wiederum deutlich von der Materialität (πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην 1075 a 7)[38]. Auch der entscheidende Satz, ein äußerer (ἄλλο τι) Denkgegenstand müßte wertvoller (τιμιώτερον) sein als der νοῦς selbst (1074 b 30), steht unter der Bedingung bloßer Potentialität (εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις 28, dazu ὁ νοῦς 30) und wird durch das Beispiel der minderwertigen Gegenstände weitergeführt (γάρ 31)[39], setzt also seinerseits die kosmologisch-demiurgische Perspektive voraus. — Was in Λ 9 vom Kreis der Denkobjekte ausgeschlossen wird, liegt demnach durchweg auf einer Ebene, die an diejenige der πρώτη οὐσία überhaupt nicht heranreicht[40]. Dabei bleibt stets zu beachten, daß innerhalb der ersten,

[34] Vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 333 mit Anm. 70 ebd. und ausführlicher im folgenden Zweiten Teil dieses Beitrags.

[35] Περὶ φιλοσφίας, fr. 16 W. u. R.; vgl. ferner Albinos Didask. 165, 33 ff. Hermann = X 7/8 Louis = Π. φιλοσοφίας fr. 25 Untersteiner (Aristotele, Della Filosofia [Roma 1963] 32, vgl. Komm. 205 ff., sowie *M. Untersteiner* in: RivFilol 39 [1961] 123–127; *D. J. Allan* in: ClassReview 70 [1956] 225) mit den weiteren Termini γένεσις und φθορά.

[36] Vgl. 1074 b 24: τὸ τυχόν, 25: ἄτοπον ... περὶ ἐνίων, 27: χεῖρον, 31: χείριστον, 32 f.: φευκτόν, καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον. Dagegen entspricht der Ausdruck τὸ θειότατον καὶ τιμιώτατον für den Gegenstand des göttlichen Denkens (1074 b 26; vgl. 30. 33. 34) völlig der Bezeichnung der ersten, göttlichen Seinssphäre im ganzen in E 1 und K 7 (τὸ τιμιώτατον γένος, τὸ τιμιώτατον 1026 a 21 f., 1064 b 4 f.).

[37] Vgl. De an. Γ 430 b 23–26: εἰ δέ τινι μηδὲν ἔστιν ἐναντίον ... αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνέργειά ἐστι καὶ χωριστόν mit Met. Λ 10, a. a. O.: οὐ γάρ ἐστιν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν. πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταῦτα ἔστιν ... τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν. [38] Vgl. oben S. 367 f.

[39] Beide Gedanken sind darin verbunden, daß zunächst für den Fall der Potentialität, bei dem der νοῦς erst durch das νοούμενον zur Aktualität gebracht wird, allgemein der Vorrang des νοούμενον aufgezeigt (τιμιώτερον), dann aber auf die Abhängigkeit von minderwertigen νοούμενα hin spezifiziert wird (καὶ γάρ), durch die der Rang des Denkens vollends herabgezogen würde.

[40] Oehler hat diese Bedeutung des „außerhalb", wie seine Behandlung a. a. O. (Anm. 2) 204 f. zeigt, gänzlich verkannt. Vgl. dagegen GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 315 f.

immateriellen Sphäre eine Heteronomie des νοῦς gar nicht eintreten kann, da diese Sphäre auf Grund von Λ 7 insgesamt als ἐνέργεια und νόησις zu bestimmen ist[41]. Der Selbstbezug der denkenden ersten Sphäre selbst wird demgemäß in Λ 9 nirgends in Frage gestellt.

In der Sphäre des Immateriellen, der οὐσία χωριστή, ist ferner mit der Aufhebung der raum-zeitlichen Trennung, wie Aristoteles wiederholt einschärft, die Identität (τὸ αὐτό) von Denkendem und Gedachtem gegeben. Damit ist nichts anderes gemeint, als was in ‚De anima' für das endliche Denken gesagt ist: nämlich daß die νόησις ihre einzelnen νοήσεις, νοήματα und λόγοι selber *ist* und nur begrifflich davon unterschieden werden kann[42], wobei die Aristoteles-Interpretation Theophrasts geradezu eine Konvertibilität von Denkendem und Gedachtem annimmt[43]. Bei dieser Sachlage kann die Formel von der νόησις νοήσεως nicht voreilig für einen inhaltlich unbestimmten Formalismus in Anspruch genommen werden, denn die gedachte νόησις (gen. obj.) repräsentiert offensichtlich die apriorischen Inhalte des göttlichen Denkens überhaupt. Oehler hat dies völlig verkannt, weil er ohne die Legitimation der Texte endliches und göttliches Denken bei Aristoteles auseinanderreißt[44] und es deshalb versäumt, das durch ‚De anima' III bereitgestellte Modell der Apriorität auf die Theologie anzuwenden. Dieser Irrtum ist dadurch mitveranlaßt, daß Oehler sich in seiner Darstellung der aristotelischen Noetik die Problematik des νοῦς ποιητικός ersparen zu können glaubte[45], was sich m. E. zum Schaden seiner Behandlung der aristotelischen Theologie ausgewirkt hat. Inzwischen haben die umsichtigen Klärungen *F. Dirlmeiers* und *I. Dürings*[46] der Bedeutung der aristotelischen Vorstellung vom νοῦς

[41] Die Seinsweise der Λ 8 eingeführten Wesenheiten ist die gleiche wie die des Weltbewegers (1073 a 14: τὴν τοιαύτην, a 33 – b 1: διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον, 1074 a 20: ἄριστον, b 9: θεοί; vgl. oben S. 365). – Das Kapitel Λ 9 scheint die Distanzierung vom Demiurgen platonischer Art weitgehend in hinführend-didaktischer Form zu vollziehen, wobei auf die spezifischen Schwierigkeiten der Hörer bzw. Leser (ἀπορίαι, δυσκολίαι) Rücksicht genommen wird.

[42] Vgl. bes. De an. 407 a 7 f.: ἡ δὲ νόησις τὰ νοήματα, 431 b 17: ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστὶν ὁ κατ' ἐνέργειαν τὰ πράγματα.

[43] Theophrast bei Prisc. Lyd. Metaphr., in: CAG, Suppl. Arist. I/2 (1886) 29, 18–20 Bywater; vgl. dazu *É. Barbotin,* La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste (Louvain – Paris 1954) 127 f.: „convertibles en rigueur".

[44] A. a. O. (Anm. 6) 647: „Aristoteles macht nun aber eine fundamentale Unterscheidung." Tatsächlich unterscheidet Aristoteles göttliches und menschliches Denken überall nur graduell, soweit nämlich das menschliche an Raum und Zeit gebunden und dadurch eingeschränkt ist, aber niemals nach Gegenständlichkeit und Nichtgegenständlichkeit.

[45] A. a. O. (Anm. 2) 207 f.: „Die mit dieser Unterscheidung zusammenhängende psychologische, kosmologische und theologische Problematik ... liegt jenseits der Grenzen unserer Thematik, die es nur mit den funktionalen Äußerungsformen von νοῦς und διάνοια zu tun hat." – Vielleicht wäre es in diesem Falle konsequenter gewesen, auch auf die Diskussion der theologischen Noetik zu verzichten.

[46] *F. Dirlmeier,* Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 7: Eudemische Ethik (Darmstadt 1962) 498–504; *I. Düring,* a. a. O. (Anm. 21) 581 f.; vgl.

als dem „Gott in uns" (θεὸς ἐν ἡμῖν) zu ihrem Recht verholfen und dadurch die Zusammengehörigkeit von menschlichem und göttlichem νοῦς, von Psychologie und Theologie, die bekanntlich auch in der Zuweisung der Noologie an die Erste Philosophie zum Ausdruck kommt[47], wieder in Erinnerung gerufen.

Abweichend vom endlichen Denken ist jedoch beim göttlichen eine Unterscheidung von materiellen Gegenständen, die „außerhalb" des Denkens liegen, und ihren immateriellen Formen im Denken überflüssig, denn mit der Hyle entfällt auch der Unterschied von „außerhalb" und „innerhalb". Innerhalb der ersten Sphäre gibt es daher kein „Außerhalb" des Denkens. Die erste Sphäre ist daher in allen ihren Momenten immer schon bei sich selbst: a) weil alle Momente aktuelle νοήσεις sind, die schon deshalb als Gegenstände der νόησις νοήσεως auszuschließen unmöglich ist; b) weil eine Trennung von Denkendem und Gedachtem gar nicht stattfinden kann und daher jeder Denkbezug innerhalb der ersten Sphäre eine apriorische Struktur aufweist; c) weil jedes Moment auch beim Bezug auf ein anderes Moment von Potentialität frei ist. Das göttliche Denken wäre daher in vielfacher Hinsicht unvollkommen, wenn ihm die gleichartigen göttlichen Denkwesenheiten entzogen blieben. Dies trifft selbst dann zu, wenn man von d) der übergreifenden Stellung des Weltbewegers einmal absehen wollte. — Die Aussage von Met. A 2 (983 a 5 ff.), die höchste Wissenschaft beziehe sich auf die göttlichen Ursachen (τὰ θεῖα, τὰ αἴτια, ähnlich E 1 1026 a 16—18 für die „Beweger"[48]) und sei vor allem im Besitz des Gottes selber (καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστ' ἂν ἔχοι θεός), steht deshalb zu Λ 9 nicht im Widerspruch: Der denkende Gott weiß sich, indem er die ihm wesentlich zugehörenden denkenden Wesenheiten (Plural!) weiß.

Die aprioristische Erklärung der νόησις νοήσεως kann also von den theologischen Texten des Lambda her nicht nur nicht ausgeschaltet werden, sondern ist im Gegenteil durch eine ganze Reihe von Textaussagen, Parallelen und Überlegungen indiziert. Damit ist mindestens soviel klar geworden: Die formalistische Erklärung ist keineswegs, wie manche Interpreten meinen, selbstverständlich, sondern

‚Protreptikos', Fr. 10 c W. u. R. = B 108–110 Düring. Düring betont mit Recht, daß der νοῦς ποιητικός sich nicht auf andere Denkgegenstände richte als der pathetische. – Zum νοῦς χωριστός vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 332, Anm. 68. Von ihm ist mit dem konträren Gegensatz (vgl. Anm. 37) auch ὕλη, δύναμις und κίνησις ausgeschlossen, d. h. er bleibt wie der göttliche νοῦς ganz im Immateriellen bei sich und seinen Gedanken – also wiederum lediglich eine negative Eingrenzung vom Physikalischen her, die für die εἴδη ἄνευ ὕλης hinreichenden Raum läßt.

[47] Vgl. Met. E 1 1026 a 5 f.; De an. 403 a 28; De part. an. 641 a 34 ff.; vgl. De gen. an. 736 b 27 f. (jeweils Abgrenzung von der Physik samt der Psychologie).

[48] Daher bezieht wohl auch Düring a. a. O. (Anm. 21) 594 die Stelle des A auf die πρῶται οὐσίαι des Lambda.

sieht sich mindestens einer konkurrierenden Alternativlösung gegenüber, mit der sie an Hand der Überlieferung eingehend konfrontiert werden muß. Dies ist jedenfalls der Tatbestand des uns überlieferten Textes, der eine kurzschlüssige Vorentscheidung zugunsten des Formalismus nicht mehr zuläßt.

Es ist nun das historische und philosophische πρῶτον ψεῦδος der gesamten Position Oehlers, daß er die hier gemeinte aprioristische Gegenposition offenbar von vornherein nicht einmal als Problem gesehen, daher die mögliche Alternative übersprungen und die nötige Synkrisis unterlassen hat. Oehlers Stellungnahme von 1953 und 1962 wird dadurch naturgemäß relativiert. Man hätte es deshalb begrüßt, wenn Oehler sich in der weiteren Diskussion mit der Aprioritäts-These und den damit zusammenhängenden Argumenten auseinandergesetzt hätte. Obgleich jedoch die Gegenposition mit der Formulierung dieser These[49] — dem neuralgischen Punkt und Skandalon des Formalismus — erst philosophische Konturen gewann, läßt Oehler auch neuerdings die dadurch herausgeforderte prinzipielle Erörterung vermissen, und es sei mit Nachdruck hervorgehoben, daß die einschlägigen grundsätzlichen Klärungen (vgl. GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 315 ff.[50]) von Oehlers Kritik überhaupt nicht tangiert worden sind.

Die aprioristische Erklärung ist, wie sich gezeigt hat, denn auch nicht widerlegbar, und, sobald man einmal beide Deutungen gegeneinander hält, hat der paradoxe, philosophisch unbefriedigende Gedanke eines formalen Denken-Denkens, dessen innere Schwäche auch Oehler anerkennt[51], wenig Aussicht, gegen eine nach Sache und Überlieferung plausiblere Lösung anzukommen, die sogar vom historischen Umkreis des Aristoteles her gestützt werden kann[52].

[49] Vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 316 ff. 332, Anm. 68.

[50] Da eine Wiederholung aller einzelnen Argumente hier nicht gegeben werden kann, muß für das Fehlende auf diese Darstellung verwiesen werden.

[51] A. a. O. (Anm. 6) 651; vgl. *ders.*, a. a. O. (Anm. 2) 208–210: „Die schwache Stelle der Aristotelischen Konzeption ... nämlich das Fehlen einer annehmbaren inhaltlichen Bestimmung der göttlichen νόησις νοήσεως und die ganze systematische Fragwürdigkeit dieser Konzeption als solcher."

[52] Vgl. dazu den folgenden Zweiten Teil des Beitrags. – Der Einwand, der Bezug des göttlichen Denkens auf die zugeordneten immateriellen Wesenheiten lasse sich am Text nicht expressis verbis verifizieren, trifft in viel größerem Umfang die formalistische Deutung, der sich die Überlieferung in zahlreichen Punkten entgegenstellt, sobald man sie einmal im Zusammenhang betrachtet (Immanenzstruktur!). Im übrigen sei daran erinnert, daß auch die innere Einheit der Ersten Philosophie des Aristoteles in den Metaphysik-Texten nicht mit letzter Deutlichkeit explizit gemacht ist und daher im einzelnen interpretierend suppliert werden muß. Vor allem ist damit zu rechnen, daß Aristoteles seine Theologie in den Dialogen, zumal in Περὶ φιλοσοφίας, ausführlicher entwickelt hat (vgl. z. B. *W. Jaeger*, Aristoteles [Berlin ^{1}1923, ^{2}1955] 172; *O. Gigon*, Aristoteles, Vom Himmel [Zürich 1950] 21: „... auch jener Text" [Λ 6–10] wirkt „wie ein Résumé ... Die Erklärung kann nur darin bestehen, daß Aristoteles sich hier knapp fassen wollte, weil er denselben Gegenstand schon in aller Breite in den publizierten Schriften behandelt hatte"). In der Tat hat man längst erkannt, daß das Lambda nur eine

Oehler hat offenbar selbst dieses Mißverhältnis richtig empfunden und darum versucht, die formalistische Position neu aufzubauen und ihr ein größeres philosophisches Gewicht zu geben. Doch wie in der Widerlegung, so dürfte es sich Oehler auch im konstruktiven Teil seines Diskussionsbeitrages allzu einfach gemacht haben. Besieht man sich nämlich die jetzt für den Formalismus ins Feld geführte Begründung und Rechtfertigung genauer, dann erweist sie sich als eine Flucht in die Moderne, die durch ihr unvermeidliches Mißlingen die philosophische Schwäche des Formalismus noch deutlicher zutage treten läßt.

Oehler wiederholt zunächst seine schon 1962 vorgelegte Deutung[53], der Begriff des sich selbst denkenden Denkens sei bei Aristoteles ein rein formaler End- und Grenzbegriff ohne inhaltliche Bestimmung, vergleichbar den Endbegriffen anderer Pragmatien, wie etwa den unbeweisbaren Prinzipien der Zweiten Analytiken; der leitende Gesichtspunkt sei ein rein methodischer, nämlich einen regressus in infinitum abzubrechen. Dem inzwischen erfolgten Einwand, einem solchen postulatorischen Begriff komme kein Realitätswert zu[54], sucht Oehler jetzt durch den Rückgriff auf Unterscheidungen zu begegnen, die dem Historiker a principio Unbehagen bereiten müssen: Er schließt sich weitgehend paraphrasierend an Hegels bekannte Auslegung der aristotelischen Theologie an, die selbstverständlich Aristoteles auf das Hegelsche System und dessen Begrifflichkeit hin umdeutet. Demgemäß unterscheidet Oehler zwischen „abstrakt" und „real Allgemeinem" und zwischen dem „Begriff" und „Prinzip" und seiner „Realisierung" und „Hindurchführung" ins „Besondere" und Inhaltliche[55]. „Die

knappe Skizze bietet, die Umrisse andeutet, aber kein Detail gibt (vgl. z. B. *W. Jaeger,* a. a. O. 232: „nur eine kurze Zusammenfassung", „nichts als ein Auszug daraus"; 369: „Alles ist mündlicher Ausführung überlassen." Zahlreiche weitere Stimmen von Brandis bis Patzig sind aufgeführt in UGM, a. a. O. [Anm. 4] 130, Anm. 10). Bei dieser Sachlage bleibt dem Historiker und noch mehr dem Philosophen gar keine andere Wahl, als den durch die verkürzende Darstellung des Lambda verstellten Einblick in die transzendente göttliche Sphäre durch *Interpretation* zurückzugewinnen, wenn sie nicht zu einem falschen Bild der aristotelischen Theologie gelangen wollen.

[53] A. a. O. (Anm. 2) 205 f.; jetzt Gnomon, a. a. O. (Anm. 6) 650–652 (mit 651, Anm. 1).

[54] Vgl. GSAM, a. a. O. (Anm. 4) 314. 332 („irreal"). Oehlers Bezugnahme ist deutlich.

[55] Es lohnt sich zu zeigen, wie unkritisch Oehler sich an Hegel anschließt (*Oehler,* a. a. O. [Anm. 6] 650–652; *Hegel,* Geschichte der Philosophie II, WW 18, 420–422): O.: „keine Realphilosophie"; „die Realisierung des Begriffs des Sichselbstdenkens ... nicht vollzogen". H.: „Die Realisirung desselben sc. des sich selbst denkenden Denkens ... macht ... eine lange ... Reihe besonderer Begriffe aus." – O.: „Aristoteles hat die Notwendigkeit eines einzigen Prinzips erkannt." H.: „Es wird nur die Nothwendigkeit Eines Princips erkannt." – O.: „... aber er hat es nicht unternommen, dieses Prinzip aus sich zu entwickeln ... aus ihm das Besondere zu entfalten, das Prinzip durch das Besondere hindurchzuführen, so daß die Totalität des Erkannten als eine Einheit erscheinen konnte ... die ... Durch-

aristotelische Metaphysik auf ihrem höchsten Punkt impliziert" daher zwar „keine Realphilosophie" [56], was aber keineswegs besagt, daß sie irreal und phänomenologisch haltlos sei —: sie verbleibt vielmehr nur im Stand des Vor- und Überrealen, im „abstrakt Allgemeinen" des unentfalteten „Begriffs". Oehler steht dabei nicht an, die Unterscheidung von Allgemeiner und Spezieller Ontologie, die sich an der aristotelischen Metaphysik gebildet hat, auf den Kopf zu stellen und die Theologie nicht wie in der Tradition als spezielle, sondern als allgemeine Ontologie aufzufassen, um die nicht-reale Bedeutung des göttlichen Denkaktes zu rechtfertigen [57].

Es muß demgegenüber festgestellt werden, daß derlei Distinktionen in der Lehre des historischen Aristoteles keinen Raum haben und sie daher weder erläutern noch rechtfertigen können. Die πρώτη οὐσία des Aristoteles ist als actus purus höchste Wirklichkeit und nicht ein „abstrakt Allgemeines" vor aller Realität. Sie schließt daher die versuchte philosophische Einordnung definitiv aus. Aber auch die Art, wie Aristoteles in Λ 7 den Gott in gehobenem Ton als höchstes Leben, höchste Freude und Eudämonie und Vorbild aller Theorie preist, und die Tatsache, daß dieser Gott in der Physik als Erster Beweger, in der Ethik als

führung dieses Prinzips zu einer Organisation des Begriffs fehlt." H.: „... allgemeines Princip ... das Besondere wird aber nicht daraus entwickelt ... das Besondere müßte aus der Idee entwickelt werden ... das Weitere wäre, diese Idee aus sich zu entwickeln ... dazu gehört, daß Ein Princip ... konsequent durch's Besondere hindurchgeführt wird ... Was mangelt, ist Ein Princip, das durch's Besondere hindurchgeführt wird. Der Umfang des Erkannten muß auch als Eine Einheit, Eine Organisation des Begriffs erscheinen." – O.: „... es ist das Allgemeine, aber es wird ihm nicht zum real Allgemeinen, dessen Inhalt als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens hätte gefaßt werden können." H.: „... das Weitere wäre ... das Allgemeine so als real Allgemeines vorzustellen ... so daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde ... jene Idee so aufzufassen, daß die ... Realität auf sie, als das Allgemeine, bezogen, dadurch bestimmt ... werde." – O.: „So bleibt der höchste Begriff bei Aristoteles formal, abstrakt ..." H.: „... daß dieses Princip formell, abstrakt da steht ... nur formelles Princip ... das Princip abstrakt ..." (Die entscheidenden Sätze Hegels sind auch in UGM, a. a. O. [Anm. 4] 438, Anm. 229 zitiert, aber dort referierend als Hegels Kritik an Aristoteles eingeführt.) – Im übrigen ist es sogar fraglich, ob Oehler Hegels Kritik richtig appliziert hat, denn Hegel geht es um die Integration der „Welt", der „ganzen Philosophie", „des natürlichen und geistigen Universums" in das Denken überhaupt, nicht um die hier zur Debatte stehende partikuläre Erfüllung des Denkens als eines „Besonderen an seinem Orte". – Lehrreich ist hier der Vergleich mit Oehlers Dissertation zur aristotelischen Noetik, a. a. O. (Anm. 3). Damals schrieb Oehler noch (ebd. 9): „Aber die philosophischen Vorurteile ihrer Zeit verwehrten ihnen (den Meistern der Aristoteles-Auslegung im 19. Jh.) oft die Einsicht in das Wesen des aristotelischen Denkens ... Es ist interessant zu beobachten, wie sie alle irgendwie mit dem Namen Hegels verbunden sind ... Auch die Arbeiten der letzten fünfzig Jahre zeigen, daß man in der Aristotelesforschung die Methode der Destruktion der modernen Denkweise grundsätzlich noch nicht angewandt hat ... daß ... der Geist der Hegelschen Dialektik wirksam ist." – Vgl. ferner die Verwendung des Hegel-Zitats aus der „Phänomenologie des Geistes", a. a. O. (Anm. 2) 253.

[56] A. a. O. (Anm. 6) 650. [57] Ebd.

Urbild des βίος θεωρητικός[58] und der höchsten Hedone[59] eine durchaus reale Funktion ausübt, machen jede Leugnung einer theologischen „Realphilosophie" bei Aristoteles unmöglich. Damit bleibt aber das Unwirkliche und phänomenal Ungedeckte des göttlichen Selbstbezugs in seiner ganzen Problematik ungelöst zurück.

Im übrigen geht auch der Hinweis auf andere Pragmatien fehl, weil dort keine vergleichbar problematischen „Grenzbegriffe" auftreten. Die Prinzipien der Analytiken sind jedenfalls noetisch evident, was man von einer rein formalen νόησις νοήσεως gewiß nicht behaupten könnte. Es ist deshalb ferner ganz unwahrscheinlich, daß ein solcher gewaltsamer Formalabschluß des Systems auf die Zeitgenossen auch nur im geringsten überzeugend gewirkt hätte. Was endlich das Argument vom regressus in infinitum angeht, so ist er durch die inhaltliche Bestimmung des göttlichen Denkaktes vermittels einer objektiven Mannigfaltigkeit denkender Wesenheiten — die gesamte erste Sphäre hat ja die Seinsweise des aktuellen Denkvollzugs — ebenso gut ausgeschlossen[60]; im übrigen richtet sich die philosophische Intention von Λ 9, wie gezeigt, primär auf die Ausschaltung eines äußeren, d. h. aber raum-zeitlichen Denkgegenstandes.

Der von Oehler in diesem Zusammenhang einleitend vorausgeschickte Gedankengang wirft zunächst wiederum die Frage auf, ob Oehler nicht durch einen historisch unzulässigen Sprung in den neueren, nachkantischen Idealismus der Problematik der νόησις νοήσεως zu entgehen und zugleich die formalistische Erklärung philosophisch aufzuwerten hofft. Hier werden zuerst die Vertreter einer inhaltlichen Interpretation der νόησις νοήσεως „undialektischen Denkens" und eines „naiven Realismus" bezichtigt, der ihnen selbst gar nicht bewußt sei (!) und der zu einem „zum ‚Gegenstand' geronnenen, verdinglichten Denkbegriff" und einem „Gegenstandsbegriff" führe, der „das πρῶτον ψεῦδος" ihres „Mißverständnisses der Aristotelischen νόησις νοήσεως" geworden sei[61]. Welche Art von Dialektik hier gemeint ist, zeigt dann das Folgende genauer, wo die „dialektische Struktur" des göttlichen Denkens u. a. mit den Begriffen der „Selbstbestimmung", des „Sichselbstsetzens" und der „Selbstvermittlung" expliziert werden soll[62].

Oehler wird offenbar gar nicht gewahr, daß er mit der Rede vom formalen Endbegriff und dem dialektischen Vokabular des Neueren

[58] EN K 8 1178 b 21 ff. (ὁμοίωμα!).
[59] EN H 15 1154 b 24 ff.
[60] Dagegen wäre er im Falle einer Reflexionsbewegung der νόησις auf sich selbst in anderer Weise gar nicht aufzuhalten, denn nichts hindert, daß auf den Akt der Selbstreflexion in einer Kette von weiteren Reflexionsakten in infinitum fortreflektiert wird.
[61] A. a. O. (Anm. 6) 649 f.
[62] Ebd. 650.

Idealismus sich auf zwei ganz verschiedenen Ebenen bewegt, die sich streng genommen gegenseitig ausschließen. Ferner ist mit dieser „spekulativen" Stilisierung der νόησις νοήσεως der Boden der Texte ebenso verlassen wie mit der folgenden Paraphrase aus Hegels Philosophiegeschichte. Sollte hier wirklich eine Adaptation des Aristoteles an die idealistische Dialektik intendiert sein, so hätte ihr ein Kenner wie *H. G. Gadamer* in seiner monographischen Behandlung im voraus das Urteil gesprochen[63], abgesehen davon, daß es widersprüchlich wäre, der νόησις νοήσεως mit modernen, vom Idealismus übernommenen Kategorien[64] aufzuhelfen, ihre Auslegung durch die spätere antike Philosophie aber als heuristisches Erklärungsmittel des knappen Lambda-Textes zu verwerfen[65] oder gar — wie Oehler selbst in der Hauptthese seines Buches von 1962 — von Aristoteles die Position der transzendentalen Reflexion im Ansatz ausdrücklich negiert und damit den modernen Subjektivismus im vorhinein überwunden sein zu lassen[66].

Die vermeintliche inhaltliche Unbestimmtheit der νόησις νοήσεως kann man jedenfalls mit solchen Mitteln nicht ins Positive wenden. Wer hier modernisierend ins Reflexionsphilosophische auswiche — Oehlers Darstellung läßt leider darüber im unklaren, von welchem Begriff von Dialektik er zuletzt ausgeht —, ließe das gebotene Maß an historischem Sinn vermissen und müßte nicht nur die Lösung, sondern schon das Problem der aristotelischen Theologie verfehlen. Dieses Problem lautet nach wie vor: Ob ein nichtintentionales Denken, wie es die formal auf sich selbst bezogene νόησις sein müßte, in der Antike überhaupt als funktionsfähig aufgefaßt worden sein kann und nicht vielmehr — als ein Denken von Nichts — für sinn- und

[63] Hegel und die antike Dialektik, in: Hegel-Studien, hrsg. v. *F. Nicolin* und *O. Pöggeler*, Bd. 1 (Bonn 1961) 193: „Die eigentliche Logik des dialektischen Verfahrens vermag sich auf Aristoteles, wie aus dem Gesagten hervorgeht, überhaupt nicht zu berufen. Es ist vielmehr eine höchst paradoxe Wendung, durch die Hegel der allseitigen Empirie des aristotelischen Verfahrens den echten Rang des Spekulativen zuerkennt" (vgl. ebd. 195 f. über Hegels Umdeutung der aristotelischen Nus-Lehre).

[64] Oehlers gegen UGM, a. a. O. (Anm. 4), erhobener Vorwurf der „Unschärfe des philosophisch-begrifflichen Instrumentariums, d. i." der „Unklarheit der Interpretationskategorien" (a. a. O. [Anm. 6] 653) muß wohl auf dem Hintergrund seiner eigenen Terminologie gesehen werden. Die Darstellung von UGM vermeidet es allerdings durchweg, die antiken Texte modernisierenden Fragestellungen und Denkmitteln auszusetzen. Den Beweis für die Stichhaltigkeit seiner Behauptung – er könnte nur am Text geführt werden – tritt Oehler auch nicht an.

[65] A. a. O. (Anm. 6) 652: „Die materiale Auffassung der νόησις νοήσεως in der Wirkungsgeschichte dieses Begriffs, insbesondere im Mittel- und Neuplatonismus, kann jedoch nicht zum Maßstab der Auslegung bei Aristoteles gemacht werden. Die Tradition gilt in philosophicis nicht als zureichende Regel der Erklärung." In jedem Falle setzt sich Oehler hier mit seiner eigenen Anlehnung an Hegels Aristoteles-Deutung (vgl. oben S. 377 f.) in Widerspruch.

[66] A. a. O. (Anm. 2) 1.6 f. 252 f.; vgl. 108 ff. 194 f.; zu Oehlers eigenem Standort vgl. 9. 261.

bedeutungslos gegolten haben muß. Noch weniger kann dieser Anstoß darum durch die Berufung auf die antike Dialektik aus der Welt geschafft werden. Die generelle Dialektik von Identität und Verschiedenheit zwischen Denkendem und Gedachtem, die Oehler aufbietet, leistet zur Erklärung der exzeptionellen Verhältnisse der Theologie, wo ein spezifischer Denkgegenstand ganz zu fehlen scheint, überhaupt nichts. Hier wird offenbar die dialektische Integration des Gedachten mit seiner Eliminierung verwechselt, ganz abgesehen davon, daß der damit verbundene Vorwurf des „naiven Realismus" (der „undialektischen" Isolierung des Gedachten vom Denken) die Aprioritätsthese gar nicht zu treffen vermag[67]. Oehler gibt selbst klar zu erkennen, daß der dialektische Gesichtspunkt zur Hauptfrage nichts beiträgt, denn er spricht im folgenden weiterhin von der „schwachen Stelle" und vom „Mangel" einer inhaltlichen Bestimmung der νόησις νοήσεως, die der nachfolgenden antiken Philosophie korrekturbedürftig erschienen sei[68]. Die Behauptung, ein undialektischer Gegenstandsbegriff sei zum πρῶτον ψεῦδος des inhaltlichen Mißverständnisses der aristotelischen νόησις νοήσεως geworden, ist allein schon dadurch ad absurdum geführt. Und so wenig, wie die späteren Platoniker „naive Realisten" waren, wenn sie ideale Substanzen in das Denken Gottes setzten, so wenig ist es plausibel, daß Aristoteles den „Mangel", an dem sich angeblich schon seine Nachfolger stießen, nicht selbst hätte bemerken und beheben sollen.

Die auch von Oehler aufgeworfene Frage[69]: „Was geschieht in diesem Denken?" kann historisch, d. h. auf dem Boden des philosophischen Bewußtseinsstandes des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, weder durch anachronistische Fichte- und Hegel-Adaptationen noch auch mittels einer durchaus vordergründigen Dialektik von Denkendem und Gedachtem, sondern nur im Blick auf die innere Evidenz des konkreten Denkvollzugs angemessen gestellt und gelöst werden. Es gibt aber weder im vorphilosophischen noch im philosophischen Bereich einen Anhalt oder Sachgrund für die Annahme, daß irgendein Zeitgenosse des Aristoteles die theologischen Texte des Buches Lambda formalistisch aufgefaßt hätte[70]. Dies gilt nicht zuletzt deshalb, weil

[67] Sie bleibt auch hier unbeachtet, obgleich sie bis zur Konvertibilität von Denkendem und Gedachtem durchgeführt war (vgl. GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 332, Anm. 68; vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 169 f. und oben S. 374). „Daß der göttliche νοῦς sich immer schon selbst Gegenstand ist", ist keineswegs „übersehen" (Oehler, a. a. O. [Anm. 6] 650; vgl. aber UGM 414. 415. 417), doch fängt damit das Problem erst an.

[68] A. a. O. (Anm. 6) 651/2.

[69] A. a. O. (Anm. 6) 648.

[70] Die Kritik Magna Moralia B 15 1212 b 37–1213 a 7 wendet sich gegen die weltlose Selbstzuwendung des Gottes überhaupt – dies zeigt klar der Vergleich mit der menschlichen Selbstzuwendung –, und gerade nicht gegen die Nichtintentionalität des göttlichen Denkens. – Aus der späteren Antike vgl. die inhaltliche

das formalistische Mißverständnis auch einer Nachprüfung der Texte nicht standhält. Darüber hinaus liefert gerade der gescheiterte Versuch einer spekulativen Aufhöhung der νόησις νοήσεως, mit der ihr Oehler in seinem Sinne einen zureichenden philosophischen Ort verschaffen wollte, den abschließenden Beweis für die innere Schwäche und Unsicherheit der von ihm vertretenen formalistischen Interpretation angesichts der konkurrierenden aprioristischen.

(Fortsetzung folgt)

Interpretation auf den mundus intelligibilis hin bei *Themistius,* In Metaph. Λ paraphr., in: CAG V 5 p. 32, 23 ff. Landauer, oder bei *Plotin,* Enn. V 1, 9, 16 ff.

Docta Spes

Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins

Von Jörg Splett

Blochs Schriften, vor allem wohl sein Hauptwerk „Prinzip Hoffnung": „Selten hat man so etwas, im ersten Hinblick Undurchsichtiges, Krauses, Versponnenes gelesen. Es braucht Zeit, Geduld und langen Atem, um dem Bilderreichtum dieser immer neuen Sprachmalereien zu folgen. Die Sprache, an deutschen Expressionismus vor allem und an Hegel erinnernd, arbeitet in Gedankenstößen: zunächst, in jedem Fragment, Essay oder Kapitel, der anreizende, wie ein Pinselstrich hingeworfene Leitsatz, der eine anscheinend höchst banale Erfahrung oder Beobachtung aufgreift; dann historische, biblische, musik- und literaturgeschichtliche Analysen, minutiös im Detail oder auch in Siebenmeilenstiefeln durch die Jahrhunderte eilend; immer wieder neue Beobachtungen, noch Unbekanntes holen sie erzählfreudig ans Licht; dann philosophische Deduktionen, gemischt mit Feuilleton-Amusement, Zeitkritik und politischem Bekenntnis; dann Märchen, Musik und Kriminalromane, und immer wieder Montagen, die das Ungleichzeitige, anscheinend so gar nicht zueinander Passende zusammenzwingen: Jesus und Brechts Seeräuber-Jenny, Shakespeare-Tragik und Leinwand-happy-end, Trikolore und Tiefenpsychologie, Old Shatterhand und Mose (leider zeitweilig auch Stalin)."[1]

Die Fülle der Instrumentierung ist bei Bloch nicht beiläufig, sie entspricht unmittelbar dem, was er denkt, dem immerfort neuen Aufbruch der Hoffnung, die aus allem und in allem keimt. Es ist darum kein bloßes Mißverständnis, wenn er auf manchen eher durch Stil und Sprache, durch den gesättigten Reichtum seiner Beispiele, Anspielungen, Bilder und Parabeln wirkt[2] als durch seine „Lehre". Trotzdem liegt die Gefahr des Mißverständnisses hier sehr nahe (vor allem wohl eben seitens des gläubigen Christen); indem Materiales, Bildworte leicht für das genommen werden, was man selber meint (und glaubt), ohne genauer zu fragen, wofür sie bei diesem Denker stehen sollen.

Dieser Gefahr der Fülle steht die Gefahr der Formel gegenüber. Durchvollzogenes Denken hat freilich *einen* Gedanken, der es und um den es in allen seinen Ausfaltungen treibt, es kreist („kon-zentriert") um ein Zentrum; aber „Sätze in nuce, wie sie konzentriertem Philosophieren möglich sind, machen keinen Extrakt, in den nur Wasser gegossen werden muß, diesesfalls das Wasser vulgärer Denkungsart; es gibt keine Nes-Philosophie"[3]. Das will sagen, das eine Neue, das ein großes Denken aufdeckt, ist in seiner Weise wirklich unerhört – es ist nicht einfach die Formel dessen, was man je schon weiß, es läßt sich nicht in Wasser lösen, sondern verlangt auch eine andere, ihm angemessene Weise der Explikation; Einsichten ändern Sprache und Denken[4]. Auch unter der Formel also gilt es das zu denken, was sie, nicht was man selbst meint.

Zweitens aber ist auch die rechte Explikation der „Formel" zu ihr nicht beiläufig, akzidentell. Zwar wird in ihr das Neue schlagartig sichtbar; aber es ist mit

[1] *W.-D. Marsch*, Hoffen worauf? (Hamburg 1963) 29 f.
[2] Siehe vor allem: Spuren (Frankfurt ²1959).
[3] *E. Bloch*, Philosophische Grundfragen I (Frankfurt 1961) 18.
[4] Nicht erst bei Hegel oder Heidegger oder „noch" bei Heraklit und Parmenides, sondern nicht weniger etwa bei Platon, Aristoteles.

diesem Schlaglicht nicht getan. „Eben weil philosophische Gedanken ihre Kürze in sich [also nicht aus Motiven von außerhalb] haben, ist diese kein Clou. Zuerst war der springende Punkt durchaus nicht zu sehen, so wenig wie auf einem Vexierbild die Katze, aber hat man sie einmal gefunden, so sieht man überhaupt nichts mehr als die Katze."[5]

Die Fülle wie die Formel bedeuten also eine zweideutige Hilfe zum Verständnis eines Denkens; nicht nur nützlich, sondern unerläßlich, sind beide doch auch stets Hindernis auf dem Weg zum eigentlich Gemeinten. In diesem Beitrag soll darum weder die Fülle des Hauptwerkes (ein weiteres Mal) referiert noch einfach das Grundwort systematisch ausgelegt werden. Beides bleibt eher im Hintergrund des Folgenden oder genauer: es bildet – in seiner gegenseitigen Bezüglichkeit – den Hintergrund, auf dem wir uns mit einem kürzeren philosophischen Text Blochs befassen wollen, einem Vortrag und zwei Abhandlungen, zusammengefaßt in dem Heft „Philosophische Grundfragen I" mit dem Untertitel (dem Titel des Vortrags): „Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins."[6]

Ontologie des Noch-Nicht-Seins

Die Grundthese dieser Texte lautet: „Nur von unten hebt sichs an" (7). Das gemeinsame Vorwort sagt das zwar zunächst nur vom Denken, gegenüber Philosophien, die „mittendrin", gar „von oben herab" ansetzen; aber das Denken zielt auf und manifestiert in seinem Entsprechen die Realität. Die Welt überhaupt hebt nach Bloch derart an und das Denken erst in und an ihr. „Nur von unten hebt sichs an. Darum kommen wir nicht herum, lebend, wollend, so wie wir sind. Und mit einemmal ist nichts da, wohl aber zu einem hin" (11).

Mit anderen Worten: am Anfang steht bloßes Daß, das sich zur Wirklichkeit (der Verwirklichung) seines Was getrieben erfährt: „Läuft doch die ganze Welt aus ihrem treibenden, in jedem Jetzt immer wieder andrängenden Daß ihrer selbst, das ebendeshalb treibt, weil es sich noch nicht adäquat kennt und hat" (7).

So steht am Anfang das Nicht, ein „Nicht, das es nicht bei sich aushält", und die Welt besteht, besser: sie geht als eine, die aus dem Nicht sich herausmacht, die das Nicht, ihr Nicht, und das heißt zugleich ihr Sein, in und aus dem Nicht heraus als Noch-Nicht setzt. Den Untertitel „Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins" darf man also nicht bloß so lesen, als handele es sich um eine – regionale – Ontologie neben anderen, eben die des Noch-Nicht-Seins; Sein gibt es (bislang zumindest, vor der Ankunft der utopischen Erfüllung) überhaupt nur als Noch-Nicht-Sein. So ist reale Ontologie grundsätzlich Logos des Noch-Nicht-Seins.

„Sein als Noch-Nicht von Sein, das hat gewohnterweise keinen Begriff für sich, ist fast anstößig. Und zwar nicht als Werden, sondern unterhalb angesetzt, eben als etwas, das in diesem selber erst als kommend ist. Daher wirkt das Ineinander von Sein als Noch-Nicht-Sein als einzige Aporie, als unwegsamste aller" (20). Bloch konfrontiert sich hier denn auch ausdrücklich der Tradition des abendländischen Denkens. Eine eigene Abhandlung widmet er der Klärung des Nicht in Abhebung vom Nichts.

Freilich läßt das Nicht als es selbst sich nicht fassen, da es nur im unmittelbaren Sich-Befinden „da" ist, aber nicht einmal hier wirklich da, weil eben das Subjekt dieses Nicht sich und sein Was noch sucht, selbst erst nur uneigentlich da ist. Es handelt sich hier um eine solche nächste Nähe, daß sie noch keine distanzierende Objektivation, keine Faßlichkeit erlaubt. Soweit überhaupt, wird dieses Nicht nur aus seinem Bezug heraus deutlich, das heißt als *Noch*-Nicht (Bloch sagt: als

[5] A. a. O. (Anm. 3) 18.

[6] Zitate aus dieser Schrift werden im folgenden durch die bloße Seitenzahl im Text angegeben.

Nicht-Haben „in bezug zu dem Haben, das nun nicht mehr nur Nicht-Haben ist" (42). Als solches Noch-Nicht ist das Nicht weder zeitlos formal-logisch noch bloß psychologisch angemessen situiert; es bedeutet vielmehr eine, *die* Grundbefindlichkeit in der Wurzel beider Dimensionen. Das „Meinen" des Noch-Nicht „ist das *Meinen* als *Sehnen* und zugleich logisch faßbar als Intendieren" (42).

Erst vor diesem „emotionalen" Hintergrund „logischer Sauberkeiten" bestimmt nun Bloch das Nicht logisch. Das Weghafte des Noch-Nicht steckt prinzipiell in jedem Satz „S ist P", in dem das Was des P das Wer des S erfüllt. Das eigentliche Nicht sieht Bloch in dieser Form auf dreifache Weise sichtbar werden. „Schwebend" in der Frage, in der es noch nicht zur Erfüllung von S durch P kommt; dann in der negativen Antwort: S ist nicht P, wo das Nicht an einem bestimmten P ansetzt; schließlich im sogenannten unendlichen Urteil: S ist Nicht-P, auch hier ist das Nicht auf ein bestimmtes P (auf ein Haben) bezogen (44).

Demgegenüber zeigt sich das Nichts nicht in bestimmten logischen Formen, sondern „im schiefen Verhältnis zu jeder sinnvollen Aussage überhaupt" (47). Wiederum dreifach; zunächst ebenfalls eher schwebend (freilich in seiner Weise der Schwebe, Bloch sagt: dem Schwindel verwandt) in Unsinnssätzen (das Dreieck ist jähzornig); dann im Widersinn (Der Kreis ist viereckig), wo S und P nicht nur disparat, sondern unverträglich sind; schließlich im Gegensinn der Unversöhnlichkeit, von der Art Gut und Nicht-Gut; Gut und Böse[7]. An dieser Stelle geht der Gedanke indes ausdrücklich vom Logisch-Formalen ins Inhaltliche über: „Das Nichts erscheint in diesem Gegensinn freilich nur dann, wenn die Setzung eines Prädikats als eines Positivum, demgegenüber das andere Prädikat nun das Negativum darstellt, nicht beliebig und gegenseitig auswechselbar ist" (48).

So erhält die Unterscheidung ihr volles Gewicht als onto-logische. Realer Hunger (nach was immer) ist kein pures Nicht, und was es nicht bei sich aushält, ist keine logische Partikel, sondern ein Wer im Nicht, und das „macht sich auf den zeit-räumlich äußeren Weg seines stofflich geäußerten, sich stofflich fortentwickelnden Was und sucht sich daran zu füllen" (45). Das Was, daran es sich zu füllen sucht, ist dabei zugleich seine Er-füllung, will sagen, seine eigene Fülle. So kann es mit einem anderen Begriff der Tradition als Erscheinung bestimmt werden, nimmt man das Wort nur voll und ernst genug: nicht als bloßen Schein, sondern als Sich-Darstellen, Gegebensein und Sich-Geben, als die Vollwirklichkeit des Erscheinenden selbst. Nicht als Nicht-Haben ist so Nicht-Etwas, Nicht-Erscheinung-Sein auf der Suche danach: „suchende gärende Leere, um die alle Dinge noch gebaut sind, nicht die süchtige, saugende, die sie verschlingt" (47); in kürzerer Formel gesagt: Nicht ist Noch-Nicht.

Auch das Nichts steht unlösbar im Bezug zum Positiven: dessen Primat ist unaufhebbar. Aber der Bezug steht hier nur als vom Nichts her radikal verneinter, so „daß es sich so feindlich wie hart gegen das Positivum festhält, also noch nicht oder nicht mehr dialektisch einbezogen oder einziehbar ist". Und dies, wie gesagt, nicht in Fremdheit allein, sondern in unversöhnlicher Feindschaft. „Ist das Nicht Hunger und zugleich noch unerlangbares Was an Brot, so reicht das Nichts ausschließlich Steine statt Brot" (49).

Ist derart das Nicht zwar vom Nichts unterschieden, so bleibt seine Aporie doch bestehen. „Ist es doch nicht einmal so wenig oder auch so viel wie das Nichts, das dem Sein immerhin in sozusagen gleicher Höhe entgegensetzbare" (20/21). Diese Aporie – und nun setzt sich Bloch mit dem Fehlen des Noch-Nicht

[7] Hier vertauscht Bloch übrigens die traditionellen logischen Termini; Gut – Nicht-Gut ist kontradiktorisch, Gut – Böse konträr.

in der abendländischen Tradition auseinander – ist nicht auf ein psychologisches oder pädagogisches Noch-Nicht hin zu entschärfen. Das Noch-Nicht gehört, logisch gesprochen, nicht etwa bloß ins problematische Urteil (entsprechend der Frage-Schwebe), sondern in das Sein der Wirklichkeit selbst.

Und in der Wirklichkeit ist das Nicht keineswegs bloß Noch-Nicht *unseres* Unterwegsseins, es ist vielmehr das objektive Noch-Nicht des Weg-Ziels selbst. Bloch wendet sich hier zunächst gegen jene, die durch das sichere Sein des Ziels das Noch-Nicht auf die Wanderschaft reduzieren. Er wendet sich schärfer gegen die „Annahme eines Perfectum am *Anfang*, vor dem Noch-Nicht schlechthin gar zur Täuschung wird" (22). Er verkennt nicht, daß es eine Berufung auf den heilen Anfang gibt (er nennt Rousseau, die revolutionären Sekten und die alttestamentliche Prophetie[8]), die von der „Partei des Noch-Nicht" ausgeht. Also als „Mahnung zum Vorwärts". Aber philosophisch bestimmend ist die Absetzung des Noch-Nicht geworden, und dies gerade durch den großen Lehrer des Eros: „Ist es doch Platon selber, der den erzutopischen Begriff dieses Eros wieder entspannt, indem er zuerst daraus eine Kreisbewegung machte, eine in den Ausgang philosophisch rückwärtslaufende" (23).

Anamnesis wird als Wesensweise von Erkenntnis bestimmt, entsprechend einer Wirklichkeit, deren Wesen Gewesenheit ist. Und dies bis Hegel, ja bei ihm geradezu kulminierend. Hier gibt es Noch-Nicht also bestenfalls als Abstand des Subjekts von dem der Totalität adäquaten Bewußtsein, die Aporie des Nicht ist eine subjektive. Tatsächlich steht aber die Welt und ihr Sinn „realiter noch in Aporie". Nicht unser Wissen allein, die Wahrheit selber der Welt „das ist in ihr selber noch ein Utopikum und um ihre Gestalten ein Bedeutungshof, ein meist erst realallegorisch vieldeutiger, selten schon realsymbolisch geordneter" (24)[9].

Die Welt selber ist also bislang erst nur möglich. Bloch bestimmt sie mit den drei, stets verschränkten, Kategorien: Front, Novum, Materie als Substrat des Real-Möglichen.

Front „ist der jeweils vorderste Abschnitt der Zeit, wo wir uns lebend und handelnd befinden" (25), das „Dunkel des gelebten Augenblicks", Ort und Moment der Gelegenheit, die, wenn sie nicht sofort ergriffen wird, unwiederbringlich dahin ist.

Novum: das Noch-Nicht-Bewußte, Noch-Nicht-Gewordene, „und zwar mit Prävalenz eines gut-Verheißenden". Es ist nicht völlig und abrupt neu, in ihm kommen Träume und Tendenzen ins Ziel, das Vergangene wird in ihm neu geboren; aber was sich so erfüllt, war vorher eben nicht, nur objektiv-reale Möglich-

---

[8] Von „den alten Propheten" erklärt er sogar, sie „kannten das ‚Siehe, es war alles gut', vom Anfang der Zeiten, überhaupt nicht, desto entschiedener beschworen sie ‚neuen Himmel, neue Erde', am Ende" (22/23).

[9] Allegorie ist bei Bloch nicht wie geläufig als sozusagen dekorative Versinnlichung von Begriffen verstanden, sondern als Erscheinung von Dingbedeutung mittels anderer Dingbedeutungen, aufgrund von Archetypen der Vergänglichkeit und Vielheit. In ihnen wird also die vieldeutige Fülle wechselnder Andersheit sichtbar; im Symbol dagegen erscheint die Einheit eines Sinnes, es ist wesentlich religiös-archetypisch bestimmt. So „gibt die Allegorie an jeweiliger Einzelheit eine Chiffer auf einen gleichfalls noch in Einzelheit (Vielheit, Alteritas) ausgebreiteten, in Vergänglichkeit, ja Zerbrochenheit befindlichen Sinn. Das Symbol dagegen gibt an jeweiliger Einzelheit eine Chiffer auf eine in der Einzelheit (Vielheit, Alteritas) transparent erscheinende Einheit des Sinnes; es ist so auf das Unum necessarium einer Ankunft (Landung, Versammlung) gerichtet, nicht mehr auf hin und her geschickte Vorläufigkeit, Mehrdeutigkeit." Das Prinzip Hoffnung (Gesamtausgabe, Bd. 5 [Frankfurt 1959]) 182 f. (Zitat: 201). Real heißen beide, weil nicht auf Rede- oder Kunstfiguren, sondern auf Dinge, Vorkommnisse, Konstellationen an der Realität selbst abgezielt wird.

keit. Im Novum öffnet sich also die Zukunfts- und Hoffnungsdimension der Geschichte – dies nicht zum letzten auch darin, daß der eröffnete Prozeß nicht ins (schlecht) unendliche fortgeht, sondern auf ein Ultimum zielt, wo alles neu geworden ist und das Neue alles erfaßt hat, also die Welt und ihren Grund restlos ins Erscheinen gelöst hat. „Quidquid latet apparebit, das wäre dann das entscheidende Novum, und alle guten anderen vorher sind, mit unnachlaßlicher Utopie in den Fenstern, darauf bezogen; versuchend, farbigen Abglanz verwirklichend" (28).

Materie schließlich, Bloch richtet sich mit seinem Konzept von Materialismus an die Gebildeten unter seinen Verächtern wie an die (mechanistischen) Ungebildeten unter seinen Verfechtern, Materie ist, was Lukrez von der Natur sagt: „die nährende Mutter des Alls" („die Wurzel mater in der materia, die allen sonst so hermeneutischen Etymologen durchaus nicht mehr interessante" [28]). Sie zeigt sich als kraftgeladen, energieverdichtet, Gewebe von Energieknoten in den atomaren elektro-magnetischen Feldern, erst recht „in den organischen, sozialen, kulturellen ‚Feldern'" (30). Materie ist, definiert Bloch im Anschluß an den „linken Aristoteles"[10], „sowohl das *Nach-Möglichkeit-Seiende* (kata to dynaton), also das, was das jeweils geschichtlich Erscheinenkönnende bedingungsmäßig, historisch-materialistisch bestimmt, wie das *In-Möglichkeit-Seiende* (Sein) (dynamei on), also das Korrelat des objektiv-real-Möglichen oder rein seinshaft: das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses" (31). (Scholastisch gesprochen, wird hier also eine potentia subjectiva activa konzipiert, die weder akzidentell noch bloß konstitutives ens quo, sondern eben als Gegenbegriff zum actus purus gemeint ist und in diesem aktiv-selbstgenügenden Sinn [also nicht in dem „purer" Passivität und Möglichkeit] als potentia pura bezeichnet werden könnte.)

Hier mag ein Einschub nützlich sein, der Blochs Bestimmung des Möglichen verdeutlicht. Kap. 18 des Hauptwerkes (258–288) gilt den „Schichten der Kategorie Möglichkeit"[11].

Unter das *formal Mögliche* zählt Bloch hier auch Un- und Widersinn. (Doch dürfte der Widerspruch wohl nicht als Denkmögliches, sondern nur als – unlösbare – Denkaufgabe zu bestimmen sein; er ist verbal-, nicht wirklich denkmöglich).

Demgegenüber ist das *sachlich-objektiv Mögliche* nicht mehr uferlos, sondern nach Maßgabe bekannter Bedingungen gradweise angebbar. Das Maß setzt hier die wissenschaftlich begründete Kenntnis der Bedingungen; diese fällt aber noch nicht mit den Bedingungen selber zusammen (sie steht vielmehr zu ihnen ihrerseits im Bezug des Noch-Nicht, offener Möglichkeit).

Im *sachhaft-objektgemäß Möglichen* sind es bereits die Gegenstände selbst und ihre Sachverhalte, nicht mehr allein die sachliche Objektivität des Erkennens, die den Raum des Handelns eröffnen. Aber Gegenstand und Sachverhalt müssen noch von den Objekten und ihrem Realverhalten unterschieden werden; sie sind vielmehr – auf das reale Objekt bezogenes – Resultat der Erkenntnis, faßlich in der Realdefinition, die die Struktur (die Kategorien) der Realität erhebt. Die Bedingungen, die hier gelten, sind solche (durchaus nicht einfach abstrakter, sondern konkreter) Geartetheit, Typik, Gesetzlichkeit. Doch wie konkret, sachhaft und objektgemäß immer ein Sachverhalt auch bestimmt sei, strukturelle Möglichkeiten können in der tatsächlichen Realität („hier und jetzt" – erst die Realität ist vollends konkret) durchaus Unmöglichkeiten darstellen.

Der eigentliche „Kern" von Möglichkeit ist so erst im *objektiv-real Möglichen* erreicht. In bezug auf dieses Mögliche ist oben Materie definiert worden. Umgekehrt

[10] Vgl. *E. Bloch*, Avicenna und die Aristotelische Linke (Frankfurt ²1963), bes. 67 ff. (Aristoteles und die nicht-mechanische Materie).

[11] Es ist – bis auf geringe Korrekturen – identisch mit dem Aufsatz „Über die Kategorie Möglichkeit" in: Dt. Ztschr. f. Phil. 1 (1953) 29–52.

bestimmt Bloch im Prinzip Hoffnung das Real-Mögliche in bezug auf die Materie als Bedingung und Substrat der Möglichkeit.

Das wirklich Mögliche – und damit kommen wir auf den Hauptweg unserer Gedankenführung zurück –, das wirklich Mögliche beginnt im Keim, in dem das Kommende angelegt ist; aber angelegt eben nicht in der Weise eines eingeschachtelt Präformierten. Bloch liegt alles daran, das wirklich Mögliche nicht nur als wirklich, sondern wirklich als Mögliches zu wahren (gegenüber rational-metaphysischen wie natur-mechanistischen Notwendigkeitskonzeptionen).

Das objektiv-real Mögliche ist solches also im doppelten Sinn (im doppelten „Richtungs-Sinn") der Wortfügung. Die Möglichkeiten sind objektiv-real, die objektive Realität ist Möglichkeit: Noch-Nicht-Sein. Derart ist das reale, seiende Noch-Nicht-Sein das objektive Korrelat und Substrat verantwortlicher, wissender Hoffnung.

Hoffnung aber ist Hoffnung des Menschen. Er ist ihr Subjekt, jedoch auch ihr eigentliches Ziel. „Jedes Denken des Noch-Nicht aber geht zuerst wie zuletzt auf das Unsere hin" (34). Dem Einwand, wenn Hoffnung aufs Unsere gehe, was solle sie dann mit den kosmischen Perspektiven eines sich realisierenden Weltgrunds, diesem Einwand („Ohne Bargeld kein Interesse, das auch im übertragenen, existentiell-lokalen Sinn von Bargeld verstanden" [34]) hat Bloch gewissermaßen sein ganzes großes Hauptwerk entgegengesetzt. Denn von den kleinen Tagträumen an über die Wunschbilder in Schaubuden, Märchen, Film und Theater, über ärztliche, gesellschaftliche, technische, architektonische, geographische Utopien, bis zu den Verheißungen in Kunst, Philosophie und Religion spürt Bloch hier die Zukunftsoffenheit des Menschen auf, sein Darüber-hinaus über alle seine „lokalen Maße" (34), obwohl – nein, eben weil die „Verhältnisse nicht so" sind.

Derart ist „konkrete Utopie" (dies der inhaltlich-gegenständlich gewendete Name für docta spes) „aufrechter Gang mit allen Implikationen seines Umblicks; Menschsein heißt wirklich: Utopie haben" (36).

Der „Geist der Utopie"

Aufgrund dessen, was die Ontologie des Noch-Nicht-Seins erbracht hat, läßt sich nun leicht die Struktur jener Haltung bestimmen, die Bloch als die angemessene Antwort des Menschen skizziert; der rechte „Geist der Utopie" (um den Titel seines ersten Buches von 1918 aufzunehmen), die belehrte, wissende Hoffnung.

Hoffnung reicht, wie eben anklang, über die Schranken eingeengter Verhältnisse hinaus; daß Schranken als solche erfahren, an sie (und sich an ihnen) stoßen, bedeutet, über sie hinaus sein, „wurde von Hegels ‚Logik' unwiderstehlich notiert, – so wenig hier auch das Darüber-hinaus seinen echten, eben utopischen Platz fand" (36/37). Und sie reicht nicht nur je und je über die konkreten Schranken hinaus; um Unvollkommenheit überhaupt als solche wahrzunehmen, muß man sie am Maß (nicht bloß eines minder Unvollkommenen) eines Vollkommenen messen. „Dies andere Überschrittenhaben von Schranke haben Descartes' ‚Meditationen' gleichfalls unwiderstehlich notiert – obwohl [und das führt uns gleich zur nächsten Bestimmung] das Utopische hier wiederum durch den Mißbegriff einer ‚eingeborenen Idee' überdeckt ward, gar durch den vermeintlichen Beweis eines Ens perfectissimum, Gottes also, im fixen Jenseits" (37).

Hoffnung geht also auf ein Vollkommenes, auf das Vollkommene aus. Aber zugleich ist sie für Bloch nur Hoffnung, wenn dieses Vollkommene noch nicht ist. Das Utopische und die Hoffnung in seinem Geist „ist ein Transcendere ganz ohne Transzendenz, ja im Ernst, als echtes Novum, nur ohne alles Vorhandensein von

Transzendenz möglich" (37). Denn sie muß als Hoffnung offenbleiben und darf sich nicht zu Zuversicht verhärten. Als Hoffnung hat sie „eo ipso das Prekäre der Vereitlung in sich"[12].

Hoffnung als angemessene Antwort auf das (Noch-) Nicht der Welt steht in der unablässigen Bedrohung durch das Nichts. Das Faktum scheint unbestreitbar, doch es erledigt nicht, provoziert vielmehr die Frage, wie, woher das Nichts im Nicht aufbrechen konnte und immer von neuem droht. Den Teufel, Gott als Teufel, Schöpfung als Abfall läßt Bloch als „krause Blüten einer interessierten Theodizee" beiseite. Er sucht die „existentiell-dynamische Wurzel" (49) der zerstörerischen Negation und erblickt sie als „die zehrende Sucht in der Sehnsucht selber, die, dieser entfremdet und unfrei, endlos in sich gebannte, welche dem Nichts im Sein den ontologischen Ursprung gibt" (50).

Im Sehnen und Hoffen selber also liegt, was sie stets zu zerstören droht. Im Treiben und Getriebensein des Mangels kann sich das Getriebensein verselbständigen, „als süchtig, als jagend-gejagt, als Meinen, das vergißt, was es meint" (51). In solcher Isolierung und Übersteigerung des Nicht (im Vergessen des Noch, ließe sich sagen) wird die Sehnsucht zur Sucht. „Sucht wird dann völlig zum Sich-Verlaufen in die Irre und zugleich zum dämonischen Verharren in diesem Sich-Verlaufen. Es kommt darin ein immer mehr sich selber wie alles Verzehrendes herauf, ein subjektiv wie objektiv Urböses" (51).

Auch objektiv, da diese Möglichkeit nicht nur im antwortenden Hoffen, sondern ebenso im objektiven Werden liegt. Das Nicht, das es nicht bei sich aushält, kann auch ins Nichts ausbrechen wollen statt auf den ungewissen Weg zum Etwas hin.

Je höher die Seinsstufen, desto „giftiger" die Andersheit des Nichts, „mit der dem Lebendigsein und so fort entsprechenden Klimax: Krankheit, Chaos, Anti-Sinn, totales Umsonst" (53/54). Hier versagt erst einmal jede Vermittlung. „Es gibt durchaus Saatkorn, das stirbt und keine Frucht bringt [bringen kann], nämlich als zertretenes, ohne irgendeine positive Negation dieser Negation" (nicht einmal faktisch von einer solchen Negation gefolgt, geschweige denn, daß sie mit dialektischer Notwendigkeit negiert, bzw. „aufgehoben" würde, wie übrigens Hegel selber zugibt) (60).

Aber wenn es hier auch keine dialektische Vermittlung gibt, so kann es doch auch nicht bei einem bloßen „gleichgewichtigen" Nebeneinander oder Gegenüber bleiben. Hoffnung ist zwar nicht Zuversicht, aber ebensowenig pures Vermuten oder gar völlig offene Frage. „Vielmehr, wie hier nun spruchreif wird: der Gegenzug ist notwendig, eben nicht wie das Nichts aus der Sucht in der Sehnsucht stammt, aus diesem eigentlichen terminus a quo des Nichtshaften, sondern aus der wirklichen Bewegung der Intention, in das Nichts hinein, durch das Nichts hindurch, hin auf ihr Was" (61/62).

War das Nichts also der irre Kreisel, den man ebenso als Irre wie als Stockung und Starre beschreiben könnte: „Medusa als der erstarrten Unruh Bild" (52), so kommt der Gegenzug aus der gerichteten Bewegung, die als hoffendes Leben auch den Tod nicht scheut. Bloch nennt diesen Aspekt an der Hoffnung die Tapferkeit.

Hoffnung als wissend-kluge ist eben darum auch „militant". Sie unternimmt nun doch eine gewisse Vermittlung des Nichts, d. h. sie nimmt es in Gebrauch. Fortgang zum Neuen bedeutet ja stets auch Negation des Bisherigen, und in den Dienst solcher gezielter Negation stellt sie die wahllos ungerichtete Negation der Zerstörung. Nicht von selber, im Automatismus der Kontradiktionen, aber durch den Willen tätiger Hoffnung kann die Vernichtung auf sich selbst gerichtet

[12] *E. Bloch*, Literarische Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 9 [Frankfurt 1965]) 387 (Kann Hoffnung enttäuscht werden?).

werden: „das Gift in der Stockung macht diese selber zum Fall reif" (57). In der Befreiung vom verrotteten Alten wird die Hoffnung frei für das Novum. Freilich sieht Bloch die Grenzen dieser Dialektisierung; aber die Hoffnung greift auch über sie hinaus. Der völlige Sieg über den Tod des Nichts ist ihr zumindest als gültiges Ziel evident, in einer „Gültigkeit, die selbst durch Vereitlung nicht vernichtet wird" (65).

„Dieses Intendieren auf einen Stern ... gegen die Empirie ist das letzthinnige Grundprinzip der utopischen Philosophie." Und es müßte nur dann verzagen, „wenn auch dasjenige in uns, das noch nicht geleuchtet hat, bereits geleuchtet hätte; so aber beginnt endlich die Philosophie nicht nur gewissenhaft zu sein, sondern zu ahnen, wozu, und Gewissen zu haben"[13].

Das Bild vom Stern ist freilich mißverständlich; denn, wie mehrfach gesagt, ist der Inhalt wirklicher Evidenz (von Hoffnung, nicht von „Zuversicht, als dem Pendant der Verzweiflung") „das *unvorhandene* höchste Gut" (69). Hoffnung ist durch die Kenntnis von Trends belehrt, die Erinnerung, die auch in ihr einen Platz hat, ist Mahnung, ihr Eingedenken des Anfangs überlegte Vorwegnahme eines Endes, das noch nicht ist; Erinnerung und Eingedenken verwirklichen die Treue nicht zum vergangenen Ersten (Offb. 21,4), sondern zum Fort-Trieb und Weiterdrängen des Anfangs, gegen die Untreue des Vergessens seiner fordernden Verheißung.

Eine, nicht die geringste Weise solcher Treue ist das philosophische Denken. Auch es selbst muß so Hoffnungs-Struktur besitzen. Als Denken nicht vager, sondern wissender Hoffnung bedarf es der Schärfe. Es hat, wo Worte und Sachverhalte verschwimmen, „mit der Radiernadel zu philosophieren", nicht um der Schärfe selber, aber eben „um der treffenden Radierung willen" (12).

Doch wichtiger und bezeichnender ist Bloch die „Schärfe des Wozu". Sie mag auf den ersten Blick der Kupferstichschärfe sogar zu widersprechen scheinen, weil sie den Dingen den „Bedeutungshof" an Zukunft um ihre Kontur beläßt. Aber der Anschein täuscht. Scharfes Zielen will gerade „diesen Hof in seinen Umrissen schärfer, will vor allem den Grundzug dieses *sich selber erst Meinenden*, Umreißenden distinguieren" (12). In diesem Sinn spricht Bloch von magnetnadelhaftem Denken, das „in der vielsträhnig geschehenen Breite" „die Pointe des Bedeutens" erfaßt (13).

Das führt zum eingangs Bedachten zurück; denn „ein Zeichen dieser zweiten, wichtigsten Schärfe ist auch, daß Philosophieren, im weisenden Gebrauch, lakonisch sein kann" (13). Nicht nur die bedachte Realität, auch das Gesagte solchen Denkens sammelt sich in die weisende Spitze der Nadel hinein. Das hat, wie gesagt, seine Konsequenzen für das adäquate Verständnis dieses Denkens; es hat sie ebenso für die Weise der Auseinandersetzung mit ihm. Wenigstens andeutungsweise muß auch sie erfolgen, gerade um des gemeinsam Intendierten willen: der „Orientierung" der Nadel.

Utopie, Hoffnung und Zuversicht

Daß Blochs kraftvolle Antwort auf die verschiedenen Formen des „späteuropäischen Nihilismus" nicht nur philosophisch, sondern auch für die christliche Theologie Anstöße gibt, deren Fruchtbarkeit und Wirkung selber noch Zukunft besitzt, bedarf keiner Ausführungen. Zugleich aber sind philosophisch wie theologisch auch wesentliche Einwände erhoben worden[14].

[13] *E. Bloch*, Geist der Utopie (Gesamtausgabe, Bd. 3 [Frankfurt 1964]) 260.

[14] Vgl. bei *G. Sauter*, Zukunft und Verheißung (Zürich-Stuttgart 1965), das Bloch-Kapitel 277 ff.; *H. Kimmerle*, Die Zukunftsbedeutung der Hoffnung (Bonn 1966).

Es fehlt bei Bloch nicht an einfachen Mißverständnissen; sie sollen jetzt nicht ausgiebig geklärt, nur angemerkt werden. So ist weder Schöpfung im christlichen Sinn ein Mythologem noch der Schöpfergott ein Datum lang vergangenen Anfangs. Eben von diesem Gott und seiner creatio continua gilt, daß sie „dauernd so nahe, dauernd das Erzaktuelle, Erzimmanente selber" sind (71). Transzendenz bedeutet vielleicht deistisch, jedenfalls nicht theistisch-christlich ein pur-fernes Jenseits.

Auch hat in der abendländischen Denktradition die Statik des Seins kaum derart geherrscht, wie Bloch (sosehr er selber Vor- und Anklänge seiner Anschauung zusammenträgt) es darstellt[15]. Seine Entgegensetzung von Idealismus und Materialismus sodann rückt eben dadurch, daß Bloch keinen gedankenlosen Mechanismus vertritt, in ein merkwürdiges Licht. – Sein Materialismus versteht sich zudem ausdrücklich als marxistisch. Und wie steht es hier mit der Rechtfertigung der Wege zur Freiheit, die, als „Eroberung der Macht im Staat, ... zentrale Planung, Generallinie", durchaus „nicht liberal" sind[16]?

Damit sind wir freilich von „einfachen" Mißverständnissen schon in komplexere Fragen geraten[17]. Doch auch sie seien hier nur genannt. Unmittelbar in die Mitte des Themas zielt es dagegen, wenn wir uns auf Blochs Bestimmung des Nichts einlassen. *Der* Ort der Bewährung jeglicher Hoffnung, erst recht einer wissenden, ist das Böse. Und hier erhebt sich die Frage, ob das Böse ernst genug verstanden ist, wenn man es als Sucht bestimmt.

Die Sucht in ihrem erschreckenden Zusammenschlag von Irre und Starre ist sicher nicht nur eine Vorform des Bösen, sondern eine der unverhülltesten Formen, wie es erscheint und sich darstellt: „Die Sonne Satans. Die Gier nach dem Nichts" (G. Bernanos). Aber ist sie sein Kern? Auch die Sucht ist bei aller schweifend-starrenden Ziellosigkeit noch „aus auf", wie pervertiert immer; radikalisiert sie sich wirklich zur „Gier nach dem Nichts", dann ist sie strenggenommen keine Sucht mehr, sondern entschiedenes Nein zum Ja bzw. Ja zum Nein.

---

[15] Vgl. *J. Pieper*, Hoffnung und Geschichte (München 1967) 131 f., Anm. 36, zu M. Buhrs Blochkritik unter Hinweis auf Piepers Hoffnungs-Buch von 1935. Das müsse Bloch nicht kennen; „wohl aber finde ich es schlimm, daß ihm ganze Provinzen der großen abendländischen Ontologie und Anthropologie unbekannt geblieben sind, in welchen der ‚geschlossen-statische Seinsbegriff' gleichfalls niemals Gültigkeit gehabt hat".

[16] Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. (Anm. 9) 618.

[17] Zum letzten Punkt wäre so *E. Bloch/F. Vilmar*, Ein Gespräch über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie heranzuziehen, in: Über Ernst Bloch (ed. Suhrkamp 251 [Frankfurt 1968]) 82–103. Anläßlich der Frage: „Hat sich in der Sowjetunion der Marxismus bis zur Kenntlichkeit oder bis zur Unkenntlichkeit verändert?" (86). Bloch bemerkt, daß der Gedanke des Naturrechts (vgl. *E. Bloch*, Naturrecht und menschliche Würde [Gesamtausg. Bd. 6] [Frankfurt 1961]) im Marxismus nicht aufgenommen worden ist: „Die Abschaffung des Zustandes, in dem es Mühselige und Beladene gibt", ist thematisch geworden. „Dagegen die Abschaffung des Zustandes, in dem es Erniedrigte und Beleidigte gibt (was eine ganz andere, nicht ursächlich getrennte, aber doch andere Sphäre darstellt), diese Abschaffung ist nicht theoretisch vom Marxismus durchdacht worden" (91). Wieweit kann sie es in einem wirklichen Materialismus? – Und inwieweit liegt *hier* (also – gut marxistisch – in der Praxis bzw. praxisbestimmter, „parteilicher" Theorie) die Wurzel der orthodoxen Blochkritik? Ihr Tenor (vgl. *B. O. Gropp* u. a., Ernst Blochs Revision des Marxismus [Berlin 1957] und die einschlägigen Beiträge in der Dt. Zeitschr. f. Phil., bes. 5/6 [1957/58]), es handle sich bei Bloch weder um wissenschaftliche Philosophie noch überhaupt um Marxismus, scheint bei näherer Lektüre ebenso auf Prinzipielles weiterzuverweisen wie Blochs Totgeschwiegenwerden selbst von fortschrittlichen Neomarxisten des Ostens.

Nicht als wollten wir das Böse hier verstehen oder gar erklären (und dies noch „besser" als Bloch); das Nicht ist unbegreiflich. Aber wir wissen vom Bösen – wie von der Vollendung im Guten – nicht bloß theoretisch, sondern aus der ernsten Erfahrung, daß beides in uns ruht, sich in den Einzelentscheidungen rührt und durch sie hindurch in seine Vollgestalt drängt. Von solcher Erfahrung her aber zeigt sich (wie die Mitte der Liebe als einfaches Ja statt sehnenden Verlangens) die Mitte des Bösen als stehendes Nein (statt süchtiger Gier). Dieses Nein in der ihm eigenen Entschiedenheit und Radikalität wird (wie das Ja) nun nicht Strukturen, Trends und so fort gegenüber, sondern eigentlichst gegenüber personaler Freiheitswirklichkeit gesprochen. Als Grund- und Selbstsetzung, Selbstdefinition von Freiheit geschieht solche Letztentscheidung auch angesichts von Freiheit, gewiß *an* Stoff und Stofflichkeit, aber nicht diesem gegenüber, sondern im Feld der Interpersonalität. Und Raum der Interpersonalität ist nicht nur durch das Neben- und Gegeneinander endlicher Personen bestimmt, sondern als solcher von umgreifender Freiheits-Wirklichkeit eingeräumt und eröffnet.

Diese Bemerkungen können im gesetzten Rahmen nicht mehr als thesenhafte Andeutungen sein[18]. Aber sie wollen auf etwas hindeuten, was der Gesprächspartner, der Leser selbst erfährt, und unter Berufung auf diese Erfahrung eine Interpretation des Erfahrenen korrigieren und vertiefen, die es ungebührlich verkürzt.

Besitzt das Böse aber eine solche Radikalität, dann muß auch wahrhaft belehrte Hoffnung sich anders verstehen, als bisher dargestellt. Bloch lehnt einen Gott von Anfang ab, weil sonst die Hoffnung nicht mehr Hoffnung sein könne. Umgekehrt hat man ihm die Frage entgegengehalten, wie angesichts sich entfaltender Materialität von Novum und so von Hoffnung in seinem emphatischen Sinn die Rede sein könne[19]. Und dies in doppelter Richtung. Entweder löst sich gerade bei ihm Hoffnung in faktische Gewißheit auf: der endlichen Erscheinung dessen, was angelegt und verborgen, aber unaufhaltsam treibend schon da ist – oder die möglichen und real zu fürchtenden Vereitelungen treten ein, sicher und unvermeidlich sogar die große Vereitelung durch den Tod. „Der Schlund der Verwesung frißt jede Teleologie."[20] Und dann hält dem Bloch seine Lehre von der Exterritorialität zum Tode entgegen, wonach der Kern des Menschen, „als noch ungeworden, allemal exterritorial zum Werden und Vergehen" sei[21], das heißt, die Hoffnung kapituliert vor dem Tod, indem sie ihn, mit einem Sophisma, umgeht[22]. Dabei hat Hoffnung nicht nur mit dem Tod, sondern mit dem Bösen zu schaffen.

Radikale Hoffnung steht auch ihrerseits im Interpersonal-Verhältnis. Nur hier kann sie zugleich Hoffnungsgewißheit, Zuversicht sein – gegenüber sachhaft wissender Versichertheit[23] – wie Hoffnungsmut und Vertrauen „wider alle Hoffnung" – gegenüber ausdrücklicher oder verschleierter Verzweiflung. Das Noch-Nicht ermöglicht also erst Hoffnung: „Eine Hoffnung, die man sieht, ist keine

[18] Vgl. ausführlicher *J. Splett*, Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967).

[19] *W.-D. Marsch*, a. a. O. (Anm. 1) 95 ff.

[20] Das Prinzip Hoffnung, a. a. O. (Anm. 9) 1301.

[21] Ebd. 1390 f. So auch in seinem neuesten Buch: Atheismus im Christentum (Ges.-Ausg., Bd. 14 [Frankfurt 1968]) 341.

[22] Vgl. *J. Moltmann*, Theologie der Hoffnung (München ^{7}1968) 326 ff. (Exterritorialität zum Tode und Auferstehung der Toten).

[23] Moltmann betont Blochs Antithese gegenüber das echte Hoffnungswesen von Zuversicht; „Denn Zuversicht meint niemals das garantierte Wissen um ausgemachte Fakten, sondern immer Aussicht nach vorne und ein Sich-der-Zukunft-Versehen (332). Was Bloch ablehnt, müsse vielmehr Sicherheit (securitas) heißen. Vgl. die entsprechende Unterscheidung von Sicherheit und Gewißheit bei *G. Muschalek*, Glaubensgewißheit in Freiheit (Freiburg 1968) bes. 10^{1}, 34^{43}, 66^{92}.

Hoffnung: denn was einer (erfüllt) sieht, hofft er doch nicht mehr" (Röm 8, 24). Aber Hoffnung kann sie doch erst sein angesichts einer Freiheit, die schon da ist, da allerdings jeweils „als die, die da sein wird". Aber diese Selbstkennzeichnung Jahwes (Ex 3, 14) gilt in doppelter Richtung. Angemessener lesen wir heute sie nicht mehr als statisches „Ich bin, der ich bin", sondern als „Ich werde dasein, als der ich dasein werde". Gott ist „Gott vor uns"[24]. Er kommt, aber der kommt, ist Er. Der vor uns ist und da sein wird, ist nicht ein anderer (so daß wir auf einen anderen zu warten hätten – Mt 11, 3) als der von Anfang Getreue.

Er ist also derselbe. Er. Aber diese Selbigkeit ist die Treue seiner Freiheit. Eben darum ist nicht ausgemacht, *was* auf uns zukommt. Allein in der Freiheit ist das Kommende nicht „angelegt", allein aus ihrer Anfangskraft kann sich wirklich Neues ereignen. Schöpferisch Neues.

Von unten hebt sich's an? Gewiß, aber nie *nur* von unten, sondern gerufen. Ob nun von „oben" oder von vornher, jedenfalls aus der Fülle gerufen. Es gilt nur die Fülle reich genug zu denken, dann fällt die Befürchtung, der Vorrang der Wirklichkeit vor der Möglichkeit zerstöre eigentlich deren quellendes Leben. Weniger aristotelisch, ausdrücklich biblisch gesprochen: Der Gott, auf den Abraham hoffte, ist jener, der „das, was noch nicht ist, ins Dasein ruft" – in dessen eigenes Werde-Sein (nicht in die Scheinexistenz fixierter Bildprojektion); er ist darum auch jener, der „die Toten lebendig macht" (Röm 4, 17, mit Formeln der jüdischen Liturgiesprache). *So* ist er der Gott der Hoffnung.

Ist Hoffnung auf ihn also nicht mehr enttäuschbar? Sie ist Hoffnung auf waltende Freiheit (nicht auf Werdegesetzlichkeiten); Freiheit aber waltet entscheidend als Freigabe (nicht als zwingende Macht). Von dorther nun weiß auch der Glaubende seine Hoffnung enttäuschbar: nicht weil er etwa mit einer Schwäche oder Untreue dieses Waltenden zu rechnen hätte, sondern weil er die bedrohlichen Möglichkeiten seiner eigenen Freiheit kennt. „Selbst wenn wir ihm untreu sind, er bleibt treu; denn er kann sich nicht verleugnen" (2 Tim 2, 13). Und zu dieser Treue gehört es, auch das Nein endlicher Freiheit zu respektieren, mit dem sie sich selbst zugrunde richtet.

Gleichwohl steht für den Christen wie für Bloch die Hoffnung der Furcht nicht bloß gleichen Rechts gegenüber. Auch der Christ kann freilich den Ernst der Realmöglichkeit endgültigen Scheiterns und den Ernst realer Hoffnung auf den Gott, der – göttlich – will, daß alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2, 47), nicht system-theoretisch vermitteln, vielmehr nur praktisch, und dies prinzipiell im Verzicht auf eine „Einpassung" dieser Erfüllung in eigene Entwürfe, vielmehr in tätiger (und – als dialogisch – betender[25]) Hoffnung.

Aber solche Hoffnung, nicht weniger kämpfend übrigens, weiß sich als anderes denn Blochscher „Optimismus mit Trauerflor" (39/40). Denn sie weiß sich nicht nur in „ein höchst laborierendes Laboratorium possibilis Salutis" (20) gestellt – da könnte man wirklich nur im umgangssprachlichen Sinne „hoffen, daß es gut geht" –, sondern vor einen „Vater", der in Vollmacht dieses Heil verheißt; durch alle labores einer „agonie jusqu'à la fin du monde"[26] hindurch, die so – in der

[24] *J. B. Metz*, Gott vor uns. Statt eines theologischen Arguments, in: Ernst Bloch zu ehren (Frankfurt 1965) 227–241.

[25] Vgl. *J. Pieper*, a. a. O. (Anm. 15) 136[32]: Gerade im Bittgebet (nach Thomas interpretativa spei) hält sich der recht Betende derart „offen für eine ihm letztlich unbekannte Gabe; und wenn ihm das konkret Erbetene nicht zuteil wird, bleibt er dennoch der Nicht-Vergeblichkeit seines Gebetes gewiß". – Nur erinnert sei hier an die dialogisch-interpersonale Phänomenologie der Hoffnung *G. Marcels*, die bekanntlich gerade aus der Erfahrung des Todes entsprungen ist und – vor allem in seinem dramatischen Werk – ihre Spitze in der Frage nach dem Heil des verfallenen Menschen besitzt.

[26] B. Pascal, Pensées, Brunschvicg Nr. 553.

Nacht ihrer Verlassenheit – doch „in seine Hände" hinein geschieht (Luk 23, 46).

So ist Gott nicht nur nicht die Hoffnung (als hoffte Hoffnung eigentlich sich selbst – im Irrzirkel des Nichts)[27], er ist auch nicht das Erhoffte, der „noch nicht herausgebrachte Zielinhalt des Existierens"[28]. Der Hoffende hofft vielmehr von ihm: das Reich. Nicht im Sinn von Blochs Dynamisierung Feuerbachs: „Gott wird zum Reich Gottes, und das Reich Gottes enthält keinen Gott mehr"[29]. Vielmehr erhofft der Mensch die Gemeinschaft mit Gott, und *so* sein eigenes und aller Heil. Denn interpersonal wie Ursprung und Gegenwarts-Situation wissender Hoffnung ist ihr Ziel, und dies ist ebensowenig wie jene ein in sich selbst gebanntes Miteinander. Auch wenn man den neuen Menschen als Übermenschen entwirft, bleibt es wahr, „daß nicht die Menschheit das Ziel der Menschwerdung ist"[30]. Unsere Zukunft muß freilich die unsere sein (das hat der Christ gerade dem Marxisten gegenüber zu vertreten[31]); aber was darin auf uns zukommt, muß mehr sein als wir selber, sei es auch unser besseres, höheres Selbst.

Absolute Zukunft (auch auf sie geht unser Hoffen, in Zuversicht) ist Zukunft des Absoluten. „Absolut" hat hierbei gerade nicht die wörtliche Bedeutung: es heißt nicht „losgelöst" (gar ohne Ort und Wirklichkeit: utopisch), sondern „gänzlich", „unbedingt", „randlos erfüllend".

Derart ist christliche Hoffnung (nicht erst im fachdogmatischen Sinn) theologisch: nicht „ortlos", sondern Gottes belehrt und gewiß; und so gerechtfertigte Hoffnung, docta spes.

---

[27] Die Rede von „Gott Hoffnung", „Deus Spes" (Moltmann a. a. O. [Anm. 22] 321), „ Gottheit Hoffnung" (*Sauter*, a. a. O. [Anm. 14] 348) hat zwar eine verbale Stütze (Das Prinzip Hoffnung [Anm. 9] 1458); aber hier wie immer (und auch in den von beiden Autoren dazu angeführten Texten) wird eindeutig Gott als *Inhalt*, als der utopische Zielraum der Hoffnung bzw. als vorläufige Objektivation und Projektion des Erhofften bestimmt. Nur in diesem Sinn also „ist" Gott die Hoffnung des Menschen: Deus spes als spes sperata – Deus speratus.

[28] Prinzip Hoffnung, a. a. O. (Anm. 9) 347.

[29] Ebd. 1408.

[30] *K. Weiß*, zitiert von *J. Pieper*, a. a. O. (Anm. 15) 123.

[31] Vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 84 (Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen); *H. Gollwitzer*, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube (München 1965) 110 f.

Besprechungen

Tugendhat, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Gr. 8° (XII u. 415 S.) Berlin 1967, de Gruyter. 38.— DM.

Diese Tübinger Habilitationsschrift dürfte eines der wichtigsten philosophischen Bücher sein, die in den letzten Jahren in Deutschland erschienen sind. Es geht T. um eine Neubesinnung auf den Begriff der Wahrheit. In der heutigen Problematik stehen sich, wie T. in der *Einleitung* ausführt, zwei Wahrheitsbegriffe gegenüber: einerseits der Begriff der formalisierten Logik (Tarski), anderseits der Heideggers. Der erstere kennt nur die Aussagewahrheit und bestimmt diese gewiß sehr präzis, aber trivial und inhaltsleer, der andere, Heideggers Begriff der „Erschlossenheit", ist so weit, daß er auch das Praktische, Geschichtliche, Existentielle einbezieht, aber er verliert die scharfen Konturen. Bei beiden scheint die Idee einer kritischen Verantwortung preisgegeben. Hier bietet sich Husserls Wahrheitsbegriff als Vermittlung auf höherer Ebene an; er verbindet die logische und die metaphysische Linie miteinander. Darum gilt der 1. Teil des Buches Husserls Wahrheitsbegriff. Der 2. Teil über Heideggers Wahrheitsbegriff will dann zeigen, daß Heideggers Begriff trotz seiner Unzulänglichkeiten geeignet sein könnte, die Mängel in Husserls Begriff zu überwinden.

Der *1. Teil* über *Husserl* (9–255) gliedert sich in drei Abschnitte: Der 1. Abschnitt arbeitet den Wahrheitsbegriff der „Logischen Untersuchungen" (insbesondere der 6. Untersuchung) heraus: Wahr ist eine Setzung, die mit Recht beansprucht, die Sache selbst so, wie sie ist, zu setzen; gewährleistet wird die Wahrheit durch die Evidenz, d. h. die „Erfüllung" der Intention der Setzung durch die Selbstgegebenheit des Gegenstandes. Bedeutungsintention und Bedeutungserfüllung werden zunächst vorzüglich an der empirischen Evidenz aufgewiesen (26–106), dann eigens an der „kategorialen Anschauung und kategorialen Wahrheit", d. h. an der auf Wesensanschauung sich gründenden apriorischen Erkenntnis analytischer und apriori synthetischer Sätze (107–168).

Der 2. Abschnitt (169–226) zeigt die Bedeutung des gewonnenen Wahrheitsbegriffs für die Ausbildung von Husserls philosophischer Position. Der Wahrheitsbegriff ist entscheidend für seine Auffassung der Philosophie: Philosophie ist radikales Wahrheitsinteresse, aus letzter Selbstverantwortung Wahrheit ausweisende strenge Wissenschaft, phänomenologische Aletheiologie. In diesem Zusammenhang behandelt T. auch die „idealistische" Auffassung Husserls von der Konstitution des Gegenstandes in der Erkenntnis. Konstitution besagt dabei für Husserl zwar nicht Produktion oder Konstruktion, aber es bleibt doch dabei, daß alles Gesetzte Korrelat meines Setzens ist (213). T. weist mit Recht auf die darin liegende Zweideutigkeit hin; zum mindesten das Sein der anderen Personen ist nicht bloß Korrelat meiner Setzung.

Im 3. Abschnitt (227–255) geht es um die Rückwirkung der transzendentalphänomenologischen Position (wie sie im 2. Abschnitt dargelegt wurde) auf die konkrete Wahrheitsproblematik, insbesondere auf die „lebensweltliche Wahrheit" und die „Geschichtlichkeit der Wahrheit". Die lebensweltliche Wahrheit ist die situationsgebundene Wahrheit des eigenen Erlebens; ihr steht gegenüber die wissenschaftliche Wahrheit, die für jedermann gilt; sie geht aus einer „Idealisierung" der lebensweltlichen Wahrheit hervor (239). Die grundlegende und letztbegründende Wahrheit ist nach Husserl nicht die wissenschaftliche, sondern die der Lebenswelt (241). In einem gewissen Gegensatz dazu scheinen die Ausführungen über die geschichtliche Bedingtheit der Wahrheit zu stehen. Diese ergibt sich für Husserl daraus, daß Wahrheit sich als relativ auf transzendentale Subjektivität, letztlich auf transzendentale Intersubjektivität erweist (238); diese aber ist geschichtlich. T. weist demgegenüber darauf hin, daß die intersubjektive geschichtliche Tradition die Konstitution einer „primordialen" materiellen Welt voraussetzt und darum nicht selbst die grundlegende Wahrheit schlechthin sein kann (254).

Der *2. Teil* behandelt den Begriff der Wahrheit bei *Heidegger*, und zwar der 1. Abschnitt (281-362) in „Sein und Zeit", der 2. Abschnitt (363-405) in der späteren Zeit, vor allem in „Vom Wesen des Grundes" und „Vom Wesen der Wahrheit". Entscheidend ist schon in „Sein und Zeit" die Auffassung der Wahrheit als „Erschlossenheit" des Seienden, die als „vorprädikative Wahrheit" allem Denken vorangeht, ja sich primär auch nicht in bloß theoretischer Anschauung, sondern in der „Stimmung", im „Verstehen", in der „Sorge", vollzieht. So wird das Grundverhältnis des Menschen von vornherein als geschichtlich-praktisches angesetzt. Aber dabei wird nun der „spezifische Wahrheitsbegriff", wie T. immer wieder sagt, preisgegeben. Der Fehler liegt nach T. darin, daß Heidegger in der Bestimmung der Wahrheit als „Entdecken des Seienden, wie es an ihm selbst ist", das „wie es an ihm selbst ist" schließlich wegläßt (332). Man könnte denken, es werde als selbstverständlich mitgedacht. Dem steht aber entgegen, daß es nach Heidegger auch eine „Entdecktheit im Modus des Scheins" gibt, so daß auch die falsche Aussage das Seiende „in gewisser Weise entdeckt" (333). So kommt in den Begriff der Erschlossenheit eine Zweideutigkeit. Es ist möglich, daß das Seiende sich irgendwie zeigt, erschließt, aber nicht so, wie es an ihm selbst ist. Weil Heidegger die kritische Frage nach dem „Ausweis" der Wahrheit als unerheblich beiseite schiebt, beachtet er diese Zweideutigkeit im Begriff der „Erschlossenheit" nicht.

In den Schriften „Vom Wesen des Grundes" und „Vom Wesen der Wahrheit" berücksichtigt Heidegger allerdings jeweils ein Moment des „spezifischen Wahrheitsbegriffs": in der erstgenannten Schrift die Notwendigkeit eines „Ausweises" der Wahrheit, in der zweiten die Notwendigkeit eines „Maßes" der Wahrheit. Die Notwendigkeit des Begründens wird in „Vom Wesen des Grundes" als die des Ausweisens und der Rechtfertigung gekennzeichnet (366). Trotzdem wird der Zusammenhang von Ausweisung und Wahrheit nicht deutlich. Das hängt nach T. damit zusammen, daß Heidegger nicht klar unterscheidet zwischen dem Grund einer Aussage und dem Grund, der Ursache, des Seienden selbst (367). Und das wieder ist begründet in dem Nichtbeachten des „spezifischen Wahrheitsbegriffs".

Zufolge der Schrift „Vom Wesen der Wahrheit" muß sich die wahre Aussage nach dem Seienden, wie es ist, richten; das Seiende ist das Maß der Wahrheit (373). Aber da das Seiende nun wieder mit dem Offenbaren gleichgesetzt wird, es anderseits aber auch ein unangemessenes Offenbares geben kann, bleibt auch hier die Zweideutigkeit. Das Maß kann nur das Seiende, wie es selbst ist, sein, nicht das Seiende, wie es nur erscheint; wie es selbst ist, kann es aber gerade verborgen sein. – Die Gleichsetzung der Wahrheit mit Offenbarkeit führt nach T. auch dazu, daß Heidegger die Freiheit der Setzung und die Verbindlichkeit der Wahrheit nicht mehr zusammendenken kann (384). Die Wahrheit wird zur Sache eines passiven Hinnehmens, die Freiheit des kritischen Fragens wird vernachlässigt, ja der frühere Satz Heideggers „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" wird von ihm selbst ausdrücklich widerrufen. Die Abkehr von dem „Subjektivismus", den man in der „Entwurf"-Auffassung von „Sein und Zeit" finden könnte, geschieht auf Kosten der Verantwortung des Denkens (385). Das Prüfen, Fragen, Entscheiden fällt aus (386). Ja, T. meint sogar: „Die Un-Verborgenheit ... als vermeintlicher Wahrheitsbegriff muß die Möglichkeit der Wahrheitsfrage endgültig verschütten" (398).

Eine so scharfe Kritik an Heideggers Wahrheitsbegriff ist wohl noch nie geübt worden. Ohne Zweifel weist sie auf Gefahren hin, die mit der Ablehnung der kritischen Fragestellung und dem Rückzug auf eine „vorkritische Unmittelbarkeit" (405) gegeben sind. Anderseits wird man gerade wegen des Fehlens der kritischen Fragestellung auch keine ausdrückliche Antwort auf sie erwarten können und fragen dürfen, ob nicht trotz unzureichender Formulierungen letztlich dasselbe gemeint ist, was man sich (mit Recht) genauer gesagt wünschen würde. Könnte so nicht auch die scheinbare Abschwächung der Wahrheit als des „Sichzeigens des Seienden so, wie es an ihm selbst ist", zu Wahrheit als „Entdeckendsein" (Sein und Zeit 218) so gedeutet werden, daß die zweite Formulierung nur als eine sinngleiche Kurzformel der ersten gelten soll? Dann aber, sagt T., nämlich wenn man das „wie es selbst ist" unausgesprochen mitversteht, ist Heideggers Erklärung der Wahrheit als Entdecken „nicht nur passend, sondern Husserls in-

tentionaler Erklärung überlegen" (340), vielleicht auch deshalb, weil ein idealistisches Mißverständnis ausgeschlossen ist.

Bisher haben wir nur die Hauptlinie der Gedankenführung T.s verfolgt. Der Reichtum des Buches ist damit aber keineswegs erschöpfend wiedergegeben. Auf einige Themen, die z. T. mehrmals von verschiedenen Seiten zur Sprache kommen, sei nur kurz hingewiesen. Hierher gehört etwa das Problem der nicht-absoluten Gewißheit, das wieder zusammenhängt mit der Unterscheidung von adäquater und inadäquater, apodiktischer und nicht-apodiktischer Evidenz (104 f. 207. 223. 231. 235 f. 251), weiter die Frage der unbedingten Gewißheit der immanenten Erkenntnis des Ego (206. 236. 253) und die Auffassung der Wahrheit als Wahrheit der „Aussage an sich" (243–245). Hier zitiert T. den Satz Heideggers: „Wahrheit ‚gibt es' nur, sofern und solange Dasein ist" (Sein und Zeit 226); wenn „Dasein" dabei ganz allgemein als „seiend in der Weise eines Verstehens von Sein" (Sein und Zeit 12), d. h. als Geist, gefaßt wird, so entspricht diesem Satz genau der des Thomas von Aquin: Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna (S. th. 1 q. 16 a. 7). J. de Vries, S. J.

Gabriel, Leo, *Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen.* 8° (XII u. 448 S.) Wien-Freiburg-Basel, Herder. 198.— öS.; 32.— DM/Fr.

Während die neuzeitliche Logik „in sinnentfremdender Formalistik und intuitionistischer Hermeneutik zum Zerfall des logischen Ganzen geführt" habe, versuche „die ‚Integrale Logik' eine methodische Synthese der Formen und Gehalte des Denkens im Zeichen der logischen Gestalt". Diese logische Gestalt sei nicht nur ein übersummatives Ganzes, sondern „sinnhafter Ausdruck einer seinshaften Entschlossenheit als gestaltete Einheit von Denken und Sein." Sicherlich läßt der Verf. die „Wissenschaft der Logik" durch ihren Gegenstand und ihre Methode konstituiert sein, doch scheint eine Identität von Gegenstand und Methode in der Wissenschaft der Logik behauptet (IX).

Mit solchen Aussagen löst sich G. weitgehend von den tradierten Vorstellungen von der Struktur und der Funktion der Logik, obschon seine verschiedentlichen Verweise auf Aristoteles eine Anlehnung an die Logik des Stagiriten suggerieren. Sicherlich wird die Humesche Abfolge der Perceptionen und der Erfahrungsbegriff Kants (und nicht nur dieser) mit einigem Recht kritisiert, doch wird der Marxismus in allzu vereinfachender Form behandelt. Wie schon *E. Albrecht* vermerkte, scheint der Verf. die üblichen Interpretationen des Marxismus zu übernehmen und diese – nicht etwa die Ansichten Marxens, wie er sie beispielsweise in seiner Schrift über die Methode der politischen Ökonomie darlegte – seiner Ablehnung zugrunde zu legen.

Drei Teile (zur Logik der Inhalte, der Formen und der Gestalten) gehen der eigentlichen Darlegung der Gedanken des Verf.s im Teil über die Logik des Ganzen voraus. Wir wollen hier von der Erläuterung der Begrifflichkeit des Verf.s absehen und uns seiner Ideologielehre kritisch zuwenden, zumal sie in der Weltanschauungsdiskussion, die das Buch auslösen sollte – und in begrenztem Umfang schon ausgelöst hat –, von besonderer Bedeutung ist.

Ideen sind nach G. *„Prinzipien von Systemen"* (133 u. ö.), und „ein *Prinzip* stellt den Erklärungsgrund für die Gesamtheit von Phänomenen und Fakten dar" (133). Einen Begründungszusammenhang, der von der Folge auf den Grund zurückgeht und schließlich bei einer Aussage endet, „aus der alle anderen abgeleitet sind" (135), nennt der Verf. *System.* Das Prinzip eines Systems kann nicht wieder im System einer „rechtfertigenden Begründung unterworfen werden" (136). Der Verf. formuliert einen Grundgedanken seiner Theorie, wenn er schreibt: „Es wird sich ... zeigen, daß es auf logischer Grundlage (Identität) nicht möglich ist, zwei Systemprinzipien zueinander in ein solches Verhältnis zu bringen, daß das eine aus dem anderen folgt. Wäre dies der Fall, würde es sich um ein und dasselbe System handeln ..." (136). Wie aber kann man Grund und Folge setzen? G. weist die Unzulänglichkeit von analytisch-logischen (über das Prinzip der Identität) und synthetisch-empirischen Versuchen zurück. Die Begründung von Grund und Folge geschieht „aus der Idee, nicht in Begriffen und nicht im immanenten logischen Zusammenhang der Urteile, sondern in einem sie transzendierenden,

metalogischen Ganzen" (137). „Idee ist ein Inbild der Welt, des Seins im Ganzen aus einem Sinngehalt, der einen totalen Begründungszusammenhang *in* sich enthält für alles, was Natur, Welt, was Seiendes ist ... Idee ist ein Inbild der Welt, das als Sinnhaftes den Sinn von Sein aufschließt; ein Sinnbild der Wirklichkeit als aufschließendes Symbol des Ganzen" (138). Verf. distanziert sich damit nahezu von allen klassischen Bestimmungen dessen, was Idee meint: sie ist nicht Urbild, nicht universale Form von Seienden, nicht Regulativ ... Wenn sich überhaupt eine Parallele aus der Geschichte der Philosophie anbietet, dann in der ἀρχή–Philosophie der Vorsokratiker (vgl. 140). Vermutlich kommt man der Intention des Verf.s am nächsten, wenn man seine „Idee" als „Axiom im wissenschafttheoretischen Sinne" (das von denen der operationalen Wissenschaften bekanntlich zu unterscheiden ist) bezeichnen würde. G. nennt seine Begründungsweise von Grund und Folge im Kontext von Begründungszusammenhängen und ihrer Analyse: „ideo-logisch" (133). Philosophie wird ihm dann zur Weltanschauung im totum transcendens der Idee (144). „Dieser Denkversuch der Philosophie ist *Metaphysik* in ihrer allgemeinsten Form, in der jeweiligen geschichtlichen Konkretion aber *Weltbild* oder *Weltanschauung*" (144).

Der 2. Teil des Buches behandelt die Logik der Formen (Begriff, Urteil, Schluß). Abgesehen von einigen ablehnenden Seitenblicken auf Wittgenstein nimmt G. in diesem Kapitel die Kalküle der modernen Logik nicht zur Kenntnis. Sie passen in der Tat ja auch kaum in den Rahmen seiner metaphysisch-logischen Konzeption. Im Rahmen unserer Überlegungen interessiert uns vor allem wieder der 3. Teil, der Identität, Singularität und Totalität behandelt. – Hier handelt der Verf. den Begriff (als die Denkgestalt universeller Bestimmung), logische Sätze (als die Denkgestalt formaler Identität), empirische Sätze (als Denkgestalt singulärer Sachverhaltlichkeit) und ideo-logische Sätze (als Denkgestalt totaler Ganzheit) ab. Ideologische Sätze sind Sätze, deren thematische Tendenz darauf gerichtet ist, einer Idee logischen Ausdruck zu geben (260). Im Sinne einer sprachlogischen Analyse fordert G: „Der volle und deutliche Sinn eines abgeleiteten Satzes, seine Begründung, kann erst in der Zurückführung auf den ideologischen Basissatz ermittelt werden. Diese Zurückführung geschieht in einer grundlogischen ... Synthese" (260). Der Sprachanalytiker wird den ersten Satz bejahen, den zweiten jedoch in Frage stellen, da er der Auffassung sein wird, daß die genannte Zurückführung nicht mittels einer grundlogischen Synthese, sondern einer sprachlogischen Analyse zu erfolgen habe.

Vor dem Hintergrund seiner Ideenlehre kommt G. zu einer beherzigenswerten, ihrem Kern nach aber trivialen, hermeneutischen Regel: „Es ist daher völlig unsinnig, ideologische Sätze aus dem Zusammenhang ihrer Deduktion, ihres Systems, zu reißen und außer ihrem Kontext auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen zu wollen, etwa in der Weise, daß einem Satz andere Sätze, die anderen Systemen angehören, gegenübergestellt werden, um aus dem Widerspruch oder aus der Übereinstimmung die Falschheit oder Wahrheit des Satzes zu demonstrieren ... Es ist zu bedenken, daß zwischen ideologischen Sätzen verschiedener Systeme überhaupt keine logische Beziehung, weder der Identität noch des Widerspruchs, konstruierbar ist" (260). Der Kritiker möchte diese Behauptung als zu weitgehend in Frage stellen. Das „überhaupt keine logische Beziehung" dürfte doch wohl nur für eine nach den Regeln der Sprachanalyse erstellten sprachlogischen Beziehung gelten. Recht wertvoll sind jedoch die Hinweise für einen fruchtbaren Dialog. Nur geöffnete Systeme seien untereinander in Dialog zu bringen. Wie aber eine solche Öffnung geschieht, verrät G. nicht. Zumindest wäre hier ein kritischer Verweis auf den „universellen Seinshorizont" als universellen Verständnishintergrund angebracht.

Das Problem einer sprachlogischen Analyse, die Rechtfertigung des ideologischen Basissatzes wird vom Verf. zunächst mit dem Hinweis auf die ideologische Evidenz beantwortet: „Es wird unmittelbar erkannt, daß die Aussage aus dem prinzipiellen Sinn folgt. Der Zusammenhang wird dann als Identität und widerspruchsfreie Konsequenz der Aussage aus dem Prinzip erfaßt und in logischer Evidenz unmittelbar eingesehen" (262). Die ideologische Evidenz betrifft den Basissatz, die logische den Bezug des hergeleiteten Satzes auf den Basissatz. Das Evidenzproblem selbst wird jedoch nicht behandelt (warum ist das, was evident

ist, wahr?), so daß der Verf. kaum dem ideologischen Relativismus entgehen dürfte. Der Hinweis, daß die Gültigkeit der Gesamtgestalt eines Erklärungssystems „wesentlich davon abhängt, ob die Phänomene und Fakten der Welt bei Annahme der logisch vermittelnden Idee als begründet und erklärt angesehen werden können" (264), wird kaum genügen.

Des weiteren hat sich die Idee zu rechtfertigen, indem sie „nicht zu allgemeinlogischen Zusammenhangsverhältnissen, sich darin auflösend, in erklärenden Bezug gesetzt wird, sondern zu konkreten Tatbeständen oder Phänomenen, zum konkret Einzelnen eines bestimmten Dings oder Sachverhaltes" (265). Relativistisch klingt jedoch wieder die Feststellung: „Idee ist eine Lichtquelle, die erst dank gewisser technischer Vorrichtungen und Sicherungen in den Stand gesetzt wird, einem bestimmten Raum Licht zu spenden. Was sie spendet ist ihr eigenes Licht ..." (266).

In einiger Entsprechung zur Rechtfertigung einer Idee geschieht nach G. die eines Systems: totale Erklärungsfähigkeit, Widerspruchslosigkeit und fruchtbare Anwendbarkeit. Diese drei Postulate formuliert er durch drei „Begriffe": Totalität (insofern das System aus einer Idee schöpft und einen weltbildhaften Zusammenhang des Ganzen konstituiert), Identität (insofern dieser Zusammenhang als logischer dem Gesetz der Identität unterliegt) und Singularität (insofern die einzelnen Erscheinungen in diesem Zusammenhang erklärt werden [273]).

„Die Widerlegung und Überwindung einer Ideologie kann sich auf zwei Wegen vollziehen. Der eine nimmt seinen Ausgang von der immanenten Kritik ... Der zweite Weg ... wird beschritten, wenn einer bestimmten Ideologie eine andere mit größerer ordnender und gestaltender Leistungsfähigkeit gegenübergestellt wird ... Eine Idee kann nur durch eine andere überwunden werden, die bedeutender, umfassender, schöpferischer und daher geschichtsmächtiger ist" (275). Dabei wird im Regelfall die neue Erklärungsweise die alte in sich einschließen. „Sie ordnet sich die frühere als Spezialfall mit relativer Gültigkeit und in partikulärer Stellung ihrem Ganzen unter" (275). Diese Behauptung läßt sich wohl schwerlich aufrechterhalten. Der Verf. nennt als Beispiel für die Richtigkeit seiner Theorie die modernen naturwissenschaftlichen Theorien, welche die älteren in sich als Sonderfälle einschlössen. Das aber trifft physikalisch nicht zu. Das Wesentliche moderner physikalischer Theorien besteht eben gerade nicht darin, daß sie die älteren als Sonderfall enthalten, sondern, daß die Basisbegriffe einen anderen Inhalt erhalten, der nicht mehr den ursprünglichen als Sonderfall enthält. (vgl. etwa *W. Heisenberg*, Physikalische Prinzipien der Quantentheorie, 1930). Auch etwa die Feuerbachsche Reduktion der Religion auf Anthropologie enthält als umfassendere Theorie keineswegs das religiöse Sprechen in sich, sondern ändert die tradierten Begriffsinhalte.

Ebenso unzutreffend scheint die Behauptung zu sein, daß es sinnlos sei, „für die Wahrheit und das Zurechtbestehen von Ideologien aus logischen Überlegungen und Widerlegungen etwas ausmachen zu wollen" (276), leistet doch gerade die Wissenschaftstheorie mit dem Instrument der sprachlogischen Analyse produktive und erfolgreiche Ideologiekritik. Der Verf. scheint dem Rechnung zu tragen, wenn er schreibt: „Wie die Geschichte zeigt, kann die synthetische Leistung auch ausbleiben oder unzulässig sein ... geistige Welten können mit ihren Werten vollständig versinken und mit ihren Göttern in der ewigen Nacht der Vergessenheit verdämmern" (277).

Richtig gesehen ist, daß die Entfaltung einer Idee zu einem System von der Gesamtheit der konkreten Situation (wir möchten hinzufügen: der des intellektuellen, ethischen und soziologischen Bewußtseins) abhängig ist (277). Allerdings weist die Idee immer über die Gegenwärtigkeit hinaus, sie bringt Bewußtsein zur Entwicklung, wenn sie eine fruchtbare Idee sein sollte. Die Bemerkung: „Die Persönlichkeit (das singuläre Phänomen der Existenz) verwirklicht jeweils in der gegenwärtigen Lage die Zukunft einer Idee (Totalität), die Ziel und Sinn des Daseins nicht für einen Einzigen, sondern für die Allgemeinheit bedeutet (Identität)" (278), fängt nur recht wenig von der welt- und bewußtseinsumgestaltenden Dynamik des Ideologischen ein.

G. schreibt, die Sätze eines wissenschaftlichen, weltbildhaften oder weltanschaulichen Systems seien nicht empirische oder logische, sondern ideologische Sätze.

Es dürfte aber doch zu weit gehen, zu sagen, „daß alle Aussagen, gleichgültig welcher Art, primär ideologisch sind, daß der ideologische Charakter *jeder* Aussage eigen ist" (280). Man wird darüber diskutieren müssen, ob wirklich jeder Satz (auch der formal logische also !) in seinem Sinn „ den Horizont der Idee hat."

Das Vermögen einer solchen letzten Synthese der Vereinigung von empirischen, logischen und intuitiven Komponenten zum vollständigen Gefüge der ideologischen Erkenntnis nennt G. *Intellektion.* Wird diese Intellektion nicht geleistet, kommt es zu Deformationen der logischen Gestalten in Identisierungen, Singularisierungen und Totalisierungen. Der Identitismus setzt die formale Identität, die Struktur des Begriffes zum beherrschenden Strukturgesetz des Systems (Rationalismus) (287), der Singularismus setzt den „Begriff als das logische Kollektiv singulärer Tatsachen und Sachverhalte" an (Empirismus, Wittgenstein) (285). Uns interessiert hier die bedeutsamste logische Deformation, welche die Totalität (die formale Aufbaustruktur des Systems) auf die Identität (auf die Bildungsstruktur des Begriffes) reduziert. Diese Reduktion kennzeichne die monistischen Systeme der Philosophie. Dagegen sei eine Pluralität von philosophischen Systemen zu fordern, eine Anarchie der Systeme gar, die – wie Dilthey schon erkannte – „keine Anarchie ist, sondern eine Dialektik, die geradezu die Grundtendenz des systembildenden Denkens, die Tendenz zum Ganzen ... zum Ausdruck bringt, das in keinem System erreichbar ist, weil es selbst das außersystematische und metalogische Bezugsfundament aller Systeme bildet und bilden muß" (291). Gegen „begriffslogische Systeme", „die das Totum aus einem Identikum deduzieren, das Universum aus einem Begriff als ein definiertes Seiendes ableiten und es mit diesem identifizieren" (ebd.), muß G. dann also streng argumentieren: „Wir sehen das totalitäre System in der Philosophie sein dialektisches Spiel treiben, bevor es in die politische Sphäre eingreift, um dort die unheilvolle Verbohrtheit und Verschlossenheit der Ideologien (hier einmal in negativem, fast umgangssprachlichem Sinn verstanden [Anm. des Rez.]) heraufzubeschwören und das Werk der Auflösung zu vollenden" (292).

Welches sind nun solche abartige Ideologien ? Es sind das alle Systeme, die in eindimensionaler Deutung einen All-Begriff (durch Identifikation) absolut setzen. Hier erwähnt G. den Materialismus mit seiner These, die *ganze* Welt sei materieller Art, aber auch den Naturalismus, Idealismus, Rationalismus, Empirismus, Intuitionismus sowie individualistische Sozialtheorien. Hegel, Marx und Nietzsche werden etwas ausführlicher in diesem Bezugsrahmen dargestellt.

Der vierte Teil des Buches behandelt die *Logik des Ganzen.* In einiger Anlehnung an Aristoteles sucht G. die Eigenbedeutung des syllogistischen Denkens zu rechtfertigen: „Der Schluß ist die Auflösung der in Begriff und Urteil gesetzten Grenzen und Fixierungen, eine Denkbewegung, die sich nicht mehr mit gegenständlichem Bestimmen und Fixieren von Sinn- und Seinshaftem aufhält, sondern einen Begründungszusammenhang im Gang vom Grund zur Folge entfaltet" (304). Die behauptete Transzendenz des Schlusses über die gegenstandslogischen Formen von Begriff und Urteil berücksichtigt nicht moderne Begriffs- und Aussagetheorien und prägt dem Schluß Funktionen auf, die er an und für sich nicht hat. Aber der Verf. erhält so die Möglichkeit, im Schluß zur ideologischen Synthese zu finden: Der Begriff lege die Bedeutung fest, das Urteil impliziere eine bestimmte Sinngebung in bezug auf die Wirklichkeit, der Schluß aber sei „als ideologische Synthese die Begründung, warum es ist, wie es behauptet wird" (307). Der Schluß sprenge das Gefüge des Urteils und stelle durch seine Warum-Intention den schlicht festgestellten Sachverhalt in (diese) Frage. Solche Schluß-Mystik kann wohl nur vor dem Hintergrund der sehr eigenständigen Sprachlogik des Verf.s erklärt werden. Hätte er genauer – mit der modernen Logik – zwischen Satz, Aussage und Urteil und deren verschiedenen Modi unterschieden, so wäre das Künstliche dieser Konzeption wohl zu vermeiden gewesen.

Abgesehen von einem sehr traditionell gehaltenen Kapitel über Denkmethoden (G. kennt oder nennt nur : Induktion, Deduktion, Integration), schließt das Buch mit einem Kapitel über die gestaltlogische Integration. Hier werden das Phänomenintegral, das Erfahrungsdifferential und das Phänomenexistential ausgeführt. Wenn auch die Terminologie mitunter recht eigenwillig ist, wird man dem Verf. im wesentlichen hier zustimmen können.

Trotz aller Fragen, die das Buch offen läßt, trotz aller Systemverfangenheit kann man an der großartigen Zusammenschau des Verf.s, sei es zustimmend oder kritisch – vielleicht sehr kritisch –, nicht vorbeigehen. Das Buch ist eine Herausforderung an die üblichen Methoden der Ideologiekritik, an die moderne Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie sowie beinahe an alle philosophischen Versuche der Neuzeit. Aber es ist eine fruchtbare Herausforderung.

R. Lay, S. J.

Meßner, Reinhold Oswald, O. F. M., *Die Kernstruktur des monotheistischen Gottesbegriffes*, in: Franziskanische Studien, 50 (1968) 31–161.

Die Gliederung der umfangreichen Abhandlung: I. Vorläufige Orientierung; II. Eine mögliche Bestimmung des Gottesbegriffs im Ganzen einer philosophischen Gotteslehre; III. Einige begriffliche Folgemerkmale des entwickelten Gottesbegriffs; IV. Äquivalente und nichtäquivalente Bestimmungen; V. Brückenschlag zu einigen philosophiegeschichtlich bedeutsamen Fassungen; VI. Eine Basis für den Dialog mit dem wissenschaftslogischen Atheismus.

Ad I. Der Begriff „Gott" ist als Struktur zu fassen, das heißt, hier zunächst nur in Elemente aufzulösen, die allgemeinerer Natur sind, z. B. Gott ist „Sein schlechthin", „Sein, (formal) identisch mit Wesen". Der Verf. fragt, ob die Struktur des Gottesbegriffs, weil die eben genannten Begriffe wissenschaftslogischer Kritik unterliegen, sich nicht vollkommener darstellen lasse (34). Die folgenden Ausführungen sollen daher zugleich eine Basis für die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen wissenschaftslogischen Atheismus schaffen.

Ad II. Alle monotheistischen Religionen betrachten Gott als „etwas, was schlechthin einzigartig ist" (38), d. h., daß Gott „alles von ihm unterschiedene überhaupt widerspruchsfrei Denkbare in einzigartiger und unvergleichlicher Weise an Vollkommenheit übertrifft" (41), und zwar in einem analog zu verstehenden Sinne, womit vor allem die Stellung Gottes an der „Spitze einer Pyramide" o. ä. abgewehrt wird (45). Verschärft kann dem Verf. zufolge diese Bestimmung dadurch werden, daß vom Menschen als einem sittlich urteilsfähigen Subjekt ausgegangen wird: „Wir bestimmen in diesem Sinne Gott als jenes Wesen, welches so beschaffen ist, daß wir, falls wir darüber entscheiden könnten, ob die Gesamtwirklichkeit aus diesem Wesen oder aus irgendetwas anderem besteht, und falls wir keine anderen Wahlmöglichkeiten hätten, unvergleichlich schlechter handelten, wenn wir uns für die Nichtwirklichkeit dieses Wesens und die Wirklichkeit von etwas anderem entschieden, als wenn wir uns für die Nichtwirklichkeit alles anderen und für die Wirklichkeit Gottes aussprächen" (49/50). Jedenfalls gilt dann: „Unter Gott wollen wir ein Wesen verstehen, das unvergleichlich vollkommener ist als alles widerspruchsfrei Denkbare und derart von ihm Verschiedene, daß es weder mit ihm innerlich völlig gleich beschaffen ist noch etwas in sich enthält, was innerlich mit ihm völlig gleich beschaffen ist" (52), welches also „unvergleichlich vollkommener ist als alles adäquat von ihm verschiedene überhaupt widerspruchsfrei Denkbare" (53). Es handelt sich natürlich um *intensiv* unendlich Vollkommenes, also fundamental um ein Überragen alles beliebigen adäquat verschiedenen innerlich Möglichen „in einem überendlichen Verhältnis" (56).

Ad III. Folgebestimmungen sind Teillosigkeit und absolute Unveränderlichkeit. Gott ist also nicht Prozeß (60), entgegen allem modernen (dynamischen) Pantheismus. Es würde hier zu weit führen, das Wie der Deduktionen nachzuzeichnen und der Analyse des „haltbaren Kerns der an sich logisch irregulären Rede von Gottes notwendiger Existenzweise" (65 f.), sowie auch der Notwendigkeit, diese Bestimmung auf „das Merkmal seiner unendlichen Vollkommenheit" zurückzuleiten (71 f.). Aber eine Vielheit von gleichen Göttern könne nicht schon ohne weiteres ausgeschlossen werden.

Ad IV. Im Vaticanum I (D 1782) sei bzgl. der Umschreibung des Wesens Gottes keine absolute Äquivalenz mit dem oben vorgeschlagenen Gottesbegriff erreicht, doch es ist „so ziemlich dasselbe gemeint" (79). Die Aussage des Lateranense IV bleibt hinter derjenigen des Vat. I und erst recht hinter der oben gewonnenen Bestimmung unter logischem Aspekt zurück. Philosophisch relevanter ist die Konfrontation mit Anselm: es ergibt sich Äquivalenz unter der Voraussetzung, daß „der von uns entwickelte Gottesbegriff innerlich widerspruchsfrei ist" (85). Aber wie steht es mit der Widerspruchslosigkeit? „Es ist hier nicht unsere Auf-

gabe, Betrachtungen über die Widerspruchslosigkeit unseres Gottesbegriffes anzustellen. Die Behandlung dieser Frage muß der Untersuchung vorausgehen, ob ihm etwas Reales in der Wirklichkeit entspricht" (86). Diese methodologische Einstellung scheint wichtig zu sein. Dazu weiter unten einige Bemerkungen, auch im Zusammenhang mit der vorangegangenen Äußerung des Verf.s, der begriffliche Ansatz geschehe unabhängig davon, „ob es etwas gibt, was Gott ist" (62). – Die folgenden Abschnitte von IV bringen einige logische Klärungen (und Subtilitäten), die u. a. mit Recht auch auf Forderungen der (syntaktischen) Typentheorie aufmerksam machen.

Ad V. Zur Sprache kommt das Verhältnis zu den beiden Plotinischen Begriffen „das Eine" und „das Gute" (105 ff.) wie zum Begriff des „esse ipsum" bei Thomas (107 ff.): unter Anerkennung der Ergebnisse der Arbeit von *K. Kremer*, Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin (1966), in der gezeigt werde, die Deutung des „esse" als Daseinsakt und somit die des „esse ipsum" als reiner Daseinsakt sei nicht haltbar (108). – Der lange Brückenschlag (112–143) zum Unendlichkeitsbegriff des Duns Skotus ist nur für den Spezialisten interessant, derjenige zu Heideggers „Seinsbesinnung" (143 ff.) weckt schon eher allgemeineres Interesse. Es überrascht hier, daß der Verf. dem Seinsdenken Heideggers einiges abgewinnt (mit Recht stimmt er B. Welte zu, der dafürhält, im Sinne Heideggers falle auch die thomanische Metaphysik unter das Verdikt der Seinsvergessenheit). Vornehmlich aber möchte der Verf. die Existenzialanalyse, die Heidegger vorgeleistet hat, ein Stück weitertreiben, und zwar in Richtung einer „Metaethik": „Es gehört zu den Existenzialien des Menschen, daß er das Weltgeschehen ethisch beurteilen kann", man kann von einem „metaethischen Existenzial" reden (151) – vgl. dazu das bereits unter Ad II Notierte.

Ad VI. Es werden zunächst nicht unbekannte Daten zur Entstehungsgeschichte des wissenschaftslogischen Atheismus verzeichnet. Es wird behauptet, daß nunmehr auch marxistische und andere Formen des Atheismus sich sprachlogischer Mittel zu bedienen beginnen. Leider spreche man zumeist auch heute noch auf dem Felde der Gottesfrage mit syntaktisch bedenklichen Formeln und entwickle Gottesargumente „mit längst als unexakt nachgewiesenen logischen Kategorien und Theoremen" (158).

Der Verf. bekennt, im Gegensatz dazu habe erst langjähriges Studium der modernen Grundlagenforschung es ihm ermöglicht, seinen neuen Entwurf zu konzipieren. Er empfiehlt angelegentlich das Ernstnehmen der zeitgenössischen Wissenschaftslogik auch und gerade im Rahmen des Theologiestudiums. Letzteres kann man nur unterschreiben; die bisherigen großen Monographien neuscholastischer Metaphysiker über philosophische Gotteslehre haben tatsächlich noch nicht zur Kenntnis genommen, daß seit über einem Jahrhundert eine neue Logik (logische Technik) sich durchsetzt. Doch dürfte das Erlernen des modernen logischen Handwerks (im Verbund mit Grundlagenforschung) noch lange nicht das Entscheidende garantieren, nämlich den Neuansatz metaphysischen Denkens überhaupt. Ob die ethische oder metaethische Wende hier eine glückliche Idee bedeutet, scheint dem Rez. fraglich. Ihre Tragfähigkeit dürfte erst das mehrbändige Werk erweisen oder zu erweisen haben, das der Verf. in Aussicht stellt (38, Anm. 3). Jedenfalls scheint man Formulierungen wie „über die Gesamtwirklichkeit entscheiden" – z. B. daß sie „unvergleichlich sittlich schlechter wäre", falls usw. (53) – oder „es gehöre zum Menschen, daß er das Weltgeschehen ethisch beurteilen kann" nur mit höchster Skepsis begegnen zu können.

Und ob es wirklich stimmt, daß in allen monotheistischen Religionen der Grundbegriff Gottes in Richtung des „quo maius cogitari non potest" geht, daß also das religiöse Bewußtsein Gott primär als „den einzigartig Überragenden im denkbar höchsten Sinne des Wortes" (119) sehe? Phänomenologische Religionsgeschichte sagt uns davon nichts, und wie steht es damit im Alten Testament? Viel eher scheint doch die Erfassung Gottes als Ursein und Urgrund primär zu sein, Gott (nach den Worten des alten Heiden Goethe) als das (der) Unbedingte und alles andere Urbedingende. Wenn man aber bei der allüberragenden Vollkommenheit Gottes ansetzt: dürfte es dann einen Gottesbeweis geben, der nicht zugleich Gottes intensive Unendlichkeit mitbeweist? Vor allem aber fragt man sich, wie der Verf. es anstellen will, die Denkmöglichkeit (Nichtwidersprüchlichkeit) des

schlechthin Unendlichen, wie er es logisch optimal exakt zu umschreiben sucht, zu gewährleisten. Er verschiebt diese Aufgabe; sie müsse freilich – hat der Rez. richtig verstanden? – der Untersuchung der Realität Gottes, also dem eigentlichen Gottesbeweis, voraufgehen. Darf man demgegenüber nicht einwenden, es sei verlorene Liebesmühe, die Nichtwidersprüchlichkeit (die verschärfte, nicht nur die Nichtbeweisbarkeit eines Widerspruchs) eines Wesens von absolut unendlicher Seinsvollkommenheit aufzuzeigen? Die Negation von Grenze könnte dahin führen, das je neu gefundene Un-begrenzte als im Sein vollkommener zu verstehen – ist es damit aber auch schon als nichtwidersprüchlich verstanden? So wäre z. B. „reiner Geist" seinsvollkommener, weil autonomer als leibgebundener, un-reiner Geist; schließt aber die Idee eines von Materie vollkommen unabhängigen Geistes gleichwohl vielleicht nicht doch einen Widerspruch ein? Wir sprechen noch nicht von Real-, nur von Denkmöglichkeit. Schon einmal diese ist problematisch. Zur absoluten Vollkommenheit eines Wesens würde es zuhöchst gehören, unverursacht, also Grund seiner selbst zu sein, Sein kraft seines Wesens zu haben. Nicht daß es deshalb unmittelbar als existent bezeichnet oder Existenz als Prädikat behandelt werden müßte. Prädikat aber wäre zweifellos die Wesensmächtigkeit, durch sich selbst nicht nur Potenz, sondern (reiner) Akt zu sein. Wer aber möchte es sich zutrauen, die Nichtwidersprüchlichkeit der „ratio sui" („ratio sua") einzusehen? Darum bleibt es dabei, es erscheint nicht sinnvoll, Gott a priori zum Aufweis seiner Realität (Existenz) als möglich zu behaupten. Nachdem Gott in seinem Sein erwiesen ist, behält die alte Frage nach seiner „metaphysischen Grundwesenheit", nach der „Kernstruktur" des Gottesbegriffs, natürlich ihre spekulative Bedeutung.

Es wäre ganz gewiß noch das eine oder andere anzumerken, z. B. zur Kontroverse über die eventuelle Äquivalenz von Heideggers und Thomas' Seinsidee oder auch zu gewissen terminologischen Finessen (die ja so gut wie immer auch sachliche Differenzen spiegeln) – so wäre es etwa nicht im genauen Sinne von „Existenzial", wenn die Fähigkeit des Menschen, ethisch zu beurteilen (gar das Gesamt des Weltgeschehens!), als Existenzial bezeichnet wird, weil Existenzial per se *Seins*struktur besagt; oder es dient kaum größerer Verständlichkeit, wenn ein Kunstwort wie „evenieren" eingeführt wird (112, Anm. 20), das ja nun gerade nicht ein Allgemeines, Umgreifendes von „stattfinden, sich ereignen oder zutragen, sich vollziehen usw." anklingen läßt.

Ein Nachtrag im Heft 3–4 dess. Jahrg. der FranzStud bringt Druckfehlerberichtigungen, eine vorgesehene Textänderung bzgl. der Skotus-Interpretation (126 ff.) und vorgesehene Texterläuterungen in Gestalt von längeren Anmerkungen. Übrigens reicht der Text aus einer Rezension des Rez. (in: ThPh, nicht Greg) nur bis zum Wort „aufgestellt". Die weiteren, unnötig harten Sätze stammen nicht von ihm.

Die vielfach allerdings allzu persönlich (und selbst allzu polemisch) gefärbten Ausführungen M.s sollten von jedem metaphysisch Engagierten eingehend studiert werden. Sie liegen in der Linie einer Neubesinnung auf die Möglichkeit metaphysischer Gotteserkenntnis heute, eine Besinnung, die vorläufig noch ziemlich skeptisch, jedenfalls nicht eben optimistisch stimmt. Jeder Beitrag zu diesem erregenden Problem verdient unseren Dank. H. Ogiermann, S. J.

Lütgert, Wilhelm, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Bd. I: *Die religiöse Krise des deutschen Idealismus*; Bd. II: *Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund*; Bd. III: *Höhe und Niedergang des Idealismus*; Bd. IV: *Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks* (Beiträge z. Förderung christl. Theol., 2. Reihe, Sammlg. wiss. Monographien, 6, 8, 10 u. 21). Gr. 8° (XIV u. 272, X u. 272, XVI u. 466, XIV u. 480 S.) Hildesheim 1967, Olms. Zus. (I/II in 1 Band) 204.— DM.

L. (1867–1938), Professor für systematische Theologie 1901–1929 in Halle und ab 1929 in Berlin, hat sein vierteiliges Werk in den zwanziger Jahren veröffentlicht (I und II: ^{1,2}1923, II: ^{3}1929; III: 1925, ^{2}1926; IV: 1930; bei Mohn/Gütersloh). Die Entstehungszeit nach dem 1. Weltkrieg ist nicht zufällig. Es ist die Zeit der deutschen „Hegel-Renaissance", die die Bücher von R. Kroner und etwas spä-

ter von N. Hartmann und Th. Haering hervorbrachte; die Zeit auch neuer Beschäftigung mit Goethe (vgl. H. Hoffmann, Die Religion des Goetheschen Zeitalters, 1917; H. A. Korff, Der Geist der Goethezeit I, 1923). Vor allem aber wurde der Deutsche Idealismus insgesamt zum Problem-Focus all der Fragen nach deutschem Wesen und deutschem Schicksal, die angesichts der Kriegsniederlage und ihrer Folgen aufbrachen. „Idealismus" hatte zu den Sieg garantierenden Durchhalteparolen gehört: Wie nun nach dem so unverhofften Kriegsende? In den Zusammenbruchsbilanzen figuriert der Deutsche Idealismus teils als allzu lang verschüttete Regenerationskraft neuer Zukunft, teils als endgültig auszutreibender Sündenbock der vermessenen Vergangenheit. Dabei erscheint als Kontrahent, als damals bezeichnenderweise fixer Bezugspunkt der an den Idealismus gerichteten Gretchenfrage: das Christentum. Eine gewiß nicht vollständige Liste von Publikationen mag das Ausmaß der Beschäftigung mit dem Thema belegen: *P. Ernst,* Der Zusammenbruch des dt. Id. (1918) – nach *F. J. Schmidt*s „Zur Wiedergeburt des Id." von 1908! –; *G. Wehrung,* Reformation, Glaube und dt. Id. (1918); *F. Niebergall,* Id., Theosophie und Chr. (1919); *R. Paulus,* Id. und Chr. (1919; auch in ZThK 1924); *R. Seeberg,* Chr. und Id. (1921); Aufklärung, Id. und Religion (1925); *K. Bornhausen,* Vom christlichen Sinn des Id. (1924); *F. Brunstäd,* Reformation und Id. (1925); *E. Hirsch,* Die idealistische Philosophie und das Chr. (1926; schon 1923 in ZSystTh); *H. Ehrenberg,* Disputation. Drei Bücher vom Dt. Id. (1923 ff.); *F. Gogarten,* Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus (1926); *H. Groos,* Der dt. Id. und das Chr. (1927; hier S. 1–8 u. 457–503 der einschlägige Literaturbericht!); *E. Spranger,* Der Kampf gegen den Id. (1931). Hatten die Bücher von Wehrung bis Brunstäd mehr oder weniger für Synthese oder gar – mit Schlagseite da- oder dorthin – für Identifikation der beiden Vergleichsgrößen Idealismus und Christentum plädiert, so steht Hirsch im Übergangspunkt von Synthese zu Diastase; die nächsten Autoren, gegen die Spranger wieder proidealistisch reagiert, sehen den Deutschen Idealismus in klarem Gegensatz zum Christentum, und zu ihnen gehört Lütgerts Werk, nach Groos (474 f.) die „Hauptdarstellung des deutschen Idealismus unter religiösem Gesichtspunkt", der „die volle Erkenntnis der Diastase zugrunde liegt". L. sieht den Grund des deutschen Verfalls „nicht in irgendeiner äußern Wendung unserer Geschichte" seit 1888 oder nach 1870 oder 1830, „sondern im Idealismus selbst"; dieser sei nicht aus der Reformation hervorgegangen, sondern unmittelbar aus der Aufklärung. „Soweit er über die Aufklärung hinausgewachsen ist, hat er seine Vorgeschichte in der Renaissance und zugleich in der deutschen Mystik. In dieser Verbindung lag zugleich der Keim der Auflösung" (I, S. VI). Diese Auflösung aber ist „der Kern der religiösen Krisis des 19. Jahrhunderts" (I, S. VIII).

Während Groos (hätte nicht auch sein Buch einen Nachdruck verdient?) seine vergleichende Phänomenologie auf Sachthemen wie Gott, Schöpfung, Geschichte, das Böse ... zentriert, summiert L. chronologisch aus jahrzehntelangem Quellenstudium erwachsene, überaus kenntnisreiche geistesgeschichtliche Sondierungen, über die er mehrfach Vorlesungen hielt. Sie bestreichen ein ganzes Jahrhundert, gewiß das gehaltvollste der deutschen Denkgeschichte: von Kant bis Nietzsche (noch genauer liegt der terminus-ad-quem bei Harnack und Schlatter). Der Gesamtduktus, dem sich die einzelnen Studien einfügen, ist in etwa der folgende: Der *1. Band* umreißt Grundlagen und kritischen Ausgangspunkt: Zwischen „Idealismus" (Kant und Fichte, mit der Krise des „Atheismusstreits") und „Realismus" (Spinoza-Streit und Goethe) spannen sich die Schwerpunktfragen hellenischer Schönheitskultus, Sinn der Geschichte, Unsterblichkeit der Seele und Geisterreich; erstes Ergebnis: Abwendung der Gebildeten von Christentum und Kirche. Der *2. Band* stellt die Beziehungen zwischen dem Idealismus und der religiösen Erweckungsbewegung dar, die miteinander verwandt sind in Anschluß und Gegensatz. Die Erweckungsbewegung, in deren Würdigung Stärke und Verdienst des L.schen Werkes liegen, hemmte die Wirkung des Idealismus – wie auch dessen Auflösung. Ihre Vertreter: Hamann, Jacobi, Baader (bei dem „eine Fülle von Geist in zum Teil plastischer Form ... aufgespeichert ist", und zwar „noch mehr als bei Schelling": II, S. IV), Lavater, Jung-Stilling, Matthias Claudius. Ihr entspricht die Wendung des Idealismus zur Mystik bei Schleiermacher, Novalis, aber auch Fichte, Schelling, Fries. Und die mit Liebe geschilderte Frucht des Mit-

einanders Idealismus-Erweckungsbewegung ist die nationale Erhebung von 1813. Die Höhe des Idealismus – im *3. Band* – bezeichnet Hegel mit seiner Schule, die die Bibelkritik nährt; die Erweckungsbewegung trennt sich vom Idealismus (ihre orthodoxen Hauptvertreter: Tholuck, bekannt von Hegels Polemiken her, und Hengstenberg); der Idealismus löst sich auf in Atheismus, Materialismus, Pessimismus, und die vielfältigsten Wellenschläge dieses Auflösungsprozesses werden registriert im literarischen, religiösen und politischen Leben, zumal zwischen restaurativem Staatsdenken und revolutionärem Sozialismus. Der *4. Band* schließlich sieht Idealismus und Erweckungsbewegung in der Auseinandersetzung mit der Realpolitik Bismarcks, mit Sozialismus und Darwinismus, mit diversen Pessimismen und mit Nietzsche – eine Auseinandersetzung, die auf der ganzen Front endet mit Niederlage und Verdrängung aus Theologie und Ethik, Kirche und Volk ...

Eine traurig-schaurige Gesamtbilanz. Wie hätte L. sie erst ausgezogen nach 1945 und auf 1970?! Und alles auf dem Konto des „Idealismus", als Widerpart des genuinen Christentums. Man möchte fragen, wie nur Deutschland und Europa nach ein bis zwei Jahrtausenden Christlichkeit es dazu bringen konnten. Aber wir wollen uns nicht aufhalten bei diesem Deutungsmanko, das selber ein geistesgeschichtlich paradigmatisches Faktum christlicher Bewußtseinskrisis ist. Aufs Ganze gesehen, sollte allerdings das neu erwachte Interesse für die Religionsphilosophie Hegels und damit für die Frage der Christlichkeit seines Denkens (Rohrmoser 1961, Bruaire 1964, Chapelle 1964 ff., Schmidt 1964, Marsch 1965, Splett 1965, Fackenheim 1967, Koch 1967, Guereñu 1969; vgl. P. Henrici, Hegel und die Theologie, in: Greg 48 [1967] 706–746; auch W. Kern in: ThPh 44 [1969] 252–62) nicht vorübergehen an jener früheren – in der oben verzeichneten Literatur sich niederschlagenden – Auseinandersetzung um das Verhältnis Idealismus-Christentum. Bleiben wir hier jedoch einfach stehen bei dem materialiter informativen Nutzwert dieser L.-Bände. Er ist ganz beträchtlich. Nicht allerdings für die philosophischen Grundlagenphänomene erster Garnitur; diesbezüglich ergibt sich nur mäßige Philosophiegeschichtsschreibung. Wohl aber ist L. ergiebig für die Auswirkungen zweiter und dritter Instanz, die er aus „intimen Quellen", Biographien, Briefwechsel und Tagebüchern der Zeitgenossen (II, S. IV), ermittelt, fürs breit gestreute Aufgehn philosophisch-theologischer Samen in Literatur und Publizistik, religiösen Bewegungen, sozialer und politischer Entwicklung. Besonders für den weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts ist L.s Werk eine wichtige Sekundärquelle, die etwa F. Schnabels „Geschichte des 19. Jahrhunderts" mit manchem interessanten Zug zu illustrieren vermag. Wo ist so übersichtlich zu erfahren, wie Gottfried Keller sich an Feuerbach anschloß, Th. Fontane u. a. an Schopenhauer (III, 233–243, mit Bekundungen zum Theodizeeproblem ob des Tods von Kindern); wie H. Czolbe Sozialethik mit Materialismus verband (III, 252–256); wie Platen, Lenau, Hebbel Pessimismus in Dichtung umsetzten (III, 288–307); wie es stand mit Ehemoral um 1800 (I, 244–269) und nach 1870 (IV, 433 ff.), Selbstmord 1820–1840 (III, 292 f.), Ansehen der deutschen Universitäten um 1850 (III, 354–360) ... – und die Darwin-Begeisterung entwindet L. den aggressiven Seufzer: „Die verlorenen Söhne des deutschen Idealismus fingen an, die Schweine zu hüten" (III 317). – Das Fehlen von Registern wird einigermaßen wettgemacht durch ausführliche Inhaltsverzeichnisse; zu Band I-II sehr knappe Literaturnachweise, zu Band III-IV reichere Anmerkungen. W. Kern, S. J.

(*1*) Die Frage nach dem Menschen. *Aufriß einer philosophischen Anthropologie,* Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Hrsg. von *Heinrich Rombach.* 8° (492 S.) Freiburg i. Br. 1966, Alber. 52.— DM. – (*2*) Müller, Max, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objectiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung.* 8° (71 S.) München 1967, Hueber. 5.80 DM. – (*3*) Ders., *La trasformazione della metafisica come compito attuale della filosofia,* in: *Filosofi tedeschi d'oggi.* Saggi di *Theodor W. Adorno* (u. a.) con una introduzione di *Felice Battaglia* e a cura di *Albino Babolin* (Saggi, 63). 8° (XIX u. 477 S.: S. 308–327) Bologna 1967, Mulino. 5.000 L. – (*4*) Ders., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* 3., wesentl. erw. u. verb. Aufl. 8° (290 S.) Heidelberg 1964, Kerle. Br. 10.80 DM;

Ln. 14.80 DM. – (*5*) Ders., *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins. Maximen und Reflexionen,* in: PhJb 74 (1966) 1–29.

Der Anlaß für die beiden zuerst genannten Schriften (und damit indirekt für deren späte und karge Spiegelung in dieser Besprechung) liegt eine geraume Zeit zurück: es war der 60. Geburtstag des Freiburger und – seit 1960 – Münchene Philosophen Max Müller am 6. September 1966. – (*1*) Damals haben Freunde, Kollegen und ehemalige Schüler M. Müller 23 Beiträge zum *Thema Anthropologie* gewidmet, die *H. Rombach* ordnete zu zwei großen Zyklen: einem *systematischen* (11–283), mit den Sparten allgemeiner philosophischer und theologischer Anthropologie, der Geschichts-, Rechts-, Kunst-, Wirtschafts- usw. Anthropologie, und einem *geschichtlichen* Zyklus (284–490), der von dem antiken zum modernen, heutigen Menschenbild führt. Die Thematik der Festschrift knüpft an zwei kleinere Arbeiten an, mit denen M. zur geistigen Besinnung nach dem Zusammenbruch von 1945, genauer: von 1933–1945, beitrug: „Das christliche Menschenbild und die Weltanschauungen der Neuzeit" und „Die Krise des Geistes. Das Menschenbild in der Philosophie seit Pascal" (Freiburg 1945, bzw. 1946). Die innere Berechtigung der anthropologischen Jubiläumsthematik, hinter dieser über zwei Jahrzehnte zurückweisenden Anknüpfung, wird sich hier erhellen müssen. – (*2*) An denselben Anlaß des 60. Geburtstages – eine abgebildete Lysippos-Kopie zeigt Kairos in jugendlichster Gestalt – heften sich knapp 50 Seiten *Selbstdarstellung* des bisherigen Denkweges, zugleich eine zeitgeschichtliche Ortsbestimmung, unter dem zu erläuternden Programmtitel „Symbolos": das Büchlein ist ein persönliches Gegengeschenk für die Festschrift. Das Rein-Faktische, die Veröffentlichungen M.s und die unter seiner Leitung angefertigten Dissertationen, sind hier von *J. Berger* zusammengestellt (57–71). Persönliche Notizen enthalten übrigens auch die Festschrift (*1*: 491 f.) und der italienische Sammelband (*3*: 305 ff.). – (*3*) In stärker systematischer Raffung berichtet M. über die Umbildung der Metaphysik als *Haupttendenz* seiner eigenen philosophischen Bemühung auch im Rahmen einer vom Philosophischen Institut der Universität Bologna veranstalteten Vortragsreihe, in der zwischen 1964 und 1966 17 deutsche Philosophen der Gegenwart von Th. W. Adorno bis C. F. von Weizsäcker zu Wort kamen. – (*4*) Die ursprüngliche Absicht, die Festschrift „Die Frage nach dem Menschen" zu würdigen, erweiterte sich dem Rez. zum Versuch, sie nach Möglichkeit in den durch die beiden auto-biobibliographischen Schriften angezeigten Horizonten zu situieren: als Ausgleich auch für die von ihm bedauerte Verzögerung ihrer Ausführung. Denn wie, kraft welcher woher genommener Aprioris sollte der Festschrift besser Gerechtigkeit werden? Dabei legte es sich nahe, auch zurückzugreifen auf das für das Denken M.s repräsentative Buch „*Existenzphilosophie* ..." in seiner gegenüber der 1. Auflage von 1949 (auf die *J. B. Lotz* in Schol 27 [1952] 82–85 eingegangen war) auf das Dreifache angewachsenen 3. Auflage (darüber *H. Ogiermann* in Schol 40 [1965] 441 f.), die durch Aufnahme der wichtigsten zwischen 1949 und 1964 erschienenen Abhandlungen M.s auch den einstigen beibehaltenen Titel sprengte. Gedanken dieses Buchs, dessen 1. bzw. 2. Auflage ins Französische, Spanische und Chinesische übersetzt wurden, hat – „wesentlich" (*3*: 324) – weitergeführt eine Löwener Gastvorlesung „Expérience et histoire" (Louvain-Paris 1959; 88 S.). – (*5*) Dasselbe gilt auch für einen neueren Aufsatz über *das Sinn-Problem* im Phjb, dessen (Mit-) Herausgeber M. seit (1953 bzw.) 1964 ist. – Wäre auch nur einigermaßen derartige Vollständigkeit angezielt, so bliebe zu berücksichtigen, daß M. (mit *Bernhard Welte* und *Erik Wolf*) die philosophische Schriftenreihe „Symposion" herausgibt, in der seit 1958 dreißig „Hefte" erschienen sind, und mit *Alois Halder* das auch ins Japanische übersetzte Kleine Philosophische Wörterbuch der Herder-Bücherei schrieb, das es seit 1958 auf zehn Auflagen brachte, und mehr noch die Habilitationsschrift „Sein und Geist" von 1940, die Beiträge zum „Staatslexikon" in seiner 6. Auflage (1957–1963) und einige weitere Artikel. Aber was hier zu tun ist: die zumal anthropologisch bedeutsamen Grundzüge des Philosophierens von Max Müller anzuvisieren, um unter sie, soweit möglich, die Beiträge der Festschrift zu „subsumieren".

Als den Leitfaden seiner philosophischen Entwicklung, wie schon des Übergangs des ursprünglichen Historikers von der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts zur Philosophie des Deutschen Idealismus, betrachtet M. *das Verhältnis*

Metaphysik-Geschichte – es ist für ihn auch das Grundproblem der gegenwärtigen Philosophie. Dieses Verhältnis wird dadurch kritisch qualifiziert, daß die klassische Metaphysik vor der Interpretation des geschichtlichen Werdens versagte und deshalb einem Wandel ihres Basisansatzes und ihres Grundcharakters unterworfen sei. Unter *klassischer Metaphysik* versteht M. jenes Denken, das von Platon gegründet wurde in der Entdeckung des Unterschieds von ὂν γιγνόμενον, werdehaftem Seiendem, und ὄντως ὄν, der eigentlich seienden Idee (*4*: 119); εἶδος „bedeutet die feste, bleibende Gestalt, den währenden Umriß, der sich durch alle Veränderungen der Zeit und durch alles Werden nicht fortreißen läßt" (*4*: 18). Wie die antik-griechische, so bestimmt die mittelalterlich-christliche Philosophie das Wesen eines Seienden als das an ihm unter allem Wechsel Bleibende (*4*: 122 f.): „was ist jederzeit und immer wirklich, und was ist daher diese Wirklichkeit des Immerwirklichen?" (*2*: 38). Sein und Wirklichkeit meinen dasselbe wie immerwährend gültiger Bestand (*2*: 27). Metaphysik des ἀίδιον (*4*: 251). Dabei wird die Problematik von Anfang an beherrscht durch den Gegensatz Sinnlichkeit und Unsinnlichkeit, empirisches Sehen (αἴσθησις) und apriorisches Sehen (νόησις): das Wesen ist allein das Geistig-Gesichtete, das Vernünftige (*4*: 24); so „daß am Seienden eigentlich nur ‚seiend' sei, was an ihm geistig sei" (*2*: 27). Grundlage und Kennmal der klassischen Metaphysik ist dieser in der Subjektivität wurzelnde Dualismus von Sinnlichkeit und Vernünftigkeit: sie ist, mit Heidegger gesprochen, Metaphysik der (bei Kant: endlichen) Subjektivität, ja der ganze große Idealismus der Neuzeit von Descartes über Kant zu Hegel, und noch die Phänomenologie Husserls (vgl. *4*: 95–117), zeigt die „Erkenntnis als nichts anderes als die ewig gleiche Selbsterkenntnis des Geistes" (*4*: 117). Gemäß solcher metaphysischer „Sinnsicherungsspekulation" (*5*: 9) vermag der Tod dem Geist nichts anzuhaben, denn er erleidet ihn nicht, sondern löst sich im Tod von dem Menschen, um die schicksallose Ewigkeit für sich zu beanspruchen: „ein Selbstsinn von Welt und Geschichte oder Welt *als* Geschichte wird hinfällig: unbedingter Sinn wird ‚Jenseits-Sinn'" (*5*: 10). Dem steht die personale Erfahrung des Christentums entgegen (davon, daß Kant die Unsterblichkeitsbeweise ihrer Schlüssigkeit beraubt habe, sei hier abgesehen): „daß nämlich der Sinn, den wir suchen, der unbedingte Sinn unser selbst und nicht eines impersonalen Geistwesens sein soll, daß nicht eine Sinnhaftigkeit und Ewigkeit der Seele als des Geistes in Frage steht, sondern der unbedingte, je eigene Sinn unseres je eigenen personalen Daseins" (ebd.). (Übrigens entlarvt M. auch die geschichtsphilosophischen Sicherungsversuche – Beispiele: Hegel, Marx, Teilhard – als bloße Dynamisierungen des statisch-metaphysischen, als funktionale Uminterpretation vom Jenseits auf einen hiesigen Endzustand, in dem allein eines jeden jetzigen Geschehens Rechtfertigung liegt: *5*: 10 ff.). An einem persönlichen Kontrasterlebnis, der Aufforderung eines „christlichen Sozialdenkers" kurz nach Kriegsende, „unsere Prinzipien auch durch diese Zeit hindurch zu retten", erläutert M., daß Sein, Geist, Normativität und Ewigkeit nicht nur dem Seienden, Geschichtlichen, Faktischen, Zeitlichen als dem Anderen ihrer selbst entgegen stehen können; ihre Differenz muß eine ursprünglichere Identität voraussetzen: „Sein selbst muß als die gebietende Zeit ... des Zeitlichen ... begriffen werden" (*2*: 32 f.); kein Sprung in die Geschichtslosigkeit des „Über" kann gelingen (*2*: 46).

Mit all dem ist das große Gegenthema zur klassischen Metaphysik angesprochen: *Geschichte*. Geschichtlichkeitsbewußtsein und Endlichkeitserfahrung sind die entscheidenden Bedrohungen der Wesensmetaphysik (*4*: 32–37). Die Geschichte hat es ja nicht mit dem Immer-Bleibenden zu tun, sondern, landläufig gesprochen, mit dem Nicht-mehr-, in der Tat aber vor allem mit dem Noch-nicht-Wirklichen. Sie besagt das Zusammen der menschlichen Entscheidungen, bewahrender oder revolutionärer, für Ausbau oder Veränderung unserer Welt und unser Selbst, und sie setzt damit voraus die Unterscheidung zwischen dem, was tatsächlich ist, und dem, was sein soll, zwischen dem vorgegebenen Seienden einer- und dem gewollten-gesollten Sein anderseits (*3*: 309 f.) – ohne daß drob die Zeit bloß den Schauplatz des Zusammenpralls von „Soll" und „Ist" bildete (*2*: 33). Die Geschichte rechtfertigt den Menschen in seinem irdisch-leiblichen Sein, nicht etwa nur als geistiges Wesen; in der Geschichte, als geschichtliche Person, ist der Mensch eigentlich frei, nicht als übergeschichtlicher Geist in der Verneinung und

Überwindung derselben (*3*: 320 f.). Das Zauberwort „Entwicklung" trägt dabei nichts aus: Geschichte ist „die Geschichte der Freiheit als des freien Spruchs und Widerspruchs" (*2*: 33; vgl. *5*: 22).

So kann denn die *Neue Metaphysik*, die M. anvisiert, nur bedeuten: Metaphysik *und* Geschichte – das „und" verstanden nicht als ‚coniunctivum', als Zusammensetzung, noch als ‚adversativum', auseinanderzuhaltenden Gegensatz, sondern als ‚explicativum'; es gilt „Metaphysik *als* Geschichte und die eigentliche Geschichte *als* Metaphysik zu begreifen" (*2*: 32; vgl. *3*: 313, *4*: 234). Meta-Physik ist überzuführen in Meta-Historik, „Physiologie" in „Historiologie", die Weltwerdung nicht kosmogonisch, sondern historiologisch aufzufassen (*4*: 251). Sein ist nicht Gedanke-Idee, sondern Anspruch-Gabe; nicht von Natur und Geist, sondern von Geschichte und Freiheit her verlangt es gedeutet zu werden (*5*: 22); es ist der Grund je neuer geschichtlicher Welt, und in der Differenz von Anspruch und Entspruch, von Sein und zu gewinnender Seiendheit vollzöge sich „geschichtliche Ontologie" (*2*: 36; vgl. *4*: 101). Wiederum sind hiermit schon wesentliche Charakteristika der neuen Metaphysik angesprochen, die einheitlich zu bedenken die Zukunft der Metaphysik ausmachen dürfte über alle gegenwärtigen Endverkündigungen hinaus. Die neue Metaphysik ist Metaphysik der *Freiheit*. Sie ist der primäre ontologische Grundbegriff, nicht zwar wie bei Sartre, in dem vielmehr dem tieferen Blick sich die höchste Herrschaft des Denkens vom Sein auf Freiheit hin sich zeigt (*4*: 169–179 „Von der Freiheit zum Sein"!). Freiheit ist die „geschichtliche Weise, wie sich der Grundsinn dem Menschen zuspielt und damit den Menschen öffnet, ihn über sich selbst und die Dinge, das Seiende, hinaushebt, ihn ausständig, existent macht, Freiheit ist der Grund von Transzendenz *und* Distanz, und zwar Freiheit als Zuspiel, als Geschenk. Freiheit ist damit das Wahrheit Ermöglichende und das das Dasein als In-der-Wahrheit-sein Ermöglichende" (*4*: 176 f.; vgl. *2*, 13 f., *4*: 229 ff.). So ist die Freiheit *dialogisch*: „*Eine* Freiheit ist *keine* Freiheit; die Freiheit ist immer das doppelte Geschehen von freiem Zuspruch und freiem Entspruch. Diesem doppelten Spiel der befreienden und der befreiten Freiheit entspringt die Existenz und die Aktualität des Menschen" (*4*: 177 f.). Nun ist auch die Verständnisbasis für zwei von M. bevorzugte Schlüsselworte gelegt: Kairos und die Neuprägung Symbolos. *Kairos* ist der Augenblick des Sich-Zeigens oder Sich-Verbergens jenes dialogischen Freiheitsgeschehens, in dem der Mensch er selbst wird (*4*: 99), „die Zeit des Rufes der geschichtlichen Berufung und Beanspruchung" (*4*: 177); *4*: 234[1] spricht von der „kairologischen Zusage"); „er ist die erfüllte Zeit selbst, καιρός als πλήρωμα, Ewigkeit nicht als ‚Immer' und damit als gleichgültige Dauer, sondern als ‚Jetzt' und damit Entscheidungszeit selbst, die sich zum Unbedingten entschieden hat" (*5*: 22; vgl. *3*: 322). *„Symbolos"* aber – M. hat seine aufschlußreiche Selbstdarstellung ja so benannt! – ist das Geschehen jenes geschichtlichen Entscheidungsaugenblicks in der Begegnung von befreiender und befreiter Freiheit, er meint „das Ereignis des Zusammenfalls", das das Symbol stiftet, in welchem zweie ineins gefallen sind, und Symbolos verhält sich so korrelativ zu Symbolon, wie bei Aristoteles ἐνέργεια als Wirkvollzug zu ἔργον (*2*: 7 f.). Er ist das Ereignis, in dem sich auf geschichtliche Weise, in freier Notwendigkeit, das Sein als Seiendes, das Unbedingte als Bedingtes zeigt (*3*: 327), „Ereignis also der ontischen Selbstrepräsentation des Ontologischen" (*2*: 35), „Geschehen des geschichtlichen Werkes, in welchem Sein und Seiendes (auseinandergehalten) geglückt in eins fallen" (*2*: 52; vgl. *5*: 5, 13, 21–24; *4*: 230, 252 f.). Damit verdeutlicht sich, „wie diese neue Metaphysik, die den Chorismos durch den Symbolos (ihn bewahrend) aufhebt, erst die Seinsmitteilung als eine reale verstehen wird: indem die ‚Participationsphilosophie', die den Vorgang der Seinsmitteilung vom Seienden her ... versteht, nun ergänzt wird durch die ‚Inkarnationsphilosophie', die den echten Eintritt des Seins ins Seiende so bedenkt, daß der endliche Ineinsfall nicht nur *in* der Geschichte ‚vorkommt', sondern *die* Geschichte ‚ist' ..." (*2*: 37). Nicht näher angezeigt werden kann hier, wie M. die Aufhebung der traditionellen Ontologie der Ursächlichkeit in eine – von L. Geiger und G. Siewerth angebahnte – Metaphysik der *Partizipation* programmatisch entwirft, wie den „Übergang aus der begreifenden ‚Begriffsmetaphysik' zur deutenden ‚*Namens*metaphysik'" (*4*: 253), wie deren *hermeneutische*, interpretatorische Methode (vgl. *4*: 250–259 „Die Zukunft der Metaphysik"!), so daß M. sprechen

kann von der „geschichtlichen Freiheits-Sinn-Metaphysik" (*4*: 251; *4*: 256: „die neue historisch-symbolische Freiheitsmetaphysik") als symbolischer „Hermeneutik dieser Welt" (*3*: 312), oder von „transzendentaler Phänomenologie" [„transzendentalem Realismus": *2*: 45, „transz. Erfahrung." *2*: 33, 51; *3*: 326; *4*: 159 u. ö.; *5*: 25] als Hermeneutik ontologischer Geschichtlichkeit" (*5*: 26).

Die Aufgabe dieser neuen Metaphysik besagt keinen Traditionsbruch unvermittelten Nullpunktbeginns. Vielmehr sind *alte und neue Metaphysik* miteinander zu verbinden kraft ihrer „Konvergenz zu einem ‚Selben'" (*4*: 180). Nicht in der Art der noch immer nicht aufgearbeiteten Rezeption, in der das griechische Seinsverständnis das jüdisch-christliche überlagerte und dabei selber adventistisch-theologisch verfälscht wurde: sondern als „echte Begegnung der beiden Weisen, Sein zu verstehen (aus denen wir denkend-glaubend herkommen)", um „damit erst *beide* Weisen ... uns wieder-zu-holen und von hierher *unsere neue* Weise zu gewinnen" (*4*: 250 f.). Wie diese fundamentale Rahmen-Aufgabe inhaltlich zu füllen ist, wurde oben angerissen. Es geht, nochmals, um „die Weiterführung der klassischen Metaphysik in einer das Problem der Geschichte wie des Glaubens [oder, nach *4*: 237, der Freiheit und des Geheimnisses] neu aufnehmenden Richtung" (*2*: 24); das sei M.s Ziel gewesen schon in den 30er Jahren seines Lebens und unsres Jahrhunderts (*2*: 28). Die Aufgabe faßt sich zusammen in dem einen Wort *Person,* dem Grundbegriff aller klassisch-christlichen Sozial-Metaphysik, der im ganzen Werk Heideggers nicht oder nur anmerkungsweise aufscheint (*4*: 179); darin, „in einer Philosophie der Personalität Ek-sistenz und [das gegenüber Heidegger Neue, neue *Alte*] In-sistenz zu verbinden" (*4*: 180; vgl. M. über Person im Staatslexikon und den PhJb-Artikel „Person und Funktion" von 1961).

Wir wenden uns nach diesem – wie könnte es bei solcher Kürze anders sein! – gewiß gröblich schematisierenden Aufriß der philosophischen Grundintentionen M.s von seinen eigenen Schriften zu der ihm gewidmeten *Festschrift.* Sie spiegelt in ihrer vom Herausgeber *H. Rombach* (*1*: 7–10; vgl. R. über Anthropologie auf strukturaler Basis in: PhJb 75 [1967] 166–185) erläuterten Anlage, indem sie auf einen geschlossenen Systemaufbau verzichtet, die von M. (vgl. dazu *4*: 140–159) analysierte kritische Situation der heutigen Metaphysik; sie versucht sich positiv zu orientieren an M.s Forderung, das neue Seinsverständnis „universal zu bedenken in Begegnung mit den Seinsverständnissen aller uns angehenden großen geschichtlichen Kulturwelten und von dorther die ‚regionalen Wesensontologien' (Ästhetik, Ethik, Politik, Naturphilosophie etc.) geschichtlich neu zu entwerfen" (*4*: 255). Es ist kein Vorwurf, daß in diesem Sammelband die systematisch-regionale Erörterung und die geschichtlich-epochale Erschließung der anthropologischen Problematik noch auseinandertreten zu zwei Buchteilen – zu anderem ist doch wohl noch nicht da der ... Kairos. Eines jedenfalls vermeiden die Beiträge, auch soweit sie zunächst von ihrem Regionalinteresse inspiriert sind, in ihrer Gesamtheit: das positivistisch naive (*2*: 13, 45 f.) Registrieren bloßer Fakten – wie denn nach M. das Faktum selbst „Resultat seiner ontologischen Geschichte" (*5*: 24) und die Faktizität „eine uneliminierbare Struktur des Seienden und des Selbst" (*4*: 103) ist. In all den Bereichen von Wahrheit, Sittlichkeit, Liebe, Schönheit, Kult (vgl. darüber *5*: 3 ff., 15–18) geschieht „jeweils Gegenwart des Ganzen im Einzelnen durch die repräsentative Präsenz des Sinngrundes, der Erscheinung des Seins im Seienden und als es" (*5*: 18). Die hier vor allem in Betracht kommenden „systematischen" Studien erörtern je auf ihre Weise die von M. anvisierten Hauptcharakteristika oder Grundmomente einer Metaphysik der Zukunft: Person, Freiheit, Geschichte – in ihrer Zukünftigkeit –, Dialog, Symbol, Unbedingtheit-in-Bedingtheit ... Für *Bernhard Welte* (*1*: 11–22) ist *Person,* diesseits ihrer Definitionsversuche, „Bleiben im Wandel, Identität in der Differenz" (*1*: 16; hält sich darin nicht der gültige Grundakkord der „klassischen" Metaphysik durch?), unvergleichlich im Vergleichlichen, zutiefst ein Geschehen der Entsprechung von Ich und Du. Zugang zu Person ist nur möglich in der Begegnung von Ursprung zu Ursprung, von Freiheit zu Freiheit, quer durch die Weltmedien hindurch. Diese Begegnung ist ein Mich-aussetzen und ein Dich-seinlassen. Darein ist die Welt einverwandelt. Personale Begegnung ist wie Welt voraussetzend, so zumal Welt stiftend. Die Rückverweise auf M. erübrigen sich! *Hermann Krings* (23–44) fragt nach dem Wesen des Menschen, indem er nach dem Ursprung des

Wissens aus der *Freiheit* fragt, dabei die Zweiheit der Kantischen Ansätze auf ihre Einheit hintergehend. Aller Reflexion als sekundärem Verstehen, geht ein primäres Verstehen von Sein und Wissen vorauf (und das Verständigtsein darüber ist die Voraussetzung für jede Verständigung mit sich selbst oder anderen!), das ursprüngliche Wissen als „ein sich aus sich selbst aktualisierendes Eröffnen, Verstehen aus Freiheit" (33); es ist, in Unterscheidung vom sittlichen Handeln, „transzendentales Handeln" (32). Das Ursprungsmoment der Personalität ist der transzendentale Entschluß, der als freies Sichaufschließen Verhältnis zu sich selbst und zum Anderen bedeutet. Er ist transzendentales Kommerzium; Personsein ist Interpersonalität. Folgerungen: der Freiheitscharakter der Anthropologie, die Begrenztheit ihrer fixierenden Methode, Methodenpluralismus. – Eine dritte Grundintention heutigen Denkens, nach Person und Freiheit, wird thematisiert von *Oskar Köhler* (105–129): Der Mensch ist ein *geschichtliches* Wesen. Aber ist die Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen, so fragt K. in hintergründiger dialektischer Wendung und auch kritisch zu Max Müller (vgl. M. neuerdings *5*: 19 ff.), nicht selber als schlechthin *nach*geschichtlich zu bezeichnen, in bezug nämlich auf die tausendjährige europäische und auf die sechstausendjährige Geschichte der Hochkulturen (und gibt sie darin nicht die Endlichkeit der Geschichte überhaupt zu erkennen)? „In diesen Bezügen aber erweist sich die Nachgeschichtlichkeit selbst wieder als eine durchaus geschichtliche Position des ‚Nicht mehr' und des ‚Noch nicht', als die Position des Interims, deren Zwischengeschichtlichkeit so verhüllt ist, wie die Zukunft des möglicherweise heraufsteigenden neuen Zeitalters verhüllt ist" (119). In einem zweiten Ansatz fragt K. nach den Aspekten der Geschichte in einem universalen Sinn: Die Intensität, mit der die Geschichte die in ihr Lebenden erfaßt, nimmt zu; ebenso die Beschleunigung ihrer Veränderungen; das Geschichtsverhältnis wird reflektiert als Geschichte der Geschichte. Als die sich durchhaltenden ursprünglichen Momente der Geschichte erscheinen die beiden aufeinander bezogenen Grundverfassungen des Menschen Erinnerung und Erwartung. Deren Wandel ist die Geschichte der Geschichte. Ihr gemeinsamer Grund die Erfahrung des Todes (vgl. dazu von M.: *5*: 7 ff.). Diese letzte, zunächst vielleicht erstaunliche Aussage wird überzeugend begründet: Der Tod eines Artgenossen wird zur Vorauserfahrung des eigenen Todes. Und damit könnte Geschichte begonnen haben: indem angesichts des bevorstehenden Todes aus der bloßen Wiederholung der Beutesituationen die Erinnerung des Unwiederholbaren hervortritt und aus dem gewohnten Ablauf der Tages- und Jahreszeiten die Erwartung des einmaligen Morgen (127). Vielleicht müßte man mit dieser Erfahrung verbunden sehen die der Freiheit, Entscheidung, Verantwortung. – Erwartung sagt Zukunft. Gerade M. hatte in der Geschichtserfahrung die Dimension des Noch-nicht, des Seinsollenden, der *Zukunft* herausgestellt. Für *Karl Rahner* in „Experiment Mensch" (45–69) muß die epochal neue Erscheinung der Selbstmanipulation des Menschen nicht herausfallen aus dem mit christlich verstandener Freiheit gegebenen Auftrag der Selbstverfügung in dem – gerade für den Christen – unüberbietbar dimensionierten Freiheitsraum zwischen „Himmel und Hölle". *Paulus Engelhard* (352–374) sucht selbst den Menschen, wie das Mittelalter in Thomas von Aquin ihn sieht, als „Bewegung in die Zukunft" (Thomas, De spe l ad 6) zu deuten. Vor allem *Hermann Lübbe* (188–211) diskutiert aufs interessanteste das Verhältnis des Menschen zur Zukunft als Problem politischer Anthropologie. Das überaktuelle Thema der Planung (wozu Literaturfundgrube die Anmerkungen zu SS. 188–195) übernimmt darin die Rolle, die Geschichtsphilosophie und Utopie ausgespielt haben. Die klassische Geschichtsphilosophie Kants oder Hegels ist liberal, weil sie das Subjekt der Geschichte nicht historisch-politisch identifiziert und deshalb niemanden dazu ermächtigt, die Menschheit der Zukunft als Partei in der Gegenwart zu repräsentieren. Wird das Geschichtssubjekt jedoch derart identifiziert – wie im Übergang von Hegel zu Marx –, dann erzielt die Geschichtsphilosophie einen ideologisch vermittelten extremen Politisierungseffekt: Totalitarismus. Die Ersetzung des Hegelschen Weltgeistes durch das Marxsche Proletariat „bedeutet in der Tat nicht, auf die Beine zu stellen, was vorher metaphysisch auf dem Kopf stand, vielmehr bedeutet es, daß ein metaphysischer Gedanke politisch zu Kopf steigt" (203). Ideologische Logik des Ganzen (vgl. M.s Warnung vor vorschnellem, vorlautem „Ganzem": *5*: 14) macht groß-

zügig und rücksichtslos, entpragmatisiert, ist – idealistisch (205). Die Geschichtsphilosophie ist damit transponiert in die ideologische Utopie der Großen Planung. L. nimmt an (und man muß es mit ihm hoffen): daß eine „Planung als pragmatisch begründete, gegenwärtig mit Macht auf Verwissenschaftlichung drängende, technologisch beherrschte Praxis" (207) ideologie- und utopiefrei möglich ist, mag sie, wie E. Bloch droht, gut und gern „krauchend-evolutionär", statt revolutionär, vorsichgehn. Planung also als Effekt der „Sachzwänge" (210; *E. Wolff* [144] plädierte gegen den „Zwang der Lage" für die „Natur der Sache": wir setzen eher auf L.s vermittelnde Realistik). Wozu solche Planung dienen kann und muß: die Vermeidung großer Übel, wie sie dem homo sapiens drohen, und wer dazu gehöre, das wisse man ja auch ohne „Menschenbild". Genügt die Zielsetzung L.s, genügt sie für die Wahl *menschlicher* Mittel? – Nach *Bernhard Pfister* (222–237) ist die *Technik* „weder dämonisch noch heilbringend – sie ist Mittel für menschliche Ziele und Zwecke" (235); ein nützliches Mittel. Sie schafft die Möglichkeiten (nur dies!), gerade innerhalb der sogenannten Massengesellschaft in jeder Weise persönlicher und freier zu leben. – Wie nach O. Köhler vor dem Tod Geschichte-in-Gegenwart erfahren wird – ein Symbol-Geschehen im Sinne M. Müllers, dessen Topoi des Augenblicks und der Leibhaftigkeit damit verbunden aufscheinen –, so wird in der *Kunst* nach *Alois Halder* (156–172; vgl. M. z. B. *5*: 15 f.) der Mensch vor sich selbst gebracht: Nicht durch ästhetische Diffamierung der alltäglichen Wirklichkeit, nicht durch Hegels logisch-historische Relativierung der Kunst zur Wissensform, sondern in der Absolutheit der künstlerischen Anschauung und zumal der originalen, produktiven Werkerfahrung. In ihr geschieht vollgültige, unüberholbare Gegenwart. Das ungeteilte Ganze der Wirklichkeit wird gegenwärtig in einer leibhaften „transzendentalen Akzentuation" derselben (168). „Die Kunst ist weder das Entkommen in ein unwirkliches Reich des Scheins noch anhebende Aufhebung in das Reich des wesentlichen Gedankens, sondern das Zurückkommen auf die Wirklichkeit und ihre unüberholbare Annahme" (170). – Als die Konstanten der Sozialstruktur *„Öffentlichkeit"* ermittelt *Otto Roegele* (212–221): das wie in einem Regelkreis sich steuernde Gespräch, die Gemeinschaft durch Mitteilung, die Naturanlage des Menschen auf das Ich und das Du zugleich, und diese Konstanten seien so zuverlässig, „daß ihr Dahinschwinden oder Brüchigwerden auch im radikalsten geschichtlichen Wandel nicht zu erwarten ist" (221). – Auch die von *Heinrich Rombach* (261–283) anvisierte vermittelnd-bedingende Funktion der *Erziehung*, die dennoch die Grundphänomene der Kindheit und Jugend – Unmittelbarkeit und Unbedingtheit – in ihrem Eigenwert achtet, scheint auf die Grundkonstante des Menschseins zu bauen: darauf, „daß die höchste menschliche Möglichkeit an keine Vorgegebenheit gebunden ist, sondern in einer eigentümlichen Weise je mit dem Menschen schon ist" (283). – Nocheinmal bündeln sich die Grundthemen. Die keineswegs bloß horizontal-zwischenmenschliche dialogische Dimension der Freiheit nimmt unter dem Aspekt der *Sittlichkeit* in Blick *Ulrich Hommes* (173–187). Die für die Moderne grundlegende Morallehre Kants birgt die Antinomie, daß der menschliche Wille selbstgesetzlich ist und doch unter dem unbedingten Pflichtgebot steht; sie verdeckt die im Phänomen des Anspruchs liegende Differenz zwischen Ansprechendem und Angesprochenem. Die Alternative von Autonomie und Heteronomie ist ungemäß, „denn der Anspruch ist selbst das, was den Willen zu sich selbst ruft und was ihn frei macht, ist also nichts, was an einen schon freien Willen ergeht, sondern das, von dem her der Wille sich allererst frei wissen kann" (181).

Mit dem Thema personaler Freiheit schließt sich der „systematische" Kreis – vielmehr geht dieser über in den der *geschichtlichen* Sondierungen zum „Menschenbild". Man wird verstehen, daß hier nur beispielsweise – an *Platon*, mit *Helmut Kuhn* (284–310) – ein Grundtenor des Bisherigen angeschlagen werden kann: Der Mensch Platons ist in polarer Weise Nur-Mensch, das macht den politischen Kreis seiner Lebensentfaltung aus, und Mehr-als-Mensch, dies im „erotisch-thanatologischen Kreis" (286) der ekstatischen Liebe und des Todes. Das Übersichhinauswollen des Menschen wird wirklich in der Wahl des Guten. „Sich erinnernd hebt die Seele ihre politisch-kosmische Zeitverfangenheit auf und entscheidet im Wiedererkennen des Guten über ihr eigenes Gut-sein nicht nur für den Augenblick hier und jetzt, sondern durch alle Äonen" (302). Auch im versuchten

Ausbruch aus der Zeit blitzt das Gültige auf ... Ähnliche Gedanken entwickelt *K. H. Volkmann-Schluck* (311–325) anhand von Platons „Politikos". *Ludger Oeing-Hanhoff* (375–409) bietet eine vorzügliche Darlegung über die Verschränkung von Selbst- und Gotteserkenntnis bei *Descartes*. *Norbert Hinske* (410–427) befaßt sich mit der Eigenart von Kants anthropologischen Vorlesungen; *Odo Marquard* (428–442) mit dem Umschlag der Geschichtsphilosophie des Deutschen Idealismus in Weltanschauungstypologie à la Dilthey: Symptom eines Resignationsprozesses; *Michael Theunissen* (461–490) skeptisch mit den Personbegriffen moderner Anthropologien, speziell kritisch zur christlichen Fassung, auch bei M. Müller. *Otto Pöggeler*, über existentiale Anthropologie (443–460), gelangt naturgemäß in die Nähe der Ansätze Max Müllers: Das Denken hat seinen kritischen Charakter „darin zu bewähren, daß es noch, soweit ihm das möglich ist, die eigene Beortetheit durch die Geschichte der Wahrheit mitzudenken versucht" (458).

Sollen wir sagen: das Gespräch geht weiter – oder: daß wir auf das von Max Müller angekündigte Werk über transzendentale Erfahrung warten, das die von ihm so eindrucksvoll umrissene „Rahmen-Aufgabe" (*4*: 251) kohärent und konkret mit dem Inhalt einer philosophischen Anthropologie füllt (*2*: 51)?! – Nur eine Lappalie ‚historischer' Ungenauigkeit möchte der Rez. noch monieren, im „Symbolos" (30): als M., weil ihm die venia legendi vom damaligen Regime versagt blieb, 1940/41 als Erzbischöflicher Dozent in Freiburg Philosophie unterrichtete, gehörten zu seinen Hörern nicht nur elsässische Theologiestudenten, sondern auch badische – der Rez. zum Beispiel. W. Kern, S. J.

Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celebrati, *Studia scholastico-scotistica. De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Vol. I–IV. Gr. 8° (XVIII u. 438 S.; VIII u. 747 S.; IX u. 806 S.; IX u. 844 S.) Romae 1968. 25.000 L.; 40.— $.

Die Commissio Scotistica unter Leitung von *Carlo Balić, O. F. M.*, hat nunmehr in vier stattlichen Bänden die Akten des internationalen Kongresses vorgelegt, der aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier von Duns Scotus (1265/6–1308) in Oxford und Edinburgh stattfand. Durch übersichtliche Gliederung ist das gewaltige Material aufgeschlüsselt worden. Ein Vorwort weist jeweils auf Sinn und Stellenwert der Themen eines Bandes hin.

Bd. I hat das Gesamtthema: ‚Documenta et studia in Duns Scotum introductoria.' Dankenswerterweise führt er zunächst alle 126 Namen und Anschriften der mit Ansprachen, Vorträgen in der Vollversammlung und Kurzreferaten in den Sektionen hervorgetretenen Kongreßteilnehmer an: die 4 Bände enthalten insgesamt 123 wissenschaftliche Beiträge und Referate, die zum Teil wesentlich für den Druck erweitert worden sind. Dann folgen ein Überblick über den Verlauf des Kongresses (3–29) und ein dokumentarischer Teil (33–61), der u. a. das Apostolische Schreiben ‚Alma parens' von Papst Paul VI. enthält, in dem die überragende Bedeutung von Duns Scotus aus Anlaß der Siebenhundertjahrfeier gewürdigt wird. Der wissenschaftliche Teil ist in zwei Abschnitte gegliedert: ‚De ambitu historico' und: ‚De Ioannis Duns Scoti vita operibus ac methodo.' In letzterem verdienen *Balić*s Ausführungen ‚De methodo I. Duns Scoti' (395–422) Beachtung. Liest man im ersten Abschnitt die Beiträge von *Hadrian Borak, O. F. M. Cap.*, ‚Aspectus fundamentales platonismi in doctrina Duns Scoti' (113–138), *Walter Hoeres*, „Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus" (139–168), *Ibrahim Madkour*, „Duns Scot entre Avicenne et Averroès" (169–182) und *Miguel Cruz Hernández*, „El avicenismo de Duns Escoto" (183–205), dann kann man es geradezu als Ergebnis dieses Bandes bezeichnen, daß der Platonismus von Scotus und seine Abhängigkeit von Avicenna schärfer als bisher deutlich geworden ist: Platonismus, weil Scotus den schauend hinnehmenden, entdeckenden Charakter des geistigen Erkennens so ernst nimmt, daß die begrifflichen Unterscheidungen unvermittelt solche der Sache widerspiegeln; Abhängigkeit von Avicenna, weil er sich in seiner Metaphysik stets von der Einsicht leiten läßt, daß das Sosein einer Sache nichts anderes sei als nur dieses Sosein. Daher kommt alles darauf an, vor der Betrachtung der konkreten Realität ihr reines Wesen in den Griff zu bekommen,

um von ihm her seine Verwirklichung zu begreifen. Auch das Sein wird zwar nicht als Sosein, wohl aber, wie das *Gilson* einmal treffend formuliert hat, nach Art eines Soseins erfaßt, um auf diese Weise von dem ausgehen zu können, was Sein überhaupt und in sich bedeutet. So kommt *H. Borak,* der sicher den bedeutendsten in dieser Gruppe von Beiträgen geliefert hat, zu dem Ergebnis, daß Scotus die ratio entis ‚reducit ad id quod est, considerando illud formaliter et abstrahendo a quolibet quod non sit ens formaliter. Ista restrictio conceptus entis, considerati ab intrinseco est possibilis solum quando ascenditur a campo entium realium ordinis aristotelici, et quando ens consideratur quidditative' (135 f.). Mit Recht stellt daher *M. Cruz Hernández* heraus, daß Avicenna für Scotus *der* Ausgangspunkt schlechthin in der Philosophie sei (193). Aber gerade weil der Platonismus von Scotus ganz von Avicenna her bestimmt ist, sind einige Anmerkungen zu dem grundlegenden Beitrag von *Borak* über Scotus' Platonismus erforderlich.

Nach B. ist der Angelpunkt der scotischen Metaphysik die Lehre, daß Gott alle Dinge vorgängig zu ihrer Erschaffung und unabhängig von ihr durch seine Erkenntnis ‚in esse intelligibili' hervorbringt (120 f.). Dieses Sein, das den Dingen im göttlichen Verstand zukommt, wird von Scotus auch als ‚esse secundum quid' oder ‚esse deminutum' bezeichnet. Bei diesem handelt es sich also tatsächlich um Sein, wenn auch um ein Sein im göttlichen Verstande, denn die ‚prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et in ens in anima' (Ord. I d. 36 n. 36 Vat.). In der Lehre vom esse intelligibile sieht B. nun den platonischen Wesenszug der scotischen Metaphysik und die konsequente Anwendung des platonischen Grundsatzes: ‚Quidquid est obiectum intellectus habet aliquod esse proprium' (122). Dieser von Scotus hochgehaltene Grundsatz, der in verschiedener Weise vom göttlichen und menschlichen Verstand gelte, offenbare den echt platonischen Realismus seiner Philosophie: ‚qui radicaliter exprimitur duplici ordine exsistentium, et secundum quem entia in ordine reali aliquo modo ab entibus in ordine cognitionis dependent' (122). Danach reiche das Sein so weit wie das esse intelligibile, und wir finden in B.s Abhandlung immer wieder Formulierungen, die diese das Sein allererst stiftende Funktion des göttlichen Verstandes hervorheben: wie der Verstand den Dingen die Autonomie ihrer eigenen Intelligibilität verleihe, so der (göttliche) Wille die Autonomie der Existenz (126). Oder: die Wahrheit der Dinge, durch die sie auch für uns einsichtige Gegenstände seien, hänge nach Scotus vom Verstand Gottes ab: ‚sine cuius esse et agere reale illa obiecta non haberent esse intelligibile' (131). Oder: indem Scotus notwendige Wesenswahrheiten als solche zum Thema mache, betrachte er sie immer schon in ihrem ‚esse intelligibile', wie sie vom göttlichen Verstand hervorgebracht werden. In dieser Blickrichtung, die die Wesensnotwendigkeit auf die ‚necessitas obiectorum in esse intelligibili producto ab intellecto Dei' zurückführt (132), sieht B. die Quintessenz des Platonismus von Scotus (a. a. O.).

Man wird nicht bestreiten können, daß diese Formulierungen sich auf Texte von Scotus stützen können. Aber die Frage bleibt, woher die Possibilien nach Scotus ihre innere Möglichkeit und das heißt ihre innere, wesensnotwendige Stimmigkeit besitzen. Ist das Wesen „Mensch" erst dadurch eine in sich mögliche Einheit, daß es von Gott als esse intelligibile konstituiert wird oder nicht vielmehr schon aus sich? Wenn selbst Gott an der Notwendigkeit des Widerspruchsprinzips und damit an der inneren Notwendigkeit der Wesenheiten nichts ändern kann, ist es dann nicht mißverständlich zu sagen, daß er sie allererst in ihrem esse intelligibile konstituiert? Nimmt er sie dann nicht auch in wohlzuverstehendem Sinne, der die besonderen Bedingungen des göttlichen Erkennens beachtet, hin – so wie sie in ihrem notwendigen „in sich" eben nur hingenommen werden können? Diese Fragen müssen gerade an Scotus gerichtet werden, der in der Nachfolge Avicennas ebenso scharf wie Heinrich von Gent das ‚in se' (Heinrich spricht vom ‚ad se') der Wesenheiten betont: ihre in sich geschlossene und notwendige Konsistenz. B. macht selbst darauf aufmerksam, daß Scotus immer wieder einschärft, das possibile sei ‚ab infra' dem Unmöglichen entgegengesetzt und in dieser inneren Möglichkeit notwendig (123). Ebenso wie das Notwendige aus sich heraus notwendig sei, sei das Unmögliche aus sich unmöglich, denn ‚utrumque est id quod est propter suam structuram intrinsecam' (124). Diese Feststellung B.s trifft genau die Intention von Scotus, der als methodisches Leit-

prinzip häufig einprägt: ‚quidquid est ex se aliquale, est necessario tale' (Ord. I d. 3. n. 323). Bevor die besonderen Bedingungen ihrer Verwirklichung erfaßt werden, muß jede Wesenheit zunächst in ihrem reinen „Für sich" betrachtet werden. Ohne diskursives Hin und Her sistiert der einfache Hinblick in ihr selbst und ihrer „Besonderheit" als diese bestimmte Wesenheit. Von aller Wesenserkenntnis gilt daher sinngemäß, was Scotus von der Erkenntnis völlig einfacher Gegenstände sagt: „Quia tale ‚simpliciter simplex' omnino est ignotum, nisi secundum se totum concipiatur" (Ord. I. d. 3 n. 148). Wie gesagt, kommt diese Auffassung von Wesen und Wesenserkenntnis ganz von der tiefen Erfahrung Avicennas her, daß die Wesenheiten auch rein in sich unserer Erkenntnis vorgegeben sind. Diese Erfahrung bewog Heinrich von Gent, ihnen ein ‚esse essentiae' zuzuschreiben, das Scotus als unvorstellbares Reich zwischen Sein und Nichts ablehnt. Es war wohl die Polemik gegen dieses esse essentiae, die ihn das esse intelligibile als einziges Sein, das die möglichen Wesenheiten vor ihrer Erschaffung haben können, besonders stark betonen ließ. Wenn also von Platonismus bei Scotus gesprochen werden soll, dann scheint er uns viel eher in diesem beständigen Leitmotiv der scotischen Philosophie, nämlich der schauenden Hinnahme der vorgegebenen, in sich faßbaren Wesenheiten zu liegen als in dem Gedanken, daß Gott sie allererst in ihrem Sein konstituiert. Nach Platon erfaßt der Geist in entdeckender Schau die Wesenheiten, und mit Recht betont *Jos. de Vries, S. J.*, daher, daß der „Platonismus aller Zeiten" Erkenntnis „als geistige Schau" begriffen habe (vgl. Kant und die Scholastik heute [Pullach 1955] 3). Von der Logik der Sache wie auch vom so verstandenen Platonismus des Doctor Subtilis her scheint uns also das Gegenteil der Feststellung B.s richtig: Scotus betone das esse intelligibile so stark, um die innere Möglichkeit des Seienden zu rechtfertigen. Denn was auch von Gott nicht erkannt werde, sei eben nichts und könne auch nicht erschaffen werden (124). Ist es nicht nach Scotus eher so, daß sich aus der inneren Möglichkeit und Konsistenz der Wesenheiten allererst die Möglichkeit für sie ergibt, esse intelligibile zu sein? B. bemerkt denn auch ganz im Sinne des scotischen Platonismus, wie wir ihn verstehen, daß die möglichen Wesenheiten ‚a Deo intelliguntur' (124) und daß ‚ipse primus intuetur obiectum ... cognitionis verae et certae' (129) und in ganz unverfänglichem Sinne, dem jeder zustimmen könnte, daß nach Scotus die Dinge in ihrer Erzeugung als esse intelligibile zuerst in ihrer Möglichkeit offenbar werden (122. 124. 133). Aber auch diese Formulierungen verschärfen nur die Frage, wie nach Scotus die Konstitution der Objekte in esse intelligibili ihre Intelligibilität und Wahrheit schlechthin und damit auch für den menschlichen Verstand begründen könne (vgl. a. a. O. 129 ff.), da doch gerade Scotus so deutlich betont, daß die Wesenheiten von sich her und in sich für jede Erkenntnis faßbar seien.

Mit diesen Bemerkungen wollen wir den Wert der Arbeit von B., der selbst immer wieder auf den Begriff des in sich Möglichen bei Scotus zu sprechen kommt (a. a. O. 122 ff.), in keiner Weise herabsetzen. Ihr Wert besteht gerade darin, daß sie eine umfassende kritische Untersuchung des Zusammenhanges des esse intelligibile und des „in sich" der Wesenheiten bei Scotus anregt. Auch wollen wir keineswegs behaupten, daß sich unser Problem allein bei Scotus findet, aber es ist hier besonders brisant wegen des esse secundum quid, das die Wesenheiten nach ihm in der Erkenntnis Gottes gewinnen und in dem offensichtlich das esse essentiae des Heinrich von Gent in neuer Form wiederkehrt.

Auch der kurze Artikel von *Hildebert A. Huning, O. F. M.*, „Petrus de Trabibus: ein Vorläufer des Johannes Duns Scotus in der Lehre vom Formalunterschied" (285–295), weist die Forschung auf Probleme hin, die der von Avicenna bestimmte Platonismus von Scotus aufgibt. Seit *Bernhard Jansen, S. J.*, seine Arbeit über die geschichtliche Entwicklung der Distinctio formalis veröffentlicht hat, wurde immer deutlicher herausgearbeitet, daß diese Lehre keineswegs von Scotus erfunden worden ist. Bonaventura, Olivi, Petrus de Trabibus, Heinrich von Gent haben in je verschiedener Weise diese Lehre von den ‚rationes reales', wie sie Olivi nennt. Aber H.s Beitrag macht auch deutlich, daß noch keine Einigkeit darüber besteht, ob diese Lehre wirklich bei allen Denkern im Sinne einer in der Sache vorgegebenen Unterscheidung und damit eines von Avicenna moderierten Platonismus zu verstehen sei oder ob nicht auch von einigen Vertretern eine Linie

zu Suárez' distinctio rationis ratiocinatae führt (a. a. O. 295). Eine wirklich umfassende Darstellung, die die Lehre von der Formalunterscheidung geschichtlich entwickelt und systematisch abgrenzt, könnte hier allein Antwort geben.

Bd. II ‚Problemata Philosophica' ist in drei große Abschnitte eingeteilt: ‚Ex gnoseologia et metaphysica' (3–362); ‚Ex theologia naturali' (363–574); ‚Ex philosophia hominis' (577–734). Da die Auseinandersetzung um die angebliche, reine Essenzenmetaphysik von Scotus noch immer anhält, dürften die aufeinanderfolgenden Referate von *Allan B. Wolter, O. F. M.*, „Is Existence for Scotus a perfection, predicate or what?" (175–182) und *Etienne Gilson,* „Sur la composition fondamentale de l'être fini" (183–198), besonderes Interesse beanspruchen. Aber W., der durch seine Arbeiten vor allem über die Transzendentalien bei Scotus bekanntgeworden ist, kann diesmal keine neuen Einsichten vorlegen. Der Beitrag zeigt nur eines, das aber gründlich: daß man der Seinslehre von Scotus nicht mit den Mitteln der modernen sprachanalytischen Philosophie und Symbolik beikommen kann. Die Anwendung abstrakter Symbole (177) überrascht hier ebenso wie der Vergleich mit Aussagen Russells oder Wittgensteins (179), weil das, was Existenz, Sein, Vollkommenheit, Modus bei Scotus bedeuten, sich nur im Eingehen auf die einmalige, „inhaltliche" Besonderheit, die diese Begriffe bei ihm haben, klären läßt: man erinnere sich an das, was wir über das „Sosein des Seins" bei Scotus mit Borak und Gilson gesagt haben.

Die Arbeit *Gilsons* bietet trotz ihrer Kürze einen meisterhaften Durchblick durch Scotus' Seinslehre. Vor allem macht sie *den* Begriff deutlich, ohne den diese in hoffnungslose Aporien verstrickt bliebe. Denn wenn der univoke Seinsbegriff ebenso von Gott und Geschöpfen ausgesagt werden kann, scheint die Konsequenz unvermeidlich, daß er ähnlich wie Gattungsbegriffe nur durch hinzukommende Differenzen zum Begriff eines bestimmten (göttlichen oder geschöpflichen) Seins kontrahiert werden kann. Die Schwierigkeit löst sich durch Scotus' Begriff des Modus oder Grades an Sein, der einer Sache zukommt. Während in seinem großen Scotus-Werk die Schlüsselrolle dieses Begriffs nicht genügend deutlich wird (in der 1959 erschienenen Übersetzung ist er nur dreimal erwähnt), betont G. nunmehr mit Recht, diese Lehre von den Modi sei „une pièce essentielle de la doctrine scotiste" (185). Das univoke Sein könne von Bestimmungen affiziert werden, die seine Einfachheit nicht aufheben: dies seien die Modi als Grade, nicht aber als (inhaltliche) Differenzen des Seins. Auch der Begriff des modal bestimmten unendlichen oder endlichen Seins bleibt so einfach. Wie es möglich ist, daß das reine univoke Sein seine Einfachheit in der näheren Bestimmung durch den Modus nicht verliert, kann wiederum nur die einfache Einsicht dessen zeigen, was „Sein" auf der einen Seite und Modus = Grad auf der anderen Seite bedeuten. Diese an sich inexplikable Einsicht wird am besten durch das Bild vom Modus als der Intensität oder der Quantität des jeweiligen Seienden beschrieben. Jede Wesenheit ist so ein bestimmtes Maß an Sein, das dem Seienden selbst möglich ist (186 f.). Betrachten wir die modale Bestimmung jedoch im Lichte des Seins überhaupt oder des „Soseins des Seins", dann verhält sich Sein anders zum Modus der Unendlichkeit als zu dem der Endlichkeit. Zu jenem hat es eine innere Affinität, denn es ist in sich selbst ohne Begrenzung auf ein bestimmtes Maß an Sein und daher sozusagen natürlicherweise unendlich. Vom Sein als solchem her gesehen besteht also nicht das Problem, wie es unendlich, sondern wie es endlich sein kann. Daher findet sich in jedem endlichen Seienden eine Zusammensetzung ‚ex entitate aliqua quam habet, et carentia alicuius gradus perfectionis entis – cuius ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax' (Ord. I d. 8 n. 32). Dieser tiefste Punkt der scotischen Lehre von der Endlichkeit der Dinge wird von G. meisterhaft dargestellt. Jene Zusammensetzung hat nichts mit der thomistischen zwischen essentia und esse zu tun. Sie offenbart sich nur von dem her, was Sein in sich selbst ist und bedeutet, aber deshalb prägt sie doch das endliche Sein nicht weniger. Auch mit diesem fesselnden Beitrag bestätigt G. jene tiefe Abhängigkeit Scotus' von Avicenna, deren Nachweis sein Verdienst ist.

Von den Arbeiten über die Erkenntnislehre von Duns Scotus ist die Gegenüberstellung von *W. Kluxen* „Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in thomistischem und skotistischem Denken" (229–240) besonders erwähnenswert. Auch bei diesem wichtigen Thema zeigt sich, daß „das skotische Denken von

ganz anderen Motiven bewegt und strukturiert ist als das thomistische" (235). Mit Recht stellt Verf. als ganz grundlegendes Motiv den „unbedingten Willen" heraus, „den Begriff als eindeutigen klaren und distinkten zur Herrschaft zu bringen" (235). Darin ist Scotus wiederum tief von Avicennas Konzeption des reinen Wesens bestimmt, weshalb auch nicht zufällig für ihn „Grundlage und Halt jedes Erkennens der einfache Hinblick des Verstandes auf die Sache ist" (ebd.).

Im Abschnitt ‚Ex theologia naturali' beweist die wie immer von profunder Textkenntnis getragene Arbeit von *Timotheus Barth, O. F. M.,* über „Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus" (409–425), welch schweren Verlust die Scotus-Forschung durch den Tod dieses hervorragenden deutschen Vertreters erlitten hat, der ein Jahr nach dem Kongreß verstorben ist. Auch der gründliche Beitrag von *Friedrich Wetter* über „Die Erkenntnis der Freiheit Gottes nach J. Duns Scotus" (477–517) verdient Beachtung.

Natürlich wird in diesem Bande auch die Freiheitslehre des Doctor Subtilis, das andere originelle Kernstück seiner Philosophie neben der Seinslehre, ausführlich behandelt. Wir verweisen hier vor allem auf die glänzenden Ausführungen von *Pietro Scapin, O. F. M. Conv.*, „Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scoto" (519–566). Sie finden sich gegen Ende des Abschnitts ‚Ex theologia naturali', könnten aber ebensogut die Referate über die Freiheit im folgenden Abschnitt ‚Ex philosophia hominis' anführen. Denn die menschliche Freiheit ist nach Scotus ein Abglanz des reinen Wesens Freiheit, wie es nur in Gott in vollkommener Ausprägung wirklich ist. So macht S.s Arbeit anhand vieler Zitate deutlich, daß in den Texten über die Freiheit Gottes die tiefsten Aufschlüsse über das Wesen des freien Willens zu finden sind. Freiheit ist so wenig Indifferenz, daß der Wille in den höchsten Formen seiner Verwirklichung vielmehr zugleich notwendig und frei will. Auch *Roberto Zavalloni, O. F. M.,* „Personal Freedom and Scotus' voluntarism" (613–627) will aufweisen, wie wenig die Freiheit nach Scotus mit isolierter, willkürlicher Selbstbestimmung zu tun hat. Dazu führt er, wie das schon mehrfach in der Literatur geschehen ist, die Entdeckung von *C. Balić* an, daß Scotus lange Zeit in der Frage gezögert habe, ob die Erkenntnis nur condicio sine qua non oder echte Mitursache des Willensentscheides sei, um sich später für die zweite Möglichkeit auszusprechen. Damit ist dann für Z. *Gilsons* Interpretation als unzutreffend erwiesen (623 f.). Nach Gilson akzeptiert Scotus zahlreiche Teilursachen, u. a. auch die Erkenntnis, die den Willensakt vorbereiten. Da aber der Wille nach Scotus wesenhaft frei sei, könne auch nur er allein über die Handlung entscheiden, weshalb die Erkenntnis doch nur condicio sine qua non der freien Entscheidung bleibe. Demgegenüber weist Z. auf *Balićs* Entdeckung hin, um auf sie gestützt festzuhalten: „Thus Scotus ... renounces the most fundamental postulate of extrem voluntarism" (624). Daß die Revision, die bei Scotus vorliegt, jedoch nur Termini oder Begriffe, nicht aber das Verhältnis von Intellekt und Wille selbst betrifft, wird ersichtlich, wenn man inhaltlich auf den Begriff des Willens bei Scotus eingeht. Das Prinzip „Wille" steht im Gegensatz zu allen naturhaft wirkenden Agentien, weil es zu seinem unverlierbaren Wesen gehört, freie Selbstbestimmungsfähigkeit zu sein, die die alleinige potestas und das alleinige dominium über ihren Akt hat. Das naturhafte Agens „Verstand" kann diese souveräne Selbstbestimmungsfähigkeit daher in keiner Weise zum Handeln veranlassen. Ob der Wille einer Überlegung oder Vorstellung zustimmt, hängt aufgrund dieser Willenslehre, die Scotus niemals aufgegeben hat, allein von ihm ab – gleich, ob Scotus jene Vorstellung einmal ‚condicio sine qua non' und das andere Mal „Teilursache" nennt. Zudem ist nach Scotus der Wille schon aus sich und nicht erst durch Teilhabe am Verstand oder an der Natur des Geistes eine vernünftige Eigenkraft, die deshalb einen rationalen Vergleich sui generis zwischen dem Wertgehalt der Objekte anstellen kann. Die Verstandeserkenntnis hat somit ursächlichen Einfluß auf den Entscheid, aber ob sie ihn ausüben kann, hängt wiederum nur vom Willen selbst ab. Die betr. Arbeit von *Balić* ‚Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti' (Antonianum 28 [1953] 261–306) macht deutlich, warum Scotus in seiner späteren Periode von der Teilursächlichkeit des Intellektes gesprochen hat: es ging ihm darum, das innige Zusammenwirken von Intellekt und Wille ‚per modum unius' (289) herauszustellen. Auch *Valerius Messerich, O. F. M.,* stellt in seinem Beitrag fest: „The activity of such partial

causes are simply subject to the sovereignty of the will" („The Awareness of Causal Initiative and Existential Responsibility in the Thought of Duns Scotus" [629–644. 632]).

Bd. III ‚Problemata Theologica' umfaßt drei große Abschnitte: ‚Ex Theologia Fundamentali et Dogmatica' (3–507); ‚Ex Theologia Morali' (511–630); ‚De Oecumenismo' (633–785). Hier sei vor allem auf die große Abhandlung von *Reinhold Oswald Messner, O. F. M.*, über „Die ökumenische Bedeutung der skotischen Trinitätslehre" (653–726) hingewiesen, die in origineller und anregender Weise die Motive der scotischen Trinitätsspekulation sichtbar und für den Dialog der Bekenntnisse fruchtbar zu machen sucht.

Bd. IV ‚Scotismus decursu saeculorum' ist naturgemäß der umfangreichste und farbigste. Die Gliederung folgt den Epochen des Aufgangs, der Blüte sowie des Niedergangs und der Renaissance des Scotismus: ‚Initia et progressio scotismi' (3–187); ‚Aurea aetas scotismi' (191–534); ‚Lapsus et instauratio scotismi' (537–816). Gerade in diesem Band finden wir Beiträge, die schon vom Thema her sehr unterschiedliches Gewicht haben. Wichtige und z. T. umfangreiche Arbeiten wie die von *Valens Heynck, O. F. M.*, „Der Einfluß des Skotismus auf dem Konzil von Trient" (259–290), kontrastieren mit sicher ebenfalls interessanten Notizen wie beispielsweise „Scotism and Scotists in Lituania" (*Viktoras Gidžiunas, O. F. M.* [239–249]).

Für die Philosophie scheint uns besonders das Referat von *Eleutherius Elorduy, S. J.* ‚Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam' (307–337) wichtig. E. geht es freilich mehr um den Zusammenhang bestimmter philosophischer und auch theologischer Einzellehren der beiden Denker. Aber seine Arbeit macht erneut deutlich, daß uns bisher noch eine umfassende Darstellung des gar nicht zu überschätzenden Einflusses von Scotus auf Ontologie und Metaphysik von Suárez fehlt. Auf dieses Desiderat weist auch die wichtige Darstellung von *Isaac Vasquez, O. F. M.*, „La enseñanza del escotismo en España" hin (191–220). Für Philosophie und Theologie gleichermaßen interessant dürfte die Abhandlung von *Antonius Martínez Riu, O. F. M.*, ‚De distinctione virtuali et distinctione formali a parte rei. Doctrina Scheeben cum doctrina Duns Scoti collata' (589–616) sein – nicht so sehr wegen der Beziehung zu Scheeben als vielmehr wegen der sorgfältigen Behandlung des Problems der Anwendung der distinctio formalis auf Gott. Die heutige christologische Diskussion schließlich wird für den Beitrag von *Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap.*, „El Yo de Cristo y de las divinas personas según Duns Escoto y Deodat Marie De Basly" (717–737) dankbar sein.

Unsere Hinweise können die Fülle der Ergebnisse und Einsichten, die in den vier Bänden enthalten sind, nur andeuten. Überblickt man das ganze Werk, dann kann man guten Gewissens sagen, daß nicht nur die Scotus-Forschung, sondern auch Philosophie und Theologie der Gegenwart an ihm nicht vorbeigehen können.

W. Hoeres

Heberer, Gerhard (Hrsg.), *Die Evolution der Organismen. Ergebnisse und Probleme der Abstammungslehre.* 3., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. in 3 Bänden. Bd. 1. Gr. 8° (XVI u. 754 S., 1 Porträt, 265 Abb., 8 Tafeln) Stuttgart 1967, G. Fischer. 128.— DM.

Daß dieses umfangreiche Werk, dessen 2. Aufl. 1959 beendigt war, bereits jetzt in 3. Aufl. erscheint, ist ein Zeugnis für die Notwendigkeit und Gründlichkeit seiner Informationen. Der vorliegende 1. Bd. entspricht mit seinen Hauptteilen „Zur allgemeinen Grundlegung" und „Geschichte der Organismen" in etwa den 2 ersten Lieferungen der 2. Aufl. (vgl. Schol 30 [1955] 249–252); jedoch ist der 1. Teil fast auf das Dreifache erweitert und enthält außer dem erweiterten Beitrag von *W. Zimmermann* vier völlig neue Beiträge; im 2. Teil ist der Beitrag von *R. W. Kaplan* neu, während die beiden Berichte von *Karl Mägdefrau* über „die Geschichte der Pflanzen" und von *Adolf Remane* über „die Geschichte der Tiere" im wesentlichen mit der 2. Aufl. übereinstimmen. Der 2. Bd. soll die Kausalität der Phylogenie, der 3. Bd. die Phylogenie der Hominiden behandeln.

Der 1. Bd. beginnt mit einem grundlegenden Referat von *Klaus Günther* zur Geschichte der Abstammungslehre (3-60). Er erörtert zuerst die Frage nach der Geschichte als einem Verständnisquell für die Gegenwart. Die moderne Ab-

stammungslehre hatte ihre eigentlichen Wurzeln in der Anwendung geschichtlicher Betrachtungsweise und Fragestellung auf naturwissenschaftliche Probleme, wie sie die geistige Einstellung im 18. Jahrhundert vollzog. Von hier aus erörtert G. die geistige Gegenwartssituation unter dem Blickpunkt der Geschichte als einer „parabiologischen Evolution" des Menschen. Die letzten Gründe für die „Besonderheit des Phänomens der menschlichen Geschichte" sieht G. in der „Biologie des Menschen" (5), wie sie besonders A. Gehlen herausgearbeitet hat. In dieser Sicht kommt dem Menschen eine Sonderstellung gegenüber allen anderen Organismen zu, die G. folgendermaßen beschreibt: „Denn alle Organismen neben dem Menschen, Pflanzen wie Tiere, sind durch vorgegebene und zugehörige Bezugsmechanismen zwischen ihnen und ihrer natürlichen Umwelt, im hochentwickelten Fall komplizierte, den Tieren wie reich differenzierte Organe angeborene Instinktautomatismen, in dieser Umwelt gleichsam festgestellt und fixiert. Sie werden über diese, für sie alle angeboren-konstituierenden Bezugsmechanismen in ihrer Umwelt auf für sie frag- und reflexionslose Weise gesteuert. Und sie funktionieren lediglich in ihr als Bestandteile oder Elemente einer ‚natürlichen Ordnung'. Der Mensch aber, grundsätzlich ledig all solcher fixierenden Einbildung und Festgestelltheit in der Natur, steht außerhalb von ihr und ihr frei gegenüber. Das bedeutet, daß die außermenschliche Natur ihm – und ihm allein unter allen Organismen – keine angeboren verfolgbaren Verhaltensvorschriften liefert. Ihm allein ermöglicht sie nicht die fraglose Existenz" (5–6). So ergibt sich für den Menschen die Notwendigkeit, handelnd sich die vorgegebene Natur aneignen, ordnen, beherrschen und verändern zu müssen. Darin und „im Druck seiner unvergleichlich hohen, konstitutionell-physiologischen ‚Antriebsüberschüsse' finden wir die biologischen Gründe für die mögliche Dynamik der menschlichen Geschichte" (7). Nach diesen grundlegenden Erwägungen erörtert G. die Abstammungslehre als naturwissenschaftliche Theorie (11–24), und zwar zuerst die Verfahrensweise, Leistungen und Grenzen der rational-empirischen Naturwissenschaften, sodann den kausalen, nichtkausalen und geschichtlichen Frageansatz und schließlich einige normative Anmerkungen zur biologischen Abstammungslehre. Wichtig erscheint mir u. a., daß G. im naturwissenschaftlichen Theoriengebäude der Abstammungslehre die drei bedeutendsten Fragen (Grundfrage, Faktorenfrage, Stammbaumfrage) klar herausstellt und die Faktoren- und Stammbaumfrage als der ersten Grundfrage nachgeordnet kennzeichnet. Schon Darwin hat die „logische Rang-Ungleichheit" der Fragen und Aussagen der Abstammungslehre erkannt (1859). Tschulok (1922) hat den Sachverhalt weiter geklärt und vertieft. Dennoch begegnet man in der Literatur immer wieder Verwechslungen und Verwirrungen. „Wissenschaftlich vertretbare (oder auch nicht vertretbare) Einwände gegen den Inhalt dieser nachgeordneten Theorien und Hypothesen lassen in jedem Falle den Inhalt der vorgeordneten Grundaussage der Abstammungslehre, die Deszendenztheorie, unberührt und erschüttern ihn nicht" (21). Ein kurzer Überblick über die Geschichte der Abstammungslehre beschließt den tiefschürfenden Beitrag.

Im 2. Referat analysiert *W. Zimmermann* die Methoden der Evolutionsforschung (61–160); ausgehend von der historischen Entwicklung der Methoden, erörtert er die Grundmethoden der Evolutionswissenschaft (die erkenntniskritische Basis und den phylogenetischen Beweis) sowie spezielle phylogenetische Forschungsmethoden (historische und gruppierende Phylogenetik). Den Abschluß bildet die Betrachtung der Methoden der Ursachenforschung.

Ein wichtiges Problem der Stammesgeschichte ist die Zeitrechnung und Zeiteinteilung der Erdgeschichte, in der sich ja die Geschichte der Organismen ereignet. Diese Fragen behandelt die Geochronologie. *Wilhelm Simon* und *Hans J. Lippolt* untersuchen in ihrem Beitrag (161–237) Aufgaben und Wege der Geochronologie, Fragen der Stratigraphie, der Chronometrie, der Chronographie und der Erdzeitskala. Eine doppelte Aufgabe hat dieser Zweig der stammesgeschichtlichen Forschung: 1. Die Wiederherstellung der ursprünglichen zeitlichen Ordnung verstreuter Urkunden oder gestörter Urkundenpakete und die richtige Einordnung einzelner Funde in bereits rekonstruierte Zeitfolgen. 2. Die Ermittlung der Zeitdauer von Zuständen und Phasen, der Geschwindigkeit von Vorgängen, des zeitlichen Abstandes von Ereignissen untereinander. Die Geochronologie wird in

drei Bereiche gegliedert: 1. Die Stratigraphie, die mit geologisch-paläontologischen Methoden arbeitet (Schichtenfolgen als Chronik erfüllter Erdzeit). 2. Die Chronometrie, die mit physikalischen und chemischen Methoden arbeitet (natürlich radioaktive Nuklide in Mineralien als Zeitmesser). 3. Die Chronographie, die astronomische und geologische Methoden benützt (Schichten als Abbild periodischer Zeitabläufe).

„Paläontologie als stammesgeschichtliche Urkundenforschung" behandelt *Emil Kuhn-Schnyder* in einem reich illustrierten Beitrag (238–419). Nach einleitenden Bemerkungen gibt er einen kurzen Abriß der Geschichte der Paläontologie und erörtert Probleme der historischen Urkunden. Als Beispiele systematischer paläontologischer Arbeit berichtet er von zwei Grabungen: einmal die Grabungen des Paläontologischen Institutes und Museums der Universität Zürich in der mittleren Trias des Monte San Giorgio, dann die Grabungen des Geologisch-Paläontologischen Institutes der Universität Halle im Mittel-Eozän des Geiseltales, dessen Fossillagerstätten weltberühmt geworden sind. Interessant ist das Kapitel über die Grenzen der Paläontologie (gegenwärtige und dauernde Wissenslücken der Überlieferung und das Präkambrium-Kambrium-Problem). Im letzten Kapitel gibt der Verf. Beispiele stammesgeschichtlicher Urkundenforschung aus der Wirbeltierpaläontologie. Interessant ist die Feststellung, daß es sicher falsch ist, „nach einem Ursäuger, Urreptil oder Uramphibium zu suchen. Die Stufe der Amphibien, der Reptilien und der Säugetiere wurde jeweils von mehreren Linien erreicht, die jedoch bereits die typischen Merkmale einer bestimmten Ordnung oder Gruppe aufweisen" (384).

Der Beitrag von *Wolfgang Wickler:* „Vergleichende Verhaltensforschung und Phylogenetik" ist zugleich ein wertvoller Überblick über die noch verhältnismäßig junge Wissenschaft der Verhaltensforschung (420–510). Schon zu Beginn der Verhaltensforschung hat man Verhaltensmerkmale entdeckt (Whitman, Heinroth, Lorenz), die sich zur Aufstellung einer phylogenetisch orientierten Feinsystematik der Tauben und Enten als geeignet erwiesen. „Ziel der Verhaltensforschung ist aber nicht nur, taxonomisch verwertbare Merkmale zu liefern, sondern – und weithin steht das heute sogar im Vordergrunde des Interesses – neben der Physiologie die Historie und speziell die Stammesgeschichte dieser Merkmale selbst aufzuklären" (420). Zuerst behandelt W. Merkmalsvergleiche (das Verhaltensmerkmal, das Erkennen gleicher, d. h. homologer Verhaltensweisen) und die gruppenphylogenetische Verhaltensforschung (z. B. Verhaltenstraditionen, zwischenartlich tradierte Stoffe und Organe, Grenzfragen der Homologieforschung, taxonomischer Wert von Verhaltensweisen). Anschließend bespricht W. die merkmalsphylogenetische und zum Schluß die leistungsphylogenetische Verhaltensforschung. Viele Gesichtspunkte, die W. wohl zum erstenmal in dieser Klarheit herausgearbeitet hat, sind auch für die Anthropologie und Humanpsychologie von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Ich denke u. a. an das Problem der Ritualisierung. Unter Ritualisierung verstehen wir die Änderung einer Verhaltensweise mit Signalwirkung, und zwar unter dem Selektionsdruck besserer Verständigung und in Richtung auf größere Deutlichkeit und Unzweideutigkeit des Signals für den Empfänger (476). Wir können phylogenetische, ontogenetische und kulturelle Ritualisierung unterscheiden. Die Bedeutung dieser Fragen zeigte sich im Juni 1965 auf dem „Discussion Meeting" der Royal Society in London mit dem Thema: „Ritualization of Behaviour in Animals and Man".

Der 2. Teil des Bandes behandelt die Geschichte der Organismen. Der erste Beitrag ist den Problemen der Lebensentstehung und der frühesten Evolution (von *Reinhard W. Kaplan*) gewidmet. Die Lebewesen werden definiert (512) als Körper, die einen Stoffwechsel besitzen, sich reproduzieren und sich erblich wandeln. Sodann werden die einfachsten Lebewesen und Viren beschrieben und die molekulare Basis der Lebensgrundprozesse erläutert. Unser Wissen über die molekularen Lebensgrundlagen erlaubt uns bereits einige Hauptschritte der Evolution zum Leben zu folgern (524): 1. Die Entstehung von C-Verbindungen als Bausteine der Makromoleküle. 2. Die Bildung lebenswichtiger Makromoleküle aus den Bausteinen. 3. Die Entwicklung der Replikation der Nukleinsäuren und der gegenseitigen Koppelungen von Nukleinsäure- und Proteinsynthese als

Schlüsselprozesse der Urzeugung. 4. Die früheste Evolution langsam lebender Systeme aus Nukleinsäuren und Proteinen (Eobionten) durch Mutation und Selektion. Der Verf. beschreibt die einzelnen Stufen genauer, soweit sie eben heute bereits an Hand von experimentellen Ergebnissen erfaßt werden können. Er bekennt selbst: „Das gegebene Bild über Bau und Entstehung von Eobionten ist keine bewiesene Theorie. Es ist eine erste, noch sehr spekulative Hypothese, welche Denkmöglichkeiten zusammenzufassen versucht, die sich aus den Erkenntnissen der molekularen Basis des Lebens ableiten lassen" (535).

Auch in seiner neuen Auflage bestätigt das umfangreiche, hervorragend illustrierte Werk seinen Ruf als beste Informationsquelle für die Evolutionsforschung. A. Haas, S. J.

Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens (Naturwissenschaft und Theologie, 10). *Vorträge und Diskussionen, gehalten anläßlich der 10. Arbeitstagung des Instituts der Görresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.* 8° (202 S.) Freiburg – München 1968, Alber. 18.— DM.

Der Band legt sieben Referate und die folgenden Diskussionen einer Arbeitstagung der Görresgesellschaft aus dem Jahre 1966 in Feldafing bei München vor. Zwei kurze Beiträge von *J. Meurers* und *N. A. Luyten* leiten die Protokolle ein: das Buch versteht sich als eine „Festnummer" anläßlich des zehnjährigen Bestehens der Gesellschaft und möchte diese einem weiteren Publikum vorstellen.

1. *J. Piveteau,* Teilhard, tel que je l'ai connu. – Das Eröffnungsreferat bringt eine kurze Zusammenfassung einer Biographie Teilhards, dargestellt an den Begegnungen mit Freunden und Wissenschaftlern. P. gehörte selbst zum engeren Freundeskreis Teilhards, und so kann es nicht wundernehmen, daß sein Referat einiges Neues den bekannten biographischen Daten hinzufügt. Die kurze Diskussion macht noch einmal deutlich, daß die Orientierung an «Le phénomène humain» keineswegs für eine Teilhard-Interpretation ausreicht und ergänzt einige Gedanken zum Verhältnis Teilhards zur kirchenlichen Autorität (*W. Keilbach*).

2. *J. Meurers,* Die Erkenntnis des Weltganzen und die Wissenschaft. – Der Ref. orientiert sich zum guten Teil an seiner eigenen Disziplin (Astronomie) und nennt vier Thesen, um die Versuche, Ganzes zu fassen, zu charakterisieren: a) Wissenschaftliches Wissen ist Teilwissen. Aussagen über das Ganze werden erreicht durch Schlüsse vom Teil auf Ganzes; b) Aussagen über das Ganze kommen nicht zustande, indem man Teileinsichten addiert; c) Das vorwissenschaftliche Verhalten des Intellekts läßt diesen bestimmte Aussagen über das Ganze machen; d) Die Einzeleinsichten einer speziellen Wissenschaft werden in Konzeptionen über das Ganze eingefügt, die unabhängig vom Einzelwissen gesetzt werden (Weltmodelle). Im Anschluß daran versucht M. am Beispiel des Weltentwurfs Teilhards diese Thesen zu erläutern und auszuführen: „Für die in Rede stehende Thematik eines Erfassens von Ganzen kommt nun hier im Teilhardschen Entwurf etwas ganz Charakteristisches zum Ausdruck, nämlich daß er jetzt sozusagen die Einzeleinsichten ... beiseite schiebt und eine neue Konzeption konstituiert, die nicht aus diesen Einzeleinsichten folgt und auch nicht aus ihnen gewonnen werden kann, erst recht nicht durch ihre Addition" (53). „Das führt aber unvermeidbar dazu, daß man den Boden der unmittelbaren Wissenschaft in der Form der speziellen Methode am speziellen Gegenstand verlassen muß. Es kommt dann weiter hinzu, daß man die Wirklichkeit in dem, was man hinzunehmen muß, um zu einer Ganzheitsaussage zu kommen, nicht in der gleichen Weise im Griff hat, wie das die spezielle Methode am speziellen Gegenstande der Wirklichkeit gegenüber ermöglicht. Das heißt, es bleiben Dunkelheiten ... bestehen" (55). Hier wird das Problem der radialen und tangentialen Energien, das Innen und Außen Teilhards als Beleg erwähnt. Teilhards Entwurf sei, so meint M. gut, ein „Gespräch" mit der Wirklichkeit und Teilhard habe keineswegs geglaubt, den letzten Schlüssel der Wirklichkeit gefunden zu haben (59). – In der Diskussion wendet *N. A. Luyten* ein, daß das ‚ens' als ‚perfectio perfectionum', als das Immer-schon-daseiende, das ‚ens primum cognitum' sei, um so den Ganzheitshorizont absolut zu fixieren. *W. Büchel* ergänzt dazu, daß die Scholastik dieses ‚primum cognitum' nicht als heuristisches Modell verstanden, sondern ihm selbst Erkenntniswert zu-

gesprochen habe, während den naturwissenschaftlichen Theorien nur insofern Erkenntniswert zugeschrieben werde, als sie sich vor diesem Horizont bewähren (63). So kommt denn auch *Luyten* konsequent zu dem Schluß: „Wie Teilhard das (gemeint ist die Problematik: Materie-Geist) in Le phénomène humain ableitet, kann ich nicht anders als Pfuscherei nennen" (76). Durchaus zutreffend charakterisiert er dessen Unterfangen: „Das ist es gerade, was die Philosophen so unbeliebt macht, weil man ihnen vorwirft, sie meinen, das Absolute sofort in den Griff zu bekommen" (65).

3. *W. Keilbach,* Philosophische Erkenntnis und Weltverständnis. – In seinen Gedanken zum Themateil „Philosophische Erkenntnis" zitiert der Ref. eine Reihe von Philosophen (von Descartes über Kant, Husserl, Berdjajew, Ortega y Gasset zu J. Pieper) und endet dann mit der Bemerkung, daß sowohl die empirische Methode als auch der Forscher als Mensch sich vor philosophischen Fragen weiß. Zum Thema „Weltbild" wird der Zuhörer mit der Meinung Heideggers vertraut gemacht. Im 3. Teil folgen einige neuscholastische Überlegungen zum „apriorischen Erweiterungsurteil", erläutert am Kausalitätsprinzip. Eine Ehrenrettung für die Metaphysik schließt das Referat. – In der Diskussion von *H. Dolch* nach der Möglichkeit und dem Sinn der Metaphysik befragt, erklärt K. aufrichtig, „daß der Bereich bzw. der Umfang der in der Metaphysik erreichbaren Erkenntnisse im Grunde recht bescheiden ist. Aber von unschätzbarem Wert ist das Umgreifende davon. Nehmen wir z. B. ... die Erkenntnis, daß ein Ganzes im Verhältnis zu seinen Teilen immer das Größere ist" (90 f.). Dolch findet, daß das eine Binsenwahrheit sei. *Luyten* möchte, sehr zu Recht, das Gerede von der apriorischen Erkenntnis vermieden wissen. Zum anderen weist er darauf hin, daß Metaphysik ein Urbedürfnis des Menschen sei: „Wir können es nicht lassen, Metaphysik zu treiben, also ist sie möglich" (98). Durchaus akzeptabel scheint dem Rez. die Feststellung K.s, daß der Mensch das Wesentlichste oft nicht als das Wesentlichste erkennt, sondern vielleicht als das Allgemeinste und Verschwommenste. „Damit aber ist die Möglichkeit gegeben, die Frage sehr verschieden anzusetzen" (92). – Nicht klar wird die Beziehung dieses Referats zum Thema der Tagung.

4. *G. Vandebroek,* L'hominisation du point de vue biologique. – Dieser Vortrag, obschon er sich ebenfalls nicht ausdrücklich auf Teilhard bezieht, hat dennoch sehr viel mehr mit diesem zu tun. Nach der Darstellung einiger methodologischer Schwierigkeiten gibt V. einen allgemein gehaltenen kurzen Aufriß der modernen (1966!) Paläanthropologie, um sich dann dem Fragenkomplex um den homo habilis zuzuwenden. Dieser wird nach dem damaligen Stand des Wissens ausgezeichnet entfaltet und mit reichen Daten versehen vorgetragen. Dabei werden biologische (nicht anthropologische) Gesichtspunkte in den Vordergrund gestellt. – Die Diskussion versucht die Linie vom Biologischen ins Anthropologische zu ziehen.

5. *N. A. Luyten,* Die Materie, Quelle des Geistes? – Obgleich der Ref. erkennt, daß es wichtig sei, „jede apriorische Vorentscheidung zu vermeiden und die Problematik so unmittelbar als möglich an die Erfahrung anzuschließen" (117), erschwert er sich schon ganz zu Beginn einen einfachen Zugang zur Lösung dieses zentralen Problems der Philosophie (nicht nur Teilhards) durch eine gewisse Fixierung auf (neu)scholastische Terminologie. So gelingt ihm oft nicht das Verständnis dessen, was Teilhard zum Thema zu sagen hat. „Nun pflegt man diese Dimension, durch die der Mensch sich vom Tier abhebt und unterscheidet, Geist zu nennen" (119), wird definitorisch festgelegt. Daß die thomistische Lösung nicht mehr überzeugen kann, führt L. darauf zurück, „daß man z. T. die Denkkraft, diese Gedankengänge nachzuvollziehen, nicht mehr aufbringt" (121). Er selbst bemüht sich um eine Aufschlüsselung des Teilhardschen Denkens mithilfe der scholastischen Ursachenlehre. Zur Theorie *Rahners* von der „Selbstüberbietung der Ursache" bemerkt er, sie unterscheide nicht zwischen der Selbstüberbietung einer „normalen" Ursache und einer solchen, durch die etwas so wesentlich Neues entstehe wie Geist. Die Lösung, die L. vorschlägt, ist wohl positiver zu werten als seine Kritik an fremden Denkversuchen: Er behauptet, daß bei der Entstehung von Geist zwei Ursachen (die biologische und die transzendente) wirksam seien, die jedoch „eine einzige, komplexe Verursachung" ausüben (127). – Die Diskus-

sion beginnt mit einem Einwand *P. Koeßlers*, der auf einen gewissen Parallelismus menschlicher und automatisch-kybernetischer Funktion hinweist. Die Erwiderung L.s: „Der Geist kann als er selber, als Selbst, sinnvoll verstehen" (130). Die Entgegnung *Doms'* scheint demgegenüber mehr zum Wesentlichen vorzustoßen: „Ich glaube, daß man hier geltend machen muß, daß der Einzelne mindest durch sein sittliches Bewußtsein, als von Gott als dieser Mensch persönlich angeredet, in der Welt steht" (131). Eine ausgezeichnete Intervention *W. Kerns* sucht zwischen den Positionen Teilhards und L.s zu vermitteln: „Erstens würde ich meinen, daß der Unterschied, wie ihn Pater Luyten faßt, zwischen ‚Selbsttranszendenz' bei jedem (endlichen) Wirken einerseits und der ‚Selbsttranszendenz' auf die menschliche Geistseele hin anderseits den Sachverhalt etwas überzieht. Zweitens würde ich meinen, daß dieser Unterschied, soweit er tatsächlich vorliegt, von P. Rahner in stärkerem Ausmaß, als dies bei P. Luyten zum Ausdruck kam, berücksichtigt wird" (132 f.).

6. *H. Dolch,* Zukunftsvision und Parusie. – D. beginnt seine Ausführungen mit den bekannten Einwänden *A. Portmanns* und *E. Benz'* gegen die „Zukunftsvisionen" Teilhards. Daran schließt sich eine recht gute Analyse der verschiedenen Bedeutungen des Teilhardschen „Omega" an. Bezweifeln könnte man die Feststellung: „Es ist nicht so, daß er (Teilhard) zunächst auf fachwissenschaftlichem Niveau Erwägungen anstellt und diese dann theologisch verlängert bzw. überhöht, sondern er verdeutlicht seine Glaubensschau mittels natürlicher Erkenntnisse" (153). Das gilt ganz sicher nicht für das Verfahren, das Teilhard in «Comment je vois» benutzt. Es folgt ein wertvoller Hinweis, daß Teilhard die Materie nicht „so wie sie der Physiker und Chemiker untersucht" sieht (155). Materie werde als solche nicht zu Geist sublimiert, sondern bleibe Materie. – *Luyten* macht in der Diskussion auf die Gefahr einer manichäischen Materiesicht aufmerksam, der sich Teilhard auch durchaus bewußt gewesen sei. Gegenüber diesem Einwand müßte man wohl geltend machen, daß Materie nach Teilhard *alles* Geschöpfliche bedeutet, insofern es für uns greifbar und fühlbar ist (vgl. Der göttliche Bereich, 116) bzw. nur von der dialektischen Einheit der Prinzipien „Komplexität" und „Bewußtsein" her recht interpretiert werden kann. *B. Thums* Schwierigkeit mit dem „fürchterlichen Gebet": „Materie heilige mich" läßt sich leicht dadurch beheben, wenn man – wie *H. Dolch* anmerkt – etwas weiter liest: „... denn in dich sind die Kräfte Christi eingesenkt" (163). „Durch diese ... Hineinverbergung des Christus wird Materie erst preiswürdig und erlösungsfähig" (163). „Und in der Tat, vielen Menschen hat Teilhard nicht ein neues Christentum gebracht, sondern die endgültige Lehre, die Gott zu unserer Rettung geoffenbart hat, so, daß sie sie annehmen können" (164). „Manche meinen, Teilhard sei ein Hafen. Er ist im besten Fall ein Leuchtturm. Wenn jemand aber den Leuchtturm als Hafen anfährt, dann ist daran nicht der Leuchtturm schuld, sondern der falsch Steuernde" (165). – *W. Kern* suchte auch in dieser Auseinandersetzung zu vermitteln: „Ich hätte gerne etwas – nicht so sehr zum Was, sondern zum Wie der Ausführungen von Herrn Professor Dolch gesagt ... Da ließe sich nun wohl auf die Kunst der differenzierten Interpretation hinweisen: eine behutsame, problembewußte und, faßt möchte ich sagen: mysteriumsergriffene Kunst. Das ist fast schon Christenpflicht: Krasses nicht noch krasser zu machen, und nicht auf Unwahrheit, sondern auf Wahrheit hin zu interpretieren. Das gilt gegenüber jedem Wort eines anderen, das gilt vor allem dann, wenn der andere etwas Neues sagt" (166). Bei aller Kritik an einzelnen Formulierungen Teilhards würdigt er das „fascinosum der Gesamtschau oder vielleicht besser: der Grundintention" (167).

7. *K. Rahner,* „Immanente" und „transzendente" Vollendung. – R. weist zunächst darauf hin, daß man sinnvoll von Vollendung nicht sprechen kann im Bereich des rein Materiellen oder im Bereich der materiellen Welt als ganzer, sondern erst im Zusammenhang einer geistigen, personalen Individualgeschichte der Einheit solcher Geschichten und der Einheit von materieller Welt und geistiger Geschichte. Eine immanente Vollendung wäre „diejenige, die sich von der ‚immanenten' Wesenstruktur des sich vollendenden Seienden, aus seinen eigenen Kräften, von der prospektiven inneren Tendenz des Geschehens ... ergibt, die Endgültigkeit des (freien) Geschehens selbst ... Transzendente Vollendung hingegen wäre

dann eine Vollendung, die von außen käme ..., eher das Gegebene als die Endgültigkeit des sich auszeitigenden Seienden selbst" (176). „Wenn Geist wirklich ... Transzendenz auf das Geheimnis, auf das absolute Sein, auf die unverfügbare Zukunft ist und eben dies sein Wesen ist, dann verlieren die Worte ‚immanente' und ‚transzendente' Vollendung einen angebbaren Unterschied" (177). Gott ist nach R. „nicht nur causa efficiens, sondern auch causa quasi-formalis dessen, was Kreatur konkret und eigentlich ist" (179). Diese Deutung des Geistigen und seine Geschöpflichkeit dürfte, wenn man die Sprache der Philosophie einmal benutzen möchte, dem Anliegen Teilhards gerecht werden. Die Funktion der ungeschaffenen Gnade als causa quasi-formalis wird auch einem scholastisch orientierten Philosophen und Theologen einen Zugang zum Denken Teilhards öffnen, vor allem wenn man sie nicht nur in ihrer Funktion in bezug auf den einzelnen Menschen, sondern auch in ihrer Funktion in bezug auf die ganze Menschheit (als Über-Einheit, nicht als Summe verstanden) und den von Menschen durchgeistigten Kosmos sieht, wie R. es unternimmt. Eine „letzte Gemeinsamkeit von Geist und Materie ist wirklich gegeben, denn auch die Materie ist ein Moment der (an Gott partizipierenden) Schöpfung des absolut einfachen geistigen Gottes, der nicht etwas schaffen kann, was ihm und seinem Wesen in absolut disparater Fremdheit gegenübersteht" (182). Tatsächlich ist das geistige Moment auch in der Materie bei Teilhard letztlich nichts anderes als der „Vorbote" des aus der Unsichtbarkeit der Allgegenwart in die Sichtbarkeit der Geschöpflichkeit ausbrechenden Christus. Das ist das Geheimnis der Selbsttranszendenz der Welt nach Teilhard und, wenn wir ihn recht interpretieren, nach R. – Die Diskussion zu diesem Referat bringt nicht wesentlich neue Gesichtspunkte. Begriffe wie „ewige relative Vollendung" (*Doms*) werden von *Luyten* scholastisch akzentuiert und von *Kern* – wohl im Sinne Rahners – korrigiert.

Sieht man einmal von den Ausführungen des letzteren sowie von den Interventionen W. Kerns ab, so läßt sich wohl sagen, daß die Tagung vor allem in der Hinsicht aufschlußreich war, daß sie erneut deutlich machte, wie tief noch der Graben zwischen Theologen und Philosophen auf der einen und Naturwissenschaftlern auf der anderen Seite ist. R. Lay, S.J.

von Campenhausen, Hans Freiherr, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von *G. Ebeling*, 39). 8° (393 S.) Tübingen 1968, Mohr. Br. 42.— DM; Ln. 54.— DM.

Der Titel des vorliegenden Buches will verstanden werden als Geschichte der christlichen Bibel als solcher, mithin als Geschichte der Kanonbildung im christlichen Raum, wobei AT und NT zu einer einheitlichen Größe zusammengeschlossen werden, und zwar nach der prinzipiellen Seite hin. Zur Darstellung kommt also „der große Prozeß der Kanonbildung als solcher, das Problem des christlichen Kanons, die treibenden Motive und die hemmenden Widerstände bei seiner Entstehung" (1). Bei der Spärlichkeit und der unbestimmten Ausdrucksweise der erhaltenen Quellen aus den ersten, entscheidenden Jahrhunderten ist das gewiß keine leichte Aufgabe, aber ihre Erfüllung wird auch den christlichen Kirchen, die auf dem Grund der Schriften aufgebaut sind, von größtem Nutzen sein.

Der Verf., schon längst durch seine Arbeiten zur Frühgeschichte des Christentums bekannt (so besonders: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten [Tübingen ²1963]), verfolgt sein Ziel mit lobenswerter Konsequenz, indem er die benachbarten Fragen, so die nach der inhaltlichen Bedeutung und Auswirkung der Schrift und die nach ihrer Auslegungsgeschichte und der biblischen Hermeneutik, nur gelegentlich streift. Die drei ersten Kapitel beschreiben das Verhältnis der Kirche zum überkommenen AT und die Kämpfe um seine Anerkennung, die drei folgenden befassen sich mit der Entstehung des NT, und das letzte Kapitel ist den anfänglichen Deutungen der neuen, aus zwei Teilen bestehenden Bibel des Christentums gewidmet, wobei dann die Zeit nach Irenäus (Hippolyt, Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes) in das Blickfeld tritt. Ein Rückblick (377–384) faßt zusammen und ergänzt das Gesagte auch in Hinsicht auf die moderne Kritik am Kanon. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt unverkennbar in Kap. 4–6: 4. Die Vorgeschichte des neutestament-

lichen Kanons (123–172); 5. Die Entstehung des Neuen Testaments (173–244); 6. Die Begrenzung des neutestamentlichen Kanons (245–311). Im einzelnen wird die Bedeutung der „antimarkionitischen Redaktion" für die Kanonbildung des NT besonders hervorgehoben (193–201).

Die Arbeitsweise des Verf.s zeugt von ausgedehnter Sachkenntnis und von historischem Sinn. Er meidet in besonnenem Urteil extrem pointierte Formulierungen und holt aus den reichlich zitierten Belegstellen nur das heraus, was sie in sich haben; nur würde es dem Leser die Nachprüfung erleichtern, wenn zugleich mit dem Text der Fundort nach einer anerkannten Edition angegeben wäre. Nirgends findet sich etwas vor, was nicht kritisch gesichert ist, und alles – von kleineren Einzelheiten vorläufig abgesehen – könnte auch vom katholischen Standpunkt aus angenommen werden. Die Sprache ist einfach und klar. Die Angaben aus der einschlägigen Literatur, wobei die katholische ausreichend zu Wort kommt, berücksichtigen durchweg die modernsten Ergebnisse; freilich würde ein Literaturverzeichnis am Ende oder am Anfang gute Dienste tun (die Register am Schluß beschränken sich auf je eine Liste antiker und neuer Autoren: 385–393). Viele Gedankengänge der altchristlichen Schriftsteller werden erst durch den Aufweis der Zusammenhänge, wie ihn der Verf. überall gibt, dem Verständnis erschlossen.

Auch die Ergebnisse können mit allgemeiner Zustimmung rechnen, selbst wenn sie gelegentlich liebgewordene Konstruktionen zerstören, so z. B. in der Behauptung: „Die Bibel gilt niemals als einzige Quelle des christlichen Glaubens. Sie ist stets begleitet von der lebendigen Christusverkündigung und -lehre, die der Kirche schon im Entstehen eingestiftet und vom Heiligen Geiste getragen ist. Die Kirche lebt in diesem Sinne immer zugleich und zuerst aus der Tradition" (379). Auch die folgenden Sätze, so überraschend sie klingen mögen, treffen durchaus das Richtige: „Der Inhalt des prophetischen bzw. apostolischen Zeugnisses ist entscheidend (für die Kanonizität), nicht die Frage der unmittelbaren Verfasserschaft oder Autorisation. Die entgegengesetzte, heute herrschende Meinung, das ausschlaggebende Prinzip für die Aufnahme einer Schrift ins Neue Testament sei ihre Abfassung durch einen Apostel gewesen, entbehrt jeder Grundlage. Soweit die Quellen ein ‚Prinzip' erkennen lassen, zielen sie lediglich auf eine zeitliche Beschränkung: die maßgebenden Zeugnisse müssen der christusnahen Ursprungszeit der Apostel und Apostelschüler entstammen" (380 f.). Wenn man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten ein Beweis für die kurz angedeutete These, daß die alexandrinisch-hellenistischen Juden „wahrscheinlich keinen wesentlich anderen Kanon als die Juden Palästinas" besessen hätten (8), oder auch ein Eingehen auf die Stellung der Agrapha innerhalb der christlichen Verkündigung (nur nebenbei erwähnt: 144 und 348). Eine mehr differenzierte Ausdrucksweise würde sich u. E. empfehlen, wenn gesagt wird: „Die Vorstellung einer förmlichen Inspiration der Schrift haftet zunächst am ‚prophetischen' Alten Testament und dringt nur zögernd in das Verständnis des Neuen Testaments ein. Erst Origenes hat sie grundsätzlich auf die ganze Bibel ausgedehnt. Der ‚geistliche' Sinn der Schrift folgt bei ihm nicht mehr aus dem christologischen Bezug des geweissagten oder bezeugten Inhalts ... sondern aus der formalen Gegebenheit des göttlichen Offenbarungsbuches an und für sich. Dieser ungeschichtliche Inspirationsbegriff ist in der Folgezeit z. T. eingeschränkt, aber niemals wirklich überwunden worden" (383).

Nur eine einzige schwerwiegende Behauptung, der ein katholischer Forscher nicht so leicht zustimmen könnte, findet sich in den langen Ausführungen, und sie betrifft das ablehnende Urteil über eine autoritäre Entscheidung der Kanonfrage durch die frühchristliche Kirche, so wenn der Verf. erklärt: „Kirchenamtliche Entscheidungen kommen zu unserer Zeit noch nicht in Betracht" (382), oder: „Da von einer besonderen, den freien Zugang beschränkenden Auslegungsgewalt der Kleriker erst recht nicht die Rede ist, bleibt die Heilige Schrift somit unbeschränkt die höchste Autorität und die einzige feste Lehr- und Sittennorm der rechtgläubigen Kirche" (380). Aber hier reden vielleicht die Parteien aneinander vorbei. C. will wohl nur eine formelle, von den kirchlichen Amtsträgern irgendwie feierlich formulierte Entscheidung ausschließen und nicht eine stillere, unauffälligere Betätigung. Gibt er doch selbst zu: „Das Neue (Testament) konsolidierte

sich im Gebrauch, den die Gemeinden – unter kritisch-kontrollierender Beteiligung ihrer geistigen Führer – vom urchristlichen Schrifttum gemacht haben" (381). Das ergibt sich ja auch einigermaßen aus den Quellen und bedeutet nicht die von Harnack aufgestellte Dreiheit konstitutiver Normen (Bibel, Bekenntnis und Bischofsamt), die „eine irreführende Abstraktion ist und in keiner Weise dem Selbstverständnis der alten Kirche entspricht" (380, Anm. 6). So wäre die Eintracht wiederhergestellt und der Stein des Anstoßes beseitigt.

Abschließend können wir sagen: Das Werk des Verf.s hat sich uns als eine äußerst gründliche Arbeit dargestellt, die auf lange Zeit, da neue Ergebnisse kaum zu erwarten sind, die fundamentale Frage der Kanonbildung beherrschen wird. Schade, daß auf die Auseinandersetzung mit den neueren systematisch-theologischen Aufstellungen über den Kanon bewußt verzichtet worden ist (3); denn ihre Einbeziehung würde die günstige Aufnahme und schnelle Auswertung dieser hochbedeutsamen Studie sehr erleichtert haben. J. Beumer, S. J.

Duquoc, Christian, O. P., *Christologie. Essai dogmatique.* T. 1: *L'homme Jésus* (Collection «Cogitatio fidei», 29). 8° (340 S.) Paris 1969, du Cerf. 30.– F.

„Cogitatio fidei sammelt die verschiedenen Versuche der menschlichen Vernunft über das Gesamt des Glaubens." In die mit diesen Worten vorgestellte Reihe (vgl. die innere Umschlagseite am Ende des Bandes) gehört das vorliegende Werk, das die beiden ersten Teile einer dogmatischen Untersuchung zur Christologie enthält. Die wissenschaftliche Absicht ist damit klar zum Ausdruck gebracht.

D. kann sich über fehlendes Interesse oder mangelndes Wohlwollen gegenüber seiner Studie nicht beklagen. Sie wurde erstaunlich schnell beachtet, besprochen und in allen Fällen mit großer Erwartung begrüßt (vgl. die Hinweise und Rezensionen in: Etudes 329 [1968] 471; Lumière et Vie 17 [1968] 106 f.; La Vie Spirituelle 119 [1968] 222–224; NouvRevTh 90 [1968] 976–981; RechScRel 56 [1968] 656–663). Eine eigentlich kritische Auseinandersetzung mit dem Buch (nicht nur mit einigen darin behandelten Einzelfragen) hat jedoch noch nicht stattgefunden. Sie müßte wohl auf der Ebene der Exegese, der Dogmatik und der vom Verf. angewandten Methode einer Verbindung beider Disziplinen durchgeführt werden. In dieser Besprechung sollen weder das angeführte exegetische Material noch die verwandten dogmatischen Aussagen überprüft werden. – Mit Bezug auf die amerikanische „Gott-ist-tot-Theologie" schreibt D. einmal: „Deutung ist hier Pflicht zur Entscheidung" (335). Dieses Wort kann auch auf seine eigene Arbeit angewandt werden, für die dann jedoch ebenfalls gelten muß: „Hören heißt nicht notwendig zustimmen; es heißt ebenso prüfen, Einwände machen, bestreiten" (331). – Leider liegt der 3. Teil des Werkes (über das Ostermysterium: vgl. 10 f.) noch nicht vor. „Die Geheimnisse des Lebens Christi" und „Die Titel Christi und seine irdische menschlich-göttliche Bedingung" sind unter der gemeinsamen Überschrift „Der Mensch Jesus" zusammengefaßt. Genauere Hinweise auf den noch ausstehenden 3. Teil fehlen.

Eine scharfe Kritik am gegenwärtigen Zustand der Theologie leitet die Bestimmung des Standortes ein, den D. mit seiner Arbeit einnehmen möchte. Eine solche Kritik berechtigt dazu, den Verf. an seinen eigenen Maßstäben zu messen. Er formuliert seine Absicht als Suche nach einer «cohérence universelle» (8), die er im ständigen Hören auf die Schrift und innerhalb der Dynamik des modernen Denkens verwirklichen zu können glaubt. Damit ist jedoch keineswegs eine „Bibeltheologie" intendiert, sondern „... die Theologie wird notwendig Reflexion" (10). – Erst nach diesen knappen und etwas allgemein gehaltenen Ausführungen zur Methode kommt D. auf die christologische Frage, die aber gleich als *die* aktuelle Aufgabe der Theologie überhaupt ausgegeben wird.

Damit deutet sich schon der grundlegende Konflikt an, mit dem Verf. in seiner nachfolgenden Darstellung nicht fertig geworden zu sein scheint: in seiner beständigen Sorge um die Betonung des Menschlichen an Christus bilden immer wieder Allgemeinbegriffe und abstrakte Kategorien das Ergebnis in einer Frage, bei der es doch gerade um das Besondere geht, das den Menschen Jesus von Nazareth zum Christus macht. Daß diese Grundforderung der Christologie nicht gesehen wurde, hängt wohl mit der Absicht zusammen, das Ostermysterium erst

im Anschluß an die Darstellung „Der Mensch Jesus" (Untertitel dieses Bandes) zu behandeln (vgl. 10.22), wie auch mit dem Fehlen einer konsequenten und deutlichen Unterscheidung zwischen dem Namen des Mannes von Nazareth, der Jesus hieß, und seinem vorzüglichen Titel „Christus". Der Versuch, den Menschen Jesus unter Absehung vom Ostergeheimnis darstellen zu wollen, bzw. das Vorgehen, dieses Geheimnis in einem Dreischritt aus dem Leben Christi und den christologischen Titeln folgen zu lassen, zwingen demnach zu der Feststellung, daß die eigentliche christologische Aussage vom Verf. nicht ernstgenommen wurde.

Gegenstand des. 1. Teiles bilden „Die Geheimnisse des Lebens Christi" (17–126). Sie werden zuerst behandelt, einmal mit Rücksicht auf die christologischen Titel, deren „existentieller Wert" nach Meinung des Verf.s „nur durch die Geschichtlichkeit der ‚Mysterien'" gewährleistet werde (20), dann aber auch wegen ihrer Feier im Verlauf des Kirchenjahres. Mit der zweiten Begründung weist D. auf die dreifache Zielsetzung seines Buches hin, das sich nicht nur als dogmatischer Versuch, sondern auch als Handreichung für die Pastoral (12) und als Grundlage für „einen Dialog mit der Welt" (13) versteht. – Zu Beginn wird offen beklagt, daß die Theologie die Mysterien des Lebens Jesu nicht mehr, wie es Thomas von Aquin noch getan habe (19), als Ausgangspunkt der christologischen Überlegungen nehme. Die bei dieser Gelegenheit vorgebrachte summarische Kritik an *O. Cullmann* scheint mir im Hinblick auf dessen Schlußbemerkungen in „Die Christologie des Neuen Testamentes" (Tübingen ²1958) nicht gerechtfertigt.

Das 1. Kap. behandelt zunächst „Die Kindheitsgeschichten Christi" (23–41), die nach D. nicht zum „Kerygma" gehören (25) und darum dem 2. Kap. nur als Vorbereitung dienen. In einer kurzen Übersicht werden die exegetischen Ergebnisse (vor allem nach *R. Laurentin:* 24 ff., und *H. Cazelles:* 28 ff.) dargelegt. Deren kritische Wertung muß dem Exegeten vorbehalten bleiben. D. richtet sein dogmatisches Interesse hier erstaunlicherweise besonders auf die „Verborgenheit der Kindheit Christi und das ‚verborgene' Leben" (37 ff.) in der Absicht, „die theologische Bedeutung der dunklen Jahre" (39 ff.) zu erhellen.

Das 2. Kap. schildert „Die Zeit der Predigt" (43–126) in zwei großen Abschnitten: A. „Die Ereignisse" (44–95) und B. „Die Verhaltensweisen Jesu" (96–126). Auch hier geht D. so voran, daß er zunächst einen kurzen Überblick über den exegetischen Befund der Frage vermittelt und danach deren theologische Bedeutung herausarbeitet. (Taufe Jesu: 44–52; messianische Versuchung: 52–71; Predigt: 71–85; Wunder Christi: 85–90; Verklärung: 90–95). Die theologische Untersuchung kommt zu erstaunlichen Folgerungen, so z. B. zu der Annahme eines Sündenbekenntnisses Jesu vor der Taufe (51 ff.), zur Deutung der messianischen Versuchung als einer Entscheidung Jesu für das Menschliche (53) oder zu einer ausführlichen Behandlung der «obscurité» der Predigt Jesu (77–81) und zu der Feststellung: „Das Wunder trägt (véhicule) in handgreiflicherweise eine Erlösungsbedeutung" (89). Die Verklärung wird als vorläufige Synthese der Mysterien des öffentlichen Lebens Jesu dargestellt (93) und seine Menschlichkeit – „kurz das Messiastum des Knechtes" (94) – als Grund für die „Dunkelheit" der Botschaft Jesu bezeichnet.

Im Anschluß daran wendet sich Verf. der Frage der konkreten Verhaltensweisen Jesu zu, wenn er auch sofort einräumt: „Was die apostolischen Schriften betrifft, so kennen sie den irdischen Jesus fast gar nicht. Der Osterglaube hat alles aufgesogen" (96). Die theologische Reflexion führt zu nur äußerst allgemeinen Bemerkungen, die mit Ausnahme der Gedanken über „Jesus und die Religion" (110–118) zu einem konkreten Bild des Herrn wenig beitragen. D. behandelt als erste Frage: „Der Jesus des Glaubens und der Jesus der Geschichte" (97–109). Daß die hier angeführte Bibliographie kaum bis 1964 reicht (97, Anm. 71), wird man um so weniger entschuldigen können, als die Arbeit erst 1968 vorgelegt wurde. Jeder Hinweis auf die Diskussion der Frage durch die Bultmannschüler und durch andere Theologen im deutschen Sprachgebiet (Ebeling, Fuchs, Gogarten, Pannenberg, Althaus) fehlt. Auch die Darstellung und Auseinandersetzung mit der Auffassung Bultmanns selbst (101–106) kann nicht recht befriedigen, da sie sich ausschließlich auf das Referat zweier amerikanischer

Theologen stützt (*P. van Buren:* 100, und *M. Ogden:* 102). Diese Grundlage dürfte wohl doch zu schmal sein, die beiden Folgerungen des Verf.s zu rechtfertigen: „Das Unternehmen der Entmythologisierung der theologischen Kategorien des N. T. ist zur Zeit in einer Sackgasse" (103), und: „Das Unternehmen Bultmanns ist waghalsig, es überzeugt nicht" (105). Das theologische Interesse an den Verhaltensweisen Jesu begründet D. mit dem Hinweis auf die Frage des Christen nach einem spezifischen Merkmal christlichen Lebens und Handelns, nach einer Unterscheidung also zwischen Christen und Nichtchristen (109). Dieses Anliegen läßt sich aber weder aus dem vorgelegten Material erheben noch leistet es einen echten Beitrag zur christologischen Frage. Vielmehr scheint hier eher ein altes pastorales Anliegen der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jh. wiederaufzuleben, die im Menschen Jesus – in Frontstellung gegenüber dem älteren „Supranaturalismus" – *das* Vorbild für den Menschen finden wollte.

Das Kap. „Die Erscheinungsweisen Jesu" (109–126) wendet sich mehr dem eigentlichen Thema zu. Allerdings meldet Verf. auch hier seine Zweifel an, ob die „konkreten Verhaltensweisen Jesu" wirklich zu ermitteln seien, da gerade „die menschlich konkreten Züge Jesu die Originalität seiner Erscheinungsweisen im Dunkeln lassen" (109). Unter den Überschriften „Jesus und die Religion" (110–118) sowie „Jesus und seine Umgebung" (118–122) wird eine Zusammenfassung der exegetischen Beobachtungen gegeben. Es folgen zwei kürzere Betrachtungen: „Die Lebensweise Jesu" (122–125) und „Existenz und Wort" (125 f.).

Der 2. Teil des Werkes „Die Titel Christi und seine irdische, göttlich-menschliche Bedingung" (127–336) folgt offenkundig dem klassischen Vorbild von *O. Cullmann,* dessen Einfluß – wenn auch die Arbeitsweise beider Autoren stark voneinander abweicht – stellenweise direkt greifbar wird (vgl. S. 210 mit der Einleitung zum 3. Kap. Cullmanns im I. Teil; S. 278 mit dem Beginn von § 1, Kap. 2, III. Teil u. a.). D. verbindet mit den einzelnen Titeln jeweils bestimmte dogmatische Fragen. Manche dieser Verknüpfungen geben Fragen auf. Unverständlich bleibt die Auslassung der Titel „Messias", „Herr" und „Heiland", da ausdrücklich betont wird: „Es wäre falsch, eine Christologie ausgehend von einem einzigen Titel erarbeiten zu wollen. Alle sind unentbehrlich" (129).

Das 1. Kap. des 2. Teiles lautet „Christus der Prophet" (131–169). Nach der Herausarbeitung des biblischen Sinnes dieses Begriffs, befaßt sich die theologische Deutung mit dem „Wissen Christi" (139–149), wobei ein Aufriß zur Geschichte dieser Frage gegeben wird. In dem darauf folgenden Abschnitt „Klassische Theologie und kritische Reflexion" (149–169) findet D. dann in einem dialektischen Schritt den Übergang zur Theologie des 19. und 20. Jh. Für das Referat über die Auffassung Schells und die Reaktionen Loisys und Lagranges scheint er im wesentlichen *E. Poulat,* Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste (Tournai 1962) benutzt zu haben.

Kap. 2 „Christus der Gottesknecht" (171–186) behandelt in zwei Schritten zunächst die „Gegebenheiten der Schrift" (172–177) und dann den Begriff der „Kenosis" (177–186). Deutlich wird hier wiederum die Anlehnung an Cullmann. Die allgemeine Art, in der auf das kritische Werk eingegangen wird, mit dem *F. Hahn* in „Christologische Hoheitstitel" (Göttingen 1963) dem Versuch Cullmanns entgegengetreten ist, offenbart die nur unzureichende Kenntnis des Verf.s von den näheren Zusammenhängen dieser Kontroverse. Man wird jedoch zugeben müssen, daß mit der Unterstreichung der Gottesknechtsrolle als Dienst (in einem gewissen Anschluß an das II. Vatikanische Konzil) und mit dem Hinweis auf den Gedanken der ‚perfectio', der früher die Antwort auf die christologische Frage grundsätzlich beherrscht zu haben scheint, von ihm ein beachtenswerter Punkt getroffen worden ist (177 f.). Daß sich D. ständig mit der „Gott-ist-tot-Theologie" auseinandersetzt, ist daraus zu erklären, daß er sich mit der „tiefen Bedeutung" der Thesen dieser Richtung über die falsche Gnosis der klassischen Theologie (186 f.) einig weiß, ohne sich freilich vollständig mit ihr identifizieren zu wollen.

Das Kap. „Christus der Mittler: Menschensohn und Hoher Priester" (187 bis 261) weicht von Cullmann durch die Zusammenfassung und die Umstellung der Titel „Hoher Priester" und „Menschensohn" ab. Außerdem fällt das von Cull-

mann zwischen beide eingeschobene Kapitel über den „Messias" hier aus. Es scheint mir fraglich, ob man überhaupt sinnvoll von einem Titel „Mittler" im NT sprechen kann. Auch D. scheint sich in diesem Punkt nicht ganz sicher zu sein (vgl. 187, wo Mittler als Zusammenfassung der Titel „Menschensohn" und „Hoherpriester" aufgefaßt wird, mit 213 und 227, wo von einem Titel „Mittler" die Rede ist).

An dieser Stelle wird auch zum zweiten Mal eine Auseinandersetzung mit Bultmann versucht (190–195), in der sich Verf. allerdings damit begnügt, die bereits von Cullmann und Kittel vorgebrachten Einwände geltend zu machen (194). Dieser Abschnitt über den Menschensohn mit seinen drei Teilen: „Das messianische Bewußtsein Jesu und der Menschensohntitel" (189–195), „Vorchristlicher Sinn des Titels ‚Menschensohn'" (195–203) und „Evangelischer Sinn des Menschensohnes" (203–209) ist schon von *I. Berten* kritisch beurteilt worden (vgl. NouvRevTh 90 [1968] 976–981). „Das Priestertum Christi" (209–213) wird nur sehr knapp und summarisch behandelt; ausführlicher sind die Gedanken zur „Theologie der Vermittlung Christi" (213–261), die eine erstaunliche Sammlung verschiedenster Themen umfassen: „Klassische Grundlage der Vermittlung Christi: seine persönliche und ‚grundsätzliche' Heiligkeit" (215–226); „Christus, der universale Mensch" (226–246) und „Kritische Reflexionen" (247–261). Von letzteren hätte man sich wohl etwas mehr Aufklärung über die persönliche Ansicht des Verf.s erwarten können. Doch werden auch hier nur Referate geboten.

D. ist der Meinung, bis hierher in seinen Ausführungen nur „funktionelle" Titel behandelt zu haben, durch die er sich jetzt veranlaßt sieht, die Frage nach dem Sein Jesu zu stellen (261). – Das 4., verhältnismäßig kurze Kap. trägt die Überschrift „Christus, Wort Gottes" (263–276). Nach einer Darstellung des biblischen Sinnes (265–270), die sich wiederum als knappe Zusammenfassung aus Kittel und Cullmann erweist, folgen die Themen: „Das Amt des Offenbarers" (270–272) und „Logos, funktioneller Titel oder persönlicher Name?" (273–276). Die hier vorgetragenen Gedanken wollen zunächst die Identität zwischen Jesus und dem Logos herausstellen und ziehen danach die Folgerung: „Jesus ist nicht allein der, der die Vorsehung Gottes zum Ausdruck bringt und mitteilt, er ist Gott, menschlich anwesend, insofern er sich offenbart" (275). Damit erscheint dem Verf. der Übergang von der Funktion zum Sein gelungen (275).

Das 5. Kap. (277–328) legt zunächst wieder die Aussage der Schrift über den „Sohn Gottes" dar (278–282); darauf folgt ein historisch-dogmatischer Abschnitt über die kirchliche Auslegung des Titels bis zum Konzil von Chalcedon (282–299). Einige Bemerkungen zur äußeren Gestaltung des Abschnitts: S. 294 kündet D. eine Dreiteilung der nachfolgenden Darstellung an. Diese tritt aber nachher nicht entsprechend in Erscheinung, da der 2. und 3. Teil nicht deutlich im Druck abgesetzt sind und da die Zwischenüberschriften fehlen. S. 298 enthält ein längeres Lutherzitat, für das man sich eine Referenz in einer Lutherausgabe gewünscht hätte. Die nachfolgenden fünf Gedankenkreise: „Die persönliche Einheit Christi" (299–305), „Die dynamische Einheit Christi" (306–318), „Die Einheit des Bewußtseins in Jesus" (318–321), „Die Theologie des ‚assumptus homo'" (322–324) und „Die Theologie alexandrinischer Ausrichtung" (324–328) befassen sich im Anschluß an neuere Versuche mit recht verschiedenartigen Problemen.

In seiner Schlußbetrachtung geht D. nochmals ausdrücklich auf die „Gott-ist-tot-Theologie" ein (329–336) und beendet den vorliegenden Band mit einigen praktisch-pastoralen Überlegungen.

Außer den oben im Verlauf der Inhaltsangabe gemachten kritischen Anmerkungen müssen hier noch einige weitere Beanstandungen hinzugefügt werden.

Die *Zitationsweise* des Verf.s ist in vieler Hinsicht uneinheitlich und ungenau. So werden die Vornamen der Autoren abwechselnd ausgeschrieben, abgekürzt oder weggelassen (32.34.44.49.51.73.74 usw.). Manchmal wird anstelle des Vornamens ein P (ère) gesetzt (44.51.77). Auch die Seitenangaben sind unregelmäßig. Ähnliches gilt für die Angabe des Erscheinungsortes oder -jahres eines Werkes. Bei Rückverweisen auf schon zitierte Titel fehlt das sonst übliche „op. cit." bzw. „a.a.O.". Aber auch in sich sind die Verweise oft nicht eindeutig. So wird z.B. „Das Konzil von Chalkedon", hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht (Würzburg 1951 ff.) sieben mal angeführt (97.140.142.243.288.307.319) und dabei fünf mal

in je verschiedener Form, so daß die Vermutung naheliegt, daß diese Belegstellen den Zitaten anderer Werke entnommen wurden. Bultmann's „Theologie des NT" wird wenigstens in drei verschiedenen Auflagen vier mal (76.106.188.265) angeführt, dabei jedesmal in neuer Schreibweise. Ferner wird Bultmann's Buch „Jesus" aus dem Jahre 1926 ohne jeden Hinweis auf eine frühere Auflage mit dem Erscheinungsjahr 1951 referiert.

Druckfehler finden sich auf S. 53, Z. 13 v. o. („Ele" statt „Elle"); S. 73, Anm. 47 („Blaesen" statt „Blaeser"); S. 49, Anm. 27 („Schrenck" statt „Schrenk"); S. 120, Anm. 84 (H. Cullmann statt O. Cullmann); S. 194, Anm. 58 (beim französischen Adelsprädikat für H. Conzelmann).

S. 48, Z. 13 v. o. steht irrtümlich „Hebräerbrief" statt (apokryphes) „Hebräerevangelium"; S. 140 ist eine Verschiebung in der Datierung der arianischen Streitigkeiten unterlaufen. Ähnlich auch S. 56, Z. 15 v. u. („Tage" statt „Jahre").

Trotz des wissenschaftlichen Anspruchs, den das Buch stellt, und der Zustimmung, die es bisher gefunden hat, scheint das Urteil somit gerechtfertigt, daß der hier von D. vorgelegte Versuch einer neuen dogmatischen Christologie noch in vielen entscheidenden Fragen einer eingehenden und kritischen Prüfung bedarf.

K. H. Neufeld, S. J.

Roldanus, J., *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Etude de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie* (Studies in the History of Christian Thought, IV). Gr. 8° (X u. 421 S.) Leiden 1968, Brill. 58.— Hfl.

Seit geraumer Zeit mehren sich auf protestantisch-reformierter Seite patristische Untersuchungen, die auf mehr abzielen als auf bloße dogmengeschichtliche Information. Man sucht – gewiß in der Brechung der Geschichte – nicht mehr und nicht weniger als dogmatische Orientierung. Die Theologen der alten Kirche werden damit in einem neuen Sinne zu Kirchenvätern: als Zeugen des ehemals einen Glaubens, der von keiner der bestehenden Konfessionen grundsätzlich oder formell geleugnet ist, werden sie zu echten Mittlern der gesuchten Einheit.

In solchem Geiste, um also mit Athanasius zu „dialogieren, auf ihn hörend und Fragen an ihn stellend" (372), „in der Überzeugung, daß die theologische Arbeit der Kirchenväter nicht nur eine Bedeutung für die Kirche ihrer Zeit gehabt hat, sondern auch für die von heute und morgen", und daß „ihr theologisches Verständnis bestimmter Punkte uns helfen könne, festgefahrene Positionen abzubauen" (5), untersucht der reformierte Theologe J. Roldanus die theologische Anthropologie des Athanasius von Alexandrien. Es geht dem Verf. darum, zu „begreifen, wie A. den Menschen als Objekt einer besonderen Zuwendung seitens Gottes und als Partner einer von Gott gewollten Beziehung sieht" (3). Die Eingrenzung des Gegenstandes auf die theologische Anthropologie des A. kann man nur als glücklich bezeichnen, denn sie fragt nach dem, was A. allein bedenkenswert am Menschen erschien und was uns andererseits bedeutsam ist an der Anthropologie des Alexandriners. Es wird also nicht vom Menschen unter Absehung von Gottes Heilsplan über ihn, sondern gerade im Hinblick auf diesen gesprochen, von seinen Fähigkeiten jedoch, seiner Struktur, seiner „Natur" nur insofern, als sie von Gottes Erwählung bzw. durch die eigene Sünde betroffen sind. A. hat bekanntlich keinen Traktat ‚De opificio hominis' geschrieben; wie ist also das Projekt durchführbar? „A. hat zwar keine christliche Anthropologie konstruiert, aber die Inkarnation findet sich im Zentrum seines gesamten Denkens" (5) ... „Und indem sein Denken um diese Mitte kreist, ist es auch immer wieder der Mensch, der gefallene, erlöste, ‚paradiesische'", über den A. reflektiert. Theologische Anthropologie, wie sie der Glaube an die Menschwerdung impliziert, ist mit den ihr eigenen „klassischen" Fragen und Antworten das Thema. Breiten Raum nimmt z. B. die Frage nach der sog. „natürlichen Theologie" ein: „A. zeigt keinerlei Beachtung für eine natürliche Würde des Menschen oder andere seiner Natur inhärierende Fähigkeiten. Er kennt keinen neutralen Menschen; denn entweder kennt er Gott, gehorcht er ihm und lebt er; oder er wendet sich von ihm ab und fällt auf eine Ebene herab, zu der Gott ihn nicht bestimmt hat, auf die der Schwachheit seiner ‚physis' mit der Hinfälligkeit eines geschaffenen Wesens. Niemals gibt A. menschlichen Fähigkeiten auf dem Gebiet der Erkenntnis oder des

Intellekts unabhängig von seiner Beziehung zum Verbum die geringste Bedeutung" (48).

Wie wird A. so ein Karl Barth «avant la lettre»? Was macht R. mit Texten wie Contra Gentes 34 und De Incarnatione 12 u. a.? R. geht von dem festen und wohl richtigen Ansatz aus, daß des A. Denken von einer Mitte her auszulegen ist. Diese Mitte besteht in der grundlegenden Erkenntnis, daß in der Menschwerdung Gottes die Wahrheit über den Menschen beschlossen ist. Die fraglichen Texte werden damit zu Ad-hoc-Argumenten, übernommen aus dem philosophisch-religiösen Denken seiner Zeit, die ihre Wahrheit verlieren in dem Maße, als die Angesprochenen für die Wahrheit Christi gewonnen sind. So handelt De Incarnatione 12 nicht von Simultanmöglichkeiten der Gotteserkenntnis, sondern von einer fortschreitenden ‚accomodatio Dei' an den fortschreitenden Zerfallsprozeß der Menschheit: „Diese accomodatio findet ihren Schlußpunkt in der Inkarnation des Verbums. Von dieser aus wird erst klar, daß die übrigen Wege versperrt sind und daß die Beziehung zu Gott nur durch die besondere Offenbarung des Verbums wiederhergestellt werden konnte" (91). Es handelt sich beim gefallenen Menschen um ein faktisches Gott-Nicht-Erkennen. Die Schöpfungsoffenbarung bleibt eine objektive Gegebenheit: „Gerade die Tatsache der totalen Vernachlässigung dieses Erkenntnisweges macht es absolut notwendig, daß Christus aufs neue Gott durch seine Inkarnation offenbart" (87). Im Menschen bleibt an Fähigkeit nichts als eine Art „Brückenkopf", die Möglichkeit einer neuen Gottbeziehung.

Beziehung ist überhaupt das Stichwort dieser theologischen Anthropologie. So ist der Mensch ‚logikos', d. h., es ist sein Wesen, eine Beziehung zum Göttlichen Logos zu haben. Seine Wesensstruktur impliziert diese Beziehung von der Erschaffung an. Die Sünde trifft ihn deswegen in der Mitte seines Wesens, denn sie zerstört diese Beziehung. Erlöst wird der Mensch entsprechend durch die Wiederherstellung dieser Beziehung (65). Solch „relationistische" Anthropologie kann sich die altehrwürdige Lehre eines Irenäus oder Origenes vom zerstörbaren „Gleichnis", aber unverlierbaren „Bild" Gottes, das der Mensch darstellt, nicht zu eigen machen. Der Sünder ist kein Bild Gottes mehr.

Andere Posten im Katalog der „klassischen Fragen": das Verhältnis von Inkarnation und Geistsendung bei der Neuschöpfung des Menschen (158), die genauere Rolle der Menschheit Christi dabei (159), der spezifische Modus der Aufhebung des über dem Menschengeschlecht lastenden Fluches und Todesurteils (175), die bleibende Möglichkeit der Sünde auch des Erlösten (190), die im letzten nicht transzendierbare Geschöpflichkeit auch des „vergöttlichten" Menschen (192), das Statut der Menschen vor der Erlösung (203), die Situation der Ungläubigen nach der Menschwerdung (204). Lehrt A. eine „kollektive Erlösung", ein gleichsam durch die Inkarnation realisiertes „mechanisches Heil" (208)? „Eine neue Menschheit ist tatsächlich im Herrn wiedererschaffen und zur Herrlichkeit gelangt. Aber es handelt sich um ein zukünftiges Volk, das hinter seinem Vorläufer marschiert. Die durch seine Menschheit geschenkte Eingliederung muß erst volle Wirklichkeit werden dadurch, daß man sich durch Taufe und Geistsendung mit seinem ganzen Leben in Ihn eingliedern läßt" (210). – In der vieldiskutierten Frage nach dem Motiv der Menschwerdung (Welterlösung oder Weltvollendung) hält sich A. strikt an die Auffassung der Schrift: er kennt keine Inkarnation unter Absehung von der Wirklichkeit der menschlichen Sünde (220).

Wenn nun theologischer Anthropologie die Frage aufgegeben ist: Was ist der Mensch unter dem Heilshandeln Gottes?, dann ist darin die Frage eingeschlossen nach dem Tun, dem Werk des begnadeten Menschen. Auf A. angewandt und zugespitzt ist es die Frage nach Rolle und Funktion der Aszese. Hier liegt ohne Zweifel die originellste und interessanteste Seite dieser fleißigen und sorgfältigen Arbeit: R. interpretiert die aszetischen Schriften des A., vor allem die Vita Antonii, im vollen und starken Licht seiner dogmatischen Vorstellungen über die Erlösung durch Christus: der Aszet ist nicht der egoistische Weltflüchtling, sondern, ganz im Gegenteil, er ist „Instrument Christi" vor der Welt. Inhalt und Ziel der Aszese besteht im Sichtbarmachen des Sieges, des Triumphes Christi. Und andererseits: „Diese Form christlichen Lebens ist nur möglich, weil ... Christus Gott im Fleische ist ... Aszetenleben gibt es nur auf Grund der Gnade der Homousie und der Inkarnation des Verbums" (318). Texte der Vita, in denen als Motiv die ego-

istische Suche nach der eigenen Seligkeit aufklingt, werden laut übertönt von den Motiven des Dienstes an der Gemeinschaft und dem der Sichtbarmachung des Triumphes Christi „im Fleische" des Aszeten. – In solcher theologischer Bewertung der Aszese, also des „Werkes" des erlösten Menschen, erscheint konsequenterweise der Aszet als der „relativ vollkommenere Christ" (344), ja als das „ideale Bild des Menschen, so wie er sein soll" (347). Worin besteht schließlich die eigentliche Bedeutung des A. für die Geschichte der christlichen Anthropologie? Sie besteht darin, daß seine Lehre von der „Vergöttlichung des Menschen die totale Entgöttlichung seiner Natur voraussetzt und zur Vollendung bringt" (370).

Wie gesagt, all das ist die theologische Anthropologie des A. von Alexandrien, so wie R. sie in sehr sorgfältiger Diskussion und gründlicher Kenntnis der Texte darstellt; was den katholischen Leser aufhorchen läßt, ist die warme Sympathie für des Kirchenvaters Lehre vom Menschen, das positive Vorurteil, das den Autor überall leitet und das ihn gewisse Texte mehr aus dem grundlegenden Heilsverständnis des A. heraus als in ihrem unmittelbaren Wortlaut verstehen läßt.

Methodisch geht R. folgendermaßen vor: In vier Kapiteln werden vier Gruppen athanasianischer Werke – Frühwerke, antiarianische Schriften, spätere dogmatische und aszetische Werke – auf ihre anthropologische Konzeption hin untersucht, wobei jeweils in einem ersten Paragraphen die entsprechenden Werke in ihrer Eigenart charakterisiert, in einem zweiten Paragraphen der „Ort" der anthropologischen Aussagen in diesem Werk bestimmt wird, bevor dann die einzelnen Aspekte der Anthropologie zur Darstellung kommen. Die Methode macht gewisse Wiederholungen unvermeidbar, bietet aber andererseits den Vorteil, das Gewicht der jeweiligen anthropologischen Aussagen exakt zu erfassen.

H. J. Sieben, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 16). Gr. 8° (215 S.) Göttingen 1966, Vandenhoeck & Ruprecht. 28.— DM.

„Die Tradition bezeugt schon vom 2. Jahrhundert ab formell die Unendlichkeit Gottes" (*K. Jüssen,* ²LThK, Bd. 10, Sp. 480). Solche und ähnliche Auskunft geben uns auch noch die neuesten einschlägigen Handbücher und Lexiken zur Frage, wann zum ersten Mal und durch wen genauerhin Gott als der unendliche prädiziert wurde. Sie übersehen mit dieser Feststellung die „gewaltige Umwandlung" dieses Begriffs durch G. v. N., auf die aber schon *W. Meyer,* Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik (Halle 1894), aufmerksam gemacht hat. „Die Unendlichkeit (ist für G. v. N.) nicht ein negativer Grenzbegriff menschlichen Denkens, sondern das eigenste Wesen der göttlichen Natur selbst" (ebd. 15). Es lag nicht nur an der Verbindung dieser These mit anderen, weniger glücklichen Behauptungen, daß Meyers erstaunlich klare Erkenntnis kaum beachtet wurde; der Hauptgrund des Unverständnisses war ein methodischer Fehler. Man beurteilte G.s v. N. Aussagen über die Unendlichkeit Gottes von der späteren philosophischen Tradition aus, für die dieses Gottesprädikat eine pure Selbstverständlichkeit war. Ein ganz anderes Bild ergibt sich – und dies ist die bahnbrechende Erkenntnis M.s – wenn man G.s v. N. Gottesbegriff in seinem geschichtlichen Horizont zu verstehen sucht. Dann nämlich zeigt sich, „daß G. v. N. als erster Denker die Unendlichkeit Gottes gegen die platonisch-aristotelische Philosophie beweist und in die Theologiegeschichte einführt". Und M. unterstreicht: „Auf den Gegensatz zur platonisch-aristotelischen Philosophie kommt es an" (26).

Mit der Behauptung dieser absoluten Originalität des Gregor legt sich M. natürlich eine schwere Beweislast auf die Schulter. Denn die Aussage von Gottes Unendlichkeit gibt es selbstverständlich schon vor dem Nyssener. Leicht fällt dieser Beweis bei denjenigen Vätern und Philosophen, die sich der platonisch-aristotelischen Tradition als Denker verpflichtet wissen. Obwohl z. B. bei einem Origenes zwar „festgehalten werden muß, daß er an keiner Stelle Gott selbst ausdrück-

lich begrenzt nennt", so ergibt sich „dieser Gedanke jedoch aus seinem Ansatz" (81). Man wird dieser Interpretation M.s gern zustimmen. Ähnlich steht es mit Tertullian und Minucius Felix. Ihr Unendlichkeitsbegriff hat sein Gegenüber in der Stoa mit ihrer Lehre von Gottes Eingegrenztheit durch den Kosmos, nicht im „griechischen Unendlichkeitsbegriff" eines Plato und Aristoteles. Schon schwerer fällt dem Leser die Zustimmung, wenn M. die massiven Unendlichkeitsaussagen des Hilarius interpretiert. Obwohl er nur einen Teil der ihm bekannten Stellen zitiert (er übergeht z. B. Tract. in Ps 144, 6, PL 10, 857B oder De Trin. 8, 48, Sp. 338C; ebd. 271BC: ‚interrogo, utrum visibilis imago est invisibilis Dei, et utrum infinitus Deus per formae circumscriptae imaginem coimaginari possit ad speciem?'), muß er zugeben: „Die Formulierung trägt ganz in die Nähe G.s v. N." (71).

Doch halten wir uns nicht zu lange mit der lateinischen Tradition auf. Denn M. behält sich für später vor, diese auf die Unendlichkeit Gottes hin genauer zu untersuchen (69, Anm. 5). Mit Clemens von Alexandrien steht der Verf. vor einem Autor, der bisher weitgehend, gerade in der Frage der Unendlichkeit Gottes, als Quelle des G. v. N. betrachtet wurde. Ihm gegenüber eine Unabhängigkeit G.s aufzuzeigen, ist unvergleichlich schwerer. Denn Cl. behauptet nicht nur die Unerkennbarkeit Gottes, wie die übrigen Vertreter der sogenannten negativen Theologie, sondern er begründet sie auch – wie G. v. N. – durch die Unendlichkeit Gottes (Strom. V, 81 ff.)! Hinzu kommt, daß Cl., ebenso wie G. v. N., eine dem unendlichen Gottesbegriff entsprechende Endlosigkeit des Aufstiegs der Seele zu ihm hin kennt. M. sieht nun einen Unterschied zwischen beiden Autoren darin, daß G. vom Gottesbegriff ausgeht und es dementsprechend nicht Gott ist, der zurückweicht vor dem Menschen, wie es sich von der Sicht des Cl. aus ergibt. Wesentlicher jedoch als dieser Unterschied der Perspektive ist, daß bei Cl. im Grunde der platonische Begriff des Unendlichen, der das „Undurchschreitbare" ausschließt, vorliegt.

Unter den Philosophen sind es Philon und Plotin, die M.s These von der Unabhängigkeit G.s „bedrohen". Philo kommt als Quelle des G. nicht in Frage, denn „das Schwebende hinsichtlich der philosophischen Begründung (der Unerkennbarkeit) kann bei Philon nicht durch den festen Begriff der Unendlichkeit systematisiert werden" (63). – In welcher Richtung Plotins Anschauungen über das Unendliche interpretiert werden, deutet die Überschrift des entsprechenden Abschnitts an: „Das böse Wesen des Unendlichen bei Plotin" (82). Wenn M. später (vgl. 131) ‚to apeiron' als positiven Begriff bei Plotin analysiert und dabei zu dem Ergebnis kommt: „‚to apeiron' ist bei Plotin keine Wesensaussage des Einen, sondern ist beim aufsteigenden Weg das Letzte und beim absteigenden Weg das Erste, was der Vernunft vom Einen erscheint", wird man dieser Interpretation die Zustimmung kaum versagen können.

Wenn wir das Ziel des ersten Teiles richtig verstanden haben – Ausschluß einer Abhängigkeit G.s v. N. von der vorhergehenden philosophisch-theologischen Tradition und damit gleichzeitig Präzision seines eigenen Unendlichkeitsbegriffs – dann hätte in diesem 1. Teil auch die Behandlung des Basilius und Gregors von Nazianz ihren logischen Platz. Ihnen gegenüber G.s Unabhängigkeit aufzuzeigen, unternimmt M. an verschiedenen Stellen des 2. Teiles seiner Arbeit, der mit „Gregor von Nyssa" überschrieben ist (105. 115 ff. 169 f.). Die Unabhängigkeit insbesondere gegenüber Gregor von Nazianz versucht M. durch folgende Beobachtung zu sichern: Während dieser in seinen sogenannten theologischen Reden (Or. 27–31) Gottes Unbegreiflichkeit noch nicht von Gott her, d. h. von dessen Unendlichkeit her, begründet, sondern vom Menschen her, vertritt er in der Rede 38 die Anschauung, daß die Unbegreiflichkeit Gottes in seiner Unendlichkeit ihren Grund hat. Diese tatsächlich auffällige Diskrepanz, in der, wenn wir M. recht verstanden haben, das Hauptargument für des Nysseners Priorität vor seinem Namensvetter zu sehen ist, kommt als Beweis jedoch nur in Frage, wenn man die bisher angenommene Datierung der Rede 38 von Weihnachten 479 auf 480 verlegt, was M. dann auch tut. Sonst müßte man nämlich Gregor von Nazianz als den schöpferischen Kopf ansehen, der G. v. N. zum entscheidenden Gedanken seines Werkes gegen Eunomius inspiriert hätte ... Ähnlich prekär ist M.s Versuch, G.s Unabhängigkeit gegenüber seinem älteren Bruder Basilius zu sichern. Wenn dieser

die Unendlichkeit Gottes noch begrifflich in zwei „Blickrichtungen" zerlegt, den Blick in die unendliche Vergangenheit Gottes und den Blick in die unendliche Zukunft, G. v. N. sie dagegen zum ersten Mal in einem Begriff umfaßt, so ist das gewiß ein bedeutsamer begrifflicher Fortschritt, den der jüngere im Vergleich zum älteren vollzieht. Hat er aber wirklich die theologische Bedeutung, die M. ihm zumißt? M. a. W., ist der entscheidende Schritt, nämlich die Affirmation der Unendlichkeit Gottes, nicht auch schon, wenn auch noch nicht in der gleichen Klarheit und Konsequenz, bei Basilius erkennbar? Kommt nicht auch schon dem Basilius im Kontext seines Contra Eunomium I, PG 29, 548 B, die Unendlickeit Gottes als Grund seiner Unerkennbarkeit irgendwie in den Blick? Zielt nicht seine Argumentation in diese Richtung? Es ist auch nicht so, daß Basilius dieses ‚apeiron' als „nur von unserem Denken" (114) Gott beigelegt betrachtet. Man vergleiche dazu eine Stelle wie Contra Eun. I, PG 29, 548 B. Würde man nicht das Verhältnis zwischen den drei Kappadoziern in dieser Frage treffender bezeichnen, wenn man die erste Intuition dieser neuen Gottesvorstellung Basilius zuschriebe, den beiden Gregoren deren klare begriffliche Aussprache, wobei dem Nyssener evtl. das Verdienst der philosophischen Ableitung aus den traditionellen Gottesattributen der Einfachheit und Unveränderlichkeit zukäme? Die Tatsache, daß eine entsprechende Verteilung der „Verdienste" auch der traditionellen Sicht des Verhältnisses zwischen den Dreien mehr entspräche, ist ja für sich allein noch kein Grund gegen eine solche Annahme. Sie scheint uns vor allem dem Textbefund gerechter zu werden.

Der 2. Teil der Studie besteht aus zwei Hauptabschnitten: „Die menschliche Erkenntnis des göttlichen Wesens" und „Die metaphysische und theologische Problematik der Unendlichkeit Gottes"; vorausgeschickt wird eine Einführung in „Leben und Werk" des G. v. N. und eine Charakterisierung des „Wesens der Theologie des Eunomius".

Wenn wir den Autor recht verstanden haben, vollzieht sich der Nachweis dafür, daß „Gregor in der Auseinandersetzung mit Eunomius seinen eigenen Gottesbegriff entwickelt" und damit eine Aussage macht, „die die negative Theologie der älteren Väter nie gemacht hat" (92), in zwei Schritten: Zunächst wird gezeigt, daß G. gegen Eunomius Gott als ‚apeiron' im Sinne einer zeitlichen Ausdehnungslosigkeit behauptet. Der zweite Schritt stellt sich der präzisen Frage: „Kann G. v. N. auf der Ebene der ‚ersten Philosophie' des Aristoteles die Wahrheit der Unendlichkeit Gottes aufrechterhalten?" (119). Es geht m. a. W. um den Nachweis, daß G. nicht auf der „Ebene" der zeitlichen Ausdehnung, sondern auch im strikt metaphysischen Sinn Gottes Unendlichkeit affirmiert. Hier nämlich, auf dieser Ebene, steht gegen ihn die ganze klassische Theologie und Philosophie, denn nach Aristoteles kann der „erste Beweger" niemals unendlich sein. Von den Voraussetzungen seines Gegners ausgehend, deduziert nun G. Gottes „metaphysiche" Unendlichkeit aus den beiden traditionellen Gottesprädikaten der Einfachheit und der Unveränderlichkeit. „Beide Prädikate sind konstitutive Elemente des griechischen Gottesbegriffs. G. hat sie einzeln zur Begründung der Unendlichkeit Gottes durchdacht" (126). Im folgenden Abschnitt wird dann der so von G. in der Auseinandersetzung mit Eunomius gewonnene oder darin bewährte Gottesbegriff als Wesensbegriff gerade des dreifaltigen Gottes expliziert und die Transzendenz dieses Gottes als in dieser Unendlichkeit bestehend aufgezeigt. Das abschließende Kapitel dieses Teiles versucht G.s Gottesbegriff gegen die negative Theologie abzugrenzen, ohne dabei u. E. zu einer wirklich klaren Gegenüberstellung zu kommen. Wie in diesem Zusammenhang aus Contra Eun. I, 416 gefolgert wird, daß „Gregor auch das trinitarische Geschehen ... gelegentlich dem Willen Gottes zuschreiben" könne, ist zumindest nicht ohne weiteres einsichtig.

Der 2. Hauptabschnitt des 2. Teils setzt sich zum Ziel, das gewonnene Ergebnis, praktisch den Gottesbegriff der Unendlichkeit, in Beziehung zu setzen mit dem übrigen theologischen Denken des Kirchenvaters. Die augenfälligste, wenn auch vielleicht nicht die wichtigste Konsequenz aus M.s Ansatz ist die Behauptung: G. v. N. ist kein Mystiker, wie das bekanntlich viele Forscher mit der Tradition behaupten. Sie stützen sich dabei vor allem auf G.s Lehre von dem unendlichen Aufstieg der Seele zu Gott. Nach M. ergibt sich aus seinem Ansatz die Forderung, „die Beschreibung vom Aufstieg der Seele zu Gott theologisch-rational zu interpre-

tieren" (149). Im wesentlichen sieht er dabei die „mystische Interpretation" dadurch ausgeschlossen, daß es zu keinem Stillstand der Erkenntnis, zu keiner ‚unio mystica' kommt, daß „der Aufstieg der Seele zu Gott sich in den gleichen Stufen vollzieht, wie sie auch die aristotelische Erkenntnislehre voraussetzt" (158), d. h. in einen progressus in infinitum.

Man wird die etwas polemisch klingenden Äußerungen M.s in dieser Frage als eine gesunde Reaktion gegen eine allzu selbstverständliche, kritiklose Gregorinterpretation aus einem späteren Horizont heraus anzusehen haben. Jedenfalls gelingt es M., eine erstaunliche Kohärenz aufzuzeigen zwischen G.s Gottesbegriff und seiner, sagen wir, Anthropologie, um das ärgerliche Wort „Mystik" zu vermeiden. Durch den Gottesbegriff der Unendlichkeit ist der platonische Eros „zu einer neuen Wahrheit gebracht" (161), denn G. erklärt, was Plato nicht begründen kann: warum der Mensch Gott, das absolute Gut, niemals erreicht. In G.s Konzeption ist die „negative Theologie ... insofern überboten, als es nun durch das Wesen Gottes selbst erwiesen ist, daß rechte Erkenntnis Gottes sich selbst als Erkenntnis aufhebt. Statt als ‚gnosis' wird das Verhältnis zu Gott als ‚eros' bestimmt, der über jede erreichte Stufe mit unverminderter Leidenschaft hinausstrebt" (167).

Mit dem Kapitel „Die Lehre von den Namen Gottes" versucht M. nach der Behandlung der Anthropologie einen zweiten Lehrkomplex G.s mit dem Gottesbegriff systematisch zu verbinden. Die Zahllosigkeit der „Namen Gottes" ist die Voraussetzung der unendlich fortschreitenden Erkenntnis. Der Schlußabschnitt sucht u. a. ‚to apeiron' als Begriff näherhin zu bestimmen. „Als Begriff hebt sich das Unendliche selbst auf, weil es nicht zu Ende gedacht werden kann" (198).

Gerade auf den letzten Seiten dieser ungemein anregenden Arbeit wird M.s Intention deutlich, so etwas wie ein protestantisches Gegenstück zur katholischen Gregorinterpretation zu schaffen. „Wirklichkeit ist allein, daß der Mensch immer im gleichen Abstand von dem unendlichen Gott entfernt bleibt ... Aufweisbar ist allein die Sehnsucht ..., die vielleicht ausgelegt werden darf als das Bewußtsein, daß der Mensch auf Gott angewiesen ist als auf den, welcher durch die Unendlichkeit seines Seins das wahre, d. h. das ewige Leben dem Menschen gewähren kann" (204). Es ist wohl dieser Verständnishorizont, der M. befähigt, die Eigenart gerade des theologischen Denkens G.s in den Blick zu bekommen, vom Gottesbegriff aus die Einheitlichkeit seiner Theologie überzeugend aufzuzeigen, als das Christliche an diesem Kirchenvater gerade seine spekulativen Gottesaussagen zu erkennen, das „menschliche Streben zu Gott ... als die Spannung des Glaubens" zu interpretieren, „die an die Stelle des Wissens griechischer Metaphysik tritt" (202), eine Mystik schließlich in Frage zu stellen, „welche das Denken als niedrigere Stufe der Gotteserfahrung hinter sich läßt" (24).

Doch es sei erlaubt, auch auf die Grenzen dieses Verständnishorizontes hinzuweisen! Der Leser fragt sich: Wie kommt G. eigentlich dazu, Gott als den Unendlichen zu denken? Was treibt ihn letztlich, gegen die ganze heidnische und christliche Tradition anzugehen und einen neuen Begriff von Gott durchzusetzen? Woher kommt ihm diese neue Idee bzw. Ahnung über Gott, diese Intuition, die ihn nicht losläßt und die ihn überhaupt erst in die gewaltige Bemühung seines Denkens treibt? Dieses Neue über Gott, woher kommt ihm das? Hat er sich das, so wie den Begriff, selbst gegeben? Sollen wir wirklich glauben, daß G. das theologische Denken des Plato und Aristoteles und des Origenes und der ganzen Tradition nur durch einen neuen Begriff überwunden hat? Ist es wirklich sein Begriff der göttlichen Unendlichkeit allein, der sich „dazu eignet, das Netz zu zerreißen, welches die allmächtige Vernunft über Gott geworfen hatte"? Ist es im letzten wirklich G. v. N., der die „Allherrschaft der Vernunft durchbrochen" hat? (19). Der Theologie eines Theologen so viel zutrauen, heißt, diesen schlechterdings überfordern. M. a. W., wir vermissen eine theologiegeschichtliche – um nicht zu sagen dogmengeschichtliche – Perspektive, den Aufriß zumindest des unmittelbarsten geistesgeschichtlichen Zusammenhangs, aus dem heraus allein die denkwürdige spekulative Leistung des G. v. N. geschichtlich verständlich wird. Kurz gesagt: Ist Gregors Gottesbegriff „denkbar" ohne die Glaubensentscheidung von Nizäa? Besteht seine Leistung nicht gerade darin, daß er das in dieser Entscheidung implizierte Gottesbild „auf einen Begriff gebracht hat"? In Nizäa ist u. E. die Entschei-

dung für den Unendlichen Gott dadurch gefallen, daß im Bekenntnis der Homousie des Sohnes Geschöpf und Schöpfer „unvermittelt" gegenübergestellt und in diesem Sinn auseinandergerissen wurden. Nizäa machte endgültig den Abgrund bewußt, den unvermittelten, zwischen Gott und Nichtgott, und ließ gleichzeitig einen anderen als unerheblich in Vergessenheit geraten: den zwischen der „sichtbaren" und der „unsichtbaren Welt". G. selbst sieht sehr wohl diesen „theologiegeschichtlichen" Zusammenhang zwischen der Homousie und dem ‚apeiron'. Man vergleiche z. B. einen Text wie den folgenden, den M. leider nur z. T. zitiert: „Denn der Schnitt, der alles Seiende grundlegend voneinander teilt, ist der zwischen Geschaffenem und Ungeschaffenem; das eine macht er zur Ursache des Gewordenen, das andere zum von daher Gewordenen. Da nun die geschaffene Natur und das göttliche Wesen so unterschieden voneinander sind, daß keinerlei Vermischung ihrer respektiven Eigenschaften erkennbar ist, ist es notwendig, jede von beiden als der andern unähnlich zu konzipieren und nicht dieselben Merkmale bei den Auseinanderklaffenden nach einem Logos der Natur zu suchen. Da die geschaffene Natur ... einen Anfang, ein Ende und eine zeitliche Erstreckung dazwischen an sich zeitigt ... verstehen wir diese Eigenschaften gleichsam als ein Charakteristikum des entsprechenden Subjekts ... Die göttliche Natur dagegen ist ... nicht begrenzt, sondern überall ... fern von allen an Geschöpfen befindlichen Merkmalen ... Da es das Eigentümliche der Schöpfung ist, einen Anfang zu haben, muß dieses Eigentümliche der Schöpfung der ungeschaffenen Natur fremd sein (Contra Eun. III, 6, 66; 209, 19 ff.).

Hier wird der überlieferungsgeschichtliche Komplex deutlich, innerhalb dessen ein neues Gottesbild sich herauskristallisiert, der überhaupt erst die Gewinnung, meinetwegen die philosophisch-spekulative Ableitung, eines neuen Gottesbegriffs aus den „traditionellen" Gottesattributen gegen Plato und Aristoteles innerlich ermöglicht: Weil Gott Schöpfer ist, deswegen ist er der „ganz andere", ist er dem Endlichen gegenüber „unendlich".

Vielleicht ließe sich auch ein gerechteres Urteil über G.s sogenannte Mystik finden, versuchte man diese als charakteristische Umwandlung älterer „traditioneller" Mystik, z. B. der eines Clemens oder Origenes oder gar eines Paulus zu verstehen. Oder darf wirklich bei letzterem auch kein anderes Gottesverhältnis angenommen werden als das des richtigen „Gottesbegriffs"?

H. J. Sieben, S. J.

Decker, Bruno, *Die Gotteslehre des Jakob von Metz. Untersuchungen zur Dominikanertheologie zu Beginn des 14. Jahrhunderts.* Hrsg. von *Rudolf Haubst* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XLII, 1). 8° (XXVIII u. 911 S.) Münster 1967, Aschendorff. 98.— DM.

Das umfangreiche Werk stellt die Habilitationsschrift des Mainzer Professors für Dogmatik dar, der am 2. November 1961 im Alter von 54 Jahren mitten aus vielfältigen Arbeiten durch den Tod herausgerissen wurde.

Professor *Rudolf Haubst* besorgte in dankenswerter Weise die Herausgabe der bisher ungedruckten Arbeit. Aus seiner Feder stammt auch das ausführliche Vorwort, das uns eingehend über den Werdegang der Arbeit und über den Standort unterrichtet, den sie in der Erforschung der Quellen des beginnenden 14. Jahrhunderts einnimmt. Wir sehen, wie D.s Untersuchung aus den Forschungen über die Vorgänger und Zeitgenossen des Jakob von Metz herausgewachsen ist und deren Ergebnisse ergänzend oder korrigierend weiterführt.

Das Werk ist in zwei Hauptteile eingeteilt: „Literargeschichtliche Grundlegung" und „Darstellung der Gotteslehre des Jakob von Metz". Der 2. Hauptteil ist weitaus umfangreicher und in zwei Teile untergeteilt, nämlich „Die Lehre von Gott dem Einen", worunter die Frage der natürlichen Erkennbarkeit Gottes, die Aussagen über Gott, die göttlichen Attribute und Eigenschaften behandelt werden, und „Die Lehre von Gott dem Dreieinigen".

Im 1. Hauptteil hat der Verf. mit der ihm besonders nachzurühmenden Akribie eine literarhistorische Bestandsaufnahme vorgesehen, deren Ergebnis die genaue Datierung der Werke und die Feststellung der Abhängigkeiten und Zusammenhänge zwischen J. v. M. und seinen Zeitgenossen ist, soweit dies beim gegenwär-

tigen Stand der Forschung möglich ist. Diese literarkritischen Vergleiche begleiten übrigens die ganze Arbeit, auch im systematischen Teil. Die bisherigen Forschungen werden ausnahmslos kritisch berücksichtigt und manche frühere Aussage über die Chronologie der untersuchten Werke richtiggestellt.

Dem Ziel der Arbeit entspricht die Methode, die D. folgendermaßen gekennzeichnet hat: „Unsere Methode ist im allgemeinen eine quellenanalytische und keine entwicklungsgeschichtliche. Das heißt: Wir wollen nicht an die von J. erörterten Probleme heranführen durch einen Überblick über die Problementwicklung in der Patristik und Scholastik – diese Arbeit haben bereits Régnon, Lebreton, Stohr, Schmaus und viele Mitarbeiter des DThC geleistet ... Unser Darstellungsschema ist uns vielmehr durch das Anliegen der Quellenanalyse vorgezeichnet" (9 f.). Diese bescheidene methodische Begrenzung, die sich der Verf. auferlegte, ist in Wahrheit die Voraussetzung für jede entwicklungsgeschichtliche Analyse, die im vorliegenden Werk sich gleichsam unter der Hand ergibt. Nur auf diesem Wege kann nämlich ein zutreffendes Bild von der Bewegung eines theologischen Begriffes oder Theorems entstehen. Schon auf den hundert Seiten der „Literaturgeschichtlichen Grundlegung" zeigt es sich, wie sehr das Urteil über den theologiegeschichtlichen Gang einer Entwicklung von Autor zu Autor auf eine genaue Kenntnis der Abfassungsdaten der Werke und der Abhängigkeiten der Quellen angewiesen ist. Dies erfordert eine mühevolle Kleinarbeit, die jedoch für die Forschung unumgänglich ist. Angesichts der Flut von popularisierenden Zeitschriftenartikeln und Monographien wünschte man dieser Arbeitsweise ein wenig mehr Raum und Hochschätzung in der Theologie der Gegenwart. Sie ist freilich ein mühseliges und undankbares Unternehmen, muß sie doch den Weg einer nüchternen, oft langatmig erscheinenden Quellenkritik beschreiten unter dem Verzicht auf die Sicherheit des Endergebnisses. Verf. hat am Ende des 1. Hauptteils in seiner bescheidenen Art darauf verwiesen: „Wir stehen am Ende unserer chronologischen Untersuchungen. Man möchte meinen, im Verhältnis zur aufgewandten Mühe sei das Ergebnis ziemlich mager. Eine letzte historische Gewißheit blieb uns versagt, wo nicht ein urkundlich bezeugtes Datum vorlag. (...) Es liegt aber in der Natur der Sache, daß solchen chronologischen Bemühungen zum größten Teil nur ein hypothetischer Wert zukommt. Ein einziger handschriftlicher Fund kann die mühsam aufgebaute Chronologie wieder umwerfen" (107).

Die literargeschichtliche Grundlegung umfaßt genau jene Autoren, die für die Bestimmung des Ortes notwendig sind, auf dem J. v. M. in der Weiterentwicklung der von Thomas angestoßenen Lehrtradition im Dominikanerorden steht. Es sind dies die Lectura Thomasina des Guilelmus Petri de Godino, die Sentenzenkommentare des Johannes Quidort von Paris, des Johannes von Sterngassen, des Herveus Natalis und des Durandus sowie die Anonyma Vat. lat. 1114 und Brügge, Stadtbibl. 491.

Die Darstellung der Gotteslehre im 2. Hauptteil des Werkes verwertet die Ergebnisse der literarkritischen Grundlegung in exakter Weise. Der Verf. sah es vor allem darauf ab, die Unterschiede der unmittelbar auf Thomas folgenden Magister des Dominikanerordens zu diesem herauszuarbeiten. So erhalten wir ein subtiles Bild der theologiegeschichtlichen Situation am Beginn des 14. Jahrhunderts. J. stellt natürlich die Hauptperson darauf dar, aber auch die Forschungen über Durandus, den umstrittenen Thomaskritiker im Dominikanerorden, werden ergänzt und weitergeführt. In der Frage der Unterscheidung der göttlichen Attribute steht Durandus wie J. v. M. auf seiten der Thomisten und dürfte auf Grund der literarischen Daten seiner weiteren Ausarbeitungen des Sentenzenkommentars zu den ersten Scotusgegnern zu rechnen sein (81. 86. 150).

Was J. über die natürliche Erkennbarkeit Gottes lehrt, ist aus dem Geist der Lehre des hl. Thomas geformt und wurde darum von D. sehr gestrafft behandelt (110–115). Auch im folgenden Kapitel: „Unsere Aussagen über Gott" sehen wir J. in den Bahnen des Aquinaten, der durch die Unterscheidung zwischen der bezeichneten Sache und der Bezeichnungsweise die Gotteserkenntnis bereits mit Fragen der Aussageweise verknüpft. Diese Problematik wird natürlich von J., Guilelmus Petri de Godino, Johannes von Paris und auch Durandus aufgenommen und fortgeführt (120 f.). Doch schon für Thomas ist die Untersuchung der Erkenntniswege, Bezeichnungsweisen und Namensbedeutungen für die Gottes-

erkenntnis ebenso wichtig wie die ontologischen Analysen, die sich auf die Relationen des göttlichen und außergöttlichen Seins erstrecken. Nach Thomas verlagert sich dann das Interesse zugunsten der Aussagetechnik; bei J. v. M., dessen Trinitätslehre sich ganz besonders im Rahmen ontologischer Subtilitäten bewegt, sind bereits Ansätze zu jener Weiterbewegung erkennbar (vgl. 114, Anm. 13).

Von den Eigenschaften des göttlichen Seins behandelte D. nach einer allgemeinen Einführung („Die göttlichen Attribute", 3. Kap.) nur die Einfachheit und die Ewigkeit Gottes (4. Kap., 151 ff.), da J. nur diesen beiden gesonderte Quaestionen widmet. Was er sonst über die göttlichen Eigenschaften zu sagen weiß, steht über viele Quaestionen verteilt und unterscheidet sich nicht von der Lehre des hl. Thomas (151). Der Verf. wies auf den Zentralpunkt des Problems hin. Die oft so spitzfindig erscheinenden Kämpfe um die richtigen Formulierungen rühren alle an dem Grundproblem der scholastischen Gotteslehre: Der Einheit und Vielheit in Gott. „Da das Eine und sein Gegensatz, das Viele, zu den Transzendentalien gehört, die sich unmittelbar aus dem Seinsbegriff ergeben, geht es bei all den damals so heftig diskutierten Unterscheidungen, die das Eine vom Andern abheben und damit das Viele begründen, letztlich um den Versuch, das göttliche Sein selbst möglichst präzis zu erfassen" (159).

J. v. M. erweist sich uns als Thomaskritiker auf dem Boden der thomasischen Lehre. Dies hat D. in dem Kapitel über das göttliche Erkennen (161 ff.) herausgearbeitet. Diese Thomaskritik führt nicht vom Grundansatz des Aquinaten weg, sondern bringt eine Verfeinerung der Problematik. Am deutlichsten wird J.s kritische Einstellung bei der Analyse der Gegenwärtigkeit, welche den außergöttlichen Erkenntnisobjekten in der göttlichen Erkenntnis der Futura contingentia zukommt (175). Hier wendet J. gegen Thomas ein, daß etwas Nichtseiendes nicht erkannt werden kann, Gegenwärtigkeit also Sein voraussetzt (175; 177; Anm. 52). Wir finden diesen Einwand später etwa bei Robert Holcot wieder, allerdings in einer aussagenlogischen Formulierung, während J. hier von ontologischen Gründen ausgeht und damit methodisch in der Nähe des hl. Thomas bleibt. Diese wird noch deutlicher in der Lehre J.s über das Verhältnis kreatürlicher Kontingenz und der Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens (177 f. 188; dort auch die Lehre des Durandus), ebenso in der Ideenlehre (204 ff.), wo die „geringfügige Polemik Jakobs gegen Thomas" darin einmündet, daß er „das überkommene Lehrgut weiterausbaut". Gerade in der Ideenlehre wird erkennbar, wie J. im Unterschied zu Durandus trotz seiner Kritik in der Tradition des Aquinaten verbleibt (211).

Von besonderer Bedeutung für die Weiterentwicklung der Theologie zwischen Thomas von Aquin und Wilhelm Ockham sind die Kapitel, die dem göttlichen Wollen und seinen Auswirkungen und Ausfächerungen gewidmet sind: 6. Kap.: Das göttliche Wollen. 7. Kap.: Die göttliche Vorsehung und Vorherbestimmung. 8. Kap.: Die göttliche Macht. Nach den genauen Quellenanalysen D.s dürfte es feststehen, daß J. v. M. in diesen Fragen als Schüler des hl. Thomas anzusehen ist (218. 223. 227. 233. 236. 243. 268. 284). Auch für Durandus gilt trotz der Zensurierung vereinzelter antithomasischer Sätze, daß er im Rahmen der Theologie des Aquinaten bleibt (218. 223. 228. 235. 236. 251. 258). Bei beiden Magistern findet sich nicht die geringste Spur „von irgendeiner bedenklichen Neuerung, die etwa die Freiheit des göttlichen Willens gegenüber dem absolut gesetzten Unterschied von sittlich gut und böse stärker herausstellen möchte" (223). Auch die zum Vergleich herangezogenen zeitgenössischen Autoren „sind von der Absolutheit der sittlichen Ordnung, an die sogar Gottes Wille ‚gebunden' ist, zutiefst überzeugt" (ebd.). Dennoch zeigen diese Untersuchungen D.s deutlich genug, daß J. und seine Socii nicht einfach auf dem Stand der Entwicklung stehenbleiben, auf den Thomas die Theologie gebracht hatte. Wir begegnen vielmehr einer Analyse und z. T. Fortführung thomasischer Lehren auf der Grundlage der gleichen Prinzipien. Dies im einzelnen zu verfolgen dürfte die beste Vorschule zum Verständnis einer Lehrentwicklung sein, die im weiteren Verlauf des vierzehnten Jahrhunderts wirklich neue Wege beschreitet. Die Frage, ob damit auch der umfassende Rahmen der vom Glauben geforderten theologischen Tradition verlassen wird, kann nur auf dem Boden exakter Quellenanalyse eine gerechte Antwort erhalten.

Im 2. Teil des 2. Hauptteils begegnen wir der umfangreichsten und subtilsten

Arbeit D.s, die der Trinitätslehre J.s gewidmet war (283–581). Es ist unmöglich, von dieser Leistung des Verf.s eine gedrängte Zusammenfassung zu geben. Wer eine gründliche systematische Darstellung der Trinitätslehre, eingewebt in ein Stück Dogmengeschichte sucht, dem sei die nicht einfache Lektüre dieses Teiles empfohlen. Wir begnügen uns hier auf einige Hinweise, die J.s besondere Stellung in der theologiegeschichtlichen Entwicklung hervorheben.

Wir werden zuerst darüber unterrichtet, daß J. v. M. die psychologische Deutung der Trinität, wie sie Augustinus vorgenommen hatte, ablehnt. Mit großem Scharfsinn hat D. gezeigt, daß J. gelegentlich der Spekulation über Spur und Bild der Trinität in der Schöpfung zwar von der Analogie der menschlichen Erkenntnis- und Willensakte zu den trinitarischen Hervorgängen ausgeht; die Ähnlichkeit wird aber nur rein formal gesehen (286 ff.). Nur der Ursprung dieses Lehrstückes ist augustinisch, die Ausführungen J.s jedoch von Thomas beeinflußt (289 f.). Im übrigen stimmt die antipsychologische Deutung der Trinitätslehre nur mit dem jüngeren Thomas überein, wobei auch im Sentenzenkommentar (Sent. I d. 6 q. 1) die Haltung des Aquinaten nicht einheitlich ist (303 f.). Der ältere Thomas steht durchaus auf dem Boden der augustinischen Trinitätsanalogie, und J. v. M., Herveus und Durandus befinden sich in dieser Frage im Widerspruch zu dem großen Ordenslehrer. Das Motiv war ein gut begründetes theologisches: die Sorge um die distinctio realis unter den göttlichen Personen. „Dieses Dogma sehen sie in der psychologischen Theorie gefährdet, weil die Akte des göttlichen Erkennens und Wollens nur logisch, die produzierten Personen aber real voneinander unterschieden sind" (328).

Der Grund für diese Umbesinnung der auf Thomas unmittelbar folgenden Dominikaner liegt m. E. in einem Wandel der Psychologie. Die psychologische Deutung der Trinität setzt eine reale Unterscheidung der seelischen Potenzen von der Seelensubstanz sowohl wie untereinander voraus. Diese wird aber von den Theologen des beginnenden 14. Jahrhunderts, vor allem von Wilhelm Ockham, zugunsten einer nur begrifflichen Unterscheidung aufgegeben. Mehr noch als die rein begriffliche Unterscheidung der Akte (so D., 328) gefährdet die nur begriffliche Unterscheidung der Potenzen des Erkennens und Wollens die reale Unterscheidung der göttlichen Personen. Auf diesen Wandel in der Psychologie deutet eine Bemerkung J.s hin: ‚Unde sciendum quod imago ‹scl.: trinitatis› perfectius reperitur in homine quantum ad actus quam quantum ad potentias, quia non omnes concedunt esse diversas potentias memoriam, intellectum et voluntatem, actus vero manifeste apparent diversi' (Jac. Met. Sent. I [A] d. 3 q. 4; Decker, 288, Anm. 7).

Die Thomisten der Barockscholastik warfen Durandus vor, daß er die unendliche Fruchtbarkeit der göttlichen Natur als alleiniges Prinzip der innergöttlichen Produktionen ansah. „Sie ahnten nicht, daß sich Durandus mit seiner These zu seiner Zeit in bester Gesellschaft befand" (329). Dieses Beispiel zeigt, daß die zeitliche Nähe dieser Theologen zu Thomas nicht die Gewähr dafür bietet, auch inhaltlich mit ihm übereinzustimmen, obgleich manche von ihnen das vielleicht wollten oder glaubten (wie J. v. M., 302). Eine interessante Feststellung ergibt sich dabei: Der Wandel auf philosophischen Gebieten verlangte plötzlich auch neue theologische Lösungen für anscheinend rein theologische Fragen. Mochten sich dabei die unmittelbaren Thomasnachfolger auch gezwungen sehen, von der Lehrtradition des großen Dominikaners abzugehen, die Lebendigkeit, mit der sie die neue Problematik meisterten, erweist sie als dessen echte Schüler.

Ein zweites beachtliches Ergebnis der Arbeit D.s besteht in dem Aufweis einer formalen und inhaltlichen Weiterentwicklung der Lehre des hl. Thomas durch J. v. M. und seine Zeitgenossen. Wir verweisen hier nur auf *ein* Beispiel. Die Unterscheidung der disparaten Relationen in ein und derselben göttlichen Person war für Thomas formell noch kein Problem, weil er die dafür stehenden Begriffe wie Processio, Generatio, Spiratio in komplexer Bedeutung gebraucht (361). J. kommt durch eine feinere Unterscheidung des mit diesen Begriffen Bezeichneten zu einer Verfeinerung der Lehre von den göttlichen Relationen (354 ff.). Noch deutlicher wird diese Weiterführung der von Thomas angeschnittenen Probleme der Trinitätslehre im § 49, in dem D. den Unterschied zwischen göttlicher Wesenheit und Relation behandelt (bes. 403). Dieser Paragraph kann als der Höhepunkt

des ganzen Werkes angesehen werden. Tatsächlich konzentrierte sich die Trinitätsspekulation der Scholastik in der Frage, wie in dem einen göttlichen Wesen sich die Relationen von diesem und untereinander unterscheiden. Um an das Problem bei J. v. M. heranzuführen, verläßt D. hier die literarkritische Methode und bedient sich der entwicklungsgeschichtlichen (392). Hervorzuheben ist das methodologische Ergebnis dieser wiederum mit größter Akribie durchgeführten Untersuchungen, die Thomas von Aquin, Bonaventura, Duns Scotus und natürlich die unmittelbaren Socii des J. v. M. einbeziehen. D. sah im theologischen Ziel einer dogmatisch einwandfreien Trinitätslehre den Hauptgrund für die scholastische Relationsmetaphysik. Er zitierte die gegensätzlichen Theorien von *J. Koch* und *E. Gilson* in dieser Frage. Koch kam in seinem Werk über Durandus zu dem Ergebnis, daß „Theologie für Durandus – wie für die meisten seiner Zeitgenossen – angewandte Philosophie" ist (*J. Koch*, Durandus de S. Porciano [Münster 1927] 192). Dagegen wagte Gilson die These: „Die Philosophie eines mittelalterlichen Lehrers ist nur eine verstümmelte Theologie" (*E. Gilson*, Les recherches historico – critiques et l'avenir de la Scolastique, in: Antonianum 26 [1951] 42; deutsch in: *A. Hayen, S. J.*, Der hl. Thomas von Aquin gestern und heute [Frankfurt am Main 1954] 107 f., Decker, 437 f.). D. glaubt, daß Gilsons „auf den ersten Blick erschreckende Formulierung den geschichtlichen Sachverhalt richtiger wiederzugeben scheint als die Kochs von der Theologie als angewandter Philosophie" (438). D.s Untersuchungen rechtfertigen dieses Urteil; denn er wies unermüdlich nach, daß die unmittelbaren Thomasnachfolger, insbesondere J. v. M., die Gotteslehre des Thomas aus innertheologischen Gründen weiterentwickelten. Gerade in der Relationslehre waren bei Thomas Fragen offengeblieben, in denen die späteren Theologen einen Einbruch des Sabellianismus und der Irrtümer des Joachim von Fiore befürchteten. Dennoch scheint mir aufs Ganze gesehen D.s Alternativlösung nicht auszureichen. Zweifellos wurde die scholastische Theologie auch von der philosophischen Weiterentwicklung vor neue Probleme gestellt und gefordert. Man wird für die philosophisch-theologische Entwicklung wohl drei Linien unterscheiden müssen: Eine innertheologische, in der die philosophischen Begriffe mehr instrumental benutzt werden; eine rein philosophische, die als Frucht eine Weiterentwicklung der philosophischen Problematik trägt (dies ist besonders gut nachweisbar für die Entwicklung der Logik und der Sprachtheorie im 13. u. 14. Jh.); eine philosophisch-theologische, in der das Verhältnis von Philosophie und Theologie und die damit zusammenhängenden Fragen wie etwa die der Glaubensbegründung zur Sprache gebracht werden. Gerade die Relationsmetaphysik innerhalb der Trinitätsspekulation zeigt, wie stark der Gebrauch von realer und rationaler Unterscheidung von metaphysischen Grundentscheidungen abhängig ist, sobald man einmal die Entwicklungslinie über Scotus bis hin zu Wilhelm Ockham verfolgt. Die kritischen Bemerkungen D.s zu Kochs Urteil über Scotus, dieser lehre einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Relation in Gott (438, Anm. 350), mögen sachlich berechtigt sein, weil sie den feineren Unterscheidungen des Doctor subtilis gerecht werden. Sie rufen aber die Erinnerung an Wilhelm Ockham hervor, der die distinctio formalis ex natura rei des Scotus eben zu den realen Unterscheidungen zählt. Der Grund dafür liegt in der Metaphysik Ockhams, wie sie *Robert Guelluy* (Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham [Louvain 1947]) dargestellt hat.

Im Hintergrund dieser subtilen Diskussion um die Unterscheidungen in Gott steht auch ein religionsphilosophisches Thema, nämlich der starre Monotheismus der arabischen und jüdischen Religionsphilosophien. Jedenfalls vermutet es D. (596 f.). Diese Vermutung scheint mir größere Wahrscheinlichkeit zu besitzen, als des Verf.s vorsichtiges „Vielleicht" andeutet, zumal er selbst zwei handgreifliche Beweise aus den Errores philosophorum des Aegidius Romanus und dem Verurteilungsdekret des Bischof Stephan Tempier vorlegte.

Wer sich durch die außerordentlich schwierige Sachproblematik der Trinitätslehre durchgearbeitet hat (was durch die Darstellungsweise D.s, die immer wieder von den Quellen ausgeht und die Sonderlehren der einzelnen Magister vergleicht, bei aller Klarheit seines Stils kein leichtes Werk ist), der liest mit höchstem Gewinn die letzten 25 Seiten „Ergebnisse". Denn was hier über die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge gesagt wird, in denen Thomas von Aquin und der frühe

„Thomismus" stehen, beruht auf einer gesicherten und bis ins einzelne nachgewiesenen Quellenanalyse. Ausgezeichnet ist der Vergleich des J. v. M. mit Thomas (587–590). D. rät zu einem tiefen Mißtrauen gegenüber den üblichen Schablonisierungen, wie wir sie in unseren Kompendien heute noch finden. Er zitiert einen Ausspruch von Clemens Baeumker: „Dem geistigen Leben gegenüber versagt die Formel" (599). Wir können zwar in der Lehre nicht auf Systematisierungen verzichten. In der Forschung kann die Formel zur Fessel werden. Der Rez. erinnert sich eines mündlichen Ausspruches seines Freundes Bruno Decker: „Ich bin in der Lehre Systematiker, in der Forschung Analytiker." Gegen die Formel vom Aristoteliker Thomas setzt D. die Differenzierung: Thomas war „als Theologe der bedeutendste Repräsentant des mittelalterlichen Augustinismus" (595). Demgegenüber entfernen sich J. v. M. und Durandus in drei wesentlichen Punkten der Theologie von Augustinus, nämlich erstens in der Ablehnung der psychologischen Trinitätsdeutung, zweitens im Distinktionsrealismus, der im Gegensatz zu Augustinus' Betonung der Einfachheit Gottes steht, und drittens in der Frage des Schuldcharakters der Erbsünde (587. 595–597). Dies hindert jedoch nicht daran, J. v. M. als einen Jünger des Thomas von Aquin zu bezeichnen. Allerdings liefern die Unterschiede seiner Lehre zu der des Thomas keinen Beweis dafür, ihn als Vertreter eines neu erwachenden Augustinismus anzusehen. Dasselbe gilt für Durandus. Es ist schon nicht leicht, die Lehre des hl. Thomas selbst auf eine Einheitsformel zu bringen, weil dieser Versuch an den Unterschieden zwischen Sentenzenkommentar und Summa Theologiae scheitert. Die mittelalterlichen Denker haben nicht nur „tradiert", sondern weitergedacht. Dies gilt nicht nur für ihre Haltung gegenüber den Autoritäten der Antike und der Patristik, sondern auch gegenüber den großen „Schulhäuptern." Kritik an Thomas ist für sich allein kein Beweis für einen Antithomismus. Sie kann sogar eine das tiefere Verständnis fördernde Bedeutung haben.

„Denn jede ehrlich gemeinte Kritik an Thomas zwingt dessen unentwegte Anhänger, ihre Positionen noch einmal durchzudenken, um so auf Grund vertiefter Einsicht die Lehre ihres Meisters verteidigen zu können. Was Koch einmal von Durandus sagte, das gilt in etwa schon von J. v. M., daß nämlich ‚innerhalb des Ordens ein solcher Kritiker fast notwendig war, damit das von Thomas überlieferte Erbe auch wirklich zum geistigen Eigentum des Ordens und – durch ihn – der katholischen Welt wurde' (*J. Koch*, Die Verteidigung des hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenüber Durandus de S. Porciano O. P., in: Xenia Thomistica III [Romae 1925] 327–362; 329)" (606).

Die Arbeit Bruno Deckers verdient in jeder Hinsicht höchstes Lob. Ausgehend von einer mit größter Sorgfalt und Zuverlässigkeit durchgeführten Quellenanalyse führt sie zu neuen, gut begründeten Ergebnissen in der Theologiegeschichte. Die bisher erschienene Fachliteratur wurde kritisch eingearbeitet. Der Anmerkungsapparat stellt zum größten Teil eine Edition der wichtigsten Stücke aus den Werken des J. v. M. und seiner Socii dar. Der Verf. ist den großen Anforderungen, die eine solche Aufgabe an ihn stellte, im höchsten Maße gerecht geworden. Sein früher Weggang erfüllt seine Freunde und Kollegen im Blick auf sein wissenschaftliches Werk und seine Persönlichkeit erneut mit Trauer.

Dem Herausgeber, Herrn *Rudolf Haubst*, gebührt ein besonderer Dank für seine Sorge um das Erscheinen dieses Werkes. Auch dem Verlag sei hier für die sorgfältige Drucklegung des schwierigen Textmaterials gedankt. Die unvermeidlichen Druckfehler werden hier nur der Vollständigkeit halber genannt: S. 110, Z. 6, ist der erste Satz unverständlich. S. 117, Z. 28: statt Gottheit lies: Gutheit. S. 132, Anm. 27, Z. 18: lies: conceptiones. S. 138, Anm. 46: statt S. 146 lies 136. S. 142, Anm. 54, Z. 6: lies: perfectiones. S. 175, Anm. 48, Z. 2: statt Deus lies: Demus. S. 225, Anm. 32, Z. 1: statt ac lies: ad. S. 240, Anm. 40, Z. 2: diversis. S. 258, Anm. 15, Z. 3: statt puer muß wohl gelesen werden: numerus; vgl. S. 260 f., Anm. 21. S. 360, Z. 18: hinter: *personalen* ergänze: *Unterschied*. S. 446, Anm. 372, Z. 1: hinter *Primus* ergänze: ‹utrum›. S. 521, Anm. 71, Z. 10: statt Ego lies: Ergo. S. 552, Z. 6: statt entweder lies: weder. S. 579, Anm. 48, Z. 13: videretur.

Fritz Hoffmann

Sartory, Thomas, *Eine Neuinterpretation des Glaubens. Ein ökumenischer Gesprächsbeitrag.* 8° (144 S.) Einsiedeln 1966. Johannes-Verlag. 9.80 DM.

Wer das vorliegende Buch richtig beurteilen will, tut gut daran, das Vorwort zu beachten. Darin weist der Verf. darauf hin, daß das Buch aus Vorträgen vor evangelischen und katholischen Theologen und Laien entstanden ist, ebenso darauf, daß die Reaktion des Hörerkreises jeweils sehr uneinheitlich war. Daran sei ihm aufgegangen, wie quer durch die Konfessionen sich längst zwei Blöcke gebildet haben, die ein gegenseitiges Verstehen fast unmöglich machten. Die Vertreter der einen Gruppe lehnten die vom Verf. vorgelegten Thesen leidenschaftlich ab, während die der anderen Gruppe in ihnen einen Anruf sahen, es „noch einmal mit dem Christentum und der Kirche zu wagen". Da nach seiner Auffassung die letztgenannte Gruppe den Vorzug verdient, hat er sich auf sie eingestellt. Er tut es in der Überzeugung, daß die bisherige ökumenische Arbeit an ein Ende gekommen ist. Das ökumenische Gespräch gewinnt heute „durch die Mitsprache des modernen, säkularisierten Menschen und vor allem des jüdischen Partners ganz neue Dimensionen". Aus dieser Sicht heraus bemüht sich S. in Fortsetzung der Gedanken, die er bereits im Jahre 1965 in seinem Buch „Fragen an die Kirche" angestoßen hatte, mit ganz neuer Radikalität an die alten Fragen heranzutreten. Das Buch umfaßt vier Kapitel (= Vorträge): 1. Überwindung alter Kontroversen zwischen den Kirchen durch Neuinterpretation des Glaubens (9–33); 2. Wandel des Gottesbildes – seine Bedeutung für Christologie und Soteriologie (34–81); 3. Entgrenzung des Sakralen (82–107); 4. Gott in Welt (108–144). Da offensichtlich der erste Vortrag die Grundlage für alles weitere ist, scheint es uns geraten, uns diesem Kapitel ausführlicher zuzuwenden. Für die im 3. Vortrag angesprochene Problematik sei auf die wichtige Studie von *H. Schürmann,* Neutestamentliche Marginalien zur Frage der „Entsakralisierung", in: Der Seelsorger 38 (1968) 38–48; 89–104, verwiesen.

Der Verf. setzt es als gegeben voraus, daß das interkonfessionelle Gespräch über die Glaubensdifferenzen nicht weiterführen kann. Was zu sagen sei, sei gesagt – ein Zusammenkommen zeichne sich nicht ab. Wenn es überhaupt noch eine Chance gibt, dann kann sie nach S. nur in einer fundamentalen Neuinterpretation des Glaubens (der Glaubens*lehren*) liegen. Sie müsse freilich ganz anders aussehen als jene Dogmeninterpretation, die Paul VI. unlängst in der Enzyklika „Mysterium fidei" empfohlen hatte, aber auch anders als die vom Papst als untragbar abgewiesene. Denn wenn – wie Paul VI. fordere – sogar die dogmatischen *Formeln* bzw. Formulierungen als unantastbar zu gelten hätten, seien alle Wege heillos versperrt. Aber nicht nur die Formeln, sondern die Dogmen selbst müßten offen zur Diskussion gestellt werden, da sie nur zu oft auf Fragen antworteten, welche die Menschen unserer Zeit nicht mehr bewegen. Die bislang angewandten Auslegungskünste zur Rettung der Dogmen sind nach Ansicht von S. durch das Buch von *W. Kaufmann,* Der Glaube eines Ketzers (München 1964) entlarvt. Die längst fällige neue Weise, den überkommenen Glauben zu interpretieren, muß nach S. dreierlei bieten: eine verstärkte Rolle des rationalen Denkens bei der Interpretation, eine neue Weise, theologisch von der Heiligen Schrift auszugehen, und endlich eine richtigere Verhältnissetzung von Altem und Neuem Testament.

Was den stärkeren Einbau des rationalen Elementes angeht, so erinnert Verf. daran, daß die Aufklärung erst in unserer Zeit zu ihrer Vollendung drängt: immer mehr verliert die „Autorität" an Kredit, und die Forderung nach persönlicher Einsicht, also die „Ratio", tritt immer mehr nach vorn. Daraus ergebe sich freilich nicht, daß nur das zu glauben vorgelegt werden dürfe, was die Vernunft einsieht. Vielmehr muß man sich drauf besinnen, daß – und hier beruft sich S. zum ersten Mal auf M. Buber, näherhin auf sein Buch von den „Zwei Glaubensweisen" – unsere „rationale Denkfunktion nur eine Teilfunktion unseres Seins ist; wo ich aber glaube, tritt mein ganzes Sein in den Vorgang ein. Personale Ganzheit in diesem Sinn kann aber nur zustande kommen, wenn auch die gesamte Denkfunktion in sie eingeht". Daraus folgert S.: „Die Neuinterpretation des Glaubens wird also dem Bedürfnis gerade des Menschen unserer Zeit nach intellektueller Redlichkeit gerecht werden müssen" (19). Näherhin bedeutet das: „Es muß Ernst gemacht werden mit dem Axiom, wonach der Glaube keine Fakten setzt, sondern nur deutet." Daraus folgt: „Der Glaubende hat es also nicht mit zwei getrennten Seinsbe-

reichen zu tun (dem natürlichen und übernatürlichen), sondern mit einer einzigen Wirklichkeit, deren ‚Tiefendimension' er allerdings nur als Glaubender sehen kann." Ebenso überraschend ist das nachfolgende: „Die Tatsächlichkeit der Fakten zu erweisen, ist Sache der Wissenschaft – diese Fakten dann im Lichte des Gottesglaubens zu deuten, ist Sache des Glaubens." Und dann der scharfe Satz: „Der intellektuell redliche Christ kann sich gerade *wegen* seines Glaubens von keiner Kirche in einen Zwiespalt von Wissen und Glauben hineintreiben lassen." Völlig deutlich wird die Intention des Verf.s, wenn man das nächste liest: „Ob die Menschheit von einem einzigen Menschenpaar abstammt, ist eine Faktenfrage, die die Wissenschaft angeht, und die darum weder durch göttliche Offenbarung beantwortet wird noch durch kirchliche Lehrautorität entschieden werden kann. Der Glaube hat es mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu tun; darüber kann die Wissenschaft Verbindliches nicht aussagen." Der Glaube setzt auch keine exegetischen Fakten. „Wer, von der Stichhaltigkeit exegetischer Argumente überzeugt, dieses oder jenes im Neuen Testament erzählte Begebnis nicht für historisch hält, dem kann keine kirchliche Autorität befehlen, es dennoch als historisches Faktum im Glauben anzunehmen. Ich kann nicht das Gegenteil von dem glauben, was ich nach bestem Wissen und Gewissen für wissenschaftlich erwiesen halten muß." „Der Glaube setzt auch nicht fest, was an dieser oder jener Stelle in der Heiligen Schrift bezeugt wird, sondern legt es auf die existenzielle Situation hin aus." Der wirkliche Schriftsinn kann nur mit wissenschaftlichen Methoden gefunden und nicht durch ein Lehramt gesetzt werden. Aufgabe des Lehramtes ist es, die Botschaft von damals zur Botschaft von heute werden zu lassen, d. h. sie für den Menschen unserer Zeit zu interpretieren. Was in der Schrift steht, läßt sich der um intellektuelle Redlichkeit ringende Christ heute von den Exegeten sagen. Aus alldem wird deutlich, daß hinter dieser Form von Neuinterpretation ein eigenes Verständnis von Lehramt, Theologie, Exegese und den ihnen zugeordneten Aussagen der Offenbarung in Schrift und Überlieferung steht, das sich schwerlich mit den verbindlichen Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils (DzSch 3015–3020) vereinbaren läßt. Desgleichen unterstellt S. hier einen Glaubens- und Offenbarungsbegriff, der viel Ähnlichkeit mit demjenigen von R. Bultmann, aber kaum mit demjenigen der katholischen Dogmatik, besitzt.

Was die neue Weise, theologisch von der Heiligen Schrift auszugehen, betrifft, so fordert S., daß der Theologe nicht mehr wie bisher sich von den Voraussetzungen seines Bekenntnisses führen läßt. Vielmehr muß er die Schrift nehmen, so wie sie ist, und nach dem, was sie „wirklich" sagt. Der Gedanke, daß die Schrift in der Kirche gelesen werden muß und auch niemals anders als in der Kirche gelesen werden konnte, tritt bei S. merklich zurück. Seine These lautet: Die für die Kirche der Zukunft notwendige Neuinterpretation des Glaubens muß anders als die bisherige Auslegung exegetisch von der Schrift ausgehen, statt sie mit konfessionellen Vorurteilen anzugehen. Die Schrift kann nur dann das, was sie wirklich sagen will, hergeben, wenn man nicht mit einer bereits geprägten Lehrmeinung an sie herantritt. Wenn man sie aber solchermaßen unvoreingenommen liest, wird man feststellen, daß das Neue Testament nicht eindeutig ist, sondern vielen theologischen Meinungen Raum läßt. S. will zwar nicht behaupten, daß die Mannigfaltigkeit eigentliche Widersprüche umgreift, aber man darf doch daraus schließen, „daß das, worin die verschiedenen Schriften des Neuen Testamentes einig sind, hinter den verschiedenen theologischen Ausdrucksgestalten liegen muß". Er meint sagen zu dürfen, daß es „letztlich um die eine Botschaft geht, daß Gott durch Jesus heilshaft am Menschen handelt". Er stellt sich leider nicht die Frage, ob nicht auch schon diese These mehr ist als eine Konstatierung von Fakten, sondern eine konfessionelle Vorentscheidung. S. ist sich offensichtlich nicht dessen bewußt, daß von Anfang an die Heilige Schrift nicht einfach als historisches Buch gelesen wurde, sondern als Niederschlag des Glaubens der Kirche, bzw. daß niemals Kirche und Heilige Schrift voneinander getrennt oder im Gegensatz zueinander gedeutet werden dürfen. Sobald man die Alternative Kirche *oder* Schrift aufrichtet, werden beide unverständlich. – Für eine Neuinterpretation des Glaubens etwa hinsichtlich der Christologie hält der Verf. es für wichtig, daß die Theologie begreifen lernt, daß die verschiedenen Christologien des Neuen Testaments nicht einfach Weiter- und Höherentwicklungen der früheren darstellen, sondern uns vor erhebliche

Unterschiede stellen, die uns nicht zu krampfhaften Harmonisierungsversuchen verführen dürfen. Im Gegenteil – gerade darin kann eine ungeheure Befreiung liegen. „Die theologische Variationsbreite zeigt uns, daß die neutestamentlichen Texte nicht als solche schon Glaubensinhalt sind, sondern ihn nur bezeugen." Anders ausgedrückt: auch im Neuen Testament ist das Christusereignis schon interpretiert, so daß wir die zu glaubende Sache nicht unmittelbar haben, sondern als eine ausgelegte. Dann haben wir aber auch das Recht, selbst eine neue Interpretation vorzunehmen. Die Treue zum Wort Gottes besteht nicht darin, daß man sich mit dieser oder jener Theorie des neutestamentlichen Schriftstellers identifiziert. Es geht also nicht mehr um die Frage, was der biblische Autor *damals* seinen Adressaten gesagt hat, sondern es geht um das Problem, wie er die Botschaft *heute* sagen würde, falls er den Christen unseres Jahrhunderts predigen wollte. Die Menschen unserer Zeit haben nicht weniger Anspruch darauf, das Evangelium auf eine ihnen gemäße Weise ausgelegt zu bekommen als etwa die Menschen des ersten und zweiten Jahrhunderts. Wenn eine Neuinterpretation gefordert wird, dann nicht deshalb, weil unsere Zeit alles besser weiß oder weil man keinen Respekt vor der Tradition hat oder meint, nunmehr die richtige, gültige Interpretation des Glaubens anbieten zu können, sondern weil man einfach dem Anspruch gerecht werden muß, das einmal ergangene Wort Gottes jeder Zeit neu zu verkünden. „Der Anspruch auf Neuinterpretation kommt aus der bekümmerten Einsicht, daß manche neutestamentliche Interpretationen dessen, was Gott durch Christus an uns wirkt, uns nicht mehr ... eingängig sind. Wir müssen den Mut haben, das zu verstehen und versuchen, die gemeinte Sache *so* auszudrücken, daß die Predigt zu wirklicher Glaubensverkündigung werden kann." Kriterium der Wahrheit, so möchte man sagen, wird also dies: ob die Botschaft uns heute froh und frei macht. S. ist der Meinung, daß Luther vermutlich aus einer ähnlichen Heilsnot zum Glauben durchgestoßen sei wie auch Paulus. Aber während Paulus und Luther von der Frage angerührt gewesen seien, wie sie einen gnädigen Gott finden möchten, so lautet die Frage heute anders: Die Menschen unserer Zeit treibt die Frage, wie bekomme ich einen gnädigen Nächsten. Unter solcher Fragestellung werden auf einmal andere Auslegungen des Neuen Testamentes aktuell, etwa die Texte im ersten Johannesbrief, wo es heißt: Wer liebt, ist in Gott und Gott in ihm. Die paulinische Interpretation des Evangeliums als Lehre von der Erwählung und Rechtfertigung kann dem heutigen Menschen den Weg zum Glauben eher versperren. Vielleicht könnte dem heutigen Menschen der Jakobusbrief viel hilfreicher sein, da man aus ihm die Stimme Jesu viel mehr herausklingen hört als bei Paulus, weil er viel jüdischer ist als Paulus.

Endlich soll die Neuinterpretation des Glaubens nach S. eine neue Verhältnissetzung von Altem und Neuem Testament herbeiführen. Gerade in diesem Abschnitt erweist sich nun S.s weitgehende Abhängigkeit von der Theologie M. Bubers. Diese intensive Anlehnung an alttestamentliche Theologie ist nicht zufällig. S. ist nämlich der Meinung, daß „jene Aspekte des Neuen Testamentes am aktuellsten, eingängigsten, lebbarsten sind, die der genuin jüdischen Schicht des Neuen Testamentes zugehören". Deshalb betont er, daß „man das Neue Testament auch im Licht des Alten Testamentes lesen muß". Er weiß sich damit im Gegensatz zur traditionellen Theologie, nach der das Alte Testament nur vom Neuen her zu verstehen ist, da Christus der Schlüssel zum Verständnis des Alten Bundes ist. Ich glaube nicht, daß S. dabei übersieht, daß ja auch nach dem berühmten Axiom von Augustinus das Neue Testament im Alten verborgen ist und insofern auch eine Beziehung vom Alten zum Neuen Testament gesucht werden muß. Er will offenbar über diese augustinische Position hinaus. Freilich gerät er dabei in Gefahr, die ihm vielleicht selbst nicht ganz bewußt geworden ist, die neutestamentliche Botschaft zu verkürzen. Das deutet sich schon an, wenn S. als selbstverständlich voraussetzt, daß auch „Jesus glaubte" und „ganz im jüdischen Glaubenshorizont lebte" (28). Die Neuheit Jesu Christi kommt in der Sicht von S. nicht mehr hinreichend zum Ausdruck. Gerade hier läßt er sich von Buber führen: „Buber weist ... nach, daß Jesus ... ganz als Jude gedacht und empfunden habe, so daß man ihn nur aus der jüdischen Denkwelt wirklich begreifen kann." In einer Klammer fügt S. zwar bei, daß der Christ hier ergänzen müsse, nämlich, daß es an Jesus auch etwas gibt, was eben nur der Christ sehen könne,

dessen Glaubenshorizont von beiden Testamenten her bestimmt ist. Ich fürchte nur, daß diese Ergänzung nicht radikal genug gesehen ist.

Wir dürfen nochmals auf die Eingangsworte zurückkommen. Niemand wird dem Verf. bestreiten dürfen, daß er seinen Vorschlag zur Neuinterpretation des Glaubens aus redlicher ökumenischer Sorge und Absicht vorgelegt hat. Aber die Redlichkeit des Zieles garantiert noch nicht die Brauchbarkeit und Zulässigkeit der Mittel. Uns jedenfalls will scheinen, daß die von S. vorgeschlagene Neuinterpretation das katholische Verständnis von Offenbarung und Glaube gefährdet.

H. Bacht, S. J.

Ganoczy, Alexandre, *Ecclesia Ministrans. Dienende Kirche und kirchlicher Dienst bei Calvin* (Ökumenische Forschungen I, 3). Gr. 8° (439 S.) Freiburg 1968, Herder. 56.— DM.

Es ist eigenartig, daß von den theologischen Leistungen des Protestantismus die Luthers mehr Beachtung gefunden haben als die Calvins, obschon die auf Letzteren zurückgehenden Kirchen, mit Einbezug der anglikanischen, einen ungleich breiteren Raum einnehmen als die lutherischen. Die Nichtbeachtung gilt insbesondere für den katholischen Bereich. Hier setzt nun der Verf., Dozent an dem Pariser Institut Catholique und an der Universität Münster, mit seiner Untersuchung ein. Nach mehreren Vorarbeiten soll jetzt die Ekklesiologie des Genfer Reformators dargestellt werden, wobei eine Konfrontation mit der des Zweiten Vatikanischen Konzils angeschlossen ist. Das französische Originalwerk «Calvin. Théologie de l'église et du ministère» (Paris 1964) wurde von *Hans Sayer* in ein flüssiges und gefälliges Deutsch übertragen.

Die Gesamtgliederung ist übersichtlich durch vier große Abschnitte gegeben: A. Die Grundzüge der Theologie Calvins (108–175); B. Entwicklung der Ekklesiologie Calvins (108–175); C. Die Lehre Calvins vom kirchlichen Dienst (177 bis 342); D. Calvin und Vaticanum II (343–430). Zumal die zahlreichen Unterabteilungen des 1. Abschnitts sind grundlegend: Die dialektische Struktur von Calvins Denken; Calvins Verständnis von Gott und dem Menschen; Calvins Christologie; Calvins Lehre von der Rechtfertigung und von der Wiedergeburt; Die Struktur der Sakramente bei Calvin; Schrift und Tradition bei Calvin. Das ökumenische Anliegen kommt, abgesehen von den vorausgehenden Andeutungen, erst im letzten (4.) Abschnitt zur vollen Geltung; das 3. Kap. davon („Christusherrschaft – Calvins ekklesiologisches Grundprinzip": 383–389) sei hier als besonders aufschlußreich hervorgehoben. Die „Historischen und biographischen Prolegomena" in der Hinführung (11–26) leisten gute Dienste für das Verständnis des Gesamtwerkes, ähnlich das Stellenregister (biblisch: 432–434) und das Sachregister (435 bis 439).

Die Calvin-Texte, die aus der Institutio von 1559 stammen, werden nach der bekannten Übersetzung von *Otto Weber* (Unterricht in der christlichen Religion [Neukirchen ²1963]) wiedergegeben und nur dort geändert, wo eine genauere Berücksichtigung des lateinischen Originals erforderlich war, während bei den übrigen Texten, den der Institutio aus den Jahren 1536, 1539 und 1543 sowie den der weiteren Calvin-Schriften, eine eigene Version des Verf.s aus dem Lateinischen bzw. Französischen vorgelegt ist. „Der leichteren Lesbarkeit halber" (6) wird auf längere Fußnoten und ausführlichere Literaturangaben verzichtet; das biographische Register umfaßt nicht einmal eine ganze Seite (431). Das dürfte sich nicht bewährt haben. Denn so stehen manchmal wichtige Sätze isoliert da, die nach einer Begründung oder mindestens nach einem Literaturhinweis verlangen. So heißt es z. B. S. 347 kategorisch von dem Schriftprinzip: „Dieses Kriterium übernahm Calvin von Luther." Ist das derart selbstverständlich, daß es überhaupt nicht bewiesen zu werden braucht, oder gibt es anderswo eine Rechtfertigung dafür? Im großen und ganzen entsteht aber ein übersichtliches und an Hand der Texte gut belegtes Bild von der Ekklesiologie Calvins, insbesondere von seiner Auffassung „der dienenden Kirche".

Allerdings sind einige Auslassungen zu beobachten. G. sagt uns z. B. nichts über das immer schon als Vorwurf ausgenutzte Verhalten Calvins gegenüber dem „Ungeheuer", dem Häretiker *Michaele Servet*. Auch die sicher mit Wissen und Billigung des Reformators in der Gemeinde von Genf allzu streng durchgeführte

Kirchenzucht wird verschwiegen. Der Verf. kann vielleicht entgegnen, daß er nicht das Leben Calvins und die Praxis seiner Kirchengründung beschreiben wollte, sondern nur seine Lehre, näherhin die Ekklesiologie. Aber läßt sich das derart trennen? Selbst die Lehre Calvins ist nicht vollständig wiedergegeben, sie bleibt vielmehr ohne ein zentrales, unentbehrliches Hauptstück, die Lehre von der Prädestination mit ihren Auswirkungen für die Ekklesiologie (weder in den Überschriften der einzelnen Abschnitte und Kapitel noch in dem Sachregister am Schluß des Werkes erscheint das Wort oder ein Äquivalent dafür). Wenn, wie wir annehmen wollen, ein Grund für diese Auslassung vorlag, so hätte er irgendwo kurz genannt werden sollen. Nach der nun einmal gegebenen Darstellung könnte zu viel Licht auf das Bild Calvins fallen, so daß es nicht mehr ganz der historischen Wahrheit entsprechen würde.

Dagegen befriedigt durchaus der Vergleich, der zwischen der Ekklesiologie Calvins mit der des Zweiten Vatikanischen Konzils (Lumen Gentium; Dei Verbum; Unitatis Redintegratio; Sacrosanctum Concilium) angestellt wird. Die an dem letzteren vom Verf. mitunter ausgeübte Kritik ist maßvoll und verhalten, zumal da der sprachliche Ausdruck von Übertreibungen und Verzerrungen frei bleibt. Darin unterscheidet sich die vorliegende Untersuchung vorteilhaft von anderen, die ein ähnliches Ziel verfolgen. Der Leser gewinnt aus der Lektüre, wie es wohl auch beabsichtigt war, ganz von selbst den Eindruck, daß eine stärkere Heranziehung und Auswertung der Gedanken Calvins zum Kirchenbegriff den Konzilsdekreten keinen Schaden, sondern gelegentlich sogar Nutzen eingebracht hätte, und dem kann man vom katholischen Standpunkt aus sicherlich ohne Schwierigkeit zustimmen.

Die Wiedergabe der ekklesiologischen Grundeinstellung des Vaticanums ist im ganzen korrekt. Nur in einem einzigen Punkt soll hier ein Bedenken angemeldet werden, und das betrifft das vom Konzil beschriebene Verhältnis von Schrift und Tradition. G. bemerkt nämlich dazu: „Schon dadurch, daß der Titel des ursprünglichen Schemas, ‚De fontibus Revelationis', bewußt durch den Titel ‚De divina revelatione' ersetzt wurde, zeigt sich, daß die Zwei-Quellen-Theorie von der Mehrheit der Väter aufgegeben wurde. Allein von der Schrift sagt die Konstitution aus, daß sie das Wort Gottes enthalte ... Von der Tradition wird nur gesagt, daß sie das Wort Gottes *weitergebe* ... Danach wollte das Konzil die Überlieferung nicht als zweite Quelle der Offenbarung neben der Schrift betrachten, sondern als *Tradierungs- und Auslegungsfunktion der Kirche*, eine Funktion, die die Mitteilung der Offenbarung an die Gläubigen einer jeden Zeit wahrnimmt" (351). Stimmt das dem ganzen Umfang nach? In Wirklichkeit lag es den Konzilsvätern durchaus fern, die bekannte innerkatholische Kontroverse endgültig zu entscheiden. Höchstens ließe sich die Annahme vertreten, daß infolge der wiederholten Betonung des Ineinander von Schrift und mündlicher Überlieferung einer rigorosen Zwei-Quellen-Theorie, die eine adäquate Scheidung des Offenbarungsinhaltes nach Schrift und Tradition vornimmt, der Boden sozusagen entzogen wird. Aber deshalb ist noch keine inhaltliche Suffizienz der Schrift ausgesagt und ist es auch keineswegs notwendig, der Tradition exklusiv die Funktion der Auslegung zuzuweisen, wie G. es allem Anschein nach haben will; in der Tradition könnte vielmehr noch eine zweite Funktion mitenthalten sein, die Funktion der Ergänzung des geschriebenen Gotteswortes, die auf ihre Weise auch auslegt. – Gerade bei diesen schwierigen Gedankengängen wäre ein Hinweis auf die einschlägige moderne Literatur sehr zweckdienlich gewesen. Oder muß die Folgerung *die* sein, daß der Verf. nicht die Vermittlungstheorie gekannt hat, die mitten zwischen der Theorie von den zwei unabhängigen Quellen (H. Lennerz, H. Schauf. A. Spindeler) und der einen Suffizienz der Schrift (J. R. Geiselmann u. a.) steht und gut zu dem II. Vaticanum paßt?

Lob und Tadel sind in dieser Kritik der vorgelegten Untersuchung einigermaßen miteinander vereinigt, und es mußte wohl so sein, falls das Urteil objektiv ausfallen sollte. Es sei indes auch berücksichtigt, daß eine ökumenische Darstellung sich immer schwer daran tut, beiden Seiten in gleicher Weise Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Bemühungen des Verf.s um diese Belange seien dankbar anerkannt, ebenso die vielen Anregungen, die von seinem Werk ausgehen können.

J. Beumer, S. J.

Umschau

1. Wissenschaftslehre. Metaphysik

Diemer, Alwin (Hrsg.), System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation. 8° (183 S.) Meisenheim 1968, Anton Hain. 30.— DM. – In der Reihe „Studien zur Wissenschaftstheorie" legt der Verlag Anton Hain den 2. Band vor. Er soll aufzeigen, in welcher Weise die Systemidee mit der modernen Wissenschaftskonzeption verbunden ist. Anlaß zu den Ausführungen der 11 Autoren war eine Tagung des Arbeitskreises „Wissenschaftstheorie" des Forschungsunternehmens „Neunzehntes Jahrhundert" der Fritz-Thyssen-Stiftung in Düsseldorf, Ende April 1967. Es werden behandelt der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung (*A. von der Stein*), in der Biologie (*W. Baron, A. Remane*), in der Sprachtheorie (*W. Bumann*), in der Mathematik (*A. Schmidt*), in der Physik (*B. Juhos*), in der Chemie (*E. Ströker*), in den Rechtswissenschaften (*Th. Viehweg*), in den Wirtschaftswissenschaften (*G. Kade*), in der Dokumentation (*M. Scheele*). Terminologische Untersuchungen wurden von *W. Siebel* (System, Klassifizierung, Messung) und den Mitgliedern des Philosophischen Instituts der Universität Düsseldorf (System und Klassifikation) unternommen. Es schließt sich eine kurze Zusammenfassung über die Tagungsdiskussionen und ein historischer Anhang zum Systembegriff (*J. Bernoulli, J. H. Lambert, A. Meinong*) an. – Der Einzelwissenschaftler wird sicher recht dankbar sein für dieses Werk, denn es erlaubt ihm den Blick über den Zaun seiner eigenen Wissenschaft; der Wissenschaftstheoretiker wird das Buch allerdings etwas enttäuscht aus der Hand legen, denn eigentliche wissenschaftstheoretische Untersuchungen, theoretisch-spekulative Grundsatzüberlegung fehlen. So ist das Werk eher eine Materialsammlung, die eine solche Grundsatzuntersuchung und -analyse ermöglichen könnte als eine Erfüllung des Versprechens, das der Titel zu geben scheint. Gut sind vor allem die Beiträge von *A. von der Stein* und von *A. Schmidt*; bei den anderen, obschon z. T. namhafte Vertreter ihrer Disziplinen, macht sich das Fehlen einer eigentlich wissenschaftstheoretischen Schulung bemerkbar. Manche sachliche Mängel werden in der Diskussion korrigiert. Dennoch bleiben viele Fragen offen: meint Aristoteles mit τέχνη wirklich „praktische Wissenschaft" (4). Kann man in der Biologie das Zeitalter der Systematik wirklich adäquat von dem der Entwicklungslehre trennen (15)? Darf man formulieren: „Nach Linné ist der Mensch eine Art, Homo sapiens" (34)? Auch mag man bezweifeln, ob die Scholastik richtig charakterisiert wird (43). Im Beitrag *W. Bumanns* würde man eine ausführlichere Darstellung des „Strukturalismus" erwarten (49). Ebenso scheint es äußerst zweifelhaft zu sein, ob sich wirklich alle Theorien „aufeinander beziehen und durch Angabe bestimmter Randbeziehungen ineinander überführen" lassen (145). Keineswegs ausgemacht ist auch das Fehlen des Wissenschaftscharakters im Raum echter Dogmatiken (wie etwa bei der Jurisprudenz) (146). R. Lay, S. J.

Popper, Karl R., The Logic of Scientific Discovery. 8° (480 S.) London 1968, Hutchinson. 21.— Sh. – Diese Ausgabe ist eine Überarbeitung der englischen Übersetzung von 1959, in der gegenüber dem deutschen Original 12 Anhänge und zahlreiche Fußnoten hinzugekommen waren. Die Grundeinstellung blieb unverändert: Wissenschaftliche Theorien können nicht verifiziert, sondern nur falsifiziert werden. Auch die Tatsache der etwaigen Falsifizierung kann nicht im eigentlichen Sinn erkannt werden; denn schon hinter jeder „Erfahrungstatsache" steht die ganze Problematik jener Theorienbildung, welche die Außenwelts- und Erinnerungsgewißheit rechtfertigen müßte (95). Darum können wir auch „Basissätze" nicht eigentlich logisch begründen, sondern nur aufhören, sie weiter auf eine etwaige Falsifizierung hin zu testen; und wir hören auf, indem wir uns *entschließen* zu sagen: Es ist genug (105. 108). Wissenschaft kann also niemals Wahrheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit erlangen, und doch ist die Suche nach Wahrheit das

eigentlich treibende Motiv alles Forschens (278). Wohin diese Auffassung führen kann, hat der Contergan-Prozeß gezeigt: Ein Gutachter erklärte dort – nach Pressemeldungen –, er habe die Hypothese eines kausalen Zusammenhangs zwischen der Einnahme von Contergan und dem Auftreten von Mißbildungen aufgestellt, nach etwaigen Falsifikationen gesucht und keine gefunden; also sei diese Hypothese zu akzeptieren. Diese Argumentationsweise soll Erstaunen hervorgerufen haben; sie ist in der Tat eine allerdings bezeichnende Vergröberung der P.schen Auffassung. (P. selbst sieht in der Tatsachenfeststellung durch einen Gerichtshof ein Musterbeispiel dafür, daß Tatsachenaussagen nicht logisch begründet, sondern nur „beschlossen" werden können [109 ff.].) Hinsichtlich der Auffassung der Wahrscheinlichkeit ist P. von der früher vertretenen Häufigkeitsinterpretation zu einer „propensity theory" übergegangen, die im Grunde eine Neufassung der „klassischen" Auffassung der Wahrscheinlichkeit als des Verhältnisses der „günstigen" zu den „möglichen" Fällen darstellt. Das Buch bietet aber nicht diese neue Auffassung, sondern den verschiedentlich neu kommentierten alten Text. Auch der Text der Auseinandersetzung mit der Quantenphysik ist unverändert gelassen und behandelt ausführlich jenes Gedankenexperiment, das ein entscheidendes experimentum crucis zwischen der Heisenbergschen und der P.schen Interpretation der Quantenphysik darstellen sollte (246) und sich dann als ein physikalischer Irrtum erwies (236. 302). P. erklärt dazu in einer Anmerkung, seine Argumentation sei auch unabhängig von diesem Experiment gültig, und im übrigen könne man das ursprüngliche Experiment durch das bekannte Gedankenexperiment von Einstein-Podolsky-Rosen ersetzen (236). Aber auch bei dem letzteren Experiment können die naturphilosophischen Folgerungen, auf die es Einstein und P. ankommt, direkt physikalisch widerlegt werden, wie *J. S. Bell* (Physics 1 [1964] 195) gezeigt hat. Die Arbeit Bells, durch die P.s Auseinandersetzung mit *D. Bohm* (447 f.) zugunsten Bohms entschieden wird, scheint P. unbekannt geblieben zu sein. W. Büchel, S. J.

Schiffers, Norbert, Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. 8° (271 S.) Düsseldorf 1968, Patmos. 19.80 DM. – Die Grundfrage, die den ersten, geschichtlichen Teil durchzieht, ist eigentlich die gleiche, die noch und gerade heute die Wissenschaftstheorie quält: Wie verhalten sich die vom menschlichen Geist ersonnenen und mathematisch formulierten physikalischen Theorien zu der „Wirklichkeit" der materiellen Welt? Kepler bezog sich gegenüber dieser Frage auf eine von Gott in die Schöpfung hineingelegte Harmonie, Descartes verflüchtigte durch seine totale Geometrisierung die Physik in Mathematik, Newton zog mit seiner Auffassung des absoluten Raumes als des „sensorium Dei" Gott in einer theologisch wie physikalisch gleichermaßen unglücklichen Weise in die Grundlegung der Physik hinein, Kant mit seiner transzendentalen Begründung geriet in Widerspruch zu der Relativitätstheorie; deren Schöpfer, Einstein, tendierte nach einer kurzen positivistischen Phase zu einem pantheistischen Rationalismus und geriet damit seinerseits in Gegensatz zu der „Kopenhagener Interpretation" der Quantenphysik, die in ihrem Komplementaritätsdenken einen letzten Dualismus stehenlassen zu wollen scheint. – Im zweiten, systematischen Teil will Sch. die Theologen bewegen, sich nicht in der Gefolgschaft Heideggers einer Auseinandersetzung mit diesen Fragen zu entziehen, weil ein begriffliches Denken wie das der Naturwissenschaft und der Technik die Wahrheit ohnehin verstelle. Sch. glaubt vielmehr, daß ein Neubedenken der Seinsanalogie, vor allem der analogia proportionalitatis, wenigstens den Weg zu einer möglichen Antwort zeigen könne. Für diesen 2. Teil, in dem es um Entmythologisierung, Säkularismus, Hermeneutik, Ideologiekritik und natürlich um die Auseinandersetzung mit Heidegger geht, fühlt sich der Rez. nicht kompetent und weiß vielleicht darum nicht recht, wie er aus den Ausführungen Sch.' eine Antwort herauslesen soll für die konkreten Fragen, in die sich das eingangs genannte wissenschaftstheoretische Grundproblem ausformulieren läßt. Oder wäre das zuviel verlangt? Waren die Aufsätze und Vorträge von M. Planck, in denen er die Fragen nach Erkenntnis und Wirklichkeit, nach Gesetzlichkeit und Freiheit, nach Gott und Welt „prosaischer", aber auch härter stellte, vielleicht zu „unreflektiert", daß sie nirgends erwähnt werden? Was die ausführ-

liche Diskussion um den Raum bei Kant und bei Einstein (73–88) betrifft: Das zentrale Problem der speziellen Relativitätstheorie ist anerkanntermaßen das der Zeit oder zumindest der Verknüpfung von Raum und Zeit; darf man da von der Problematik der Zeit so abstrahieren, wie Sch. es tut? Die Versöhnung zwischen Kant und Einstein wird etwas leicht hergestellt durch die Erklärung, die Euklidizität der kantischen Raumauffassung entspringe einem „wissenschaftsgeschichtlich verständlichen sachlichen Kurzschluß" Kants. Das erscheint fraglich; denn ein Raum ohne metrische und affine Beziehungen, in dem es also kein „Gerade-Sein" und kein „Rechtwinklig-Sein" mehr gäbe, wäre wohl kaum mehr Kants Raum. Anderseits gehört die nichteuklidische Metrizität der relativistischen Raumzeit gegenüber den Koordinatensystemen gerade zu jenem „Apriori", das Koordinatensysteme erst ermöglicht. W. Büchel, S. J.

Welte, Bernhard, Determination und Freiheit. Kl. 8° (147 S.) Frankfurt a. M. 1969, Knecht. 12.80 DM. – Die Schrift will „so etwas wie einen phänomenologischen Grundriß der menschlichen Freiheit an den Tag" bringen (132, vgl. 23), es geht also um philosophische Reflexion, die Theologie kommt nur im Schlußparagraphen zu Wort. Grundlegend ist, daß Freiheit als das Element zu gelten habe, in dem sich „das Menschliche als solches und in seinem Wesen und darum im ganzen" konstituiert (12). Die vom Verf. selbst vorgelegte Zusammenfassung des Gedankenganges (132–139) erleichtert die Arbeit der Rez. ungemein. Im folgenden kurzen Referat sollen allerdings da und dort gewisse Akzente gesetzt werden. – Ausgangspunkt ist die Diskussion mit der Naturwissenschaft, insbesondere der Verhaltensforschung (7), erste Absicht die Gewinnung eines Bodens, „von dem her sowohl das Bewußtsein der Freiheit wie der Gedanken der Wissenschaft und der objektiven Natur und damit der naturhaften Determination erreichbar und verstehbar sind" (42). Ein solcher Boden findet sich in der Grunderfahrung des „Ich-bin-da" (20 ff.), in dieser „Lichtung des Daseins" (25), die „man in verbreiteter Redeweise ‚Bewußtsein' oder ‚Seele' nennt" (40), und die eine Seinsart bedeutet, welche „von allem Physikalischen durch einen qualitativen Sprung unterschieden ist", „von physikalischen Verhältnissen her nicht ableitbar" (31. 38), obzwar es „*Bedingungen* physikalischer oder chemischer Natur für die Realisierung der Lichtung des Geistes geben könne" (42). Man darf anmerken, daß die streng ontisch-ontologische Nichtableitbarkeit (so daß es sich nicht eventuell um eine nur graduelle Differenz handeln könnte) nicht eigentlich aufgezeigt wird; ebenso wird nur behauptet, daß die Abhängigkeit von materiellen Faktoren nur als Bedingungs-, nicht auch als Mitbegründungsverhältnis aufzufassen sei. – Nun konstituiert sich Physik (überhaupt Naturwissenschaft) in der Helle des menschlichen Daseins, nicht schon gleichsam in einer eigenen Helle der Dinge selbst (33 f.); *wir* sind es, die die Dinge aufeinander beziehen und als zusammenhängenden Kosmos aufgehen lassen (35). Während also die Dinge nicht eigentlich *sich* verhalten, zeigt sich das Menschliche des menschlichen Daseins im Sichverhalten, Selbstverhalten (44 ff.). Damit ist aber noch nicht schon Freiheit gegeben, sondern zunächst ein neues Determinationssystem, nämlich biologisch-psychologischer Strukturen (45 ff.), das den „Naturgrund unseres Daseins" bildet (49). Aber wir vermögen uns zum Ganzen unserer Natur, zum System ihrer Zu- und Abneigungen zu verhalten, ein Sichverhalten zum Naturverhalten, das nicht wiederum selbst ein Stück Naturverhalten darstellt (53). Dieses „Verhalten zum Verhalten" als „Selbstverhalten" (54) distanziert uns wesenhaft von aller bloßen Determiniertheit durch Natur. Es erscheint weiterhin als „Transzendenz" (69 ff.), und zwar als Transzendenz des Ursprungs von Verhalten wie auch des Gegenstandsbereichs. Das Ich als Ursprung, als begreifendes, wertendes, wollendes, ist nicht objektivierbar (74), also durch keine objektive Determination bestimmbar. Es wird immer wieder betont, es falle aus *allen* Möglichkeiten objektivierenden Ergreifens heraus. Gerade an dieser Stelle wird Wesenseinsicht in Anspruch genommen, denn Berufung auf transzendentale (Methode und) Reflexion bleibt aus dem Spiel. Die Transzendenz des Woraufhin, des Worumwillen, also des Gegenstandsbereichs, zeigt sich ebenfalls wesensphänomenologisch im Blick auf die Bestimmtheit durch einen „Sinn", einen Sinngehalt in allen Weisen und Möglichkeiten menschlichen Sichverhaltens (81). Aber das alles Verhalten zutiefst durchstim-

mende und bewegende Worumwillen ist der *unbegrenzte* Wert; „darum haben die faktischen Begrenzungen und Verzichte für den Menschen immer den Sinn einer sekundären Negation" (87). Es versteht sich, daß das Unbegrenzte auch das „Unbedingte" sein muß (91). Dieses offenbart sich z. B. im Anspruch der unbedingten Wahrheit und Gerechtigkeit, Treue usw.; daß letztlich mit dem Unbedingten Gott gemeint ist, wird später nachgetragen (136). Ermöglicht die Transzendenz des Selbstseins nun Freiheit? Freiheit ist zunächst „Erfahrung der offenen Möglichkeiten" (97. 101), insofern der unbegrenzte Horizont der jeweils ergriffenen Möglichkeit stets andere Möglichkeiten zustellt. Ist jedoch Freiheit, so gefaßt, vielleicht nur „das Bewußtsein von der Aura der offenen Möglichkeiten" (102), wo ist jene „Wirklichkeit, die im Bereiche der offenen Möglichkeiten *entscheidet*" (103)? Die Frage macht deutlich, wie genau der Verf. sieht. Und die Antwort? Ich erfahre mich als bestimmend, indem ich mich den Möglichkeiten öffne, sie mir zu eigen mache: „das Geflecht der Gründe wird mich bestimmend, indem *ich* diesen Grund oder diese Gründe wähle und wählend bestimme" (107), mich von ihnen ansprechen und anziehen *lasse* (108). Nochmals: Gibt das nur einen Eindruck wieder, den ich habe, oder ist es „wirklich so"? „Das Argument, das diese skeptische Frage entscheidet, kann nicht mehr theoretischer Natur sein", die Antwort gibt der Akt des Freiseins selbst, der „Beweis der Freiheit als Entscheidung ist die wirkliche Entscheidung" (110 f.). – Die weiteren Überlegungen gehen darauf, nicht die „Wahl" als höchste Form der Freiheit gelten zu lassen; eher kommt sie ganz zu sich, wo sie in einer sinnhaften *Notwendigkeit* aufgeht, wie im musischen Spiel, aber auch, und doch wohl wesentlicher, in den hohen menschlichen Wirklichkeiten der Liebe und ethischer Grenzsituationen (vgl. 121). Schließlich haben wir noch festzuhalten, daß Freiheit als Freiheit zum Guten und Bösen bestimmt werden muß (124 f.); der Mensch hat die Möglichkeit, das Bedingte als das Unbedingte zu deklarieren und so seine Freiheit zugleich zu verraten. Menschliche Freiheit ist wesenhaft ambivalent und gefährdet (130). – Wenn Freiheit letztlich und überzeugend doch erst im Akt des Freiseins selbst bewußt wird, wozu dann eigentlich all die weit ausholende Phänomenologie? Und wenn zuvor immer wieder von „Erfahrung" die Rede ist – Erfahrung der anderen Möglichkeit, des Hinaus über alle Grenze, des Sich-bestimmen-lassens, warum dann doch noch die skeptische Frage nach der *Wirklichkeit* von Freiheit? Wo Erfahrung, dort findet alle Reflexion ihr glückhaftes Ende. Das Wort Erfahrung wird wohl allzu oft in einem nur sehr vagen Sinne eingesetzt. Wichtiger aber erscheint dem Rez. die Frage, ob Freiheit als Doppelmöglichkeit, als gleichzeitiges Auch-anders-entscheiden-können, tatsächlich erfahrbar sei. Jedenfalls nicht vom Bewußtsein des Sich- und Selbstverhaltens her; denn solches könnte ja immer noch konstitutionell, kraft struktureller Notwendigkeit, eindeutig festgelegt sein. Der „Faktor" des Selbst würde freilich den Ausschlag geben, aber eben nur wie ein zusätzlicher, neuer, die anderen Determinanten überformender und die Situation „entscheidender" Faktor. Das aber wäre noch lange nicht eigentliche Freiheit aus selbsthafter Nichtnotwendigkeit. Wahrscheinlich entspringt das Bewußtsein der Freiheit doch erst im Gegenhalt am Bewußtsein eines Sollens (im engeren bis weitesten Sinn): als Erfahrung des Sichbestimmenlassens von etwas, was wesensmäßig alles letzte Bestimmtsein durch ontisch-ontologische und auch intentionale Momente ausschließt. Freilich muß dabei das Sollen selbst, das Gesolltsein eines Wertes (z. B. von Wahrheit oder Wahrheitswille, Gerechtigkeit) selbst in Unmittelbarkeit evident werden, was als phänomenologisches Verstehen prinzipiell durchaus denkbar und aufweisbar ist. Dann kämen die Formulierungen auf S. 106–108 m. E. erst ganz zur Geltung. Die behutsamen und reich nuancierten Analysen des Buches müßten allerdings auch für jede versuchte Weiterführung seiner Gedanken vorbildlich bleiben. H. Ogiermann, S. J.

Munson, Thomas N., Reflective Theology. Philosophical Orientations in Religion. 8° (XI u. 211 S.) New Haven and London 1968, Yale University Press. 54.— Sh. – Das Vorwort stammt von *M. Eliade*, dem der Verf. unter religionsphänomenologischem und -geschichtlichem Aspekt am meisten verpflichtet ist. „Reflective" heißt diese Untersuchung, weil sie sich auf die verantwortbaren Ausgangsstellungen und schon im Ansatz implizierten („transzendentalen" oder je-

denfalls wissenschaftslogischen) Voraussetzungen richtet. Zunächst wird die Dreiheit Philosophie, Theologie und Religion in ihrer Struktur analysiert, wobei Philosophie weniger als Doktrin, denn als Technik der Reflexion erscheint, Religion als ein spezifisch menschliches Bewußtseinsphänomen. – Kap. 2 sucht den Ausgangspunkt einer Philosophie der Religion in Anselms Gottesidee zu fassen, um sie sogleich auf die Ebene K. Barths zu transponieren: die Begriffe „perfectio" und „Existenz" werden diskutiert, vor allem aber der religiöse, antiintellektualistische Fideismus K. Barths, demzufolge der Gott der Offenbarung nie und nimmer in der Linie des griechischen „letzten Prinzips" unseres Kosmos zu liegen kommen darf. Das Ergebnis scheint zu sein, eine Logik der „Forschung" (logic of discovery) sei den religiösen Phänomenen weniger kongenial als eine Logik der „Deutung" (logic of explanation), die die gegebene Situation des gläubigen Menschen voraussetzt und „nur" mit rationalen Modellen zu erhellen versucht. – Bei Descartes (Kap. 3) erweist sich Gott als Fundament und Garant von Evidenz und Wahrheit, also als gleichsam metalogische Voraussetzung von reflexer Erkenntnis. Der berühmte „Zirkel" ist Signum der theoretischen Verfassung des Menschen überhaupt. Descartes' Individualismus (sagen wir: monologische Grundhaltung) und Reduktion des reflektierenden Menschen auf die „ratio" (den „reinen" Geist) lösen die Frage von der konkreten Glaubenssituation ab und lassen „Wahrheit" in einem impersonalen, wertfreien Raum stehen – was dann Kant in seiner Praktischen Vernunft („knowledge-faith-dichotomy") zu überwinden unternimmt und besonders Nietzsche mit dem Axiom, Wahrheit sei Wert, und Entscheidung zur Wahrheit durch (unbewußte) Wertsetzung diktiert, in destruktiver Weise angreift. Aber die Tendenz zu totalem Rationalismus ist auch auf der anderen Seite vorhanden, beim Empirismus. – Im 4. Kap. wird dieser, zumal die Position Humes, in seiner Relevanz für Religionsphilosophie einer kritischen Betrachtung unterzogen. Humes Botschaft laute: „The foundations of reason itself are themselves irrational" (54), in einem „belief" hingenommen: „our holy religion is founded on faith, not on reason" (64). Es klingt wie eine Schlußfolgerung: „Religion belongs, then, to empirical thought as its horizon" (70). Der Verf. scheint dieser Idee zuzuneigen. – Die folgenden („more speculative") Kapitel sind Hegel, der Sprachanalytik, der Religionsphänomenologie und schließlich Sartre gewidmet. Über Hegels Theorie steht das Motto: „The Paradox of Thought." Der Kontrast zwischen Glaube und Vernunft, der Hegel zufolge innerhalb der Philosophie selbst auftritt, soll in „vernünftigem", aufhebend-versöhnendem Denken überstiegen werden. Treffende Bemerkungen zu Momenten der Hegelschen Dialektik (Er-innerung, Aufhebung, „Begriff" usw.) fließen ein; die bleibende Bedeutung von Symbol und Mythos wird erörtert. Aus der komplexen Darstellung läßt sich entnehmen, daß das Moment des Irrationalen, bei Hume noch wie ein notwendiges Übel aufgefaßt, nun bei Hegel die „Vernunft" mitkonstituiert: er habe uns vom monolithischen Rationalismus der griechischen Überlieferung befreit (105). Überhaupt scheint dem Verf. nach Hegel die Freiheit das innerste Moment von Bewegung und Ziel vernünftigen Denkens zu sein; sie ist nicht mehr zu rationalisieren (106 f.). Was dann zur Sprachanalyse, zumal Wittgensteins, ausgeführt wird, kulminiert, wie üblich, im semantischen Problem des Terminus „Gott" (117 ff.). Die Warnung vor der Gafahr, linguistische Analysen unwillkürlich mit Erkenntnistheorie und (negativer) Metaphysik zu amalgamieren, ist berechtigt (120). Ebenso sollte die Mahnung, den Terminus „Erfahrung", gerade auch im Gespräch mit Wittgenstein, neu zu bedenken, auf fruchtbaren Boden fallen (124 f.). Schließlich kommt der Verf. wieder darauf zurück, daß Glaube ein Engagement der Freiheit sei, was empirische und sprachanalytische Philosophie in bloße Irrationalität oder Unwissenschaftlichkeit umzudeuten scheine (vgl. 132). – Das 7. Kap. reflektiert auf Religionsphänomenologie und -geschichte, um „this act of choice" konkret herauszustellen. Es genüge hier weiters nur die Notiz, auch religions-(geschichtlich-)phänomenologisch korrespondiere der „Wahl" eine personale Wirklichkeit, ein mehr oder weniger personal vermeinter Gott (147 ff. 155). – Im 8. Kap. zeigt sich am Beispiel von Sartre die Struktur negativer Antwort. Das Werk beschließen Reflexionen über „Religion and the Human Condition"; nicht die (empirischen und formalen) Wissenschaften allein bestimmen das Bild vom Menschen und seinen intentionalen Möglichkeiten; eine Dialektik personaler Liebe, die

zugleich Freiheit, Wahl, Engagement ist, meldet sich zu Wort (186 f.). – M.s Buch, mit sympathischer Hingabe an die Sache und ihre unabdingbare, von keiner Wissenschaftstheorie wegzudisputierende humane Bedeutung geschrieben, will eben diese Bedeutsamkeit und damit den eigentlichen Sinn religiöser Entscheidung vergegenwärtigen – es wirbt (indirekt) um Verständnis gegenüber dem Chorus so vieler anglo-amerikanischer Philosophen, die dem religiösen Problem höchstens psychologischen, besonders emotionalen Wert beimessen und damit praktisch doch denkerische Verbindlichkeit aberkennen. Die einzelnen Phasen der Reflexion, die das Referat herauszuarbeiten suchte, bezeugen eine intensive Nähe des Verf.s zum Phänomen selbst, scheinen aber durchblicken zu lassen, daß er sein letztes Wort zum Thema noch nicht gesprochen hat. Darum dürfen wir auf kritische Ausstellungen, die sich vor allem auf den Ausfall eigentlich metaphysischer Fragemöglichkeit beziehen müßten, zunächst verzichten. H. Ogiermann, S. J.

Hörgl, Charlotte – Krenn, Kurt – Rauh, Fritz (Hrsg.), Wesen und Weisen der Religion. 8° (320 S.) München 1969, Hueber. Ln. 19.80 DM. – Es handelt sich um die „Ehrengabe für Prof. *Dr. Dr. W. Keilbach* zum 60. Geburtstag". – Er hat die Problematik der Religion und Religionen seit den dreißiger Jahren im Auge behalten und zumal auf dem Hintergrund der modernen Psychologie zu bereichern gesucht. Die Beiträge dieser Festschrift sind sehr weit gestreut. Sie reichen von ethologischen, psychologischen, anthropologischen bis zu eigentlich philosophischen und theologischen Fragekreisen. Nirgendwo freilich wird das „Wesen" der Religion wesensphänomenologisch, philosophisch oder gar theologisch (gibt es überhaupt schon eine umfassende, systematische „Theologie der Religion?") in direkter Thematik angegangen (einige Bemerkungen dazu allerdings 56 ff.), und „Weisen" der Religion erscheinen nur im Sinne von „Verhaltensweisen". Die Studie von *H. Sundén* über „Die Rollenpsychologie und die Weisen des Religionserlebens" (132–144) eröffnet hier allerneueste Aspekte; die ausführliche Abhandlung von *Ch. Hörgl* über „Psychologische Begründung der Religion im Menschen" (33–89) entfaltet den gesamten Bereich zumal in entwicklungspsychologischer Hinsicht – vielleicht wird der letzte Abschnitt „Verweigerung der Antwort", also zum Thema der antireligiösen Entscheidung, am lebhaftesten interessieren. Der Aufsatz von *A. Godin* (99–114) enthält eine plausible Kritik des Erfahrungs- und Erlebnisbegriffs im Hinblick auf eine psychologische Deutung der religiösen Entscheidung und betont sehr zu Recht das aktive, responsorische Moment der „*réaction* de la personne" auf einen Erlebniszustand, der, an und für sich nicht eindeutig, die „intentionalité religieuse, inhérente à l'existence humaine" (eine solche wird also angenommen!) anspricht und auf Antwort hin anruft (109). Wenn in diesem Aufsatz religiöse Erfahrungsmöglichkeit mit sog. „privilegierten Erfahrungen" und auch „nadir-experiences", über die *A. H. Maslow* berichtet hat, konfrontiert wird, so sind selbst halluzinäre Zustände mittels L.S.D. in ihrer eventuellen Bedeutsamkeit für außergewöhnliche psychische Erlebnisdimensionen, die mit dem Religiösen zu tun haben könnten, einbezogen (105 ff.). Diese Bezugnahmen wirken zunächst immer noch schockierend, müssen aber ausgehalten werden, ähnlich wie das hochmoderne Problem der „evolutiven Deutungsversuche von Religion und Moral" aus ethologischem Blickwinkel, wie *Fr. Rauh* es darstellt (13–32); seine Ergebnisse beruhigen aber einigermaßen, denn obgleich sich „bei einem vergleichenden Studium tierlicher und menschlicher Verhaltensweisen Strukturen und Potenzen ergeben, die als naturhaft vorgegebene Verhaltensformen eine Rolle spielen können" (z. B. Ritualisierungen), so wird dieses Biologische vom Geistigen des Menschon doch „unter neue Voraussetzungen gestellt" (32). Zu den heute so stark bedrängenden Fragen „Atheismus" und „religionsloses Christentum" steuern *H. Fries* und *M. Schmaus* Überlegungen bei, die in ihrer Problembewußtheit und mit ihrem ausgewogenen Urteil sehr erwünschte Hilfen für die wissenschaftliche und nicht zuletzt auch persönliche Klärung der intellektuellen Situation des reflex gelebten Glaubens bieten. Wohltuend wirkt die Präsenz der polaren Spannungen von sakral und profan, menschlich und christlich, Wissen und Glaube, die nicht durch vorgeblich radikales, in Wahrheit eindimensionales Denken kollabieren dürfen. – Die übrigen Beiträge liegen in ihren Intentionen verhältnismäßig weit auseinander, obwohl natürlich immer noch

am zentralen Thema wenigstens indirekt orientiert. Philosophiegeschichtlich bedeutsam sind die Untersuchungen von *K. Feiereis* über die Vielheit der Religionen in der Diskussion der deutschen Aufklärung (188–211), theologisch von Interesse die Auseinandersetzung von *L. Scheffczyk* mit neueren Konzeptionen der Erbsündenlehre (212–236). Man hat aus dem Ganzen der hier gesammelten Arbeiten übrigens nicht den Eindruck, daß Sündenbewußtsein, gar sittliche Totalverfallenheit des Menschen (Menschengeschlechts) in irgendeiner bestimmenden Weise zu den Momenten religiöser Erfahrung (oder der Motivation religiösen Suchens und Entscheidens) gehören, soweit psychologisch und phänomenologisch faßbar.

H. Ogiermann, S. J.

Skoda, Franz, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute (Quaestiones disputatae, 36). 8° (160 S.) Freiburg-Basel-Wien 1968, Herder. 16.80 DM. – Der Verf., ständiger Mitarbeiter im Römischen Sekretariat für die Nichtglaubenden, sammelt hier aus der philosophisch und ideologisch relevanten Sowjetliteratur der Gegenwart die Argumente, die von der sowjetrussischen Religionskritik vorgebracht werden. Ein heilsames Unternehmen angesichts der bereits gängigen Einstellung, im Dialog mit dem Dialektischen Materialismus fast allein die religionskritischen Auffassungen westlicher oder jedenfalls „liberaler" Marxisten zu berücksichtigen. Wichtig ist schon einmal das Verzeichnis der einschlägigen sowjetischen Veröffentlichungen, das die Liste der Titel in Studies of Thought 4 (1964) 319–338 dankenswert ergänzt. Nach einem einleitenden Teil über neuere Entwicklungen innerhalb der Sowjetphilosophie hinsichtlich Begriff und Methodenlehre der Philosophie und Postulat des wissenschaftlichen Atheismus wird über folgende Themenkreise referiert: Begriff der Religion, Eigentümlichkeit des religiösen Bewußtseins, philosophische Begründung des christlichen Glaubens, Dasein Gottes, Religion und Theologie, Wissenschaft, Philosophie, Moral, Soziallehre, Kunst. Fragen der Religionsgeschichte werden eingeklammert. Es ergibt sich, daß auch heute immer wieder die altbekannten Einwände und Gegenargumente vorgeführt werden, wobei auffällt, daß Argumentationen der westlichen Religionskritik, etwa der Analytischen Sprachphilosophie, nicht williger aufgegriffen und dem eigenen Zweck nutzbar gemacht werden. Immerhin scheint mehr und mehr anerkannt zu sein, daß das Phänomen Religion nicht einfach nur als gesellschafts- und klassenbedingt verstanden werden dürfe, sondern erkenntniskritische und psychologische Wurzeln habe (29), ja in die Tiefendimension des Allgemeinmenschlichen hinabreiche (Leid-, Todverfallenheit usw., vgl. 33). Interessant ist die spezielle Bezugnahme auf Thomas von Aquin und seine Gottesbeweise, die wohl als der einzige Versuch gewertet werden, Gottes Dasein wissenschaftlich-philosophisch aufzuweisen, und daher mit besonderer Vorliebe einer heftigen Kritik verfallen, die allerdings wohl nirgends über das hinausführt, was im wesentlichen schon immer und z. B. auch von *G. Klaus* in „Jesuiten-Gott-Materie" (Berlin 1952) an „Widerlegungen" aufgeboten wurde. – Die „kritischen Anmerkungen" des Verf.s (117–154) halten sich leider auf einem nicht eben hohen Niveau, was freilich vom Niveau der sowjetischen Autoren mitbedingt ist. Es ist übrigens kaum zu glauben, daß heutige marxistische Ideologen die betr. Seiten aus den Frühschriften von Marx nicht ernster nehmen, d. h. ihren Wert als Religionskritik nicht besser ausschöpfen, als es nach den Belegen, die der Verf. häuft, den Anschein hat: man denke etwa an die *positive* Bedeutung des religiösen Bewußtseins für den Geschichtsgang der Menschheit und seine *Aufhebung* im dialektischen Humanismus, wie Marx es sich dort vorstellt – ganz abgesehen von seinem grundlegenden Argument gegen die Möglichkeit, eine Schöpfung des Menschen zu denken (Frühschriften, hrsg. v. *S. Landshut,* 246 ff.). – Zur Ergänzung wäre hinzuweisen auf die Analyse von *H. Bräker,* Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion (Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 62 [1968]), und die ausgezeichnete Information „Woran scheitert die sowjetische Religionskritik?" in: Herder Korrespondenz 23 (1969) 66–68.

H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

v. Weizsäcker, Carl Friedrich, Die Rolle der Tradition in der Philosophie, in: Hundert Jahre Philosophische Bibliothek 1868–1968. Feier am 17. Oktober 1968 im Festsaal der Patriotischen Gesellschaft Hamburg (8° [50 S., 7 Bilder] Hamburg 1968, Meiner. [Schutzgebühr:] 2.— DM), S. 27–42. – Es mag ungewöhnlich sein, eine relativ kurze Festrede anzuzeigen – aber es geschieht sehr kurz: aus dem Grunde, daß der Naturwissenschaftler und Philosoph v. W. ebenso knapp wie überzeugend darlegt, wie ihn als Heisenbergschüler die Frage, was denn nun die Begriffe bedeuten, die die Physiker zu so gut funktionierenden Berechnungen benutzen, immer weiter zurück- und hineinführte in die philosophische Tradition, vom zeitgenössischen Positivismus über Kant und Descartes zur Scholastik und zu den großen Griechen. „So war es mein Erlebnis, daß ich nicht imstande war, und bis heute bin ich nicht imstande, die Quantentheorie zu verstehen, wenn ich nicht Platon verstehe" (36). Die Fragestellung dürfte über die Erhellungskraft eines persönlichen Bekenntnisses hinaus auch sachlich fundamental sein für die philosophische Diskussion der Grundlage der Wissenschaften mit ihren Vertretern.

W. Kern, S. J.

Johannes Philoponos. Ausgewählte Schriften. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von *Walter Böhm*. Gr. 8° (479 S.) München–Paderborn–Wien 1967, Schöningh. 36.— DM. – B. hat im vorliegenden Werk einige zentrale Passagen aus dem Werk des einzigen Naturwissenschaftlers der altchristlichen Geistesgeschichte ausgewählt. Dieser dürfte der erste christliche Philosoph gewesen sein, den die Naturwissenschaften um ihrer selbst willen interessierten und dessen zum Teil originelle Theorien von den Arabern und dem lateinischen Mittelalter aufgenommen wurden. Sie sind bis ins 17. Jahrhundert von erheblichem Einfluß gewesen. – B. schickt den ausgewählten Texten eine umfangreiche Einleitung voraus (11 – 62). Die Texte sind entnommen aus den Kommentaren des Grammatikers zu den Kategorien, zu den beiden Analytiken, zu De generatione et corruptione, zur Physik, zu De anima, zu dem nur in syrischer Fassung erhaltenen „Traktat über das Ganze und die Teile" sowie aus seinen Schriften „Gegen Proklus, Über die Ewigkeit der Welt", ‚Contra Aristotelem' (von dieser Schrift wissen wir nur aus den Schriften des Simplikios) und ‚De opificio mundi' (Hexaemeronkommentar). Die Menge der Zitate, die mitunter sehr knapp gehalten sind, macht die fortlaufende Lektüre etwas mühsam; als „Nachschlagewerk" jedoch ist das Buch, wenn man sich über einzelne für die Zukunft wichtig gewordene Theorien orientieren will, recht brauchbar. Es ersetzt jedoch keinesfalls die Arbeit am Originaltext. – Den ausgewählten Texten folgen umfangreiche Kapitel über die Wirkung des Philoponos auf die Nachwelt (337–386), über „Wissenschaft und Bibel" (388–410) und endlich ein Kapitel über Christologie und Theologie, das sich wieder an dem „Traktat über das Ganze" mit ausführlicheren Zitaten orientiert. Diese Kapitel sowie die Einleitung zu den Texten, die ebenfalls zu Kapiteln „geordnet" wurden, sind von recht unterschiedlichem Wert. Die Abhandlung über „Wissenschaft und Bibel" übernimmt z. B. recht unkritisch Aussagen der Paläoanthropologie. Sieht man von einer Aufstellung der Mss und den Registern ab, schließt das Werk mit einem „Textkommentar", der jedoch weniger kommentiert, sondern kritische Erklärungen enthält. – Als eine erste Einführung in das Werk des Grammatikers ist Auswahl, Einleitung und Kommentar der Texte recht brauchbar.

R. Lay, S. J.

Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für Gerhard Eis. Hrsg. v. *Gundolf Keil, Rainer Rudolf, Wolfram Schmitt* und *Hans J. Vermeer*. Gr. 8° (X u. 584 S., 4 Taf.) Stuttgart 1968, Metzler. Ln 56.— DM. – Theologie und Philosophie sehen sich heute gleichermaßen der Aufgabe gegenüber, ihre Aussagen über den Menschen und seine Bezüge unserer Zeit entsprechend neu zu formulieren. Angesichts dieser Forderung entwickelt sich ein neuartiges Verhältnis des Theologen und Philosophen seinen Quellen gegenüber. Die hermeneutische Rücksicht auf das kulturgeschichtliche Umfeld überlieferter Formeln gewinnt an Bedeutung. Für die Zeit des Mittelalters liegt nun in dem genannten Band wichtiges

Material vor. Die 38 gesammelten Beiträge gehen über die bislang hauptsächlich bekannten dichterischen, geistlichen, historischen oder juristischen Bereiche hinaus und beziehen auch die Fachprosa der sog. Artesliteratur mit ein. So finden wir Arbeiten aus dem Gebiet der Human- und Veterinärmedizin, der Pharmazie, der Jagdliteratur, Technik und Naturwissenschaften. – Von ihrer Thematik her berühren die Arbeiten von *Rudolf, Richter, Klemmt, Pagel* und *Barb* direkt philosophische oder theologische Fragen. *Rainer Rudolf, S. D. S.* analysiert in seiner Arbeit „Heinrich von Langensteins ‚Erchantnuzz der sund' und ihre Quellen" (59–82) eine kurze Moralfibel für Fürsten des Wiener Hofes. Dabei erläutert er Formen scholastischer Popularisierung im ausgehenden 14. Jahrhundert. Allgemeinethische Vorstellungen wurden recht freizügig mit christlichen Forderungen verwoben, um einen zeitgemäßen Stil höfischen Lebens zu ermöglichen. Dabei scheute man sich nicht vor groben Vergleichen. Über die Hoffart lesen wir z. B. (70): „Der Getreidesack wird mit einem Strick gebunden, der ‚Madensack' des Leibes mit Seidengürteln, welch eine Torheit!" – Aufschlußreich ist die kurze Einführung in die schöpferische Übersetzungstechnik lateinischer Texte, welche R. untersucht: Vorbilder für das heutige Bemühen um eine lebendige, verständlich-einfache Sprache der Theologie. – Über die Beziehungen zwischen handwerklichen Vorgängen und der mittelalterlichen Bildersprache informiert *Dieter Richter* in „Die Allegorie der Pergamentenbearbeitung" (83–92). Er umreißt dabei nicht nur die vielfältige Verwendung von Bildern aus dem Gebiet der Schreibkunst, sondern weist auch auf das Verhältnis des Mittelalters zum überlieferten Wort hin, das als solches assoziativ weiterverarbeitet wird (91 f.). – *Rolf Klemmt* stellt in seinem kurzen Beitrag „Mitteilungen zu einer ‚Anaphorischen Betrachtung' der Spätgotik" (93–100) ein handschriftlich erhaltenes Andachtsbüchlein aus dem 14. Jahrhundert vor. Besondere Aufmerksamkeit widmet er einer anaphorischen Betrachtung des Heilandes in der Passion, die er mit einer späteren Handschrift parallelisiert (99 f.). Dabei lernen wir ein liebenswürdiges Stück geistlicher Prosa der Gotik kennen, das den sprachschöpferischen Einfluß mystischer Literatur in dieser Zeit deutlich macht. – *Walter Pagel* und *Marianne Winder* bringen „Gnostisches bei Paracelsus und Konrad von Mengenberg" (359–372). Noch im 16. Jahrhundert sind bei Paracelsus, dem auf der Schwelle zur modernen Naturwissenschaft stehenden Gelehrten, gnostische Einflüsse zu erkennen. Sie zeigen in einzelnen Gedankengängen bedeutsame Parallelen zu dem 200 Jahre früher lebenden Konrad von Mengenberg, ohne daß damit eine Abhängigkeit des Paracelsus von Konrads Naturkundebuch bereits nachgewiesen wäre. – Für den Theologen wird interessant sein, wie hartnäckig gnostische Vorstellungen als „verbotene Kunst" tradiert wurden und verbreiteten Vorstellungen zugrunde lagen. Das gilt etwa für Wertungen der Materie, des Geistes, des Feuers und Wassers, aber auch der Geisteskrankheit, Monstrenbildung und menschlicher Leidenschaft. – Noch stärker arbeitet *Alphonsus Augustinus Barb* in seiner Studie „Die Blutsegen von Fulda und London" (485–494) die Wirksamkeit von Einflüssen heraus, die jenseits der theologischen Legalität stehen. Er weist in einem aus dem 6. Jahrhundert stammenden Teil des Londoner Blutsegens heidnisch-magische Elemente nach. Damit ist hier gezeigt, wie sehr sich im Bewußtsein des wohl geistlichen Verfassers noch Zauberformeln mit christlichen Segnungen mischten. – Im ganzen gibt das vorliegende Buch jedem, der sich mit mittelalterlichen Quellen zu befassen hat, viele Anregungen. Es eröffnet unerkannte Querverbindungen und schärft das Gespür für das außerordentlich weite Spektrum des Lebens im Mittelalter. Zunächst ist es nicht immer leicht, der Sprache des Philologen zu folgen. Doch die Mühe, für die Texte des eigenen wissenschaftlichen Forschens einen vielseitigen und lebendigen Hintergrund zu finden, wird sich in jedem Fall lohnen.

T. U. Keil, S. J.

Nicole Oresme, Le Livre du ciel et du monde. Edited by *Albert D. Menut* and *Alexander J. Denomy, C. S. B.†*. Translated with an introduction by *Albert D. Menut* (Publications in Medieval Science, *Marshall Clagett,* General Editor). Gr. 8° (XIII u. 778 S.) Madison, Milwaukee, and London 1968, The University of Wisconsin Press. 166.— Sh. – Wenige Monate, nachdem *G. Beaujouan* den verschollenen Physikkommentar des Nikolaus Oresme in Sevilla entdeckte, erschien

endlich sein wohl wichtigstes Werk, der unter dem Titel »Le livre du ciel et du monde« von ihm selbst frei ins Französische übersetzte De-coelo-Kommentar zum ersten Mal zusammenhängend in Buchform. In den Mediaeval Studies war dieses Werk schon in über drei Jahre verteilten Fortsetzungen während der Jahre 1941–1943 ein erstes Mal erschienen. Dennoch überrascht es, daß ein für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Physik des 14. Jahrhunderts so wichtiges Buch erst jetzt gedruckt wurde. – Die Herausgeber orientieren sich vorzüglich an zwei aus dem endenden 14. Jahrhundert stammenden Mss (Bibl. Nat., ms. franç. 1082 und Bern, Bibl. Bongarsiana 310), berücksichtigen aber auch vereinzelt vier weitere Mss, die während des 15. Jahrhunderts angefertigt wurden. Da das Mittelfranzösisch etwas mühsam zu lesen ist, hat es Menut dankenswerterweise unternommen, den Text in ein gut lesbares Englisch zu übertragen. Die beiden Texte werden in der Ausgabe nebeneinandergestellt, so daß man im Zweifelsfall leicht auf den kritisch edierten Text zurückgreifen kann. Fasziniert liest man auch heute noch den frühen Entwurf des „Kopernikanischen Weltbildes" mit all den Einwänden, die in der Auseinandersetzung mit Galilei später eine Rolle spielen werden, die aber schon von Oresme zurückgewiesen wurden (II, 25). Erschütternd auch das Gewissensdrama, das vor all dem von Oresme neu Gedachten seinen Ausdruck findet in den Worten: «Et tout ce je di et met sans affermer a grant humilité et cremeur de cuer, salve tousjours la majesté de la foy catholique, et pour reprimer la curiosité ou presompcion d'aucuns qui, par aventure, la voudroient calumpnier ou impugner ou trop avant enquerir a leur confusion, car si comme dist le Sage: Qui perscrutat ‹or› est maiestatis opprimetur a gloria» (IV, 12). – Etwas enttäuscht ist der Benutzer des so wertvollen Buches, wenn er feststellt, daß sowohl das „Inhaltsverzeichnis" als auch das Register der mittelalterlichen Mss übernommen sind, ohne daß eine moderne Form des Registers angehängt wurde. Das hätte sicher keinen „Stilbruch" der editionellen Arbeit bedeutet, da sie ja auch von einer englischen Übersetzung begleitet wird. Wertvoll, wenn auch nicht vollständig, ist dagegen die Bibliographie und ein Verzeichnis der wichtigsten Neologismen. R. Lay, S. J.

Wilhelm von Ockham, In primum Sententiarum (Venerabilis inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio, prologus et distinctio prima). Gr. 8° (XLI u. 535 S.) St. Bonaventure, N. Y. 1967, Institutum Franciscanum Universitatis S. Bonaventurae. 15.— $. – Das Bonaventura-Institut legt den ersten Band einer groß angelegten Edition der philosophischen Schriften Ockhams vor. Er enthält die kritische Ausgabe des Prologs und der Distinctio prima seines Sentenzenkommentars. Obschon das Scriptum in 17 vollständigen Mss und einer Edition (dem bekannten Druck Lugduni 1495) bislang mehr oder weniger gut zugänglich war (zwei weitere Mss und der Druck Argentorati 1483 enthalten nur Teile des Kommentars), wird mit der kritischen Ausgabe endlich eine wichtige Lücke unter den Kritischen Editionen der klassischen Sentenzenkommentare geschloss n. – Die Herausgeber stützen sich vor allem auf das Ms Florentiae, Bibl. Nat. Conv. soppr. A. 3.801, benutzen aber auch die Mss Trecis, Bibl. Civit. 718, Oxonii, Bibl. Coll. Balliol 299, Oxonii, Bibl. Coll. Merton 100 und berücksichtigen alle anderen bekannten Mss, nicht aber die beiden Drucke. So fehlen leider manche Passagen des Druckes von 1495 (etwa der Schluß des Prologs [q. IV EE]). Es hätte sicher der Neuausgabe nicht geschadet, wenn man solche Texte im Apparat erwähnt hätte. Soweit der Rez. nachprüfen konnte, sind Druck- und Lesefehler selten und entstellen nicht den Sinn. Überraschend ist die gute Übereinstimmung mit dem Druck von 1495 über lange Passagen, dennoch wird man in Zukunft auf den kritisch edierten Text nicht verzichten können. R. Lay, S. J.

Löwith, Karl, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Sitzungsb. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Jg. 1960, 4. Abh.). 2., verb. Aufl. Gr. 8° (23 S.) Heidelberg 1968, Winter. 5.60 DM. – Ders., Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur. Seine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen (ebd., Jg. 1968, 1. Abh.). Gr. 8° (36 S.) Heidelberg 1968, Winter 7.50 DM. – Auf dem Hintergrund des sakral durchtränkten antiken Kosmos (mit Goethe: „eine

ewige Zier"), in den der Mensch als untergeordnetes Glied des Ganzen eingefügt war, zeigt L. – neben vielen anderen wertvollen Belegen vor allem an Kant –, daß der neuzeitliche Begriff der vom Menschen entworfenen, ja machbaren Welt bei den Begründern der modernen Naturwissenschaft wie bei den Philosophen von Descartes bis Heidegger (?) abhängig ist von dem christlichen Glauben an den einen überweltlichen Schöpfergott. L. sieht diese Entwicklung unter negativem Wertvorzeichen. Aber daß die Entgöttlichung der Welt, auf die sich das heutige Pathos der *weltlichen* Welt beruft, z. B. bei Augustinus zu einer „Entweltlichung der Welt" (11) führte, ist doch wohl nicht die genuine Haupt-, sondern eine manichäische Neben- und Fehllinie der christlichen Weltsicht. – Die zweite Abhandlung führt das Deutungsprinzip der ersten am bedeutsamen Einzelexempel näher aus: an Vicos Satz in „La scienza nuova", daß „diese zivile Welt sicherlich durch die Menschen gemacht worden ist, weshalb man ihre Prinzipien finden kann ... in den Modifikationen unseres eigenen menschlichen Geistes"; nur aber von dem, was man *gemacht* hat, kann man wahrhaft *wissen* (5^2). Die christlich-theologische Prämisse: in Gott sind Erkennen und Schaffen einunddasselbe(?), in diesem Bedingungsverhältnis; beim Menschen nach Vico – kraft göttlicher Vorsehung! – im umgekehrten Verhältnis. Innerhalb der christlichen Tradition nämlich sind Gott und Mensch(enwelt) einander prinzipiell näher als Gott und die Welt der Natur (15). Die gegen Vicos Absicht säkularistischen Konsequenzen: bei Bacon (nosse=posse) und Hobbes, Kant und Hegel, Marx, Dilthey, Scheler wird, wie L. etwas näherhin ausführt, der Mensch als homo faber schlechthin zum Herrn der Natur und der Geschichte; das seien insgesamt Wucherungsformen des menschlichen Herrschaftswillens, mit der heutigen letzten Folgerung der kybernetischen und biochemischen Veränderung des Machers Mensch selber: der homo werde zum homunculus. Eine *Gefahr*: gewiß (mit L.); aber auch nur Gefahr (gegen L.). W. Kern, S. J.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Die Theodizee (Philos. Bibl., 71). 2. Aufl. 8^0 (XXXI u. 528 S.) Hamburg 1968, Meiner. 34.— DM. – Nicht von ungefähr ist L.' „Theodizee", die ja dieses Begriffswort in Philosophie und Theologie einführte, in der Philos. Bibliothek bisher nur 1879 von J. H. v. Kirchmann und, nun neu aufgelegt, 1925 von *A. Buchenau* übersetzt und herausgegeben worden. Stellen doch die „Versuche der Theodizee über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels" von 1710 nach L.' eigenem Wort ein aus Diskussionen mit Sophie Charlotte von Preußen entstandenes lockeres, schwer überschaubares „Gewebe" dar, das zudem ein gerütteltes Maß scholastischer, auch theologischer Tradition und zeitgenössischer Kontroversen, vor allem mit P. Bayles „Dictionnaire historique et critique" von 1697, einarbeitet. Man mag es deshalb L. danken, daß in den Anhängen – neben Auseinandersetzungen mit Büchern von Hobbes und King – ein „Kurzer Abriß der Streitfrage auf schulgerechte Beweise gebracht" (412–425) gegeben wird. Immerhin ist L.' Buch ein – genauer: *das* – einschlägige Standardwerk. (Wie sehr das Problem aktuell ist, mag man ablesen an der Zahl von gut zwanzig Buchveröffentlichungen hierzu innerhalb des letzten Jahrzehnts, die sehr volkstümlichen und strengst wissenschaftlichen nicht gerechnet.) Es ist darum zu bedauern, daß es sich nicht besser präsentiert – nicht von der sehr guten äußern Aufmachung, sondern von der editorischen Bemühung her. Schon Buchenau hat sich in den 147 Anmerkungen fast ausschließlich darauf beschränkt, die fremdsprachlichen Zitate zu übersetzen, leider ohne Quellennachweise. Die neu hinzugefügten Literaturangaben (510–528) sind gewiß wertvoll, aber es gibt nun ja die von *K. Müller* bearbeitete große „L.-Bibliographie" (Frankfurt/M. 1967, XX u. 478 S.), so daß man hier eine gute Auswahl vorgezogen hätte; jedenfalls fällt nicht ins Gewicht, daß fehlen: *L. Strümpell*, G. W. L. und die Hauptstücke seiner Metaphysik, Psychologie und Religionsphilosophie (Leipzig 1896); *G. Grua*, Le fondement optimiste de la vraie piété selon L., in: Archivio di Filos. 1955, 177–195; und die aufgrund eines Preisausschreibens „Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts ..." unter diesem oder ähnlichem Titel erschienenen Arbeiten von *J. Kremer* (1909), *R. Wegener* (1909), *O. Lempp* (1910) und *H. Lindau* (1911). Ganz unnütz aber schließlich für das Verständnis, sei's des Leibniz-Texts, sei's der Sachproblematik, scheint dem

Rez. der aus den Kant-Studien 51 (1959/60) 322–337 übernommene „einführende Essay" von *M. Stockhammer* (IX-IXXX). Wie unnütz, das illustriere nur die folgende Zusammenfassung: „Gott ist aber trotz seiner Schöpfertat nicht verantwortlich, der Mensch trotz seiner Determiniertheit verantwortlich ..., das Übel trotz seiner Unerlaubtheit ein Werk Gottes und trotz seiner Unerläßlichkeit etwas Verbotenes" (XXVII) – ein Satz, der halbwegs deutlicher wird durch die in etwa an Kant gewonnene Unterscheidung von Notwendigkeitskausalität, der auch der Mensch schlechthin unterliegt, und der schlechthinigsten Freiheit des göttlichen Gebietens. Wozu hat sich L. nur die ganze arge Mühe gemacht? ! Und würde diese Einführung zu einer deutschen Übersetzung nicht vorwiegend französisch zitieren, dann wäre ihr auch eher die primitive Verwechslung von „gestatten" mit „zulassen" für „permission" (XXIII) erspart geblieben, denn die Übersetzung von Buchenau kennt wenigstens *auch* das richtige „zulassen". Ein Lichtblick sei nicht vorenthalten: „Es gibt keine Theodizee [wenigstens schlußendlich nicht], sondern nur eine Homodizee [lieber läse man: „Anthropodizee"], welche nur dem Rechtschaffenen gelingen kann" (XXIII). W. Kern, S. J.

Kant's Vorlesungen. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. I: Vorlesungen über Logik. Erste Hälfte (Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. XXIV, Vierte Abteilung). 8° (496 S.) Berlin 1966, de Gruyter. Br. 83.— DM; Ln. 98.— DM. – Die Akademie der Wissenschaften zu Göttingen setzt mit dem vorliegenden Band die „Akademieausgabe" der Kantschen Schriften fort. Der Band steht am Anfang der Veröffentlichung der Vorlesungsnachschriften Kants im Rahmen der Akademieausgabe. Es werden drei sehr verschiedenwertige Kolleghandschriften (Herder: 3–6; Blomberg: 7–301; Philippi: 303–496) vorgelegt. Da uns aus Kants handschriftlichem Nachlaß seine Anmerkungen zu George Friedrich Meiers „Auszug aus der Vernunftlehre" (AA 16), den Kant seinen Logikvorlesungen zugrunde legte, vorliegt, ist eine Überprüfung der Qualität der Nachschriften einigermaßen möglich. Im wesentlichen bestätigt sich die Vermutung *E. Adickes'*, daß solchen Nachschriften nur ein beschränkter Wert für die Rekonstruktion der Kantschen Vorlesungen zukommt (Untersuchungen zu Kants Physischer Geographie [Tübingen 1911]); dennoch wird man an diesen Mss nicht einfach vorbeigehen dürfen. Obschon E. Adickes bei der Herausgabe der Kantschen Notizen zur „Logik" die Mss von H. U. von Blomberg und Philippi in seinen Anmerkungen teilweise berücksichtigte, erlaubt es doch erst die vorliegende Ausgabe, dem „Verständnisstil" der Mitschriften gerecht zu werden und so ihren Wert festzustellen. R. Lay, S. J.

Fichte, Johann Gottlieb, Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre (Philos. Bibl., 256). 8° (XXIX u. 396 S.) Hamburg 1967, Meiner. 19.80 DM; Ln. 24.50 DM. – Die Ausgabe von F. Medicus (²1922) hat Manfred Zahn 1960 mit einer Einleitung (VII-XXIX) und Registern (384–390) versehen; er hat diesen neuerlichen Nachdruck durch bibliographische Hinweise (391–396) ergänzt, die nützlich sind (inzwischen allerdings ihrerseits komplettiert wurden durch die große 1968 von H. M. Baumgartner und W. G. Jacobs herausgegebene „J. G. Fichte – Bibliographie" mit ihren 3827 Nummern; vgl. zum Thema besonders Nr. 2054–2181). Die Bedeutung von Fichtes Schrift von 1796–97 über das „Naturrecht" – oder wie er 1812 korrigiert: „Vernunftrecht" – ist hier nicht zu erörtern. Kennzeichnend ist für sie, „daß hier der Gedanke an eine den Menschen als Person erst ermöglichende ursprüngliche Gemeinschaft verknüpft wird mit dem der individuellen Freiheit" (XII): „Das interpersonale Verhältnis zwischen dem Ich und dem Du ist das wechselseitiger Hervorbringung ihrer Individualität" (XVIII); hierüber Näheres bei R. Lauth in: ArchivesPh 25 [1962] 325–344; vgl. ThPh 41 [1966] 280). Stehen ja doch in diesem F.-Werk die berühmten Sätze: „Der Mensch ... wird nur unter Menschen ein Mensch... Der Begriff eines Menschen ist sonach gar nicht Begriff eines Einzelnen, denn ein solcher ist undenkbar, sondern der einer Gattung" (39). W. Kern, S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Studienausgabe in drei Bänden (Fischer Bücherei, 876–878). Kl. 8° (313, 328 u. 363 S.) Frankfurt/M. 1968, Fischer. Je 4.80 DM. – Von diesen drei Hegel-Bänden, die die Fischer-Bücherei neben ihre je vierbändigen Marx-, Engels- und Nietzsche-Studienausgaben (Nr. 764–767, bzw. 927–930; je 3.80 DM) stellt, dürfte der 2. Band von besonderem Nutzen sein: er enthält das vollständige Hauptwerk Hegels „Grundlinien der Philosophie des Rechts" von 1821, mitsamt den Vorlesungszusätzen der Ausgabe von E. Gans (1833). Warum jedoch im 1. Band zu den für das Verständnis der Hegelschen Philosophie wichtigsten Texten die Gymnasialreden (27–74) gehören sollen, ist zunächst weniger ersichtlich; eher schon die Aufsätze und Rezensionen, von denen – außer der Perle „Wer denkt abstrakt?" (77–81) und drei anderen Stücken – die je etwa 50 Seiten „Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie", „Über ‚Hamann's Schriften'" und „Über ‚Solger's nachgelassene Schriften'" gebracht werden (75–271) sowie die Einleitung zur „Philosophie der Weltgeschichte" nach zwei Vorlesungsmanuskripten, die J. Hoffmeister edierte (272–307). Der 3. Band enthält die von K. Rosenkranz 1840 veröffentlichte „Philosophische Propädeutik" (45–199), die „Philosophie des Geistes" aus der Erstauflage der Enzyklopädie mit der Einleitung der Ausgabe von 1845 (201–283) und aus deren 2. Auflage von 1827 die §§ 26–83 (§§ 26–78 = die Stellungen des Gedankens zur Objektivität) mit den Zusätzen aus Vorlesungen der Ausgabe von 1840 (285–359) – dies letzte Stück besonders geeignet als erste Einführung anhand von Hegel-Texten! Vergeblich sucht man die Vorrede zur Phänomenologie, die erst jüngst auf französisch und englisch von J. Hyppolite, bzw. W. Kaufmann herausgegeben und kommentiert wurde (vgl. ThPh 42 [1967] 403 f. 415 f.); sie ist allerdings in deutschen Sonderausgaben leicht greifbar (vgl. ebd. 80) oder – zusammen mit den anderen Vorreden – in dem Buch von E. Metzke (Hegels Vorreden [Heidelberg 1949]). Neben der Einleitung zur Geschichtsphilosophie vermag auch die Einleitung zur Philosophiegeschichte – beides in den Hoffmeister-Ausgaben des Meiner-Verlags – zum Verständnis Hegels und seiner Dialektik hinzuführen. – Die Ausgabe wurde besorgt von *Karl Löwith* und *Manfred Riedel*; sie haben Einleitungen, einige wenige Anmerkungen und Literaturverzeichnisse beigefügt. Löwith (I 9–25) begründet nach einer Charakteristik des Menschen Hegel, warum er die Gymnasialreden für die faßlichste Einführung in Hegels Grundbegriff von Geist hält; dabei wird auf manches der Finger gelegt, das heutiger wissenschaftlicher Mentalität heilsam ins Stammbuch zu schreiben wäre. Von Riedel (II 9–28) stammt die überaus gehaltvolle Einleitung zur Rechtsphilosophie: im Horizont der geschichtlichen Tradition von Naturrecht, Ethik und Politik erläutern sich Titel und Aufbau des Buchs; die beiden Nova der Hegelschen Konzeption sind die bürgerliche Gesellschaft und die Geschichte in ihren Vermittlungspositionen. Schließlich (III 9–43) wird als Prinzip der Hegelschen Philosophie der Gedanke der Freiheit bestimmt. Freiheit: identifiziert mit dem Denken und dessen Notwendigkeit, insofern es im anderen bei sich selbst ist, Substanz als Subjekt, Begriff. Damit greift die Idee der Selbstbestimmung der praktischen Vernunft Kants auf das gesamte Gebiet der theoretischen Vernunft über, einschließlich deren vorkantischer Tradition (9–18 42 f.). Die Metaphysik der Freiheit fordert die Ausbreitung in ein System. Mit der Intention, dies zu zeigen, werden aufschlußreiche Blicke geworfen auf die Denkentwicklung Hegels – und auf einzelne Stücke der folgenden Textauswahl. Unterschätzt wird (z. B. 29 f.), gemäß Löwiths philosophischer Grundeinstellung, die Möglichkeit, auch in der Natur ein anfängliches Beisichsein-im-Anderssein zu finden, und zwar nicht erst durch den onto-theologischen Rekurs auf den biblischen Schöpfungsgedanken. Die Texte und die Einleitungen können sehr nützlich sein. Nur als Hegel-Studienausgabe sollte man die drei Bände, da die „Phänomenologie des Geistes" und die „Wissenschaft der Logik" nicht vertreten sind, nicht bezeichnen. (Zu den Literaturverzeichnissen: Neuauflagen von Litt [I 311], Heller, Foster, Bülow [II 325 f.], Mure und Hyppolite [III 363]; Schmidt war, wie III 361, schon I 312 zu nennen, auch F. Grégoire, Études hégéliennes [Louvain 1958; S. 224–356], und vor allem die Bibliographien K. Gründers zur Rechtsphilosophie Hegels in den beiden Auflagen des Buchs von Ritter [vgl. II 317]. Der daraufhin durchgesehene so preiswert nützliche 2. Band enthält leider zu viele Druckfehler: 43, 24; 48², 8 v. u. [ohne „nicht"]; 49,6 [Rechts*nach*teil]; 49, 27;

56,23; 58,4 v. u.; 75,1 v. u.; 77,26; 80,3 v. u.; 81,9; 100,30; 103,25; 122,11; 131,3 v. u.; 230, 13; 243,27; 266,12; 297,6 v. u.; 318,5; und allein auf der ersten, z. T. lateinischen Hälfte von 95 rund 30 Fehler; 232[1] richtig: „durch das ungesellige ...“ Eine Studienausgabe sollte sich eben doch wohl an den von Hoffmeister, auch im Rückgriff auf die Erstausgabe von 1821, von sinnstörenden Druckfehlern befreiten und in Rechtschreibung und Zeichensetzung modernisierten Text anschließen!) W. Kern, S. J.

Bachmann, Carl Friedrich, Über Hegels System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie. Neudruck der Ausgabe Leipzig 1833. 8° (VIII u. 322 S.) Aalen 1968, Scientia. 52.— DM. – B. (1785–1855) war schon in Jena Schüler Hegels, nämlich erstmals im WS 1804/05 und dann nochmals 1805/06 (vgl. Hegel-Studien 4 [1967] 61 f.); er wurde in Jena 1810 Privatdozent, 1812 Professor der Philosophie. Er hat 1810 in den „Heidelberger Jahrbüchern“ (I 145–163 u. 193–209), wenn auch nicht die allererste, so doch die umfangreichste zeitgenössische Besprechung der „Phänomenologie des Geistes“ veröffentlicht und darin – hierin vermutlich ganz ohne Vorgänger – wie Schelling den modernen Plato, so Hegel „mit größerem Rechte den deutschen Aristoteles“ genannt (vgl. Briefe von und an Hegel I [1952] 496 ff.). Aber schon in der 1816 von B. herausgebrachten Schrift „Über die Philosophie meiner Zeit“ findet ein holländischer Korrespondent Hegels, der B.s Phänomenologie-Rezension zuvor mehrfach gelobt hatte (vgl. ebd. 316. 325. 330. 350), „Trotz und seichte Beurteilung“ gegenüber Hegels Philosophie (Briefe ... II [1953] 246). Jedenfalls hat sich B. immer mehr zum entschiedenen Gegner Hegels entwickelt, wenn er auch erst nach dessen Tod seine eigentlichen Streitschriften gegen ihn veröffentlichte: das vorliegende Buch aus dem Jahre 1833, dem 1835 noch ein „Anti-Hegel“ folgte; inzwischen hatte B. u. a. 1820 ein eigenes „System der Logik“ herausgebracht, „im Aristotelischen Geiste“ (128). Dabei wurde B., wie es uns scheinen möchte, nicht so sehr vom Geist des Aristoteles, als von einem landläufigen „gesunden Menschenverstand“ bestimmt (der, allerdings nach Hegel, nicht immer so gesund noch so menschlich noch so verständig ist, wie er selber meint). Er handelt nach einem Blick auf die neuere Philosophie bis Hegel (1–31) im 1. Teil über die Entstehung und Ausbildung des Hegelschen Systems, einschließlich der „Phänomenologie“ (32–126); der 2. Teil gibt B.s Kritik dieses Systems unter den Gesichtspunkten des allgemeinen Begriffs der Philosophie (133–153), der Methode des Systems und der Logik (153–200), der Naturphilosophie (200–225) und der Philosophie des Geistes (225–310). Die Darstellung Hegels bei B. ist zu gedrängt und zugleich zu sehr aufs einzelne gerichtet, als daß sie erhellend sein könnte. Und die Kritik beginnend, ergeht es uns, meint B., „als ob wir den Boden von Neuholland [= Neuguinea] betreten, wo wir lauter wunderbare, barocke und monströse Geschöpfe erblicken“ (129). Die Kritik B.s ist dann auch entsprechend unergiebig. Daß es ihr an Entschiedenheit nicht fehlt, mag eine Leseprobe zeigen: „Hegel ... spricht viel von einem persönlichen Gott, von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von der Freiheit, von Sittlichkeit, Tugend und von allem, was dem Menschen teuer ist; er führt damit den Leser irre, welcher durch den diktatorischen Ton eingeschüchtert, seine Zweifel kaum sich selbst zu gestehen wagt und sich leicht überredet, er besitze dieses alles im System ungeschmälert, weil es darin aufgenommen ist, ohne zu bemerken, daß dieselbe Dialektik, deren Räder diese Ideen heraufwinden, sie auch wieder nach unten treibt, indem sie ihr nur fließende Momente sind, und so der Zustand des Lesers nur der unglückselige des Tantalus ist, dem ein grausames Geschick die Früchte in dem Augenblick entzieht, in welchem er sie zu kosten versucht“ (193). Größeres Verdienst als durch diesen Nachdruck hat sich der Verlag durch die Neuausgabe des zweibändigen Hegel-Werkes von *Theodor Haering* erworben. Zur Rezension eines anderen, im selben Verlag erschienenen Nachdrucks (*B. Bauer,* Hegels Lehre von der Religion und Kunst, in: ThPh 43 [1968] 460 f.), die die Zuschreibung einer zweiten Abhandlung an K. Marx als unbegründet rügte, ist nachzutragen, daß der Verlag inzwischen das Titelblatt durch ein neues ersetzt hat, das nurmehr B. Bauer als Verfasser der ursprünglich anonymen Doppelschrift nennt. W. Kern, S. J.

Lakebrink, Bernhard, Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik. Gr. 8° (513 S.) Ratingen b. Düsseldorf 1968, Henn. 32.— DM. – Daß vor 130 Jahren erschienene Hegelbücher nachgedruckt werden, mit Nutzen und manchmal auch ohne, ist verständlich und nicht ohne weiteres ein Qualitätszeichen. Bei einem erstmals 13 Jahre zuvor (bei Bachem/Köln) veröffentlichten Buch besteht doch wohl eindeutig Grund, zur Neuauflage – die nicht als solche kenntlich ist – zu gratulieren. Darin ist der Haupttext, in dem Druckfehler korrigiert wurden (z. B. 267, 3 v. u.), seitengleich mit der Auflage von 1955; nur die Anmerkungen nehmen infolge des etwas aufgelockerten Satzes etwas mehr Raum ein. Für die inhaltliche Würdigung des Werkes darf verwiesen werden auf die Rezension der Erstauflage durch *C. Nink* in: Schol 31 (1956) 98–102. Anzumerken ist, daß der Verf. sich 1968 selber Konkurrenz machte durch den ersten von mehreren Bänden („Die europäische Idee der Freiheit"), der zum Hauptinhalt ebenfalls die – nun breiter ausgreifende – Auseinandersetzung mit Hegels Logik hat. W. Kern, S. J.

Marcuse, Herbert, Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. 8° (VI u. 368 S.) Frankfurt 1968, Klostermann. 19.80 DM. – M., zwar person-, aber sozusagen nicht sachidentisch mit dem bereits schon wieder gewesenen ideologischen Idol der deutschen studentischen Ultralinken (der 1941 die Entstehung der modernen Gesellschaftstheorien von Hegel her in einem gehaltvollen Buch beleuchtete: Reason and Revolution [^{3}1960; vgl. Schol 37, 1962, 566 ff.], deutsch 1962 bei Luchterhand, Neuwied am Rhein), veröffentlichte noch als Heideggerschüler 1932 (!) – unter dem etwas längeren Titel „... und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit" – dieses nun unverändert in seitengleichem Nachdruck neu aufgelegte Buch. Grober Inhaltsumriß (vgl. 5 ff. 211–223): Hegel arbeitet, zumal in der Auseinandersetzung mit Kant, einen neuen Begriff des Seins aus, dessen Grundsinn die ursprüngliche, *einigende* Einheit der Gegensätze von Subjektivität und Objektivität ist: als Bewegtheit. Als deren je eigentümliche Vollzugsweisen werden die mannigfaltigen Regionen des Seienden entwickelt; insgesamt als die Geschichte des Seienden. Sie ist ausgerichtet auf die eigentlichste Bewegtheit, die Hegel Begriff nennt. Ihre erste, unmittelbar auf Freiheit und Wahrheit hin sich verwirklichende Gestalt ist die Idee des Lebens. Deren Entfaltung in der Hegelschen Logik, die der 1. Teil des Buches interpretiert (9–223), zeigt sich zwiespältig: Die dort vom Leben gegebenen Bestimmungen sind auf dessen Geschichtlichkeit bezogen, werden aber zugleich darüber hinaus in das wesentlich ungeschichtliche „absolute Wissen" aufgehoben. Deshalb im 2. Teil (227–362) der Rückgriff auf die Grundlegung des Lebensbegriffs in seinem noch ungebrochen vollen Seinssinn, vor allem in der „Phänomenologie des Geistes". Das Ergebnis: „die Hegelsche Ontologie ist Grund und Boden der von Dilthey ausgearbeiteten Theorie der Geschichtlichkeit und damit ... der Tradition, in der das philosophische Fragen nach der Geschichtlichkeit sich gegenwärtig bewegt" (2; vgl. 363–368): damit ist bei aller – verhaltenen! – Zeit- und Standpunktbedingtheit dieser Untersuchung (die „Geist" vorwiegend von „Leben" her anvisiert) ihre Aktualität zur Genüge angezeigt. W. Kern, S. J.

de Guereñu, Ernesto, Das Gottesbild des jungen Hegel. Eine Studie zu „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" (Symposion, 29). 8° (120 S.) Freiburg 1969, Alber. 16.80 DM. – Diese Schrift zum jungen Hegel (vgl. zu früheren Veröffentlichungen hierzu seit 1961: ThPh44 [1969] 252-67) schränkt ihr Untersuchungsfeld rigoros ein: auf eine Fragmentengruppe von 1798/99, deren Titel vom Herausgeber H. Nohl stammt. G. bestimmt, zu Recht m. E., als die religionsphilosophische Grundproblematik der Jugendschriften „die heile Einheit des Ganzen"; sie *ist* für G. das Religiöse, und sie übersetzt sich aus sich heraus in Geschichte (31–47; aber daß Hegel sie als „axiomatische Grundentscheidung" voraussetze [35], ist zumindest unglücklich *gesagt*). Diese Geschichte ist Einheit in Freiheit, letztlich Einheit von Begriff und Wirklichkeit. Wovon die Geschichte wegstrebt, das ist die Unfreiheit, die bloße „Einheit der Beherrschung" (Nohl 244), zumal durch das Gesetz der jüdischen Religion; das Vernunftgesetz Kants und die Tugend führen stufenweise zur Freiheit, die die sich denkende Liebe vollendet. Sein eigentliches

Thema, das Gottesbild in der Hegelschen Fragmentengruppe, beleuchtet G. unter dem doppelten Aspekt von Gestalt und Schicksal. Die Gottesgestalt (49–58) tritt nur dynamisch-funktional hervor als das die Entzweiung zwischen Mensch und Natur zur freien Einheit der Schönheit und des Lebens Vermittelnde; im Bild des versöhnenden Vater-Gottes erscheint „die sich zu ihrer Gestalt vollbringende Idee der Schönheit" oder „das Schöne als das göttlich Einende" (58 f.). Der nach verschiedenen Aussagegruppen entfaltete Schicksalsgedanke des jungen Hegel (59–72) ergänzt den Befund: Das Schicksal vollendet sich weder als Dialektik (der freien Annahme des Unverfügbaren) noch als Epiphanie (des Göttlichen im Medium der Andersheit) in sich selbst: „darin, daß es in sein Maß sich nicht voll einzuschwingen vermag, geht das Göttliche in seinem reinen Sinn als die Idee gestalthafter Schönheit auf" (71). Der Schicksalsgedanke bringt damit die Momente der Unverfügbarkeit und Tragik in das Gottesbild des jungen Hegel ein; zur Dimension des καλόν die des δεινόν. Aber die „Grundentscheidung" bleibt „siegreich": „das Göttliche ist Einheit in Gestalt bildende Idee der Schönheit" (72). – Der 3. Teil der Schrift G.s weitet nun, im nachhinein, doch den Blick auf den geschichtlichen Kontext: auf die innere Vorgeschichte des Hegelschen Gedankens, auf dessen Nähe zu Schiller und Hölderlin und auf die spätere Religionsphilosophie. Hegels Entwicklung wird anhand der früheren Jugendschriften, im wesentlichen mit Th. Haering, gesehen als Weg zur umfassenden Synthesis der einzelnen Momente der Positivität, im Sinne von „Der Geist des Christentums ...". Der Kurz-Nenner des den Tübinger Freunden bis um 1800 eigenen Denkens: „ein ursprünglicher Zustand der Einheit ist im gegenwärtigen Zustand des Menschentums einer Zertrennung gewichen, die es nunmehr zu überwinden, zu einer neuen und endgültigen Einheit aufzuheben gilt" (99). Zur Gemeinsamkeit Hegels mit Schiller und Hölderlin ist nun das von G. nicht verzeichnete Buch von *J. Taminiaux,* La nostalgie de la Grèce ... (1967; vgl. ThPh 44 [1969] 265 f.) einzusehen. Die Kontinuität des Hegelschen Denkens von den Jugendschriften bis in die Spätzeit (und ihre Wandlungen) wird betont: es ist „Geschichte des Gedankens der Einheit" (108). Der Unterschied: die Einheit ist in der Frühzeit intuitiv von außen her gewußt, später wird sie genetisch als Selbstvollzug erhellt; über das Geschick des Schicksalsgedankens aber ist nachzulesen, sehr gut, S. 115 ff. (die Gegenzüge im frühen ‚metaphysischen' Gottesbild „auf den Gott geschichtlicher Beziehung und Begegnung hin" werden später „gesteigert ernst genommen" [117]: ein höchst diskussionswürdiger wie -bedürftiger Ausblick!). – Nur *eine* kritische Anmerkung zu der Studie, die in ihrer (fast etwas überzogenen) heideggernden Feinsinnigkeit der Deskription durch die Schule B. Weltes geprägt ist: G. plädiert für die eindeutig religiöse Grundbestimmung des jungen Hegel, gegen die – nach älteren Vorgängern (19 ff., 24!) – neueren Deutungen auf dialektische Verschränkung von Religion und Gesellschaft, Theologie und Politik (vor allem *G. Rohrmoser* 1961: ThPh, a. a. O. 252–255), die in seiner Auseinandersetzung mit der Literatur zu kurz kommen (18–30, bes. 27). Korrigiert sich diese Stellungnahme jedoch nicht entscheidend selber durch die mitgeteilten Charakteristiken des Hegelschen Grundansatzes, der doch wohl nur in einem *sehr weiten,* mehr vom Griechentum (als „Vorentscheid", „Richtmaß", „durchgängige Orientierung": 53. 79. 114) als vom Christentum bestimmten Sinne als religiös (oder theologisch) gelten kann? (Die Literaturangaben 25[38] und, zu Chapelle [1964 und 1967], Hegel-Jahrbuch und Lukács, 118 f. sind ungenau.) W. Kern, S. J.

Holz, Hans Heinz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel (Soziologische Essays). 8° (116 S.) Neuwied 1968, Luchterhand. 8.50 DM. – Ähnlich wie in dem von E. Topitsch zur selben Reihe beigesteuerten Bändchen (vgl. ThPh 43 [1968] 459 f.) geht es hier, jedoch von einem anderen ideologischen Ansatz aus, um das Verhältnis Hegels – und nun auch Leibnizens – zu revolutionärem Denken. Der Rahmen: Die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland spiegelt sich im Fortgang des philosophischen Denkens von Leibniz zu Hegel. Dabei nimmt H. den alten Gedanken auf, daß die Revolution, die sich in den westlichen Nachbarländern in der Realität abspielte, von Deutschland im Medium des philosophischen Gedankens, und darin tiefer noch, absolviert wurde – mit dem Höhepunkt der Ausbildung der Dialektik als Methode (Hegel); was jedoch wegen des

Risses zwischen Theorie und Praxis zu konterrevolutionären Positionen führen mußte, bis zum „fortschrittsfeindlichen Kult des Bestehenden" (8; wiederum: Hegel). Die Kompromißlinie: der dialektische Idealismus, die idealistische Dialektik. Daß und wie die Tendenzen bei Leibniz ein vorrevolutionäres Noch-nicht, bei Hegel ein nachrevolutionäres Nicht-mehr involvieren, will H. beleuchten an einem Stück Motivgeschichte: am Verhältnis Herr und Knecht. Dabei wird dem bekannten Hegel-Text aus der „Phänomenologie" eine Leibniz-Notiz über die natürlichen Gesellschaften, wahrscheinlich aus dem Jahre 1678, die jedoch erstmals 1849 veröffentlicht wurde und von Hegel nicht gekannt sein konnte, konfrontiert (11–17) und im Rückgriff auf andere Schriften vergleichend ausgelegt (19–60). Ein grundlegender Unterschied trennt Leibniz von Hegel: Leibniz „faßt das Herr-Knecht-Verhältnis als ein realgesellschaftliches. Die Bewußtseinsbildung erweist sich nur als ein Produkt dieser gesellschaftlichen Realität." Hegel dagegen „sieht im Herr-Knecht-Verhältnis zunächst eine Bewußtseinsform, das heißt: die Figur einer ineinander verschränkten Abhängigkeit verschieden tätiger Bewußtseinsgestalten, die erst sekundär als Bild einer arbeitsteiligen Gesellschaft verstanden wird" (24 f.). Allerdings, dadurch, daß Leibniz die notfalls gewaltsame Aufhebung des Knechtschaftsverhältnisses noch nicht ins Auge faßt, schließt er „den möglichen Rückzug auf die idealistische Lösung ein, gesellschaftliche Unfreiheit nur im Bewußtsein des Betroffenen aufzuheben" (23), trotz seiner „kräftigen materialistischen Tendenz" (24). Anderseits schlägt die idealistische Bewußtseinsanalyse Hegels mittelbar in eine Darstellung gesellschaftlicher Realitäten um, kraft seines Rückbezugs auf Produktionsverhältnisse, mit dem neuen Hauptnenner Arbeit (25; vgl. zum Ganzen 43 f. 50. 74 f. 83 ff.). Des weitern wird der gesellschaftskritische Ansatz bei Leibniz fortgeführt (61–69): „Bei ihm ist die naturrechtliche Tendenz voll utopischer Elemente, die konkrete Züge der klassenlosen Gesellschaft auf unreifer Bewußtseinsstufe antizipieren" (62; H. spricht sehr schön von Leibniz' „Optimalbegriffen" [5], vom „Optimum der gesamtmenschlichen Daseinsverhältnisse" [68].) In der Tat werden bei Leibniz unerwartete marxistisch-utopische Anklänge laut (65 ff.) – oder nicht doch eher das nicht eben spezifisch marxistische Ideal der „Solidarität der Menschen untereinander" (67)? H. verkennt nicht deren christliche Ursprünge: „Der revolutionäre Unterton der christlichen Verkündigung der Gleichheit aller vor Gott wirkte seit den Tagen der Urchristen nach ..." (36; vgl. 44 f. 62. 67). Schließlich der Hegel der „Rechtsphilosophie" als Widerpart (69–75); Marx als Vollendung (76–82). – Kritisches zur Hauptsache: (1) An der Wiedergabe der insgesamt nur gut eine Seite Leibniz-Text ist leider viel auszusetzen. Nicht nur „Druckfehler" (11, 14: davor; 12, 5 v. u.: ihm; 14, 4: *ganz* dumm; 14, 12 [vgl. 46, 7]: *lehrt,* nicht *setzet*; 14, 14: der Menschen; 14, 16: *den* zu streichen). Schlimmer: Jeweils ohne alle Kennzeichnung sind von Leibniz gestrichene Stellen teils beibehalten (12, 5 v. u. [und 36, 22]: „gleich wie einem Vieh", ohne die nötige Abtrennung durch Interpunktion; 14, 1: „mit anderen Seelen", eher sinnstörend), teils ausgelassen (14, 12; 14, 15; vgl. 103[44]). Auch die Modernisierung der Schreibweise ist teils nicht durchgeführt (z. B. 13, 3 u. 1 v. u.: alleine, zumalen). Man kann nur hoffen, daß die schlampige Art dieser Textbehandlung – diesseits allen Rechtens über H.' Interpretation – nicht charakteristisch ist für H.' (der auch ein Buch „Leibniz" schrieb [Stuttgart 1958]) sonstige Leibniz-Editionen; ein Vergleich des Leibniz-Textes, wie er sich – immerhin etwas genauer als im vorliegenden Bändchen – in den von H. herausgegebenen „Philosophischen Schriften" I (Frankfurt 1965) 402 f. findet, mit der kritischen Ausgabe von *G. Grua* (G. W. Leibniz, Textes inédits [Paris 1948]) 601 f. ermuntert diese Hoffnung nicht allzu sehr. – (2) Was H.' interpretatorischen Umgang mit den Texten betrifft: Daß sozialreformerische Impulse bei Leibniz laut werden, gut und gern! Aber von „Klassenkämpferischem" (38 f. 42. 61) ist schon gar nichts zu finden; auch nicht „in der Sache, die er aussagt" (38). Legt ihr's nicht aus, so legt ihr's unter –. Apriorische Manipulation. Nicht nur in der Charakterisierung Hegels, für die er das ausdrücklich angibt (9; vgl. Anm. 5 f.), ist H. von Marx, Engels und Lenin bestimmt; und näher herauf von G. Lukács und R. W. Beyer. Der Anschluß der Auslegung an die Texte ist alles andere als logisch präzis. 41, 22 ff. deutet nicht Hegel-Text Nr. 2, sondern erst Nr. 4. Zu 45, 23: Wo „spricht" Leibniz dies „aus"? Statt des „also" 45, 3 v. u. wäre vielmehr ein

„gerade nicht" konsequent; und die Stelle 46, 4–9 hat einen früheren Platz. Hinter diesen formalen Ausstellungen steht der Verdacht, daß die Auslegung der Leibniz-Texte Nr. 3 die Bedeutung der religiösen Überzeugung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele *über*zieht, wobei der real denkende Versuch, eine gemeinsame Rechtsbasis – „Knechtschaft der Schärfe nach unter Menschen nicht zu dulden" – mit den Atheisten oder Gottlosen zu halten, nicht richtig gewürdigt wird. Die religiöse Begründung ist zusätzlich (13, 1 v. u.: „zumal"); es muß auch ohne das gehen (14, 11 f.: „Weil man nun hier ..."). Schließlich scheint mir auch die Parallelisierung der Leibniz- und Hegel-Texte nicht recht geglückt. Daß das Büchlein doch des Anregenden nicht wenig enthält, sollte unser Resümee anzeigen. (Weitere Druckfehler: 6, 6 v. u.; 38, 7 v. u.; 102, 7 v. u.; Quelle zu Anm. 86: Briefe von und an Hegel I [Hamburg 1952] 252). W. Kern, S. J.

Rosenkranz, Karl, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg. Neudruck der Ausgabe Danzig 1843. 8° (XXXVI u. 385 S.) Aalen 1969, Scientia. 60.— DM. – R., substantieller Hegelianer (vgl. ThPh 42 [1967] 404 ff.), unternahm es 1842, „aus den vorhandenen Dokumenten die Geschichte des Schellingschen Philosophierens zu entwickeln" (384), nachdem eben durch Schellings Berufung nach Berlin im Jahre 1841 dessen Philosophie neues Interesse gewonnen hatte. Er folgt, hindurchsegelnd zwischen Hinaufpreisen und Herabspotten (4), jedoch mit etwas Schlagseite zu letzterm, den Veröffentlichungen Schellings bis 1815; aus der späteren Zeit werden noch berücksichtigt eine kleine Schrift von 1832 und die berühmte Vorrede zu Victor Cousin von 1834, in der sich Schelling endlich über sein Verhältnis zu Hegels Philosophie äußert, nicht aber die von Schelling nicht veröffentlichten Vorlesungen über die Philosophie der Mythologie und Offenbarung, von denen R. jedoch immerhin einige Kunde erhielt. So lobend sich R. auch z. B. über die ja wirklich auch heute wie eh und je lesenswerten „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" von 1803 ausspricht (206–243): fürs Verstehen der Philosophie Schellings trägt sein Buch, das zumeist nach Defizienzen Ausschau hält, wenig aus, mehr dagegen für die Kenntnis der Beziehungen zwischen Schelling und Hegel und seiner Schule, für die Spiegelung Schellingschen Philosophierens im Urteil der Althegelianer. „Gerade das stete Werden, das beständige Sich-selbst-Überschreiten ist das Interessante an Schelling" (48): Genesis, nicht System. „Den Beifall der Welt zu erstürmen, nicht die Zustimmung der Besten langsam zu erwerben, wurde bei ihm habituelle Stimmung" (77). Es fehlt ihm nicht „an weithinleuchtenden, überraschenden Blicken", allein sie „springen schnell von dem Gegenstande ab" (145); sie werden nachgerade „Eilgeburten der Schellingschen Phantasie" (255), denen „die Ruhe und Ausdauer konsequenter Durchbildung ... gemangelt" (315). Anderseits verkennt R. nicht, daß es Formalismus in Hegels wie in Schellings Schule gibt (143) – „Seichtlinge" (87) fehlen eben nirgends. Fürs Biographische wird unvergessen bleiben R.' Schilderung einer Münchner Vorlesung Schellings von 1838, deren Hörer zu einem Drittel „ein recht idealisches Aussehen" hatten, „lang herabfallende Locken" usw. (XVIII): „Das schwäbische Idiom schwebte mehr über der Aussprache, als daß es, wie bei Hegel [!], noch gänzlich tonangebend gewesen wäre ..." (XX). Rhetorisch und weithin zu Recht verteidigt R. Hegel gegen den Vorwurf, er schließe das Empirische aus (376), aber dem höheren Empirismus von Schellings „positiver" Spätphilosophie, die keineswegs bloß „eine kaprizierte Überbietung Hegels" (382) ist, wird er nicht gerecht. So bleibt die Bilanz R.': „daß die Stufe, welche die Spekulation mit Hegel einnimmt, die Wahrheit derjenigen ist, auf der sie mit Schelling stand und steht" (7). Die „spekulative Parrhesie" (178), mag sie bei Schelling allzu kühn sein: bei R. lahmt sie zu sehr, in diesen Vorlesungen jedenfalls. W. Kern, S. J.

Borgis, Ilona, Index zu Ludwig Wittgensteins ‚Tractatus logico-philosophicus' und Wittgenstein-Bibliographie. 8° (113 S.) Freiburg/München 1968, Alber. 12.80 DM. – Nach G. K. Plochmanns und J. B. Lawsons „Terms in their Propositional Contexts in Wittgenstein's ‚Tractatus'. An Index", erscheint jetzt endlich in entfernter Anlehnung an den genannten, ein Index zum Tractatus in

deutscher Sprache. Der Index ist recht ausführlich gehalten; über 300 Termini werden angegeben. Einige davon scheinen dem Rez. überflüssig zu sein, wie z. B. „Farbenraum" (2. 0131) oder „wie" (2. 032) in dem Text: „Die Art und Weise, wie die Gegenstände im Sachverhalt zusammenhängen, ist die Struktur des Sachverhalts" ... An einigen Stellen wird Verf. auch den sonst verwandten Ordnungsprinzipien untreu, Begriffe, die aus einem Adjektiv und einem Substantiv zusammengesetzt sind, als solche anzuführen. So würde besser für „farbig" – „farbiges Bild" stehen (27). Unter dem Stichwort „Gesetz" fehlt die Angabe des „Gesetzes des Widerspruchs" (6.1203). – Abgesehen von solchen unerheblichen Mängeln ist jedoch der Index eine ausgezeichnete Hilfe für das Studium des Tractatus. Die dem Index vorangestellten Anmerkungen zur Interpretation werden den Anfänger – vor allem, wenn er die Einleitung zum Tractatus selbst nur flüchtig gelesen haben sollte – auf die Grenzen und Schwierigkeiten der Textauslegung aufmerksam machen. Eine sauber gearbeitete ausführliche Bibliographie (65–113) schließt das wertvolle Werk ab. R. Lay, S. J.

Sass, Hans-Martin, Heidegger-Bibliographie. 2., erw. Aufl. Gr. 8° (VIII u. 182 S.) Meisenheim/Glan 1968, Hain 29.— DM. – „Martin Heideggers Schriften sind wie selten von wachsender philosophie- und kulturpolitischer Aktualität; das dokumentiert schon rein äußerlich der Umfang der Bibliographie", die S. mit diesem Satz einführt. Das Buch bietet neben einem Namenregister drei Verzeichnisse: eine Aufzählung der Schriften Heideggers (112 Nummern), einen Katalog der Übersetzungen von Heideggers Schriften (136 Nummern) und eine Zusammenstellung der Literatur, die von 1917 bis 1967 über Heidegger erschienen ist (2201 Nummern). – Für eine Würdigung dieser Arbeit legt sich wie von selbst ein Vergleich mit der von *Hermann Lübbe* besorgten „Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917–1955" (in: ZPhilF 11 [1957] 401–452) nahe. Zunächst reizt es einen, anhand der nun vorliegenden Evidenz einen Satz in Lübbes Vorbemerkung (401) zu überprüfen. Dort heißt es: „Die Bibliographie schließt mit dem Jahre 1955. Sachlich gerechtfertigt ist das vielleicht insofern, als eben mit diesem Jahr die Zahl der Publikationen um Heidegger deutlich absinkt." Wie sieht nach S. die Kurve der Veröffentlichungen von Heideggeriana aus? 1953: 113; 1954: 119; 1955: 94; 1956: 79; 1957: 72; 1958: 88; 1959: 130; 1960: 100; 1961: 84; 1962: 95; 1964: 107; 1965: 72. S. konnte für die Zeit nach 1955 immerhin noch fast 1000 Titel beibringen. Er hat aber auch die Literatur bis Ende 1955 um 328 Nummern bereichern können, die bei Lübbe nicht berücksichtigt waren. Dabei fällt auch eine große Zahl japanischer Veröffentlichungen auf – leider werden diese Angaben von westlichen Lesern kaum ausgewertet werden können. – S. vermehrt jedoch Lübbes Angaben nicht nur, sondern bringt auch an den bei Lübbe schon aufgeführten Titeln viele Präzisierungen, Korrekturen und Erweiterungen an. So stellt er z. B. (1. 95) den bei Lübbe (75) falsch angegebenen Verlagsort *dieser* Zeitschrift richtig. Hatte es in Lübbes Verzeichnis oft (z. B. 675. 688. 698. 739. 743.) bei der Verfasserangabe anstelle „derselbe" irreführenderweise „anonym" geheißen, so korrigiert das S. nun. Doch sind auch einige Fehler aus Lübbe einfach übernommen worden. Das betrifft besonders Verfasser-Vornamen. Kuhlmann heißt *G*erhardt, nicht „J." (Lübbe 35 = Sass 1. 41); hinter Lübbe 75 = Sass 1. 95 („G.") und Lübbe 110 = Sass 1. 123 („B.") verbirgt sich *J*osef de Vries; bei „E." Ryle (Lübbe 39 = Sass 1. 48) handelt es sich um den berühmten *G*ilbert Ryle. – Einen Mangel freilich, den Lübbes Arbeit nicht aufzuweisen hatte, müssen wir bei S. feststellen. Während Lübbe den Zeitraum, über den sich seine Bibliographie erstreckt, präzise angibt, nennt S. sein Buch einfach „Heidegger-Bibliographie". Nun wird ihn zwar niemand so genau beim Wort nehmen wollen, als verspräche er damit eine erschöpfende Heidegger-Bibliographie für alle (auch künftigen) Zeiten. Aber man hätte doch z. B. gern gewußt, in welchem Grade der Vollständigkeitsanspruch, den jede Bibliographie von der Anlage der Saßschen – jedenfalls der Intention nach – machen muß, auch für das Jahr 1967 aufrechterhalten wird. Liegt es an der zurückgehenden Schreibfreudigkeit der Heidegger-Interpreten oder einfach an der inneren Logik einer 1968 erscheinenden Bibliographie, daß die Jahre 1966 und 1967 so wesentlich weniger Titel bringen als die Jahre davor (1966: 49; 1967: 26)? – Der größere Gehalt, der Sass' Verzeichnis

im Vergleich mit der Arbeit Lübbes auszeichnet, zeigt sich auch in seiner Aufzählung der Schriften Heideggers selbst. Wer mit den Schwierigkeiten, die sich der Sammlung der an vielfältigen und oft entlegenen Orten publizierten Schriften Heideggers entgegenstellen, vertraut ist, wird die Zuverlässigkeit und Reichhaltigkeit der von S. erstellten Liste zu würdigen wissen. So bedeutet es eigentlich keine Kritik, wenn wir dieser Liste noch *vier Arbeiten Heideggers* hinzufügen, die S. entgangen sind: 1) Edmund Husserl zum siebenzigsten Geburtstag, in: Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg/Br., IV. Folge, IX. Semester, Nummer 3 (Dienstag, 14. Mai 1929) S. 46 f.; 2) Brief an D. Carvallo vom 20. 3. 1952, in: Domingo Carvallo, Die ontische Struktur (Pfullingen 1961) 20 f.; 3) Dank bei der Verleihung des staatlichen Hebelgedenkpreises, in: Hebel-Feier. Reden zum 200. Geburtstag des Dichters (Karlsruhe 1960) 27–29; 4) La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in: Kierkegaard vivant. Colloque organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964 (Paris 1966) 167–204. – Bei zwei Arbeiten sei, der leichteren Zugänglichkeit halber, ein zweiter Fundort angegeben: Die Antrittsrede vor der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (Sass 85) ist auch in der Wiener Zeitschrift „Wissenschaft und Weltbild" 12 (1959) 610 f. veröffentlicht; der Aufsatz über Abraham a Santa Clara (Sass 108) ist auch in „Wort und Wahrheit" 22 (1967) 437–442 zu finden. – Der Liste der Sekundärliteratur könnten mit Gewinn zwei Arbeiten beigefügt werden, denen man die Beziehung zum Thema „Heidegger" nicht am Titel ansieht: *K.-H. Volkmann-Schlucks* „Einführung in das philosophische Denken" (Frankfurt/M. 1965), 142 S., ist ein guter Aufriß des Heideggerschen Denkens. Wichtige Gesichtspunkte für eine (vor allem theologische) Beurteilung bietet *H. U. v. Balthasar* in seinem Werk „Herrlichkeit", III. Bd., 1. Teil (Einsiedeln 1965) 769–787. – Man wird Hans-Martin Sass dankbar sein, daß er die Auseinandersetzung mit Heideggers Denken durch die Bereitstellung eines brauchbaren und differenzierten Arbeitsinstrumentes wesentlich erleichtert hat. G. Haeffner, S. J.

Feneberg, Rupert, Die Phänomenologie bei Teilhard de Chardin. Eine Untersuchung der hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Interpretation (Monographien zur philosophischen Forschung, 53). 8° (111 S.) Meisenheim 1968, Hain. 14.90 DM. – Der Verf. unternimmt den längst überfälligen Versuch, mit den Mitteln der Hermeneutik den Begriff der Phänomenologie bei Teilhard zu behandeln und so einen wissenschaftlich einwandfreien Einstieg in die so schwierige Teilhardinterpretation anzudeuten. Gerade die Interpretation der Phänomenologie Teilhards ist bislang – trotz der unübersehbaren interpretierenden Literatur – nur ganz unzureichend behandelt worden. Wie fast alle anderen Autoren setzt F. mit einer Deutung der Vorbemerkung zu «Le phénomène humain» ein. Er stellt zu Recht fest, daß alle Autoren diese nicht unwesentliche Stelle „statisch" interpretieren, d. h. die Phänomenologie nur negativ gegenüber Naturwissenschaft und Metaphysik abheben und durch bekannte Begriffe ihres Vorverständnisses fixieren. Die Hermeneutik der Teilhardschen Aussagen steht dabei gar nicht in Frage. – Verf. begründet seine Ansicht in einer Diskussion der Behandlung der Phänomenologie bei *Cl. Tresmontant* (Einführung in das Denken Teilhard de Chardins, 1961), *F. A. Viallet* (Zwischen Alpha und Omega, 1958: Zwischen Ja und Nein, 1963), *O. Rabut* (Gespräch mit Teilhard de Chardin, 1961) und *A. Guggenberger* (Teilhard de Chardin. Versuch einer Weltsumme, 1963). Das Problem des Ineinander von Wissenschaft und persönlichem Engagement, von dem allein her hermeneutisch einwandfrei ein Zugang zum Verständnis der Schriften (übrigens nicht nur) Teilhards möglich ist, wird zwar von allen Autoren gesehen – weil Teilhard ein sehr engagierter Denker ist, ist dieses Ineinander auch kaum zu übersehen – doch hält *Rabut* sein scholastisches Vorverständnis konsequent durch und negiert das Problem fast im selben Satz, in dem er sich dessen bewußt wird, da er Wissenschaft absolut setzt. *Tresmontant* kommt von der Exegese her und wäre eigentlich prädesteniert, das hermeneutische Problem auch der Teilhardinterpretation wenigstens deutlich zu formulieren. Das aber geschieht nur sehr unvollkommen. *Guggenberger* sieht das Problem sehr viel deutlicher. Er stellt an den Anfang seines Buches ein Postulat, das er mit dem Hinweis auf die Pascalsche

Wette bewußt verteidigt (41). Die Phänomenologie Teilhards bestimmt er als „synthetische Weltschau, die als solche Sinnmitte der Einzelwissenschaften ist und auf dem Wege zur Metaphysik ist" (43). Als diese steht sie zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie. Doch scheint auch er Teilhard ein Phänomenologieverständnis zu unterstellen, das, so verbal fixiert, nicht dem Teilhardschen Anliegen gerecht wird. „Guggenberger stellt das Problem in das Zentrum, so daß er ohne Eingriff von außen – sein Postulat – nicht mehr zurecht kommt" (92). Für *Viallet* ist Phänomenologie bei Teilhard eine „Beschreibung der Welt, wie sie dem Autor erscheint" (24). Charakteristisch für Teilhard sei – so meint er – die Verwendung einer polyvalenten Logik. – F. sieht in solchen Worten „eine zunehmende Geschicklichkeit, dem Problem in seiner vollen ... Bedeutung auszuweichen" (93). – Allen Autoren wirft er – mit einigem Recht – eine wesentliche Blindheit vor. *Rabut* verlagere das Problem des hermeneutischen Zirkels „durch ein Postulat in seine eigene unkontrollierte Vorentscheidung". „Der Zirkel wird ins Vorreflexe abgedrängt". *Tresmontant* „transponiert ihn so lange, bis er ihn selbst nicht mehr wiedererkennt". *Guggenberger* „kann, obgleich er das Problem sieht, den Zirkel nicht integrieren". Um seine Blindheit beibehalten zu können, führe er künstlich einen expliziten Zirkel ein (93). *Viallet* weicht dem scharf gesehenen Problem ganz aus, „indem er dahinter noch eine Ebene der ‚tiefen Realität' verlangt" (93). „Alle sträuben sich, das Problem der wechselseitigen Beziehung von konkretem geschichtlichem Subjekt und dem ihm begegnenden Objekt in einer größeren Tiefe zu behandeln" (93). „Die einzige Frage, die eine solche Hermeneutik nicht zulassen kann, ist die nach ihr selbst. Sie ist notwendig implizit, selbstverständlich" (94). Der Verf. fordert eine explizite Hermeneutik, welche die Rechenschaft über die Verstehensvoraussetzungen „wesentlich und dauernd verlangt, so daß jede Erkenntnis eines Gegenstandes jeweils zusammen mit einer hermeneutischen Fragestellung erst geschieht" (102). F. fordert im Sinne dieser hermeneutischen Regel eine *dynamische* Interpretation. Liest man die Vorbemerkung zu «Le phénomène humain», ohne irgendwelchen Aussagen interpretativen Zwang anzutun oder sie gar zu unterschlagen, dann führt Teilhard tatsächlich sehr dynamisch zu dem hin, was er unter Phänomenologie verstanden wissen will. Phänomenologie ist für Teilhard ein operationaler Vorgang, der sich jeder definitorischen Feststellung entzieht. Der Verf. führt das recht gut aus (55). „Das eigentliche hermeneutische Problem besteht darin, daß Teilhard uns nur in einer Relation zugänglich ist. Wir projizieren schon immer auf unseren Horizont, wenn wir uns mit Teilhard beschäftigen. Wir können die Relation symptomatisch zergliedern; aber ob das gefundene Bild mit dem wirklichen Teilhard etwas zu tun hat, wissen wir nie" (98). Dieser hermeneutische Pessimismus – obgleich schon Allgemeingut allen positivistischen interpretativen Bemühens – scheint uns zwar jede *definitorische* Behandlung prozessualer Terme zu verbieten, dennoch ist eine asymptotische Annäherung in deskriptiver Manier doch wohl durchaus zulässig. Das ‚anima verius habet suum esse, ubi amat quam ubi est', mit dem Verf. seine Abhandlung schließt, scheint zu sehr hinter den tatsächlichen Möglichkeiten der Interpretation zurückzubleiben. – Bei der Darstellung des hermeneutischen Problems, das uns das Teilhardsche Verständnis von Phänomenologie aufgibt, beschränkt sich F. leider fast nur auf das Vorwort zu «Le phénomène humain». Andere Schriften Teilhards zitiert er nach den von ihm vorgestellten Autoren, ohne sich die Mühe einer Verifikation zu machen. Daß er dabei dennoch die Aussageintention Teilhards trifft und nicht „ein selbstgelegtes Osterei" (92) findet, mutet schon fast wie ein Zufall an. – Störend wirken auch einige historische Ungenauigkeiten. So kann man z. B. *Viallet* nicht einfach dem Freundeskreis Teilhards zurechnen (16). – Trotz aller Mängel im einzelnen stellt die Arbeit des Verf.s jedoch einen wichtigen Versuch dar, die Erkenntnisse der modernen Hermeneutik auf das Verständnis des für jede Teilhardinterpretation so wesentlichen Begriffs der Phänomenologie anzuwenden.

R. Lay, S. J.

Goldmann, Lucien, Der christliche Bürger und die Aufklärung (Soziologische Essays) 8° (106 S.) Neuwied 1968, Luchterhand. 8.50 DM. – Der Verf., Literatursoziologe zwischen Neomarxismus à la Lukács und Strukturalismus, von dem jüngst deutsch im selben Verlag erschienen „Dialektische Untersuchungen"

(1966) und „Weltflucht und Politik. Dialektische Studien zu Pascal und Racine" (1967), untersucht in drei Studien (1) die Struktur der Aufklärung, (2) ihr Verhältnis zum christlichen Glauben und (3) zur modernen Gesellschaft. – (1) Der französischen Aufklärung als Synthese von Rationalismus und Empirismus wie ihrem soziologischen Untergrund, der Tauschwirtschaft des modernen Bürgertums, ist gemeinsam, daß das Individuum und sein Verstand als autonomer Anfang und höchste Richterinstanz von Erkennen und Tun fungiert. Andere Homologien: Der Vertrag des Tauschaktes wird zum Staatsmodell; maßgebend für Tauschwirtschaft wie Aufklärung sind die Denkkategorien der Gleichheit, Universalität, Toleranz, Freiheit und Eigentum; schließlich vermögen die individualistischen Anschauungen keine verpflichtende inhaltliche Verhaltensregelung zu begründen, ihre Wertneutralität wird zur strukturellen Grundlage des Nihilismus. Zum religiösen Problem: „Der deistische oder theistische Gott der Aufklärer ist ... nicht nur eine Konzession an die Überlieferung oder ein Schreckgespenst für das ungebildete Volk, sondern vor allem eine innere theoretische Notwendigkeit aller halb- oder ganzrationalistischen Weltanschauungen" (37 f.). (Dieselbe Denkstruktur drückt sich bei den Verteidigern der christlichen Religion in der ungeheuren Entwicklung der Physiko-Theologie aus.) Politisch ist die Aufklärung gekennzeichnet durch die Widersprüche zwischen Gesellschaftskritik und Unmöglichkeit, Abhilfe zu bewerkstelligen, und zwischen Gleichheit (die gegen das Privateigentum gerichteten Radikalen Morally, Mably und Meslier; Rousseau) und Freiheit (die Enzyklopädisten und Voltaire; die Physiokraten). – (2) Dadurch, daß die Aufklärung, obwohl an sich ungeschichtlich und deshalb inhaltslos, die formalen Grundwerte des Individualismus gegen die positive christliche Religion verteidigt, habe sie doch einen geschichtlichen Auftrag erfüllt; dagegen haben den für den Menschen notwendigen Inhalt des Christentums der Deutsche Idealismus und der Marxismus gewahrt. So ist die Aufklärung „eine Etappe innerhalb der Entwicklung der unhistorischen individualistischen Weltanschauungen", aber ebenso auch der „Anfang des Selbstbewußtseins der Menschen als in der Strukturierung und Veränderung einer transzendenzfreien menschlichen Gemeinschaft tätiger Wesen" (57). Dabei meint G., daß „das Gespräch zwischen Christentum und Aufklärung schon zum großen Teil auf einer gemeinsamen Grundlage vor sich geht, durch deren Annahme der Streit eigentlich von vornherein entschieden ist", zuungunsten des Christentums. Wie Nr. 16 der Pensées philosophiques Diderots besagt: „Man fragte eines Tages jemanden, ob es wahre Atheisten gebe. ‚Glauben Sie', antwortete er, ‚daß es wahre Christen gibt?'" (59). Für die Hauptzüge des Trennungsprozesses des Religiösen vom Profanen folgt G. *Groethuysen* („Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich") (61–71). Einzelexempel, nicht ohne beabsichtigte Aktualität: Voltaire, Rousseau, Diderot. Zu Unrecht sieht G. die moderne Profanität als *bloßen* Gegensatz zum christlichen Glauben, den er mit mittelalterlicher Sakralität (und jansenistischem Augustinismus: 65 f.) identifiziert, nicht auch als dessen Folge (vgl. dazu z. B. ThPh 44 [1969] 448 f.). Außerdem überzieht G. das an sich richtige Prinzip der Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche: „die wirtschaftliche Tätigkeit in einer für den Markt produzierenden Gesellschaft kann ebensowenig ‚moralisch' oder ‚unmoralisch', ‚sündhaft' oder ‚christlich' sein wie ein Geruch rund oder viereckig ..." (64[12]). – (3) Ob die westliche Welt „wieder einer großen aufklärerischen Periode entgegengeht" (91), in spezifisch neuer, nämlich der Gemeinschaftsform, nach der existenzphilosophischen Zwischenkriegsepisode, wie G. meint? G. setzt mit Vor-Liebe auf einen – in etwa jugoslawischen – Marxismus, insofern dieser die Aufklärungswerte integriert, und das nicht nur formal wie die Aufklärung selber. Aber auch der Nach-1945-Kapitalismus besitzt Chancen (vgl. 99[16] u. 102!). „Die scheinbar rein philosophischen Kommentare Hegels und Marx' über die Inhaltlosigkeit des Aufklärungsdenkens sind heute zum brennenden Problem des modernen kapitalistischen Gesellschaftsdenkens geworden" (101). – Eine gerechtere Sicht der Aufklärung ist angezeigt, etwa mit M. Blondel (!): „Gott wird von einer gläubigen und aufgeklärten Gesellschaft mehr verherrlicht als von einer ausschließlich gläubigen Gesellschaft, wie es die des Mittelalters war" (Tagebuch vor Gott [Einsiedeln 1964] 229). Die *christliche* Basis dafür hat G. nicht. Hinzu kommt die – auf den Schlußseiten korrigierte – Naivität, daß der Dialektische Materialismus

„die humanistische Tradition des deutschen Idealismus in positiv wissenschaftlicher Form weiterentwickelt" (89). (Druckfehler [hallo, Lektor]: 24, 2; 31, 17; 61, 26; 63, 7 v. u.; 79, 3; 86, 11 v. u.; 96, 26.) W. Kern, S. J.

Rapp, Friedrich, Gesetz und Determination in der Sowjetphilosophie. 8° (174 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 36.– Hfl. – Diese Promotionsschrift unter Anleitung von *J. M. Bocheński* berührt das Grundproblem des Marxismus überhaupt: Notwendigkeit und Freiheit in der gesellschaftlichen Entwicklung. Sie gibt eine Zusammenfassung der Diskussion über dynamische und statistische Gesetzmäßigkeit (Determination von Einzelfällen und Kollektiven) innerhalb der heutigen Sowjetphilosophie und zeigt, wie man sich bisher vergeblich bemüht, das zentrale Anliegen des „Kapital", nämlich die „naturgeschichtliche Notwendigkeit" des Zukunftskommunismus, die „unabhängig vom Bewußtsein und Willen der Menschen" sich vollziehende Gesellschaftsentwicklung philosophisch zu begründen. Soziale Gesetzmäßigkeiten lassen sich auch über den Umweg von Zufälligkeit und Statistik nicht restlos in Naturnotwendigkeit überführen, da die Offenheit und Spontaneität des menschlichen Geistes Trägheit und Umweltszwang in bestimmten Fällen zu übersteigen vermag. – Die nach der Dezimalklassifikation übersichtlich gegliederte Arbeit ist fast Satz für Satz aus den russischen Quellen belegt und mit Literaturnachweis, Autoren- und Sachregistern versehen; sie gibt einen guten Einblick in die Materie. H. Falk, S. J.

Bocheński, I. M. — Blakeley, T. J. (Hrsg.), Bibliographie der sowjetischen Philosophie, VI u. VII. 8° (XI u. 195 S.; X u. 311 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 10. 10 u. 14.— $ – Die Bände VI und VII dieser Bibliographie weisen in kaum zu überbietender Vollständigkeit Bücher und Aufsätze der sowjetischen philosophischen Literatur aus den Jahren 1961–1966 nach. Bd. VII bringt auch ein Namenregister für den gesamten Zeitraum. Zugleich wird angekündigt, daß die Literatur 1967 ff. zusammen mit den jeweiligen Verzeichnissen künftig in den „Studies in Soviet Thought", einer im gleichen Verlag erscheinenden Zeitschrift, angezeigt werden soll. Näheres über diese Bibliographie siehe unsere Besprechungen der früheren Bände (Schol 35 [1960] 439 f. und Schol 39 [1964] 146 f.). H. Falk, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie. Pädagogik

Jauch, Josef M., Foundations of Quantum Mechanics. Gr. 8° (299 S.) London 1968, Addison-Wesley. 140.— Sh. – Das Herzstück des Buches ist wohl die verbandstheoretische Charakterisierung des Unterschiedes zwischen der Logik der klassischen und der quantenphysikalischen Aussagen. Jeder Aussage wird ein „Filter" zugeordnet, d. h. ein Apparat, der das zu untersuchende System durchläßt bzw. nicht durchläßt, je nachdem, ob es die in der Aussage behauptete Eigenschaft hat oder nicht hat. Ein Filter a ist „enger" als ein Filter b, wenn alle Systeme, die durch a hindurchgehen, sicher auch durch b hindurchgehen; das bedeutet also, daß aus der Aussage a die Aussage b folgt. Demgemäß ist die Aussage (x und y) dargestellt durch ein Filter, das enger ist sowohl als x wie auch als y, und von allen möglicherweise verschiedenen Filtern, die enger sind als x und y, ist (x und y) das breiteste Filter. In entsprechender Weise ist (x oder y) das engste von allen Filtern, die breiter sind als x und y. Den entscheidenden Unterschied zwischen der klassischen und der quantenphysikalischen Logik sieht nun J. im Anschluß an *G. Birkhoff* und *J. v. Neumann* darin, daß die klassische Logik distributiv ist, die quantenphysikalische nicht. Das bedeutet: In der klassischen Logik gilt [a und (b oder c)] = [(a und b) oder (a und c)]. Daß dies in der Quantenphysik nicht gilt, wird ersichtlich, wenn man einen in der z-Richtung fliegenden Photonenstrahl betrachtet, von dem 3 Aussagen gemacht werden können: Die Aussage b bedeutet „Der Strahl ist in der x-Richtung polarisiert"; c bedeutet „Der Strahl ist in

der y-Richtung polarisiert; a bedeutet „Der Strahl ist in einer Richtung zwischen der x- und der y-Achse polarisiert". Dann ist gemäß dem Obigen (a und b) das breiteste Filter, welches enger ist als a und b. Das ist aber ein total auslöschendes Filter; denn jeder nicht total ausgelöschte Strahl würde nicht mit Sicherheit sowohl durch a als auch durch b hindurchgehen. (a und b) ist also das Nullfilter, und gleiches gilt für (a und c) und folglich auch für [(a und b) oder (a und c)]. Auf der anderen Seite gilt [a und (b oder c)] = a. Denn (b oder c) ist das engste Filter, das sowohl einen in der x-Richtung wie einen in der y-Richtung polarisierten Strahl mit Sicherheit durchläßt; das ist aber ein völlig durchlässiges Filter. [a und (b oder c)] ist das breiteste Filter, welches enger ist als das Filter a und als ein völlig durchlässiges Filter; das ist aber das Filter a. Also ist die quantenphysikalische Logik nicht distributiv. Ist dies aber ein endgültiges Charakteristikum der Quantenphysik? *B. Mielnik* hat neuerdings Bedenken gegen diese Auffassung angemeldet (Annal. Inst. Henri Poincaré 9 [1968] 1). Denn wir entdecken doch immer wieder neue, vorher nicht bekannte Filter; und da (b oder c) das engste von allen Filtern ist, welche breiter sind als b und c, kann sich die Bedeutung von (b oder c) durch die Entdeckung neuer Filter erheblich ändern. In der Tat konnte Mielnik zeigen, daß jeder nicht-distributive Verband von Filtern durch die „Einschiebung" neuer Filter zu einem distributiven Verband ergänzt werden kann. Daraus folgt, daß man die Quantenphysik nur dann in der obigen Weise charakterisieren kann, wenn man nicht nur Aussagen über die bisher bekannten Filter macht, sondern auch Aussagen über die Unmöglichkeit gewisser noch unbekannter Filter, und eine solche Unmöglichkeits-Aussage ist ja auch schon in der Definition der „atomaren Aussage" (79) bei J. enthalten. W. Büchel, S. J.

Gold, T., (Hrsg.), The Nature of Time. 8° (XIV u. 248 S.) Ithaca 1967, Cornell University Press 8.75 $. – Die in diesem Buch festgehaltenen Referate und Diskussionen führender Physiker befaßten sich während einer dreitägigen Konferenz an der Cornell-Universität im Jahre 1963 mit dem Richtungssinn des anorganischen Naturgeschehens, den drei Grundphänomene zum Ausdruck bringen: Die Zunahme (und nicht Abnahme) der Entropie in der Thermodynamik, die Verwendung retardierter (und nicht avancierter) Potentiale in der Elektrodynamik sowie die Expansion (und nicht Kontraktion) des Universums in der Kosmologie. Da alle physikalischen Elementargesetze gegenüber einer Vertauschung der Zeitrichtung symmetrisch sind (die Ausnahmen bei der schwachen Wechselwirkung dürften zur Begründung der makroskopischen Irreversibilität usw. kaum in Betracht kommen), war die Physik bisher geneigt, die Zunahme der Entropie und die Bevorzugung der retardierten Potentiale auf die makroskopisch-statistische Betrachtungsweise zurückzuführen. In den letzten Jahren versuchten nun Gold, Hogarth, Hoyle, Narlikar, Penrose und Sciama auf verschiedenen Wegen, vor allem durch Modifikation der „Absorber-Theorie" der Strahlung von Wheeler-Feynman, die Bevorzugung der retardierten Potentiale und davon abhängig die Zunahme der Entropie aus der Expansion des Universums abzuleiten, d. h. zu zeigen, daß in einem kontrahierenden Universum avancierte Potentiale auftreten und die Entropie abnehmen müsse. Da nun das subjektive Zeiterleben sicherlich parallel zu der Zunahme der Entropie läuft, würde sich ergeben, daß wir ein „an sich" kontrahierendes Universum immer als expandierend erleben müßten. Es zeigte sich allerdings, daß sich dieser Ansatz nur für das Weltmodell der Steady-State-Theorie durchführen läßt (vgl. jedoch auch hier die Bedenken von *F. Jegerlehner* in: Fortschritte der Physik 16 [1968] 137, hier 176 ff.), während in dem Einstein-de Sitter-Modell gerade nicht eine Bevorzugung der retardierten, sondern der avancierten Potentiale herauskommt. Die Mehrheit der Astronomen, darunter gelegentlich *F. Hoyle* selbst (in: Nature 208 [1965] 111; inzwischen neigt Hoyle aber wieder zu seiner ursprünglichen Auffassung: vgl. Nature 219 [1968] 340) scheint jedoch heute dem Steady-State-Modell kritisch gegenüberzustehen. Der Grund für das Dilemma, das sich somit ergibt, dürfte wohl darin liegen, daß alle die genannten Versuche das elektromagnetische Feld nur als „Anhängsel" an materielle Ladungsträger auffassen und damit die Existenz von Lichtquanten als Elementarteilchen, die den anderen Elementarteilchen „ebenbürtig" wären, leug-

nen (vgl. 66 f.). Es scheint darum wohl doch besser, die Zunahme der Entropie und die Bevorzugung der retardierten Potentiale statistisch zu begründen und damit auch die Möglichkeit eines kontrahierenden Universums mit Entropiezunahme zuzulassen, die *R. C. Tolman* studiert hat; es mutet etwas eigenartig an, daß die Gedanken Tolmans in allen Diskussionen nur ganz selten (146. 225) aufscheinen.
W. Büchel, S. J.

Kulp, Martin, Menschliches und maschinelles Denken. 8° (234 S., 39 Abb.) Göttingen 1968, Vandenhoeck u. Ruprecht. 15.80 DM. – Erisman, Theodor H., Zwischen Technik und Psychologie. 8° (178 S., 64 Abb.) Berlin-Heidelberg 1968, Springer. 19.80 DM. – Moser, Simon u. Schmidt, S. J. (Hrsg.), Information und Kommunikation. Referate und Berichte der 23. Internationalen Hochschulwoche Alpbach 1967. Gr. 8° (197 S.) München-Wien 1968, Oldenbourg. 26.— DM. – Welches ist der genau und begründet angebbare Unterschied zwischen den äußerlich feststellbaren Leistungen des Menschen und der Maschine? Um die heute gar nicht mehr triviale Antwort auf diese Frage geht es zu einem großen Teil in den hier zu besprechenden Büchern. K. gibt als Vorbereitung eine gut lesbare Darstellung der Denkfähigkeiten des Menschen, der Physiologie des Gehirns und der Arbeitsweise der Rechenautomaten. Viele der behaupteten angeblichen Leistungsgrenzen von Rechenautomaten muß er ablehnen. Aber es bleiben im wesentlichen drei Eingrenzungen (226 ff.): 1. Beschränkungen aufgrund des Gödelschen und ähnlicher Theoreme (vgl. hierüber jedoch ThPh 43 [1968] 242). 2. Der Automat hat kein Gefühlsleben und darum keinen Zugang zu Kunst und Literatur. 3. Die Unfähigkeit zur Intuition hätte einen Automaten niemals etwa die Quantenphysik entwickeln lassen. – E. ist viel vorsichtiger und geht die Probleme genauer und detaillierter an. Er sucht in den Schaltungsmöglichkeiten von Neuronen nach Grenzen der Nachbildbarkeit. Dabei ergibt sich interessanterweise, daß das menschliche Langzeitgedächtnis so umfangreich ist (das Repertoire eines Schauspielers umfaßt etwa 10 Millionen Bits), daß wahrscheinlich trotz der etwa 10 Milliarden Neuronen im Gehirn nur eine intramolekular-chemische Informationsspeicherung, ähnlich der Speicherung der Erbinformation in den Chromosomen, die erforderliche Speicherkapazität ergeben dürfte (63). Im übrigen beginnt die Problematik nach E. weniger bei dem Homunculus Sapiens Cybernetes als bei dem Homunculus Gaudens Cybernetes; das Spezifikum des Humanen verschiebt sich also ähnlich wie bei K. von dem erkenntnismäßigen zu dem emotionalen und affektiven Bereich, in dem doch nach der früheren Auffassung der Unterschied zwischen Geistigem und Untergeistigem viel weniger ausgeprägt schien. Aber auch den Homunculus Gaudens Cybernetes will E. nicht kategorisch ausschließen und sieht sich dann genau vor dem uralten psychophysischen Problem. – Auch in Alpbach wurde die Frage nach dem „bewußtseinsanalogen" Automaten immer wieder aufgegriffen. Seine Unmöglichkeit wollte wohl nur *G. Frey* vertreten aufgrund der sich aus der objektivierten Reflexion ergebenden Antinomien (ähnlich der des Lügners), aber diese Argumentation wurde von *W. Menzel* abgelehnt; denn warum sollte ein technisches Gebilde weniger antinomienbehaftet sein als der Mensch? *K. Steinbuch* beschrieb ein „hypothetisches kognitives System", dem am Ziel des Überlebens orientierte „emotionale Bewertungen" einprogrammiert sind. In ähnlich „kybernetizistischem" Sinn äußerten sich *J. Beister, A. Vukovich, H. D. Bastian.* Auch die Zusammenhänge der Kybernetik mit Linguistik (*Y. Bar-Hillel* in bekannt kritischer Weise), Pädagogik (*H. Frank*) und rationaler Ästhetik (*H. W. Franke*) wurden in Alpbach diskutiert. Bemerkenswert das Schlußreferat von *F. Hampel* „‚Information und Kommunikation' in der Sicht eines Historikers"; hier protestierte ein praktizierender Wissenschaftler gegen das Prokrustesbett, in das eine philosophische Reflexion auf die Wissenschaft die Forschung hineinzwängen will: gegen die Erkenntnistheorie von K. R. Popper, nach der Gewißheit und auch Wahrscheinlichkeit niemals erreichbar sind, und gegen die Hermeneutik von H. G. Gadamer, nach der der Historiker „grundsätzlich die Überlieferung in einem anderen Sinn zu interpretieren hat, als die Texte von sich aus verlangen" (192). W. Büchel, S. J.

Busemann, Adolf, Weltanschauung in psychologischer Sicht. Kl. 8° (150 S.) München/Basel 1967, Reinhardt. 15.— DM. – In einer Arbeit über Psychologie der Weltanschauung wären wohl die Fragen nach den psychologischen Bedingungen der Weltanschauung, nach Gesinnungen, Haltungen, Lebenserfahrungen und Phasen der Entwicklung zu stellen, soweit sie sich formend, retardierend oder evtl. destruktiv auf die Weltanschauung des Individuums auswirken. Diese Fragen konnten in der vorliegenden Schrift naturgemäß nicht ausführlich besprochen werden, sie stehen aber doch im Hintergrund mancher Ausführungen des Verf.s (vgl. das letzte Kapitel: Pädagogische Probleme [141–148]). Das Buch steht nach seinen psychologischen Grundgedanken (vgl. die methodologischen Abschnitte [7–22]) in einer gewissen Nähe zu den Lebensformen Sprangers. Die Welt, um die es B. geht, wird als „Wertwirklichkeit vom Standort unserer Handlungsmöglichkeiten" aus gedeutet (25). In der Weltanschauung versucht der Mensch, „sich in der Welt der Wertwirklichkeiten zu orientieren" (101). Dabei spielt die Tendenz, den eigenen Wert und die Würde der Person vor sich selbst und vor der Gemeinschaft zu behaupten, eine bedeutende Rolle (s. den Abschnitt über Individualität und Weltanschauung [110–118]). In dieser Tendenz geht Weltanschauung nach B. wesentlich auf eine mehr oder weniger „praktikable" Welt (111), die aber in sich selber doch noch weiter zurückverweist, also im letzten wohl doch in seinsmäßige Zusammenhänge, die der Einwirkung des Menschen entzogen sind und anerkannt werden wollen. Zu diesen Gedanken findet man in den Abschnitten über „Die Welt der Weltanschauung" (110–118) und „Die Unendlichkeit der Weltanschauung" (118–124) manche Anregungen. Bemerkenswert, auch unter religionspsychologischen Gesichtspunkten, sind die Abschnitte über Glaube und Weltanschauung (124–141). Auch hier wird man sich fragen, ob und inwieweit es sich bei einer durch den Glauben begründeten Weltanschauung um praktikable Werte oder eher um absolute Werte handelt, von denen dann allerdings auch Handlungsimpulse ausgehen, die für das Subjekt der Weltanschauung (96 ff.) von wesentlicher Bedeutung sind. Eine Reihe von Problemen, die zugleich auch zu weiterem Nachdenken und Forschen auffordern, wird in den Abschnitten über Gemeinschaft und Weltanschauung (46–54), Werden und Vergehen der Weltanschauung (32–37), Entfaltungsstufen der Weltanschauung (73–81) behandelt.
L. Gilen, S. J.

Freud, Sigmund, Briefe 1873–1939, ausgewählt und hrsg. von *Ernst* und *Lucie Freud,* 2. Aufl. 8° (538 S.) Frankfurt 1968, Fischer. 28.— DM. – In die zweite Auflage dieses Buches sind 17 neue Nummern aufgenommen, darunter ein Brief Freuds an seinen Schwiegersohn Halberstadt nach dem frühen Tod seiner Frau (vom 25. 1. 1920); ferner ein Brief an Lou Andreas-Salomé, die Freundin Nietzsches und Rilkes (im ganzen enthält der Band 10 Briefe an diese geistig hochstehende Frau; vgl. dazu auch aus der Freudbiographie von E. Jones Bd. II, 523: „Beweis Ihrer Überlegenheit über uns alle"), von der Freud nach ihrem Tod sagte, sie sei das einzige Band zwischen ihm und Nietzsche gewesen. In diesem Brief (23. 3. 1930) kommt er auch auf seine Krankheit zu sprechen und „die schwierige Aufgabe der Behauptung eines Restes von Gesundheit" (413). Nicht lange nach der ersten Operation hatte er ihr über die nur bescheidene Besserung berichtet, die erreicht worden war (13. 5. 1924). Die weitaus meisten Briefe (über hundert) sind an Freuds Braut und spätere Frau Martha Bernays gerichtet, nicht wenige an seine Familie und andere Verwandte. Eine große Reihe der Briefe geht an seine Freunde und Mitarbeiter in der psychoanalytischen Bewegung: Abraham, Ferenczi, Fließ, Jung, Pfister, mit dem ihn eine jahrelange ungetrübte Freundschaft verbunden hat, trotz sehr verschiedener Auffassungen in religiösen Dingen (Freud bleibt entschieden „im Vergleich der Religion mit einer Entwicklungsneurose und in der Aufforderung, sie zu überwinden": Brief an Hérenger vom 18. 5. 1929). – Die Lektüre dieser Briefe, mit ihrer hohen Geistigkeit, der Meisterschaft in der Sprache, dem feinen Humor, dem ungewöhnlichen Einfühlungsvermögen und auch einer nüchternen Deutlichkeit (vgl. die Briefe an Jung vom 22. 12. 1912 und an Stekel vom 13. 1. 1924 oder auch an Heinrich Gomperz vom 15. 11. 1899) wird jedem Leser wirkliche Bereicherung bringen, auch wenn er nicht unmittelbar an der Geschichte und den Problemen der Psychoanalyse interessiert ist.
L. Gilen, S. J.

Caruso, Igor A., Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes. 8° (316 S.) Bern und Stuttgart 1968, Huber. 36.— DM. – Die beiderseitige, endgültige Trennung von sich liebenden und noch lebenden Menschen unseres Kulturkreises ist das Thema der Untersuchung. Nach C. wird damit „die Gegenwart des Todes in unserem Leben" (14) offenbar. Solche Gegenwart manifestiert sich in psychoanalytischer Methodik auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung zwischen vereinigendem (libidinösem) und trennendem (Todes-) Trieb im Menschen. Diese Grundannahme sieht in der Trennung „Mechanismen des Sterbens" (27–36) am Werk, die im Ich des Menschen, seiner Aggressivität, Gleichgültigkeit, einer Flucht nach vorne und einer Ideologie in Erscheinung treten (100–117). Der Keim des Todes wird nach C. für den Menschen in seinem verzweifelten Anspruch auf Identität und Idealisierung, in der Ambivalenz im Getrenntsein und der Angst des Verlassenen deutlich. Dieser erste Abschnitt enthält dafür gute Belege aus der Praxis des Verf.s. Ein zweiter Teil des Buches (119–243) bietet sozusagen eine besondere Anstrengung des Begriffs in Richtung auf den Versuch einer Selbstheilung getrennter Liebender (121 ff.), die Frage nach einer Selbstheilung überhaupt (148 ff.) und die geschlechtsspezifische Fragestellung zum Thema (221 ff.). Das Problem eines „Todestriebes" im Menschen wird dabei anhand des Wiederholungszwanges, eines psychischen Entropiedenkens und des kulturellen „Leistungsprinzips" (Marcuse) im wahrsten Sinne philosophisch durchdacht. Der Verf. kommt zu dem Schluß, daß der „Todestrieb" wahrscheinlich ein „Gesamt der artspezifischen Reaktionen des homo sapiens auf sein Wissen um den Tod" (218) sei. Der letzte Abschnitt des Buches zeigt in einer profunden sozialkritischen Sicht Möglichkeiten des Menschen auf, mit der Trennung in einer gemeinsamen menschlichen Welt zu leben, die Trennung des Menschen von sich selbst zu überleben, hinter Trauer und Melancholie zurückzufragen und einer Trennung auf Grund einer oppressiven Gesellschaftsstruktur entgegenzuwirken. – S. 196, Anm. 43 muß es heißen: privatio boni. S. 303, Z. 1, fehlt wohl nach dem „nicht" ein „nur". Die anspruchsvolle Arbeit schließt eine Lücke im psychoanalytischen Verständnis des Menschen. Man wünscht sich freilich den empirischen Teil gegenüber dem metapsychologischen stark erweitert. Der Systematisierungsversuch des „Todestriebes" ist sehr beachtlich. Er setzt sowohl für die Ethik wie für die philosophische Anthropologie einen Markstein.

F. Schlederer, S. J.

Der Mensch und seine Symbole. Von *C. G. Jung* und *Marie-Louise von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi* und *Aniela Jaffé*. 4° (320 S.) Olten 1968, Walter. 49.— DM. – Die Originalausgabe dieses gediegenen, großen Werkes erschien unter dem Titel „Man and his Symbols" 1964 bei Aldus in London. Es ist für eine breite Leserschaft geschrieben worden und führt gut verständlich in die Komplexe Psychologie ein. Der Beitrag von *C. G. Jung* (18–103), abgeschlossen kurz vor seinem Tod im Juni 1961, informiert und gemahnt an das Unbewußte im Menschen als den größeren und bedeutenderen Teil menschlicher Seele. Diese Psyche drückt sich u. a. in den Träumen aus, die angereichert sind durch Symbole, welche wiederum in kollektivmenschliche Bezirke weisen, die von Archetypen strukturiert werden. Nach J. hat die menschliche Psyche eine Entwicklung durchgemacht, die der Evolution im biologischen Bereich ähnlich ist. Zu stark betontes und wertendes Bewußtsein bringt nach ihm eine ähnliche Gefahr mit sich wie ein zu starkes Ausdifferenziertsein eines Lebewesens für sein Überleben bei wechselnden Umweltbedingungen. Eine Fortführung dieser Thematik bietet *J. L. Henderson* (104–157), der die archetypischen Gestalten des Helden, des schönen Mädchens mit dem Tier, des Orphischen und der Transzendenz beschreibt. Die Realität der „transzendenten Funktion", wie sie sich im Individuationsprozeß zeigt, verdeutlicht *M. L. v. Franz* in ihrem Beitrag (158–229). Bemerkenswert ist die Einbeziehung des Sozialen in das sogenannte Selbst (218). S. 220 unten fehlt ein Text. Zur Bildunterschrift S. 226 ist zu bemerken, daß in der Apostolischen Konstitution vom 1. 11. 1950 kein Wort von einer „domina rerum" steht! In gewohnt gediegener Weise gibt *A. Jaffé* einen Überblick über die bildende Kunst als Ausdruck kollektiv-unbewußter Psyche (230–271). S. 259 ist eine Zeile verschoben. *J. Jacobi* rundet mit einem empirischen Beitrag den Band ab (272–303).

Endlich wieder einmal, wenn auch nur ein wenig, wird Einblick gegeben in eine Jungsche Analyse! Entscheidende Träume eines 25jährigen während seiner neunmonatigen Behandlung verdeutlichen die Problematik menschlicher Anpassung in der ersten Lebenshälfte. J. sagt selbst zu diesem Fall: „Er beweist, daß die sich regulierende Tätigkeit der Psyche, wenn sie nicht durch zuviel rationales Erklären und Zerlegen gestört wird, durch die Wirkung ihrer Symbole dem seelischen Entwicklungsprozeß hilfreich beizustehen vermag" (301). – Dieses Werk macht eindringlich auf die symbolschaffende Funktion autonomer, unbewußt-seelischer Prozesse im Menschen aufmerksam, die der moderne Mensch erkennen und erleben sollte, um einerseits nicht einer Kollektivpsyche zu erliegen, andererseits zu einer befriedigenden Anpassung fähig zu sein. Demgegenüber wirkt der Anspruch zwar verständlich, aber etwas gekünstelt, eine „neue Weltsicht" (310) zu ermöglichen und dem Menschen „zu einer ausgewogeneren, ethischeren und bewußteren Haltung" (310) verhelfen zu wollen. F. Schlederer, S. J.

Kaune, Fritz J., Selbstverwirklichung. Eine Konfrontation der Psychologie C. G. Jungs mit der Ethik. Kl. 8° (171 S.) München 1967, Reinhardt. 19.50 DM. – In einer Studie über Ethik und Psychologie, auch in der Eingrenzung auf die Komplexe Psychologie, wie sie in diesem lesenswerten Buch vorliegt, ist naturgemäß der Begriff der Freiheit von größter Bedeutung. Das ist in der Wesensstruktur dieser beiden auf die Erhellung des Menschseins nach seiner ontologischen und seinem finalen „Hinsein" bezogenen Wissenschaften begründet und ergibt sich für dieses Buch sehr deutlich aus dem Kapitel „Kritische Auseinandersetzung" mit C. G. Jung (130–163). Der Verf. stellt die These auf, daß „die Grundstruktur der menschlichen Wirklichkeit von der Psychologie C. G. Jungs verfehlt worden ist" (130). Aber wie ist, nach K., diese Grundstruktur zu fassen oder zu beschreiben? Sie ist im Personsein des Menschen zu sehen, das identisch ist mit „verantwortlich-antwortender Freiheit" (131). Wenn Freiheit auf der anderen Seite für den Verf. den „wertsetzenden Willen" bedeutet (151) oder wenn „der Mensch seinem innersten Wesen nach Freiheit (34) und das Selbst des Menschen „transzendentale Freiheit" (60) ist im Unterschied zur empirischen Freiheit, dann wäre diese vorläufig etwas schillernde Identität noch genauer zu bestimmen bzw. einzugrenzen. So würde auch einsichtiger werden, inwiefern das empirische Ich als ein „Teil der menschlichen Freiheit" angesehen werden kann (160); oder mit welchem Recht das Unbewußte, das in seinen Formen als persönliches und als kollektives Unbewußtes sowohl in der Therapie der Jungschen Schule wie in der theoretischen Konzeption des Meisters wirklich seinskonstituierend ist, als „entäußerte Freiheit, d. h. nicht realisiertes Wollen" (160) aufgefaßt werden kann oder muß, dem wenigstens ein Teil seiner Dynamik verblieben ist. Die Psychologie als solche hat sich wohl ausschließlich mit der empirischen Freiheit zu befassen, wenn sie ihren Rahmen nicht in die Richtung anthropologischer und metaphysischer Gedanken durchbrechen will. K. weist mit Recht darauf hin, daß auch Jung, trotz aller Betonung des empirischen Charakters seiner Aussagen, den Bereich der Empirie öfter überschreitet. Man wird dem Verf. zustimmen, wenn er in der Selbstverwirklichung des Menschen nicht nur ein psychologisches Problem, sondern auch ein ethisches Postulat sieht, dessen Wurzeln in die Metaphysik des Seins hinabreichen (161). Gerade aus diesen Zusammenhängen heraus wird sichtbar, daß die Selbstverwirklichung dem Menschen und weitestgehend gerade seiner Freiheit aufgegeben ist. Ob es aber einfachhin richtig ist, daß die Komplexe Psychologie das Bewußtsein der verantwortlichen Freiheit wegzuerklären versucht (80), möchten wir bezweifeln (vgl. etwa *C. G. Jung*, Ges. Werke 16, 115). – Der 1. Teil des Buches („Tatsachen des Bewußtseins" [25–80]) ist ethischen Darlegungen und Untersuchungen gewidmet, besonders dem kategorischen Imperativ Kants und den Gedanken Simmels über „Das individuelle Gesetz". Der 2. Teil beschäftigt sich auf der so geschaffenen Grundlage mit der Lehre Jungs von der Selbstverwirklichung (83–166). Er enthält außer den schon genannten kritischen Auseinandersetzungen einen Abschnitt über die psychologische Bedeutung (98–106) und die ethischen Aspekte (107–129) der Selbstwerdung.

L. Gilen, S. J.

Bracken, Helmut (von) (Hrsg.), Erziehung und Unterricht behinderter Kinder (Akademische Reihe). Kl. 8° (624 S.) Frankfurt 1968, Akademische Verlagsgesellschaft. 16.80 DM. – In diesem ansehnlichen Band bietet der Herausgeber eine wertvolle Auswahl repräsentativer Texte zu dem recht aktuellen Gebiet der Heilpädagogik; aktuell nicht nur in dem Sinn, daß sich das Interesse von Pädagogen, Psychologen und verschiedensten Sozialinstitutionen in erhöhtem Maß den behinderten Kindern zuwendet (vgl. dazu das Verzeichnis von Vereinigungen innerhalb der Bundesrepublik zur Hilfe an behinderten Kindern [598 f.]), sondern auch deshalb, weil wir mit mindestens 8 v. H. Kindern im volksschulpflichtigen Alter rechnen müssen, die im pädagogischen Sinne behindert sind (XIII). Nicht nur Heilpädagogen, sondern auch entsprechend vorgebildete Eltern und alle, die als Ärzte, Juristen oder Theologen in konkreten Fragen der Überweisung in heilpädagogische Erziehung einen Rat zu geben haben, kann diese Sammlung von Texten zu verschiedensten Gebieten der Heilpädagogik gute Dienste leisten. – Die Schwierigkeiten, die geistig oder körperlich behinderte Kinder ihren Erziehern und Lehrern machen, liegen wesentlich „an der besonders großen, ja grausamen Diskrepanz" (XVI) zwischen den beschränkten Möglichkeiten solcher Kinder und den Forderungen, die von der Umwelt, den sozialen Verhältnissen und gar nicht selten von den enttäuschten Eltern solcher Kinder gestellt werden: sie können es nicht fassen, daß ihr Kind eine eigene Welt (etwa die des Blinden, des Gehörlosen, des Spastikers, des Contergangeschädigten) haben soll, die sich nur zum Teil mit der eigenen Welt und der ihrer Umgebung deckt. Diese Kinder fühlen sich zu Hause, haben spontane und auch erfüllte Heimatgefühle verständlicherweise nur unter Menschen mit der gleichen Welt (33; vgl. dazu den ganzen Betrag von *W. E. Vliegenthart*: Anderssein und Mitmachen-wollen [18–33]). Dabei braucht diese Identität der Welt nicht unbedingt eine totale zu sein in dem Sinne, daß auch der Partner ein Behinderter oder gar in der gleichen Weise körper- oder sinnesbehindert sein muß; sonst wäre eine Erziehung auf diesem schwierigen Gebiet kaum möglich. Es gibt auch ein intuitives, von Sympathie und Liebe getragenes Eintreten in die persönliche Welt des Behinderten. Wirkliche Erziehung solcher Kinder scheint nur auf der Grundlage solcher Intuition und einer echten Identifikation mit diesen Kindern und Jugendlichen möglich zu sein. Nur so kann der Heilpädagoge seine geduldige und oft entsagungsvolle Arbeit leisten, die freilich auch (anthropologisch gesehen) zu einer besonderen persönlichen Tiefe und Reife führen kann: diese benachteiligten Kinder zu jener Form des Menschseins zu führen, die ihnen noch möglich ist. Eine solche Erziehung setzt aber notwendigerweise ein bestimmtes Wertbild des Menschen voraus, über dessen metaphysische Grundlage hier nicht zu sprechen ist (vgl. zu diesen Problemen aus dem Abschnitt über Heilpädagogik und Nachbargebiete [495–542] besonders die Beiträge von *H. Stutte* und *E. Spranger*). – Im Einführungskapitel (IX–XXVI) erläutert v. B. einige Gesichtspunkte, die für die Auswahl der verschiedenen Beiträge maßgebend waren. Damit wird ein kurzer Überblick über die Geschichte der Heilpädagogik und ihrer verschiedenen Zweige verbunden. Einige Abschnitte des Buches seien zur Orientierung hier ausdrücklich genannt: Aufgaben der Erziehung behinderter Kinder (3–71); Die pädagogische Situation des behinderten Kindes (73–122); Probleme der Lese- und Rechtschreibeschwäche (249–293); Bildungshilfe bei Körperbehinderten (341–369); Bemühungen um Verwahrloste und psychodynamisch Behinderte (433–491). Der größere Teil der Beiträge behandelt Schulfragen. Ergänzende Literaturangaben zu den einzelnen Beiträgen sowie Namen- und Sachregister sind beigefügt. L. Gilen, S. J.

4. Ethik. Gesellschaftslehre

Wendland, Heinz-Dietrich, Grundzüge der evangelischen Sozialethik. 8° (281 S.) Köln 1968, Bachem. 19.80 DM. – Auf katholischer Seite besteht eine ziemlich in die Tiefe gehende Meinungsverschiedenheit darüber, ob neben einer rein philosophischen Soziallehre (Ontologie) und Sozialethik (Deontologie) noch Raum sei für eine *theologische* Paralleldisziplin oder gar ein dringendes Bedürfnis

danach bestehe. W. hat von jeher von einer „Theologie der Gesellschaft" gesprochen; seine in der Sammlung Göschen als Band 1203 erschienene „Einführung in die Sozialethik" (vgl. Schol 38 [1963] 477) wählt den „christlichen Humanismus" zum Leitbegriff (17) und ist ganz und gar *christliche* Sozialethik mit klarem Durchblick und Ausblick auf die letzten Dinge im christlichen Verständnis. – Einen großen Schritt über das Herkömmliche hinaus tat W. mit seinem auf der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft", Genf, 12.–26. Juli 1966 gehaltenen, in „Appell an die Kirchen der Welt" abgedruckten Referat „Kirche und Revolution", dessen Gedanken er in seinem Werk „Kirche in der revolutionären Gesellschaft" (vgl. die Würdigungen in: ThPh 43 [1968] 156/7 und 477/8) wiederaufgreift und fortführt. So ist denn auch in diesem seinem jüngsten Buch – abgesehen vom „theologischen Ansatz" (11–56) – kein Kapitel annähernd so lang wie „Kirche und Revolution" (163–193). Für die Ökumene, soweit sich dort nicht weit radikalere Tendenzen durchgesetzt haben oder durchzusetzen im Begriff stehen, darf die Wendlandsche Position als repräsentativ gelten. Unter „Revolution" versteht er die unwiderstehliche Dynamik, mit der in unserer Zeit die gesamten Daseinsbedingungen des Menschen, nicht allein die technischen (Industrialisierung) und kulturellen (Alphabetisierung), sondern auch die gesellschaftlichen, angefangen von Ehe und Familie bis zu den Groß- und Mammutgebilden in Wirtschaft und Politik sich wandeln. Diesem Wandel sich nicht entgegenzustemmen, sondern ihn tatkräftig mitzugestalten, sollten die Christen nicht nur als einzelne, sondern gerade auch als kirchliche Gemeinschaften als die ihnen von Gott gestellte Aufgabe erkennen, wobei die sehr schwere Frage brennend werden kann, ob unter gegebenen Umständen auch gewaltsame Eingriffe zu verantworten oder gar geboten seien, um Widerstände zu brechen oder die Entwicklung in die rechte Bahn zu zwingen. Papst Paul VI., der in ‚Populorum progressio' Ziff. 31 „im Fall der eindeutigen und lang dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schweren Schaden zufügt", die Gewaltanwendung nicht ausschließt, hat in Bogotà die Latein-Amerikaner beschwörend vor der „violencia" gewarnt. Nicht im Grundsätzlichen liegt die Schwierigkeit, sondern auf das gewissenhafte Abwägen des Für und Wider im Einzelfall kommt es an. Ganz ebenso sieht es W. Seine „Theologie der Revolution" braucht wirklich nicht zu schrecken. Geschickt entwirrt er mögliche oder tatsächlich schon eingetretene Mißverständnisse, indem er die verschiedenen Sinndeutungen von „Revolution" katalogisiert, mit Kurzbezeichnungen versieht und die für den Christen annehmbaren von den unannehmbaren scheidet. Annehmbar ist bei heutiger Lage der Dinge eine *totale,* für den Christen unannehmbar ist die *absolute* Revolution, d. h. eine solche, die sich ein in dieser Zeitlichkeit zu verwirklichendes *absolutes* Endziel setzt. Stellt der Marxismus einen weltimmanenten Zustand der Vollendung in Aussicht, so gibt es für den Christen nur die transzendente Vollendung des Reiches und im Reiche Gottes. – Bemerkenswert sind auch W.s Ausführungen zum *„Naturrecht"* (88–109). Zu einer Zeit, da nicht wenige katholische Autoren anfangen, am Naturrecht oder jedenfalls an dessen bisherigem Verständnis irre zu werden, kommt W., der der klassischen Naturrechtslehre, wie sie nicht zuletzt in den Verlautbarungen der Päpste vorliegt, niemals sehr fern gestanden hat, ihr heute so nahe, daß seine Gedanken sich als wertvolle Bereicherung in eine katholische Darlegung einarbeiten ließen. – Ist also das, was W. darbietet, eine evangelische oder eine gemein-christliche Sozialethik? Diese Frage beantwortet er selbst im Vorwort: er „schreibt für Christen schlechthin und arbeitet für eine ökumenische, christliche Sozialethik, nicht für eine konfessionelle" (8). Katholischen Lesern will er „das Verständnis fremdartiger Aussagen eines Sozialethikers, der von evangelisch kirchlichen Traditionen herkommt, erleichtern", zugleich aber um der „Redlichkeit" willen sie durch die Bezeichnung „evangelische" Sozialethik über deren Herkunft nicht „im dunkeln lassen" (ebd.).

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

Wagner, Ferdinand, Das Bild der frühen Ökonomik (Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien, hrsg. von *Mohammed Rassem* und *Ferdinand Wagner*, I). Kl. 8° (216 S.) Salzburg-München 1969, Stifterbibliothek. 7.20 DM. – Mit „früher Ökonomik" ist gemeint die Lehre der alten Griechen, gefragt ist, welches

Bild sie von der ‚oikonomia' zeichnet, was sie überhaupt unter der ‚oikonomia' versteht. Wie bei allen Wörtern ist auch bei diesem ein Bedeutungswandel zu beobachten; für den Theologen von Interesse ist die Ausweitung auf die göttliche ‚oikonomia', insbesondere auf die *Heils*ökonomie. – Dem Verf. ist besonders darum zu tun, das Verhältnis dieser „frühen Ökonomik" zur heutigen Wirtschaftswissenschaft zu klären; die dafür aufgewendete Mühe scheint mir nicht lohnend. Jener „frühen Ökonomie" geht es um einen Erfahrungsgegenstand, der heutigen Wirtschaftswissenschaft um einen Erkenntnisgegenstand; was „Wirtschaft" *ist*, kümmert sie so wenig, daß die meisten Lehrbücher sich darüber völlig ausschweigen. So sind „frühe Ökonomik" und heutige Wirtschaftswissenschaft völlig *inkommensurable* Größen; aus eben diesem Grunde kann man auch die eine nicht zur Vorgängerin oder Vorstufe der anderen machen. Dagegen kann man mit gutem Grund die heutige Wirtschaftswissenschaft und ihre Haltung kritisieren; man kann sich auch statt ihrer eine andere wünschen. Darüber läßt sich aber mit den Mitteln philologisch-historischer Forschung nichts ausmachen; hier ist ausschließlich Wissenschaftstheorie und Philosophie am Zuge.

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

Oelinger, Josef, Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, 1). Kl. 8° (191 S.) Köln 1968, Bachem. – Dieser kleine Band eröffnet die auf insgesamt 11 Bände angelegte Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Bd. 4: *A. Grillmeier*, Wandernde Kirche und werdende Welt, wurde hier bereits besprochen: vgl. ThPh 44 [1969] 117/118). Nach wirklich gut informierender Einführung in den Werdegang und die Thematik der Pastoralkonstitution befaßt der Verf. sich mit den Themen von allgemeiner Bedeutung, die der Konstitution im ganzen zugrunde liegen, sie mehr oder weniger von Anfang bis zu Ende durchziehen und die in den einzelnen Kapiteln ineinander übergreifen. Er gliedert sie in Aussagen betr. Grundzüge des christlichen Weltverständnisses und Weltverhaltens (I), den gesamten Säkularisierungsprozeß (II), Bindung und Freiheit in der Industriegesellschaft (III) und Konfrontation der Kirche mit der pluralistischen Gesellschaft (IV). – Der von mehreren Seiten geäußerte Zweifel, ob auf dem Konzil „Optimismus aus dem Glauben" nicht vorschnell verwechselt oder gleichgesetzt worden sei mit „technisch-wissenschaftlicher Fortschrittsgläubigkeit" (35), wird in vorsichtiger Form erwähnt, die erkennen läßt, daß Verf. ihn nicht unbedingt ausschließen will. – Auch die kurze Andeutung über „Quadragesimo anno" und „Berufsständische Ordnung" (138) ist ein Beispiel dafür, wie vorsichtig der Verf. seine Berichterstattung und seine Stellungnahmen abwägt. – Einen Vorbehalt muß ich allerdings anmelden, wenn O. glaubt feststellen zu können: die „Orientierung (an der transzendenten Bezogenheit allen weltlichen Geschehens) führt weniger zu konkreten, inhaltlich bestimmten Handlungsanweisungen, sie gehört vielmehr in den Motivationsbereich des menschlichen bzw. christlichen Verhaltens" (78). Im Vergleich zu O.s sonst so behutsamen Formulierungen fällt bereits die Inkonzinnität zwischen „weniger" und „vielmehr" auf: zu „weniger" gehört ein „als"; „vielmehr" ist jedoch kein Komparativ oder mindestens hier nicht komparativisch verstanden, negiert „vielmehr" (!) *absolut*. Zur Sache selbst: gewiß trifft es zu, daß „Inhalt und Maßstäbe der Gerechtigkeit" (ebd.) durch den transzendenten Bezug nicht verändert werden. Aber wenn das Ziel in einer höheren Ebene liegt, dann muß doch wohl auch die *Gesamtrichtung* des Handelns irgendwie eine andere sein. Mit dieser Frage ringen wir noch; eine abschließende Aussage dazu ist wohl noch verfrüht. – Als Gesamteindruck bleibt bestehen: ungeachtet ihrer nicht zu bestreitenden Schwächen und Mängel (vgl. das auf Seite 44/5 wiedergegebene Konzilsvotum von Bischof *Höffner*) stellt die Pastoralkonstitution im ganzen doch eine hocherfreuliche, ja bewundernswerte Leistung dar und realisiert im Vergleich zum Stande der Erkenntnis noch unmittelbar vor dem Konzil und bis ins Konzil hinein einen Fortschritt, der nur tief beeindrucken kann.

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

Langner, Albrecht, Die politische Gemeinschaft (Veröffentlichungen der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle. Kommentarreihe zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute, 8). Kl. 8° (167 S.) Köln 1968, Bachem. – Versteht man unter Kommentar eine sich an den zu erklärenden Text anschließende, ihn begleitende Erläuterungsschrift, dann ist dieses 8. Bändchen der „Kommentarreihe" kein Kommentar. Das tut seinem Wert aber keinen Abtrag; der Verf. geht nur eben einen anderen Weg. Auf den ersten rund 100 Seiten gibt er eine vorzügliche Einführung in das Thema „Demokratie", zuerst „Begriff und Gestalt" (I), dann „das Menschenbild der Demokratie" (II) mit instruktiven Einblicken sowohl in die angelsächsisch-liberale Vorstellungswelt als auch in Spielarten des (Neo-)Marxismus; es folgt „Protestantismus und Demokratie" (III), wovon die Ausführungen über den amerikanischen Protestantismus mir besonders wohlgelungen erscheinen; erst in Teil IV „Katholizismus und Demokratie" folgt auf die Staatslehre Leos XIII., die berühmte Rundfunkansprache Pius' XII. vom 24. 12. 1944 und die Enzyklika ‚Pacem in terris' Johannes' XXIII. ab Seite 109 die Würdigung des einschlägigen Kapitels der Pastoralkonstitution. – Der vom Verf. durchgehaltene Gedanke ist dieser: in der Demokratie gewinnt die „Gesellschaft" mehr und mehr Selbststand und Eigengewicht gegenüber dem „Staat"; darum kommt es für die Kirche immer weniger darauf an, mit dem Staat (Regierung) gute Beziehungen zu unterhalten, dafür aber immer mehr auf freie Entfaltungsmöglichkeit im gesellschaftlichen Raum, die grundsätzlich schon durch die demokratischen Grundrechte gesichert ist, so daß spezielle Garantien sich erübrigen (sollten). Zusammenfassend wird man sagen können: L. legt den Konzilstext nicht aus, statt dessen vermittelt er seinem Leser einen guten Einblick in die Sachfragen und deren Lösungen bis zu jenem Stand der Erkenntnis, der in der Pastoralkonstitution seinen Niederschlag gefunden hat; so ist er gerüstet, den am Schluß abgedruckten Text mit wirklichem Verständnis zu lesen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kirsch, Guy, Manager – Herrscher ohne Auftrag? Die Legitimitätsgrundlagen der Managerherrschaft. Kl. 8° (131 S.) Köln 1969, Bachem. 12.80 DM. – Die im Obertitel gestellte Frage interessiert den Sozialwissenschaftler und Gesellschaftsgestalter, ist aber kaum von philosophischem oder gar theologischem Interesse. Anders die Argumentation des Verf.s; mit ihr muß man sich philosophisch auseinandersetzen. Nach herkömmlicher Auffassung kann sowohl das Eigentum als auch die Leistung zur Unternehmensführung legitimieren. K. spricht *beiden* diese Fähigkeit ab; er anerkennt nur die Legitimation durch „institutionalisierte Konfliktsregelung" (100). Nach ihm muß jede Art von Herrschaft (auch die Führung eines Unternehmens ist „Herrschaft" im Sinne der klassischen Max-Weberschen Definition) *erkämpft* werden, um legitim zu sein, und dieser Kampf muß sich nach feststehenden Regeln abspielen, die allgemein als fair anerkannt sind. Dies seine These. Und der Beweis? Wertüberzeugungen lassen sich intersubjektiv nicht übertragen; mindestens in der demokratisch-pluralistischen Gesellschaft besteht diesbezüglich keine Übereinstimmung; darum kann die Legitimität sich nicht auf Wertüberzeugungen stützen, sondern nur durch ein wertfreies Verfahren begründet werden; als solches bietet die „institutionalisierte Konfliktsregelung" sich an. Zutreffend macht K. sich selbst den Einwand, weil es fair und als fair anerkannt sein solle, sei auch dieses Verfahren *nicht* wertfrei. Er glaubt, den Einwand, wenn schon nicht völlig ausräumen, so doch weitgehend entschärfen zu können, indem er zwischen Zielwerten und Qualifikation einer Verfahrensweise als Weg zum Ziel unterscheidet, gesteht aber ehrlich ein: „In dem Maße, wie schon der Weg zum Ziel gehört, gewissermaßen schon das Ziel ist, läßt sich diese begriffliche Unterscheidung nicht aufrecht erhalten (126, Anm. 52). O. v. Nell-Breuning, S. J.

Häring, Bernhard, Personalismus in Philosophie und Theologie. 8° (115 S.) München – Freiburg i.Br. 1968, Wewel. 9.50 DM. – Dieses Büchlein verdankt sein Entstehen einer Vorlesungsreihe des Autors in den Vereinigten Staaten. In ihm wird der Versuch gemacht, engagiert, den „leidenschaftlich gefühlten An-

liegen unserer Zeit innerlich verbunden" (10), Philosophie und Theologie zu treiben. – Im grundlegenden 1. Kap. sucht der Autor zwischen Fehlformen menschlicher Existenz, wie Individualismus und Kollektivismus, und über Formen des Personalismus hinaus, die zu anderer Zeit ihren Ort haben mochten, zu erfragen, wie der Mensch heute sein eigentliches Menschsein leben könne. Seine Antwort ist skizziert in der Formel: Radikaler Ich-Du-Wir-Personalismus (11). Nicht im philosophischen Nachdenken über das Selbstsein der Person findet der Mensch sein ureigenes Selbst (18), sondern in der radikalen Hinwendung zum Du. Im Wort zum Du (das nicht mehr Reden über Dinge der Organisation ist) ist sein Eigentlichstes getroffen; denn dieses Wort ist Liebe (20). Nicht eine Ur-Sache ist Anfang der Einmaligkeit, sondern „das Wort" (21). – Ein 2. Kap. sucht das erste für die Frage nutzbar zu machen, welchen Zugang zur Religion unsere neue Welt begünstige (44). Die Antwort lautet: „Gemeinschaft mit Gott in Wort und Liebe" (45). Die personale Erfahrung ist so auf ihre Kernaussage zurückgeführt: „Gott ist die Liebe" (52). Sie manifestiert sich in vollem Ausmaß in Jesus Christus (58 f.). Aus dieser fundamentalen Wirklichkeit der Gemeinschaft mit Gott ergibt sich als wesentliche Frucht die Gemeinschaft der Menschen in Wort und Liebe, die Moral der Nächstenliebe (60 f.). – Das 3. Kap. widmet sich dem Problem „Gewissen und Freiheit". Weit entfernt von einem paternalistischen und legalistischen Verständnis des Gewissens und ebensoweit entfernt von der völligen Autonomie des Menschen in den Fragen der persönlichen Entscheidung zeigt der Autor, daß das Gewissen in den personalen Bereich des Ich-Du gehört. Gewissen lebt vom Wort, formt und entscheidet sich in der Liebe, im Anruf Gottes. „Der Glaube selbst ist höchste Lebendigkeit des Gewissens" (72). Entschieden wird mit der Unersetzlichkeit des persönlichen Gewissens (79), mit der Freiheit, dem irrigen Gewissen zu folgen (76), und mit der Religionsfreiheit Ernst gemacht (80). – Ein letztes Kap. befaßt sich mit dem „christlichen Existentialismus im Lichte des biblischen Begriffs kairós". Aus dem Gebäude der traditionellen Moraltheologie wird die Lehre von der Kardinaltugend der Klugheit mit der biblischen Sicht des kairós konfrontiert. Deutlich wird, daß bislang die Tugend der Klugheit vor allem in aristotelischen Denkschemata ausgedrückt wurde. Auch der Mensch christlicher Klugheit war demnach der, der aus eigener Fähigkeit das ihm Zukommende plante und Mittel und Wege zu Gott suchte. Die Bibel sagt anders: Klugheit ist Wachsamkeit (88). Nicht eigenes Heilsplanen steht im Vordergrund, sondern das Hören auf die Zeichen der Zeit. Seit Christus ist diese Zeit Heilszeit (87 ff.). Auf die Stimme der Zeit einzugehen, ist Nachfolge, „personale Hinwendung zu Gott in Christus" (95). Damit ist auch der Auftrag für die Gemeinschaft verbunden (107) und darin eingeschlossen die Aufgabe, den Standort dieser Gemeinschaft zu erforschen. Dazu sind gerade auch Disziplinen wie Soziologie und Psychologie geeignet und notwendig (108 f.). – Das kleine Werk stößt mancherlei Türen auf. Es rührt unbekümmert an Standpunkte der philosophischen und theologischen Tradition, von denen manchem der Abschied nicht leichtfallen mag. Die Dynamik dieses neuen Denkversuches richtet sich gleicherweise gegen Legalismus (24), gegen jedes blasse Substanz-Akzidens-Denken (22), dem das Tiefste des Personseins, die Liebe, nicht in den Blick kommt (28) und gegen eine einseitige Spiritualisierung (33 ff.). Man spürt die Leidenschaft, dem in Sachbezüge eingespannten Menschen unserer Zeit den Zugang zur personalen Welt des Glaubens zu öffnen – wenn auch dieses Ziel nicht über die ganze Strecke in gleicher Intensität durchgehalten werden konnte. Wohl ist z. B. die entscheidende Rolle der Gemeinschaft für die Entfaltung des Glaubens angeschnitten (47–49), jedoch herrscht meist der Eindruck vor, daß der einzelne als Einsamer zu seinem Gott kommt und vor ihm steht. Vielleicht hätte der Gedanke mehr in die Mitte gerückt werden können, „daß die Gemeinschaft der Glaubenden mitbeteiligt ist im Überbringen oder im Nahebringen der Botschaft" (48). – Freilich muß der vergleichsweise geringe Umfang des Werkes verhindern, daß alle aufgeworfenen Fragen erschöpfend gelöst werden. Aber auch so vermögen sie Bewegung in allzu stille Gewässer zu bringen.

R. Locher, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Werke erfolgt nach Tunlichkeit

Babolin, Albino, Romano Guardini filosofo dell' alterità. Realtà e persona. 8° (XIV u. 324 S.) Bologna 1968, Zanichelli. 3.800 L.

Bastian, Hans Dieter, Theologie der Frage. Ideen zur Grundlegung einer theologischen Didaktik und zur Kommunikation der Kirche in der Gegenwart. 8° (360 S.) München 1969, Kaiser. Br. 23.— DM; Ln. 28.— DM.

Belke, Felicitas, Spekulative und wissenschaftliche Philosophie. Zur Explikation des Leitproblems im Wiener Kreis des Neopositivismus (Monographien zur philosophischen Forschung, begr. von *Georgi Schischkoff*, 45). Gr. 8° (164 S.) Meisenheim am Glan 1966, Hain. 25.20 DM.

Bernard, Johannes, Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie (Erfurter Theologische Studien, 21). Gr. 8° (XXI u. 402 S.) Leipzig 1968, Benno.

Blandino, Giovanni, S. J., Theories on the Nature of Life. Introduction by *A. Steffanelli*. Contributions by *L. von Bertalanffy, G. Colosi, J. J. Moore, S. J.* 8° (XIII u. 374 S.) New York 1969, Philosophical Library. 6.— $.

Brandenburger, Egon, Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit (Wissenschaftliche Monographien zum AT und NT, 29). 8° (244 S.) Neukirchen-Vluyn 1968, Neukirchener Verlag. Br. 26.80 DM; Ln. 29.80 DM.

Christiansen, Irmgard, Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 7). 8° (V u. 191 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 39.— DM; Ln. 45.— DM.

Ecclesia et Ius. Festgabe für A. Scheuermann zum 60. Geburtstag. Dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von *K. Siepen, J. Weitzel* und *P. Wirth*. Gr. 8° (XV u. 784 S.) München - Paderborn - Wien 1968, Schöningh. 48.— DM.

Enzyklopädie der geisteswissenschaftlichen Arbeitsmethoden, hrsg. von *Manfred Thiel*. 3. Lfg.: Methoden der Logik und Mathematik. Statistische Methoden. Dargestellt von *H. Hermes* und *E. Mittenecker*. — 4. Lfg.: Methoden der Sprachwissenschaft. Dargestellt von *H. Schnelle, H. Frei, R. H. Robins, O. Szemerényi, E. Zwirner, K. H. Rensch*. Gr. 8° (173 S.) München - Wien 1968, Oldenbourg. 22.— u. 28.— DM (bei Bezug des Gesamtwerkes 19.80 u. 25.20 DM).

Frickel, Josef, Die „Apophasis Megale" in Hippolyts Refutatio (VI 9—18). Eine Paraphrase zur Apophasis Simons (Orientalia Christiana Analecta, 182). 8° (218 S.) Roma 1968, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum. 5.500 L.; 9.— $.

Gomez-Moriana, Antonio, Derecho de resistencia y tiranicidio. Estudio de una temática en las ‚Comedias' de Lope de Vega (Biblioteca Hispánica de Filosofia del Derecho, I). Kl. 8° (130 S.) Santiago de Compostela 1968, Porto y Cía.

Grujic, Predag M., Hegel und die Sowjetphilosophie der Gegenwart. Zur materialistischen Dialektik (Dalp-Taschenbücher, 393). Kl. 8° (98 S.) Bern - München 1969, Francke. 2.80 DM.

Hierzenberger, Gottfried, Der magische Rest. Ein Beitrag zur Entmagisierung des Christentums (Patmos Paperback). 8° (367 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 24.— DM.

Malevez, L., S. J., Pour une théologie de la foi (Museum Lessianum, section théologique, 63). 8° (261 S.) Paris - Bruges 1969, Desclée.

Mühlenberg, Ekkehard, Apollinaris von Laodicea (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 23). Gr. 8° (257 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 29.80 DM.

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Festschrift für Josef de Vries, S. J., zum 70. Geburtstag. Hrsg. von *J. B. Lotz, S. J.* (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4. Ergänzungsband). 8° (264 S.) Freiburg - Basel - Wien 1968, Herder. 32.— DM.

Pineiro, Felix Alejandro Pastor, S. J., La ecclesiología juanea según E. Schweizer (Analecta Gregoriana, 168). 8° (XXXI u. 241 S.) Roma 1968, Libreria Editrice dell' Università Gregoriana. 3.000 L.; 5.— $.

Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Vol. XLII: Philosophy and the Future of Man. Edited by *George F. McLean, O. M. I.* 8° (245 S.) Washington 1968, The Catholic University of America.

Rahner, Karl, Zur Reform des Theologiestudiums. Anhang: Gutachten von *J. Neumann* und *W. Steinmüller* über die Habilitation von Laientheologen (Quaestiones disputatae, 41). 8° (124 S.) Freiburg - Basel - Wien 1969, Herder. 12.80 DM.

Roberts, Phyllis Barzillay, Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the Sermons of Stephen Langton (Studies and Texts, 16). Gr. 8° (XII u. 271 S.) Toronto 1968, Pontifical Institute of Medieval Studies. 9.— $.

Ruether, Rosemary Radford, Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. 8° (VIII u. 184 S.) Oxford 1969, Clarendon. 40.— Sh.

Schmaus, Michael, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Bd. I. Gr. 8° (792 S.) München 1969, Hueber. 20.80 DM.

Schmid, Hans Heinrich, Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes (Beiträge zur Historischen Theologie, 40). Gr. 8° (VII u. 203 S.) Tübingen 1968, Mohr. Br. 32.— DM; Ln. 37.— DM.

Schwarz, Reinhard, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 41). 8° (X u. 349 S.) Berlin 1968, de Gruyter. 46.— DM.

Stachel, Günter (Hrsg.), Existentiale Hermeneutik. Zur Diskussion des fundamentaltheologischen Ansatzes von Hubertus Halbfas (Unterweisen und Verkünden, 6). 8° (228 S.) Köln 1969, Benziger. 9.80 DM.

Stauffer, Richard, Die Entdeckung Luthers im Katholizismus. Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II (Theologische Studien, hrsg. von *K. Barth* und *M. Geiger*, 96). 8° (124 S). Zürich 1968, EVZ-Verlag. 14.80 DM.

Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Vol. 4. Edited by *John K. Ryan*. 8° (232 S.) Washington 1969, The Catholic University of America. 7.50 $.

Toman, Walter, Motivation, Persönlichkeit, Umwelt. Gr. 8° (323 S.) Göttingen 1968, Hogrefe. 28.— DM.

Torrance, Thomas F., Theological Science. 8° (XVIII u. 368 S.) London - New York - Toronto 1969, Oxford University Press. 84.— Sh.

Trilling, Wolfgang, Christusverkündigung in den synoptischen Evangelien. Beispiele gattungsgemäßer Auslegung (Biblische Handbibliothek, IV). 8° (243 S.) München 1969, Kösel. 19.80 DM.

Turner, V. W., The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia. 8° (XIII u. 326 S.) Oxford 1968, Clarendon. 65.— Sh.

Waldenfels, Hans, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Beiträge zur Ökumenischen Theologie, 3). 8° (XII u. 328 S.) München 1969, Hueber. 29.80 DM.

Wiegels, Margot, Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura (Symposion, 28). 8° (192 S.) Freiburg - München 1969, Alber.

Grundfragen der aristotelischen Theologie

Von Hans Joachim Krämer

Zweiter Teil

Xenokrates und die Ideen im Geiste Gottes[71]

Oehler hat zwar seine Auseinandersetzung unproportioniert auf die ihn unmittelbar angehende Aristoteles-Interpretation zugespitzt, ist aber doch auch, wenngleich kürzer, auf die Rekonstruktion des Systems von Aristoteles' Mitschüler Xenokrates eingegangen, in deren Mitte die Zuweisung der Lehre von den „Ideen im Geiste Gottes" schon an Xenokrates steht. Trifft diese Zurückführung zu, so ist es ohne weiteres klar, daß daraus ein Präjudiz und „Leitfaden"[72] auch für die Interpretation der aristotelischen Theologie erwächst.

Niemand kann es nun Oehler verdenken, daß es ihm nicht gelungen ist, sich kurzfristig in die schwierige und voraussetzungsreiche Materie der Xenokrates-Testimonien einzuarbeiten. Seine Erörterung enthält zahlreiche sachliche Unrichtigkeiten und Irrtümer, die philologisch indiskutabel sind[73]. Leider steht es mit Oehlers Hauptthese nicht viel

[71] Die hier vorgelegten neuen Resultate zu Xenokrates waren ursprünglich für einen größeren Zusammenhang bestimmt (angekündigt in GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 328, Anm. 51). Aus Raumgründen mußte der Großteil der Belege gestrichen werden. Sie werden bald an anderer Stelle nachgetragen.

[72] *K. Oehler*, a. a. O. (Anm. 6) 646.

[73] Oehler hält es z. B. nicht für nötig, auch nur darauf hinzuweisen, daß die doxographischen Stücke Aet. I 3, 8; I 7, 18; I 7, 31; Ps. Galen, Hist. Phil. 35 (= D. Gr. 281a 6 ff., b 4 ff.; 302a 6 ff. b 17 ff.; 304a 2 ff., b 23 ff.; 618, 12 ff. D.) in UGM, a. a. O. (Anm. 4), in einem eigenen Kapitel erstmals für Xenokrates erschlossen worden sind, sondern spricht kurzerhand von „den Texten selber" (a. a. O. [Anm. 6] 644). – Er bestreitet entschieden, daß Xenokrates Fr. 15 = Aet. I 7, 30 eine Theologie enthalte, und behauptet, es handle sich dort wie in den neu erschlossenen „Pythagoras"-Stücken um eine Prinzipienlehre. Sollte Oehler die ‚Doxographi Graeci', wo I 7, 30 in der theologischen Abteilung des Aetios steht, ja selbst Heinzes Fragmentsammlung, wo das Zeugnis demgemäß unter der Rubrik „Götterlehre" erscheint, gar nicht eingesehen haben? – Dem entspricht es, daß Oehler die kosmische Theologie des zweiten Teils von Fr. 15 als unerheblich beiseite schiebt: „Was Fr. 15 noch mit einiger Sicherheit erkennen läßt, ist vor allem ... der Prinzipiendualismus ..." (a. a. O. [Anm. 6] 643). – In seiner 10 Monate (Januar 1968) vor Oehlers Besprechung erschienenen Rezension (in: PhilosRund 15/1 [1968] 97–110) von UGM, a. a. O. (Anm. 4), hatte *Ph. Merlan* für Fr. 15 in behutsamer Weise die Identität von Weltseele und (kosmischer) ἀόριστος δυάς in Erwägung gezogen und mit dem akademischen Problem einer mehrfachen Hyle in Verbindung gebracht: „Wir sollten ... die Möglichkeit nicht ausschließen, daß Xenokrates einerseits die Seele, andererseits die Materie des Sinnlichen mit demselben Ausdruck der ‚Unbestimmten Zweiheit' benannt hat. Wie sehr das Problem einer mehrfachen Hyle in der Akademie diskutiert wurde, zeigt aufs beste die Stelle in Aristoteles' Met. M 7, 1081 b 8–9 ..." (ebd. 106 f.). M. hat dieses

besser, die Gleichsetzung der Nus-Monas mit der Ideenwelt in Fr. 15, die ich als möglich erwogen hatte, sei „eine Behauptung, die auf einem entscheidenden logischen Mißverständnis beruht“ [74], nämlich dem unberechtigten Zusammenwerfen des Prinzips (der Nus-Monas) mit der von ihr prinzipiierten intelligiblen οὐσία. Vergegenwärtigen wir uns den ersten Teil von Fr. 15:

Ξενοκράτης ... τὴν μονάδα καὶ δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄρρενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός· τὴν δὲ ὡς θήλειαν μητρὸς θεῶν Δίκην τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός. θεὸν δ' εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας ...

Was diesen Bericht seit jeher so schwierig gemacht hat, ist der Umstand, daß hier die Namen der Universalprinzipien (Monas-Dyas) aufzutreten scheinen, aber mit speziellen theologischen und kosmologischen Funktionen verknüpft werden. Daß das Seinsprinzip der Ideen- und Zahlenwelt, das überseiende Eine selbst, als θεός, πατήρ und νοῦς prädiziert sein und sogar „am Himmel herrschen“ soll, schien unlösbare Widersprüche zu enthalten [75], und es ist kein Zufall, daß genauer interpretierende Autoren, wie *v. Arnim*, *Witt*, *Theiler*, *Boyancé* und *Isnardi Parente*, die Nus-Monas nicht als Prinzip ἕν, sondern als dessen kosmisches, in der Fixsternsphäre wirkendes Abbild verstanden haben, ähnlich wie die Weltseele = Dyas die ἀόριστος δυάς

Problem weiter ausgeführt in seinem Beitrag „Zwei Bemerkungen zum Aristotelischen Plato“ in: RhMus 111 (1968) 3 f. – Oehler identifiziert dann unbedenklich (a. a. O. 645: „Die in Fr. 15 ... apostrophierte Dyas scheint mir ... nicht wesensmäßig verschieden von der den Kosmos beherrschenden ἀόριστος δυάς. Denkt man an ... das Problem einer mehrfachen Hyle, wovon Aristoteles spricht [Metaph. M 7, 1081 b 8 ff.], dann verliert das ... Problem ... der Dyade viel von seiner Rätselhaftigkeit.“), ohne zu bemerken, daß *Boyancés* von mir übernommene Großschreibung Δίκη für die Dyas = Weltseele, die Oehler stehen läßt (a. a. O. 643; anders dagegen *Ph. Merlan* in: RhMus 111 [1968] 3, Anm. 10), damit in einem unaufhebbaren Widerspruch steht. Daß *H. Dörrie*, RE IX A 2, 1967, s. v. „Xenokrates“, Nr. 4, Sp. 1520 nicht nur nicht identifiziert, sondern sogar die ἀόριστος δυάς „aus dieser Konzeption verschwunden“ sein läßt, bekümmert Oehler nicht, der diesen Artikel nicht zu kennen scheint. – Oehlers Behandlung von Fr. 16 = Fav. Eul. 3, 25 ff. H., bei der er meine Interpretation „vollständig zusammenbrechen“ läßt, „wenn man das Fragment in seinem Kontext liest“ – ich war freilich der Meinung, das Fragment erstmals umfassend aus dem Kontext des Monadenkapitels heraus interpretiert zu haben (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 42 ff., 60 ff.) –, legt den Schluß nahe, daß er auch mit der arithmologischen Literatur nicht vertraut ist: Seine Argumentation, eine petitio principii, wird z. B. durch Chalc., In Tim. c. 39 p. 105, 17 ff. Wr. widerlegt. (Übersehen ist vollends *P. Krafft*s Abhandlung in: VigChr 22/2 [1968] 96 ff., der die Zugehörigkeit des Fragments zur xenokratischen Seelendefinition wahrscheinlich macht, wodurch sich auch meine gesondert vorgesehene Stellungnahme zu Sicherls Interpretation – dazu gleichfalls schon *Ph. Merlan* in: PhilosRund 15/1 [1968] 107 – erledigt.)

[74] A. a. O. (Anm. 6) 644.

[75] Oehler wird dieser im Text liegenden Widersprüchlichkeit gar nicht gewahr, weil er die kosmologische Seite der Nus-Monas ignoriert, und sucht statt dessen bei den Interpreten „logische Mißverständnisse“, ohne die Frage, was davon Xenokrates selbst zuzurechnen ist, auch nur zu stellen.

vertrete, während *H. Dörrie* (a. a. O. [Anm. 73]) die aus Platons Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ bekannten dialektischen Universalprinzipien vorsichtig beiseite gelassen und den „physikalischen" Charakter der Götterlehre hervorgehoben hat. In der Tat steht mindestens so viel fest, daß der hier aufgeführte πρῶτος θεός nicht mit dem Universalprinzip ἕν identisch sein kann:

1. Die Eigenschaft der Gottheit kann gemeingriechisch und im Platonismus nur dort auftreten, wo etwas der Seele Vergleichbares vorliegt. – 2. Oberhalb der Weltseele kann im Platonismus nicht unmittelbar das überseiende Universalprinzip des Ur-Einen zu stehen kommen. – 3. Die Wendung, daß das Universalprinzip ἕν „am Himmel herrsche", wäre unerklärbar. – 4. Wenn in den doxographischen Stücken bei Aetios die ἀόριστος δυάς – ob die Weltseele = Dyas von Fr. 15 damit identisch ist, spielt in diesem Zusammenhang keine Rolle[76] – als Materialprinzip des *Kosmos*, nicht aber der Ideenwelt auftritt, dann kann die ihr gegenüberstehende Nus-Monas logischerweise nur das eidopoietische (ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν [Aet. I 3, 8]) Prinzip des *Kosmos*, nicht aber der Ideenwelt sein. Es handelt sich also um eine abgeleitete, nicht universale, sondern kosmologische Prinzipienlehre, wie sie im ‚Timaios' und in der ‚Timaios'-Nachfolge bei den Akademikern (Xenokrates, Fr. 30; Speusipp, Fr. 4, p. 54, 16 f. L.) – auch die Vier-Prinzipienlehre des Aristoteles gehört hierher – und insbesondere im ‚Philebos' auftritt, wo πέρας und ἄπειρον in der Tat in abgeleiteter, partieller, kosmologischer Funktion erscheinen. – 5. Daß das ἕν nicht Formprinzip des Kosmos ist, wird zusätzlich bewiesen durch die Gesamtanlage des Systems der ἄγραφα δόγματα Platons in der maßgebenden Darstellung bei Aristoteles Met. A 6: Dort ist das ἕν zwar Wesens- und Formursache für die Ideen, aber nicht für die αἰσθητά (988a 10 f.: τὰ γὰρ εἴδη τοῦ τί ἐστιν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ'εἴδεσι τὸ ἕν, mit entsprechender Doppelung des Materialprinzips). Wenn also νοῦς-μονάς und ἀόριστος δυάς bei Xenokrates als Form- und Materialprinzip des Kosmos fungieren, dann kann das Formprinzip nur auf der Stufe der Ideenwelt, nicht auf derjenigen des Prinzips der Ideenwelt stehen.

Oehlers Unterscheidung des Ideenprinzips ἕν (μονάς) von der dadurch prinzipiierten Ideenwelt ist also in diesem Zusammenhang ganz sinnlos, und zwar um so mehr, als er selbst wiederholt und deutlich vom „Materialprinzip des Kosmos" spricht. Das Prinzipiierte ist nämlich in diesem Falle der Kosmos und gerade nicht die Ideenwelt, während umgekehrt die Nus-Monas als das demiurgische Prinzip des Kosmos an die Seite der Ideenwelt tritt[77]. Die Existenz verschiedener Arten des Materialprinzips in der Akademie zieht eben folgerichtig

[76] Gegen die vor kurzem erneuerte (vgl. oben Anm. 73) Deutung sprechen: Gottheit und providentielle Funktion der Weltseele (τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην ~ ‚Nomoi' X 903 E 1 und Xenokr. Fr. 5 H. mit Lachesis in der Gestirnsphäre; daher Boyancés überzeugende Großschreibung Δίκη, vgl. ‚Nomoi' 904 E f.; Tim. 41 C 8), Unterscheidung von der ἀόριστος δύας Fr. 68 H. und Plut., Is. Os. (unten S. 487), wo der Seele allerdings wie Porph., De abst. II 37 *Teil*funktionen des Materialprinzips zufallen (identifiziert mit χώρα, πανδεχές; angeregt durch Tim. 34 B, 36 E; dazu *Heinze*, ‚Xenokr.' 35).

[77] *Ph. Merlan* erwägt in: RhMus 111 (1968) 2, Anm. 5 unter den verschiedenen Fassungen des Verhältnisses von Form- und Materialprinzip in der Akademie mit Recht auch die Möglichkeit, daß der Ideenbereich als ganzer die Funktion des Formprinzips wahrnimmt.

auch verschiedene Arten des Formprinzips nach sich, das sich beim Kosmos sinnvollerweise kosmopoietisch-demiurgisch bestimmt[78].

Die weitere Frage, was die Theologie von Fr. 15 im einzelnen bedeutet, ergibt sich aus dem Vergleich mit Platons Schriftwerk, vor allem dem ‚Timaios'.

Die moderne Forschung hat mehr und mehr erkannt, daß Xenokrates der konservative Sachwalter Platons und sein erster Exeget und Kommentator (im weiteren Sinn) gewesen ist, der – ohne selbständigen philosophischen Ansatz – selbst dort, wo er von Platon abweicht, ihn genau betrachtet doch nur auf seine eigenen Voraussetzungen hin uminterpretiert. Durchmustert man die Fragmente der Heinzeschen Sammlung, so stellen sich von den 100 rund 20 in die Nachfolge des ‚Timaios', eine Zahl, die von keiner anderen Schrift Platons auch nur annähernd erreicht ist und die durch die Tatsache, daß auch die Hauptvorlesung des Xenokrates, die φυσικὴ ἀκρόασις, sich thematisch in den vom ‚Timaios' vorgezeichneten Bahnen bewegt, noch unterstrichen wird.

Die ‚Timaios'-Interpretation des Xenokrates ist in den Untersuchungen von *Heinze, Moreau, Boyancé, Dörrie* u. a. angelegentlich herausgearbeitet worden[79]. Was die Theologie von Fr. 15 angeht, so hat schon *H. Dörrie* (a. a. O.) richtig gesehen, daß „in dieser Konzeption gewiß die Hauptkapitel des Timaios eingefangen sind". In der Tat erklärt sich die Weltseele[80] ebenso aus dem ‚Timaios' wie die Gestirngötter (Tim. 37 C ff.) oder die konzentrische Schichtung der vier Elementarbereiche um die Mitte des Kosmos (Tim. 62 C ff.; vgl. 53 A). Entscheidend ist nun aber das bisher übersehene Faktum, daß auch die Kennzeichnung von Monas und Dyas als πατὴρ θεῶν und μήτηρ θεῶν am ‚Timaios' Anhalt findet: Der Demiurg ist dort primär δημιουργὸς πατήρ τε der Weltseele und der Gestirngötter (41 A 7 ff.), die ihrerseits aus dem doppelt gemischten *Stoff der Weltseele* gemacht sind. Die kosmische Mythologie von „Göttervater" und „Göttermutter" ist also der Sache nach bereits im ‚Timaios' angelegt. Aber auch die „Himmelsherrschaft" des πατήρ in Fr. 15 erklärt sich ohne Rest aus dem ‚Timaios', insofern dort der platonische Demiurg ledig-

[78] So deutlich schon UGM, a. a. O. (Anm. 4) 379, ausführlicher GSAM (Anm. 4) 328 f. (‚Timaios'-Exegese).

[79] Oehler scheint von all dem nichts zu wissen, wie seine Äußerung zum Aufsatz des Verf.s (GSAM, a. a. O. [Anm. 4]) schließen läßt (vgl. a. a. O. [Anm. 6] 652/3), und – wie die Anwendung des Zitats nahelegt – nicht einmal den Gedankengang verstanden zu haben. Sollte dagegen nur die Ideen-Immanenz im Nus gemeint sein, so hätte Oehler jedenfalls die Nachwirkung der kosmologischen Prinzipienlehre des ‚Timaios' bei Xenokrates nachträglich anerkannt und dadurch seine vorhergegangene Xenokrates-Kritik (a. a. O. [Anm. 6] 644 f.) selbst aufgehoben. Aber auch in der Frage der Ideen-Immanenz stehen die entscheidenden Sätze schon vor dem aus dem Zusammenhang gerissenen Zitat, das dadurch für Oehlers Beweisführung untauglich wird.

[80] Möglicherweise auch mit der Dyadenhaftigkeit im Sinne eines doppelten Erkenntnisvermögens nach Tim. 37 B/C. Doch kann damit auch die doppelte Ebene von Äquator und Ekliptik gemeint sein (Tim. 36 B ff.). Beide Unterscheidungen hängen indessen darin zusammen, daß sie auf ταὐτόν und θάτερον in der Seele zurückgeführt werden.

lich die Gestirnsphäre selbst einrichtet (ἐκ πυρός 40 A 3 ~ ἀστέρας πυρώδεις Fr. 15), die drei übrigen, sublunarischen Elementarbereiche (39 E 10 ff.) aber der Ausführung der Untergötter: der Weltseele und der Gestirngötter überläßt (41 C f., 42 E, 44 D, 69 C). Dies folgenreiche Motiv der Untergötter (νέοι θεοί 42 D 6), das nicht nur bei Philon und Numenios, sondern bis in die Gnosis hinein weitergewirkt hat, erscheint offensichtlich auch bei Xenokrates Fr. 15, wenn die Weltseele als die zweite Gottheit den Bereich „unterhalb des Himmels" (ὑπὸ τὸν οὐρανόν) beherrscht[81]. Da Xenokrates ferner die Kosmogonie des ‚Timaios' in zeitlosem Sinne interpretiert hat (Fr. 54), konnten die „kosmogonischen" Funktionen der beiden Hauptgötter zugleich als dauernde und wesentliche betrachtet werden. Im übrigen findet bekanntlich auch der νοῦς-Charakter des πρῶτος θεός (Tim. 39 E 7; vgl. 36 D 8, 47 E 4), ja selbst die Zeus-Allegorie (Tim. 41 A 1) am ‚Timaios' Anhalt und Ursprung.

Der πρῶτος θεός und νοῦς des Xenokrates Fr. 15 ist also wie der Demiurg des ‚Timaios' welttranszendent, was mit den pseudonymen Referaten bei Aetios vollauf übereinkommt[82]. Zugleich ist damit endgültig gesichert, daß er, da er als Demiurg die Ideenwelt schon vorfindet, nicht das ἕν als Prinzip der Ideenwelt sein kann, sondern eher zur Seinsstufe der Ideen selber gehört. Was die Bedeutung des Titels Monas angeht, so wissen wir sicher nur, daß sie — wie bei der Dyas — eine abgeleitete sein muß, wobei sich im einzelnen eine ganze Reihe von Möglichkeiten zur Wahl stellt, von denen die meisten wieder auf den ‚Timaios' zurückweisen[83].

[81] Die Lokalisationen in Fr. 15 umschreiben also den *Wirkungsbereich*, nicht den eigenen Standort von Demiurg und Weltseele.

[82] Besonders deutlich Aet. I 7, 31: νοῦς οὖν ὁ θεός, χωριστὸν εἶδος mit dem folgenden, am ‚Timaios' orientierten Kontext (dazu UGM, a. a. O. [Anm. 4] 59 f.; Zusammenhang mit Aet. I 7, 30 = Xenokr. Fr. 15 durch dessen Schlußsatz und die Ausdrücke ἕν, μοναδικόν, μονοφυές, νοῦς hergestellt). Vgl. ferner die von *Boyancé*, REA 50 (1948) 225 f. mit Anm. 3 (nach *Heinze*, ‚Xenokr.' 119 ff.) für Xenokrates erschlossene, mit Fr. 15 übereinstimmende theologische Stufenfolge bei Porph., De abst. II 37, wo auf einen πρῶτος θεὸς ἀσώματός τε ὢν καὶ ἀκίνητος (transzendent!) καὶ ἀμέριστος (μονάς!) eine dreidimensionale (nach Tim. 34 B, 36 E; vgl. *Boyancé*, a. a. O.), aber unkörperliche, selbstbewegte Weltseele folgt, an die sich weiter Dämonen mit entsprechenden Kulten anschließen (vgl. Xenokr. Fr. 23 ff.). – Auch der Titel τὸ ἀγαθόν, der dem eidopoietischen Prinzip in den Aetios-Referaten zukommt (I 7, 18; I 7, 31; vgl. Galen, Hist. Phil. 35 = D. Gr. 618, 12 ff. D.), geht auf den Demiurgen des ‚Timaios' zurück (29 A 6, E 1, 30 A 7), was durch die verwandte ‚Timaios'-Deutung Theophrasts bestätigt wird (Fr. 48 Wi. = Simpl., In Phys. 26, 7 ff. D. = D. Gr. 484 f. D.: Zwei kosmologische ἀρχαί, von denen die eine αἴτιον, κινοῦν, θεός, τὸ ἀγαθόν).

[83] a) Tim. 31 A 3, 31 B 1 ff., 92 C: μόνωσις, εἷς, ἕνα, μονογενής: „Einzigkeit" des transzendenten παράδειγμα der Welt und dieser selbst (zum Zusammenhang mit Fr. 15 vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 123, Anm. 341; 379; GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 329). Neben der Einzigkeit im Sinne des μόνον kommt in Frage b) die Einheit = Unteilbarkeit des Immateriellen gegenüber der Vielheit = Teilbarkeit des Kosmos und seines Materialprinzips; vgl. die vorhergehende Anmerkung sowie Tim. 35 A ff. mit dem μεριστόν = Körperhaften und ἀμέριστον = Unkörperlich-Ideellen (dazu

Nimmt man den νοῦς-θεός Speusipps hinzu, der gleichfalls dem Prinzip ἕν untergeordnet[84] und offenbar mit dem Demiurgen Fr. 4 (p. 54 Lang) identisch ist, so ist für die Ältere Akademie ein transzendenter göttlicher Nus mehrfach nachgewiesen. Dieser Minimalbefund zeitigt bereits Folgerungen für die Herkunft der Nus-Theologie des Aristoteles und des späteren Platonismus[85], die z. B. von *Witt* und *Armstrong* auch gezogen worden sind.

Die zweite und weitergehende Frage, ob das Verhältnis des göttlichen Demiurgen zum idealen παράδειγμα bei den Akademikern schon das gleiche wie im Mittelplatonismus gewesen ist, ob also die Vorstellung von den „Ideen im Geiste Gottes" bereits dem älteren Platonismus angehört, war schon früher in den Spezialuntersuchungen von *Jones, Witt, Steckerl* und *de Vogel* positiv beantwortet worden[86]. Die Beweisführung sei im folgenden noch einmal zusammenhängend entwickelt:

1. Zunächst ein systematisches Argument: Der in Platons ‚Timaios' durchaus mythische Weltdemiurg ist bei Xenokrates dogmatisch zu einem realen Wesen

zuletzt *K. Gaiser* in: AbhHeidelbAk 1968/2, 63), fortwirkend in der akademischen ‚Timaios'-Interpretation z. B. Arist., De an. 404b 17 (*Gaiser*, a. a. O. 50) und Xenokr. Fr. 68 H.; vgl. Fr. 39. *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 212, verknüpft mit der Tim.-Stelle bezeichnenderweise auch die Teillosigkeit (ἀμερής, ἀδιαίρετος) des aristotelischen Gottes in Met. Λ 7 (1073a 6 ff.). c) Ebenso nahe liegt die Beharrung des Unbewegten (μονάς~μένειν) gegenüber der Bewegtheit der Weltseele = Dyas. Auch für die Etymologie μονάς – μένειν spricht der ‚Timaios': Der Demiurg ἔμενεν ἐν τῇ ἑαυτοῦ ... ἦθει. μένοντος δὲ ... οἱ παῖδες (42 E an hervorgehobener Stelle; vgl. 37 D 6). Daß Xenokrates etymologisierend in diese Richtung zielt, läßt sich vielleicht der Parallele in Fr. 28 entnehmen (ἀ – ἐν – αον für das Materialprinzip; vgl. dazu *H. Cherniss*, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy I [New York ³1962] 485). In weiterem Abstand stehen zur Debatte auch d) eine Anlehnung an das ἓν ὄν der zweiten Hypothesis des ‚Parmenides' oder e) die von der Erkenntnisfunktion her gesehene Zuordnung von Nus und Monadenhaftem, wie sie Arist., De an. A 2 404b 22 für die Akademie überliefert ist (zur Sache zuletzt *K. Gaiser*, a. a. O. 53) und durch die Beziehung der Dyas = Weltseele auf Tim. 37 B/C auch für Xenokr. Fr. 15 zu erwägen wäre (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 67 f. 120). – Vermutlich hat Xenokrates mehrere dieser Bedeutungen in dem Titel Monas verbinden wollen. Es ist im übrigen aufschlußreich, daß abgeleitete transzendente „Monaden" in neupythagoreisch-akademischer Tradition tatsächlich vorkommen (vgl. UGM 25 f. 66 f. 69. 77 ff. 273–279. 283).

[84] Aet. I 7, 20 = Fr. 38 Lang: Σπεύσιππος (θεὸν ἀπεφήνατο) τὸν νοῦν οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν, ἰδιοφυῆ δέ.

[85] Im Titel von UGM, a. a. O. (Anm. 4) ist statt „Nus" der Ausdruck „Geist" deshalb gewählt, um die historische Kontinuität zwischen antiker Nus- und neuzeitlicher Geistphilosophie sichtbar zu machen. Der Hinweis von nichtphilologischer Seite (*Ph. Merlan* in: PhilosRund 15/1 [1968] 101, Anm. 11; *K. Oehler*, a. a. O. [Anm. 6] 643, Anm. 1), daß Nus nicht „Geist" heißt, ist angesichts meiner methodischen Bemerkungen in UGM 17, Anm. 9 (vgl. ebd. Register 469 s. v. „Nus") überflüssig.

[86] *R. M. Jones* in: ClPhil 21 (1926) 317 ff.; *R.E. Witt*, ‚Albinus' (Cambridge 1937) 71; *F. Steckerl* in: ClPhil 37 (1942) 288 ff.; *C.J. de Vogel* in: Mnemos IV/7 (1954) 111 ff. – Oehler scheinen auch diese Arbeiten unbekannt geblieben zu sein. Daß er nicht einmal die Problemlage kennt (dazu z. B. *W. Theiler* im Vorwort zur 2. Aufl. von „Die Vorbereitung des Neuplatonismus" [Berlin/Zürich 1964]), läßt sein Referat a. a. O. (Anm. 6) 642 erschließen.

hypostasiert worden, das in der Seinsordnung, der kosmologischen Prinzipienlehre und der theologischen Schematik einen festen Platz einnimmt. Da er den Ideen nach Rang und Funktion zugeordnet ist, kann er in der Seinsordnung nur dem Ideenbereich angehören, weil er andernfalls ontologisch ortlos wäre[87]. Tatsächlich wird schon der Demiurg des ‚Timaios' von der modernen Forschung überwiegend als der dynamische Aspekt der Ideenwelt selbst gedeutet, was zum wenigsten soviel besagt, daß er wesentlich zur Ideenwelt im ganzen gehört. Darüber hinaus legt der ‚Timaios'-Text selbst, wo er systematisierend auf die mittelplatonische Prinzipienlehre vorausweist, die Identifizierung von Demiurg und idealem παράδειγμα nahe, indem er dieses wie sonst jenen als πατήρ bezeichnet (50 D 1 ff.)[88].

2. Wie Xenokrates in diesem Punkt den ‚Timaios' interpretiert hat, zeigt deutlicher der Hauptteil des Isis-Osiris-Traktats Plutarchs, den *Heinze* in eingehender Analyse für Xenokrates erschlossen hat[89]. Abweichend von seiner gewohnten Auffassung behandelt dort Plutarch den πρῶτος θεός (πατήρ) und die Ideenwelt als vertauschbar, läßt also beide gewissermaßen verschmolzen sein, wie dies bereits *Jones* in seiner Abhandlung richtig erkannt hat („God and the Ideas seem to be fused", a. a. O. [Anm. 86] 325, Anm. 4; vgl. bes. Is. Os. 352 A, 382 D, 373 B, 374 F)[90]. Jones hat auch gesehen, daß diese Auffassung noch ein zweites Mal anklingt (Quaest. Plat. 1007 C: der κόσμος εἰκών der οὐσία des θεός); dort aber geht die Seelendefinition des Xenokrates voran (Fr. 60 H.), während wenig später (1007 F) ein theologisches Fragment des Xenokrates folgt (Fr. 18 H.). Wer die hier greifbare, bei Plutarch singuläre Vorstellung Xenokrates absprechen will, muß zuerst einmal Heinzes Plutarch-Analyse anfechten und sich die Mühe machen, sie zu widerlegen[91].

---

[87] Das gleiche gilt für den Nus Speusipps (vgl. Anm. 84). Leider hat es die Kritik unterlassen, auf die Speusipp-Interpretation in UGM, a. a. O. (Anm. 4) 207–218. 351–361 einzugehen.

[88] Vgl. die durch A, P, Stob. überlieferte, von *Archer-Hind* in den Text aufgenommene Variante, der Kosmos sei εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ (νοητοῦ F Y), im Schlußsatz des ‚Timaios' (92 C 7; dazu *A. E. Taylor,* A Commentary on Plato's Timaeus [Oxford ²1962] 646 ff.).

[89] ‚Xenokr.' 30 ff. 67 f.

[90] Übereinstimmend die xenokratisierende Theologie Aet. I 7, 31 (vgl. oben Anm. 82) mit der Gleichsetzung von demiurgischem νοῦς – θεός und ὄντως ὄν (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 60). Ähnlich die Quelle der Platon-Darstellung bei D. L. III 76; vgl. 71 f. (mit Xenokrates' Ideendefinition 77 fin.; vgl. 67 und *Ueberweg-Praechter,* Grundriß der Geschichte der Philosophie I[13], 554).

[91] Plutarch (darüber das Kapitel UGM, a. a. O. [Anm. 4] 93–101) fehlt in der Kritik Merlans und Oehlers völlig. Man hätte dann freilich der unbefangenen Plutarch-Analyse Heinzes widersprechen müssen (jetzt durch *Boyancés* Einordnung von Porph., De abst. II 37 noch mehr erschwert; vgl. oben Anm. 82). – Während Oehler sein eigenes Buch mit keinem Wort erwähnt, bemerkt *Merlan* immerhin am Ende seiner Besprechung (a. a. O. [Anm. 85] 110, Anm. 27): „Mit manchen der von Krämer behandelten Probleme habe ich mich seit 1934 in meinen Publikationen beschäftigt ... doch schien es mir im Interesse der Sache, in dieser Buchbesprechung jede Beziehung auf meine eigenen Äußerungen zu unterlassen". Man fragt sich freilich, ob der Philosophiehistoriker besser als der Philosoph – nach dem bekannten Hegel-Wort – „seine Gedanken in der Tasche behalten" kann, wenn er eine These kritisiert, die mit einer eigenen These in offenem Konflikt steht. M. hatte in seinem Buch „Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness" (The Hague 1963) u. a. maßgeblich zum intellectus divinus des Platonismus Stellung genommen und die Identität von νοῦς und νοητά bei Plotin auf die peripatetische Tradition des Alexander von Aphrodisias zurückgeführt; Albinos war in ähnlichem Sinne behandelt (ebd. 8 ff. 14 ff. 26. 39 f. 44.63 ff. 71.77). Ich hatte daraufhin vom Mittelplatonismus und der platonistischen Tradition her widersprochen

Numenios sei in Kürze angeschlossen, zumal er angesichts der ungenügenden Stellungnahme der Kritik[92] eine Nachbehandlung rechtfertigt. Numenios, dessen Hauptschrift Περὶ τἀγαθοῦ in der ‚Timaios'-Nachfolge steht und schon von *Thedinga, Beutler, Boyancé* und *Theiler* mit Xenokrates in Verbindung gesetzt worden war[93], kann schwerlich die Immanenz der Ideen im Nus – die etwa ein so profunder Numenios-Kenner wie *J. H. Waszink* vertritt – abgesprochen werden, sobald man das Hauptzeugnis (Test. 25 L. = Fr. 39 Th.) nur überhaupt einmal zur Kenntnis zu nehmen sich entschließt. Dort ist im Anschluß an Tim. 39 E von einem dreifachen Nus die Rede, zu dem die Ideenwelt in Gestalt des ὅ ἐστι ζῷον gehört und der in verwandter Form von Amelios und Plotin (III 9, 1) übereinstimmend auf die zweite Hypostase der Seinsordnung hin interpretiert wird. Da dabei auch die Ideenwelt ausdrücklich als Nus angesprochen wird, ist zum mindesten in der Tradition, von der Numenios ausgeht, ein einheitlicher, integrierter Nus vorauszusetzen, den Numenios nach Sonderhypostasen differenziert und den Plotin von neuem integriert hat. Die notorische Parallele der Chaldäischen Orakel belegt in der Tat, daß in der Tradition ein solcher integrierter und die Ideen mitumfassender Nus vorlag[94]. Da aber die Grundzüge des nume-

(UGM 304, Anm. 427; 306 mit Anm. 430; 382, Anm. 30; 432, Anm. 206). M. kommt daher immer wieder darauf zurück, daß nicht die platonistische, sondern die peripatetische Tradition für Plotins Nus-Lehre bestimmend gewesen sei (a. a. O. [Anm. 85] 102, Z. 12 ff. 31 f.; 105, bes. Z. 15 f.; 108, Z. 25 ff.; vgl. 109, Z. 34 ff.; vgl. in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* [Cambridge 1967] 78.120). M. bringt also bereits eigene Vorstellungen mit, wenn er gegenüber der in UGM vorgelegten Xenokrates-Rekonstruktion ungewöhnlich scharf ins Zeug geht. Indessen erledigen sich die Bedenken des hochverdienten Gelehrten, wie mir scheint, weitgehend, wenn man – wie dies im folgenden geschieht – genauer als in UGM differenziert und Xenokrates und den Akademikern nicht schon die ausgebildete peripatetisch-neuplatonische, sondern jene einfachere mittelplatonische Nus-Theologie zuschreibt, wie sie in der ‚Timaios'-Nachfolge etwa bei Seneca oder Attikos auftritt, und deren historische Priorität M. selbst anerkennt (a. a. O. [Anm. 85] 102). (Auf die Aristoteles-Interpretation war M. zunächst versehentlich nicht eingegangen; vgl. aber jetzt oben S. 364, Anm. 5).

[92] Merlan übergeht die ausführliche Beweisführung UGM, a. a. O. [Anm. 4] 84–91 und läuft statt dessen mit der Erörterung des neutralen Ausdrucks περὶ τὰ νοητά Fr. 24 L. offene Türen ein (als unergiebig gekennzeichnet UGM 84. Oder sollte M. etwa meinen, daß περί die Ideenimmanenz *ausschließt*?). Oehler, a. a. O. (Anm. 6) 646 tut das gleiche, zeigt aber durch fehlerhaftes Zitieren – der aus dem Zusammenhang gerissene Satz UGM 85 läßt die propositio minor eines Schlusses fälschlich als die alleinige Begründung erscheinen –, daß er nur flüchtig gelesen haben kann. Man wird darum nicht viel darauf geben können, wenn Oehler, der auf M.s Versäumnis aufmerksam gemacht war, die entscheidende Beweisführung trotzdem mit einem knappen Satz ohne Begründung beiseiteschiebt („Ich sehe auch nicht") und damit (!) alle übrigen Verbindungen zwischen xenokratischer und mittelplatonischer Theologie aufgehoben zu haben glaubt. „Im entscheidenden Punkt versagt auch hier" nicht „die Beweisführung", sondern das Verfahren der Kritik.

[93] Vgl. das Xenokrates-Zitat Num., Test. 29 p. 90, 25 ff. L. = Nem. Em. nat. hom. 30 = Xenokr. Fr. 66 H. und die respektvolle Äußerung Fr. 1 p. 113, 14 f. L. (die dort vollzogene Abwertung auch der Älteren Akademiker gegenüber „Platon" und „Pythagoras" bleibt für des Numenios eigene Lehre ohne Konsequenzen, da diese faktisch – wie dies klärlich die „Pythagoras"-Nachfolge zeigt – in die Abhängigkeit von der pseudonymen Tradition der Älteren Akademie geraten ist; dazu grundsätzlich unten Anm. 133).

[94] Vgl. p. 22–25 Kroll; p. 109–116 Lewy. Nachdem schon *W. Kroll* den platonistischen Kern und die ‚Timaios'-Nachfolge der Orakel erkannt und die „pythagoreischen" Einschläge (νοῦς – μονάς, ψυχή mit δυάς) mit der Älteren Akademie und insbesondere Xenokrates in Verbindung gebracht hatte (De Oraculis

nianischen Systems eine unverkennbare Verwandtschaft mit den für Xenokrates gesicherten und als solche auch von der Kritik anerkannten[95] pseudonymen Referaten der Doxographie (Aetios; hinzu tritt Plutarch) aufweisen[96], wird man in jener Tradition in erster Linie die ‚Timaios'-Interpretation des Xenokrates erkennen müssen.

3. Ein wichtiges weiteres Argument eröffnet sich durch die Interpretation der Ideen-Definition des Xenokrates (Fr. 30 H.), deren Verständnis durch die Arbeiten von *Steckerl* und *Isnardi Parente* entscheidend gefördert worden ist[97].

Sie lautet bekanntlich nach Proklos: εἶναι τὴν ἰδέαν αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων und ist durch die Anlehnung an den ‚Timaios' (αἰτία, παράδειγμα) sowie die Übereinstimmung mit dem ‚Sophistes' (συνίσταται, τὰ μὲν φύσει... συνιστάμενα der θεία und ἀνθρωπίνη τέχνη 265 C 3, E 4; vgl. Xenokrates, Fr. 28: συνεστάναι) und mit der durch Aristoteles' Περὶ ἰδεῶν überlieferten Definition (παραδείγματα für τὰ κατὰ φύσιν συνεστῶτα) als authentisch akademisch-xenokratisch ausgewiesen. Sie schließt, in Übereinkunft mit den Referaten des Aristoteles über die Akademiker, Artefakten von der Ideenwelt aus, was – wie *Isnardi Parente* zeigt – mit der generellen Ewigkeit der Naturdinge (ἀεί) zusammenhängt, die wieder auf die Weltewigkeit zurückweist, wie sie Xenokrates in seiner ‚Timaios'-Exegese angenommen hat (Fr. 54 H.). Die Definition setzt jedoch ferner eine kosmologische Drei-Prinzipien-Lehre voraus[98], denn es ist klar, daß der αἰτία

Chaldaicis [Breslau ¹1894 ²1962] bes. 26.27.37.47.48.67), hat später *H. Lewy* nicht nur die rein platonistische Herkunft des philosophischen Gehalts (Chaldaean Oracles and Theurgy [RechArchéolPhilolHist, XIII, Le Caire 1956] 316–398: „This latter sc. the contemporary Platonism formed ... the single source of the entire philosophical information"), sondern auch das Vorbild des ‚Timaios' bestätigt (ebd. 91.120 f. 125.182.330.350.353.357–359.377 f. 360: „So the search after the philosophic sources of the Chaldaeans leads us ever again back to the exegesis of the *Timaeus*") und ebenso für das „Pythagoreische" wiederum Platons ἄγραφα und die Ältere Akademie ins Auge gefaßt (ebd. 394 ff.). Die Interpretation in UGM, a. a. O. (Anm. 4) 66–68 wird durch die dort noch nicht berücksichtigten Ergebnisse Lewys weiter gesichert. Das Verhältnis von ψυχή und Hekate darf nach Lewy, a. a. O. 83–98 als geklärt gelten, und was die verbleibenden Schwierigkeiten angeht, so meint auch *E. R. Dodds* in: HarvThRev 54 (1961) 268 damit in erster Linie das Verhältnis der „Hypostasen der Philosophen" zu den „Göttern und Dämonen des griechisch-orientalischen Kultus". Auf Arnob., Adv. nat. II 25 kann man nach *J. H. Waszink*, EntretAntiqClass XII (Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt 1966) 66 keine Verwirrung mehr gründen (so *Ph. Merlan*, a. a. O. [Anm. 85] 104, Anm. 18), und die unentschiedene Rangfolge zwischen Weltseele und Nus (= Dyas) erklärt sich wohl aus der kosmologischen Priorität der umfassenden Weltseele vor dem, gleichwohl ranghöheren, zugehörigen Welt-Nus (vgl. Tim. 30 B, 37 C; Soph. 249 A).

[95] Vgl. oben Anm. 73.

[96] Vgl. UGM, a. a. O. (Anm. 4) 78–81. Da alle wesentlichen Bestimmungsstücke der Doxographa bei Numenios wiederkehren, wird man schwerlich mit Oehler, a. a. O. (Anm. 6) 645, bloß von „einigen interessanten Ähnlichkeiten" reden können.

[97] *F. Steckerl*, On the Problem: Artefact and Idea, in: ClPhil 37 (1942) 288–298; *M. Isnardi Parente*, Techne (Florenz 1966) I. Le idee degli oggetti fabbricati, bes. 61–75 (leider ohne Berücksichtigung Steckerls).

[98] Vgl. *Heinze*, ‚Xenokr.' S. 51 zu Fr. 30: „Offenbar hat Xenokrates bereits wie Aristoteles ... verschiedene Arten von Ursachen unterschieden." *Witt*, ‚Albinus' 75: „...nothing prevents our associating this view with the Old Academy (sc. the three Causes, God, Matter, and the Idea)", „the three principles of the Old Aca-

παραδειγματική eine αἰτία δημιουργική und (der Sache nach) eine αἰτία ὑλική entspricht. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Xenokrates auch die Formelsprache der mittelplatonischen Drei-Prinzipien-Lehre (ὑφ' οὗ – ἐν ᾧ bzw. ἐξ οὗ – πρὸς ὅ) vorweggenommen hat, denn Fr. 77 bietet, wie *Dörrie* beobachtet, ähnliche Formeln (ἐν ᾧ – ὑφ' ὧν – ἐξ ὧν – ὧν οὐκ ἄνευ), die im Verein mit dem Vorgang des ‚Timaios' (τὸ ἐν ᾧ – τὸ ὅθεν 50 D) und der Parallele eines weitgehend durch den ‚Sophistes' gestützten Testimoniums Speusipps (a quo,ἀφ' οὗ) Schlüsse auf die kosmologische Prinzipienlehre zulassen.

Steht nun die demiurgische Ursache zur paradigmatischen bei Xenokrates schon in einem ähnlichen Verhältnis wie im Mittleren Platonismus? In seiner von *H. Gomperz* geförderten Abhandlung tritt *Steckerl* folgenden Beweis dafür an:

Syrian (In met. 120, 11 ff. Kr.) und Albinos (Did. c. IX p. 163, 22 ff. Herm.), die beide nachweisbar von Xenokrates beeinflußt sind, schreiben den älteren Platonikern in Übereinstimmung mit den aristotelischen Referaten die Auffassung zu, daß Artefakten keine Ideen zukommen, wobei Albinos die xenokratische Ideendefinition beigibt (ὁρίζονται δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον p. 163, 21 f. H.). Im Vorsatz läßt aber Albinos – und das Referat Syrians stimmt damit überein[99] – erkennen, daß auch Artefakten παραδείγματα haben, die jedoch nicht wie die Naturdinge transzendente Ideen sind, sondern in der Seele des Techniten liegen (πάντως ἕκαστος ἐν αὑτῷ τὸ παράδειγμα ἴσχων τῶν τεχνιτῶν ...). Dieselbe Auffassung begegnet auch Sen. ep. 58, 19 ff. in Verbindung mit der xenokratischen Ideendefinition (idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum). Steckerl weist nun mit Recht darauf hin, daß diese Definition offenbar auch mit παραδείγματα von Artefakten rechnet, wenn sie die *Idee* unterscheidend als παράδειγμα von *Naturdingen* bestimmt. „Idee" und „Modell" sind eben nicht identisch, weil gerade im Bereich des Technischen „Modelle" vorkommen, wie sie nach Aristoteles' Περὶ ἰδεῶν offenbar auch von den Akademikern angenommen worden sind. Daß diese παραδείγματα von Artefakten bei Xenokrates wie bei Aristoteles in der Seele des Techniten ihren Ort haben, findet Steckerl dadurch bestätigt, daß die gesamte bei Albinos entwickelte Dreiteilung κατὰ φύσιν – κατὰ τέχνην – παρὰ φύσιν auch im Zusammenhang der von Proklos berichteten xenokratischen Ideendefinition auftritt (Fr. 30) und daß Dreiteilungen für Xenokrates überhaupt charakteristisch sind. Tatsächlich erscheint diese Lösung, da die technischen Modelle nun einmal ihren ontologischen Ort haben müssen, unabweisbar und wird durch Stellen in Platons Schriften sowie die von Aristoteles referierte akademische Definition der Seele als τόπος εἰδῶν (De an. Γ 4 429a 27 f.) auch hinreichend verifiziert[100].

---

demy." Dreiteilungen sind bekanntlich auch sonst für Xenokrates charakteristisch; vgl. Fr. 5, Fr. 23, Fr. 56, Fr. 76, Fr. 77; *A. B. Krische,* Forschungen auf dem Gebiet der alten Philosophie I (Göttingen 1840) 324; *H. Diels* in: AbhPrAk 1883/I, 479, Anm. 1; *Heinze* ‚Xenokr.' 139; *J. Moreau,* L'âme du monde ... (Hildesheim ²1965) 156.

[99] Syrian, a. a. O.: λόγους δὲ παραδειγματικωτέρους τῶν ἀποτελεσμάτων τεχνικοὺς οὐκ ἐκείνοις ἤρεσκε μόνοις ἐνυπάρχειν ἐν τῇ ψυχῇ τῶν τεχνιτῶν, ἀλλὰ καὶ αὐτῷ Ἀριστοτέλει (mit Bezug auf die älteren Platoniker).

[100] Zum gleichen Ergebnis wie Steckerl gelangt unabhängig die monographische Behandlung von *Isnardi Parente,* a. a. O. (Anm. 97) 29 ff.; vgl. 121 f. Vgl. ferner *N. R. Murphy,* The Interpretation of Plato's Republic (Oxford 1951) 133.237 f.; *K. Gaiser,* Platons ungeschriebene Lehre (Stuttgart ²1968) 104 f. 359 f., Anm. 79; 543 f., Komm. Daß Aristoteles in diesem Punkt nur der Akademie folgt, zeigt seine akademische Terminologie: vgl. unten S. 494.

Steckerl geht jedoch noch einen Schritt weiter. Wenn die παραδείγματα der Artefakten im menschlichen Techniten ihren ontologischen Ort haben, so scheint die Korrespondenz zu fordern, daß die παραδείγματα der Naturdinge zum göttlichen Techniten eine verwandte Stellung einnehmen. Nach Steckerl gehören beide Vorstellungen: die Modelle im Techniten und die Modelle (Ideen) im demiurgischen Geiste Gottes, nicht erst im Mittleren Platonismus, sondern aus sachlichen Gründen schon von jeher notwendig zusammen: „Both seem to result from the same point of view ... we cannot deal differently, ... for both seem to have originated in the same mind." Daß kein ausdrückliches Xenokrates-Zeugnis vorliegt, verschlägt gegenüber dem Zwang der Sache wenig: „It seems hardly necessary ... to exercise so much restraint in determining the origin of this notion."

Das unverdächtige Zeugnis Steckerls, der, vom Artefaktenproblem herkommend, mit innerer Notwendigkeit auf die Theologie geführt wird, ist inzwischen durch die Untersuchung von *Rich* insofern bestätigt worden[101], als diese den Nachweis führt, daß die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes mit der τέχνη des Menschen ursprünglich zusammenhängt. In der Tat ließe sich dafür auch keine andere, annähernd gleich plausible Erklärung namhaft machen. Dieser Zusammenhang wurzelt aber, wie man ergänzend hinzufügen muß, in der platonischen Gegenüberstellung von θεία und ἀνθρωπίνη τέχνη, wie sie Platon schon im ‚Sophistes' (265 B ff.) samt der Unterscheidung von Naturdingen und Artefakten in dichotomischer Korrespondenz vollzieht. Da Xenokrates die Lehre Platons wie kein anderer Schüler systematisiert hat, liegt nichts näher, als daß er die Korrespondenz zwischen θεία und ἀνθρωπίνη τέχνη, zwischen göttlichem und menschlichem Demiurgen aufgegriffen und konsequent durchgeführt hat, indem er, wie die technischen Modelle in den menschlichen, so die Naturmodelle, die Ideen, in den göttlichen Techniten setzte[102]. Dabei war, wie Fr. 30 zeigt, die kosmologische Prinzipienlehre des ‚Timaios' maßgebend. Der in der Theologie von Fr. 15 auftretende demiurgische πρῶτος θεός repräsentiert dann zugleich die αἰτία παραδειγματική der

[101] *A. N. M. Rich*, The Platonic Ideas as the Thoughts of God, in: Mnemosyne IV/7 (1954) 123–133, bes. 127: „... the transformation of the Platonic Ideas into the thoughts of God appears to rest ultimately upon the assumption of an analogy between the human mind and the divine", „a transference to the divine sphere"; 130 f.: „... the fact that in many of the contexts where the ‚God's thoughts' interpretation occurs, it is apparently based upon a comparison between the divine mind and that of a human craftsman" (mit zahlreichen Belegen). Dabei tritt naturgemäß der Demiurg des ‚Timaios' ins Gesichtsfeld (ebd. 124). Vgl. ferner *K. Flasch*, Ars imitatur naturam, in: Parusia. Festschrift für *J. Hirschberger* (Frankfurt/M. 1965) 265 ff. (Analogie des Apriori bei Mensch und Gott im MA in platonischer Nachfolge).

[102] Vgl. Speusipp Fr. 4, Z. 14 L.: Zehnzahl παράδειγμα und εἶδος τεχνικόν für den göttlichen Demiurgen.

Ideenwelt mit, wie dies in der Tat bei Späteren, wie Plutarch oder Aetios, deutlicher zutage kommt.

4. Jeder Kenner weiß, daß die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes im Mittleren Platonismus stets als ‚Timaios'-Interpretation auftritt, und zwar im Rahmen eben jener am ‚Timaios' entwickelten kosmologischen Drei-Prinzipien-Lehre, die nach Fr. 30 bereits für Xenokrates anzunehmen ist. Das neben Philon früheste ausdrückliche Zeugnis, Senecas 65. Brief (§ 7—10), entwickelt diese in erweiterter Form und exemplifiziert sie einerseits mit dem menschlichen Techniten (artifex) und der von ihm geschaffenen ehernen *Statue* (statua), andererseits am göttlichen Demiurgen des ‚Timaios' und der von ihm geschaffenen Welt (mundus). Beiden ist es gemeinsam, daß sie das Modell (exemplar) nicht außer sich (foris), sondern in sich (intus) haben. So der Gott: Haec exemplaria rerum omnium deus intra se habet numerosque universorum ... et modos[103] mente conplexus est; plenus his figuris est quas Plato ‚ideas' appellat ... *Theiler*[104] hat darauf hingewiesen, daß der erste Teil des Gedankenganges, das Exempel vom menschlichen Techniten in Gestalt des Statuenbildners, etwas ausführlicher und an Hand von Phidias individualisiert schon bei Cicero, ‚Orator' 8—10, vorkommt, und zwar wieder im Zusammenhang mit der platonischen Ideenlehre. Theiler hat mit Recht vermutet, „daß der Platoniker, dem Cicero die Ausführung verdankt, auch das Verhältnis von Weltschöpfer, Idee und Eidos in derselben Weise wie Seneca und die Vertreter der Gaiosgruppe dargestellt hat", und dabei schon hervorgehoben, daß Ciceros Ausdruck species pulchritudinis eximia auf das νοητὸν ζῷον κάλλιστον καὶ τέλειον des ‚Timaios' (30 D) zurückweist. In der Tat lehrt ein genauer Vergleich des ‚Orator'-Textes, der an Hand von Ciceros ‚Timaios'-Übersetzung kontrolliert werden kann, daß die Terminologie des ‚Timaios' auf Schritt und Tritt nachwirkt. Im Hintergrund steht also schon hier eine ‚Timaios'-Interpretation[105], bei der das ideale Modell der Weltbildung in das Denken

[103] Also ἀριθμοί und μέτρα (vgl. Alb., Did. 163, 14 H.) wie auch bei Philon (vgl. UGM, a. a. O. [Anm. 4] 272 f.); d. h. schon bei den ältesten faßbaren Vertretern der „Ideen im Geiste Gottes" erscheinen neben und mit den Ideen Zahlen – ein Indiz altakademischer Timaios-Interpretation. Vgl. bes. Nikomachos, bei dem im Zusammenhang zahlreicher akademischer Lehrstücke Zahlen im göttlichen Demiurgen auftreten (UGM 23–26), wobei schon *A. N. M. Rich,* a. a. O. (Anm. 101) 126, die Anlehnung an Xenokrates bemerkt. – Bei Xenokrates ist die Entsprechung zwischen Seele = Zahl und demiurgischem Nus = Zahl (so vielleicht Fr. 36 H. fin. aufzufassen) auch systematisch gefordert: Die Seele ist als Prinzip des Denkens und Unterscheidens = Zählens selber Zahl (darüber jetzt ausgezeichnet klärend die Ausführungen von *H. G. Gadamer,* Platons ungeschriebene Dialektik, in: AbHeidelbAk 2/1968, bes. 20–24), was für den intellectus archetypus des demiurgischen Nus a potiori gelten muß.

[104] Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Probl., 1 [Berlin ¹1930 ²1964]) 15 ff.

[105] Dies ist erkannt auch von *E. Birmelin* in: Philol 88 (1933) bes. 404 f. 408 ff. („antike Timaiosinterpretation der Akademie").

(mens, νοῦς) des göttlichen Demiurgen hineingenommen war. Als Urheber dieser Interpretation kommen überhaupt nur Ciceros Lehrer Antiochos oder — da die Periode der skeptischen Akademie ausscheidet — dessen altakademische Vorbilder Xenokrates und Polemon in Frage.

Schon für Theiler selbst, der an Antiochos dachte, lag es angesichts der bei Seneca und Albinos begegnenden xenokratischen Ideendefinition „nahe, ... manches schon der nächsten Schülergeneration des Plato zuzutrauen ... und so in Antiochos nur ein wichtiges Mittelglied zu sehen“ [106]. Inzwischen hat sich die Situation wesentlich zugunsten des Xenokrates verändert, denn *Boyancé* konnte in mehreren Arbeiten nachweisen, daß Antiochos und sein Schüler Varro gerade in der Theologie in der Nachfolge der ‚Timaios‘- und „Phaidros‘-Interpretation des Xenokrates stehen [107]. Das von Theiler für Antiochos beanspruchte theologische Varro-Zitat bei Aug. C. D. VII 28, das die Drei-Prinzipien-Lehre bietet und die Ideen mit Athene/Minerva (πρόνοια und σύνεσις des Zeus/Juppiter, des Demiurgen?) gleichsetzt, muß bei dieser Sachlage in anderem Lichte erscheinen.

Von maßgebender Bedeutung sind dann akademische Techne-Beispiele, die mit den bei Cicero, Seneca u. a. faßbaren Techniten-Exempeln auffallend übereinstimmen.

Platon selbst hat in seinen Dialogen bevorzugt das Statuenbeispiel verwendet und im ‚Protagoras‘ Polyklet und Phidias als die Meister der Statuenkunst (ἀγαλματοποιοί) gefeiert (311 C ff., 328 C; vgl. ‚Menon‘ 91 D); die „Gigantenschlacht“ des ‚Sophistes‘ (246 A ff.) und die Auffahrt des ‚Phaidros‘ (246 A ff.) sind bekanntlich von Phidias‘ Schild der Athena Parthenos angeregt. Der Demiurg des ‚Timaios‘ ist ferner genauer als Baumeister (τέκτων) [108] verstanden, und zwar mit ausgesprochener Betonung des künstlerischen Moments (ἄγαλμα 37 C 7; κάλλιστον 30 A 7, D 2; vgl. Epin. 989 E 6 ff.). Es ist deshalb kein Zufall, daß Phidias, wie der ‚Größere Hippias‘ zeigt (290 A ff.), mit seiner Athena-Statue auch in der Akademie als Beispiel des Künstlerisch-Schönen (καλόν, πρέπον) verwendet war, daß Aristoteles noch in der EN (1141 a 10 f.) direkt oder mittelbar auf den ‚Protagoras‘ zurückzugreifen scheint, wenn er mit Phidias und Polyklet die σοφία als ἀρετὴ τέχνης exemplifiziert, und daß die ἀνδριαντοποιητική bereits in Περὶ ἰδεῶν mit weiteren akademischen Techne-Beispielen (ἰατρική, τεκτονική, γραφική, οἰκοδομική) zusammen aufgeführt wird. Das Exempel der Erzstatue

[106] A. a. O. (Anm. 104) 40; vgl. 27, Anm. 2. Vgl. jetzt auch *G. Luck,* Der Akademiker Antiochos (Bern 1953) 31: „Antiochos geht als Klassizist der alten Akademie letztlich auf jene Denker zurück – vielleicht besonders Xenokrates“; vgl. *P. Boyancé* in: REG 76 (1965) 78 f. 81 f.

[107] *P. Boyancé,* La religion astrale de Platon à Ciceron, in: REG 65 (1952) 331 bis 333 (vgl. *Heinze,* ‚Xenokr.‘ 97); *ders.,* Sur la théologie de Varron, REA 57 (1955), bes. 74–84; *ders.,* Études sur le songe de Scipion (Bordeaux – Paris 1936) 73.103, Anm. 5; 124 ff.; *ders.,* Sur l'exégèse hellénistique du ‚Phèdre‘, MiscellRostagni (Turin 1963) 46.51.

[108] Z. B. 28 C 6, 30 B 5, 33 B 1, 36 E 1, 68 E 5. Vgl. *B. Schweitzer,* Platon und die bildende Kunst der Griechen (Tübingen 1953) 38.49.89 („Demiurgos, so werden der Baumeister und der Bildhauer zu Platons Zeit genannt“).

(ἀνδριάς) begegnet auch sonst in früharistotelischen Schriften und ist von *Balme*[109] mit anderen akademischen Standardbeispielen wie ἄνθρωπος, ἵππος, λίθος, ξύλον, διπλάσιον, γραμμή, στοιχεῖον zusammengestellt worden, wobei das häufig gekoppelte Beispiel von Haus und Hausbau (ἡ οἰκία καὶ ὁ οἰκοδόμος) bereits im platonischen ‚Sophistes' (266 C 8) zur Illustration der Artefakten dient[110]. Das Beispiel der Statue (ἀνδριάς) und der zugehörigen τέχνη (ἀνδριαντοποιητική) wird seinerseits von Aristoteles an Hand des Erzbildners *Polyklet* individualisiert, wo er seine Vier-Ursachen-Lehre einführt (Phys. B 3 = Met. Δ 2). Die Vier-Ursachen-Lehre stellt eine Fortbildung und Erweiterung der am ‚Timaios' gewonnenen, bei Xenokrates und Speusipp vorliegenden kosmologischen Drei-Ursachen-Lehre der Akademie dar, wobei sich die Anlehnung in diesen frühen Texten außer im Terminus „Hyle"[111] noch deutlich in der Umschreibung der Formursache als τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα und dem zugehörigen Zahlenbeispiel (καὶ ὅλως ὁ ἀριθμός) kundtut. Auch die hier begegnende Individualisierung des Statuenbeispiels auf Polyklet hin (Phys. 195a 32 ff. = Met. 1013b 34 ff., neben Haus und Hausbau!) ist offensichtlich für die Akademie bedeutungsvoll und repräsentativ, denn sie scheint mit dem im Kontext anläßlich der Formursache geäußerten Zahlgedanken zusammenzuhängen: Polyklets in seiner Schrift „Kanon" entwickelte Kunsttheorie enthielt bekanntlich eine Exaktheit erstrebende, zahlenhafte Proportionenlehre pythagoreisierender Art. Man wird daher gerade dieses Beispiel einer „exakten", auf dem Maßgedanken (συμμετρία) beruhenden Techne im Blick auf den platonischen ‚Politikos' und ‚Philebos' und auf Speusipps Verknüpfung des καλόν mit dem Mathematischen für die Akademie in Anspruch nehmen müssen, selbst wenn man *Schweitzers* Vermutung, Platon habe im Hauptstück des ‚Philebos' (25 A ff.) den „Kanon" Polyklets und dessen Grundbegriffe συμμετρία und ῥυθμός vor Augen gehabt, nicht ohne weiteres folgen wird. Dem entspricht es nur, wenn Aristoteles später (EN 1141a 9 ff.) Phidias und Polyklet als Beispiele für die höchste „Exaktheit" ihrer Techne anführt (τοῖς ἀκριβεστάτοις τὰς τέχνας). Für die Akademiker lag darin natürlich eine bevorzugte Korrespondenz zur Exaktheit des „besten" (ἄριστος τῶν αἰτίων Tim. 29 A 6, 30 A 7), göttlichen Weltbaumeisters, der überall ἀριθμός, τάξις, κόσμος und μέτρον herstellt (Tim. 30 A, 53 A f.; vgl. Phileb. 23 D, 26 E ff.; Speusipp Fr. 4 mit der Zehnzahl als παράδειγμα, ähnlich Xenokrates Fr. 36 fin.).

Auch der Statuenvergleich, wie er bei Cicero und dann beständig im späteren Platonismus[112] auftritt, war also schon altakademisch im

[109] *D. M. Balme* in: Phronesis 7 (1962) 93, Anm. 1. Zur akademischen Herkunft aristotelischer Standardbeispiele vgl. auch *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 80.97.120. 232; *ders.*, Aristotle's Use of Examples in the Topics, in: Proceedings of the Third Symposium Aristotelicum, ed. by *G. E. L. Owen* (Oxford 1968) 202.

[110] Bau- und Statuenkunst sind offenbar zusammen als die primären Analoga zur Techne des Weltbaumeisters gesehen (die Statue steht dabei zum Haus bzw. Tempel im Verhältnis pars pro toto). Daher im späteren Platonismus der Vergleich der Welt mit dem Haus und des Demiurgen mit dem Architekten im Zusammenhang der Kosmogonie und Ursachenlehre des ‚Timaios' (z. B. Philon, Cher. 125 ff., op. m. 17–24; De congr. er. gr. 116 f.).

[111] Vgl. Tim. 69 A 6 f.; Phileb. 54 C 2, und dazu grundsätzlich *F. Solmsen*, Aristotle's Word for ‚Matter', in: Didascaliae. Studies in honor of *A. M. Albareda* (New York 1961) 395 ff., bes. 402 ff. 408 (Ursprung in der Fachsprache des τέκτων, als der auch der Demiurg des ‚Timaios' auftritt) sowie *H. G. Gadamer*, Plato und die Vorsokratiker, in: Festschrift für *H. Kuhn* (München 1964) 127 ff., bes. 130 f. 141 f. (Bedeutung des Techne-Modells des ‚Timaios' für den Hylebegriff der aristotelischen Physik).

[112] So gut wie überall, wo die Techne-Analogie vorkommt, ist sie durch die Statuenbildnerei spezifiziert.

Rahmen derselben am ‚Timaios' orientierten Prinzipienlehre entwickelt, wobei der künstlerische Technit und sein παράδειγμα dem göttlichen Demiurgen und seinem idealen παράδειγμα bevorzugt korrespondierten (beide sind gestaltende Künstler).

Zahlreiche Spezialarbeiten zur platonischen Kunsttheorie haben ferner übereinstimmend gezeigt, daß auch die Überwirklichkeit, die ästhetische „Idealität" des Kunstgebildes, ja selbst der Vorrang des inneren Urbildes gegenüber dem äußeren Werk, wie es bei Cicero vorliegt, schon bei Platon gesehen ist (Malervergleich Pol. 472 D, 484 C: ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα τὸ ἀληθέστατον, vgl. 501 B): Im spezifisch Ästhetischen kann der Künstler auch bei inhaltlicher Mimesis die Wirklichkeit übertreffen und insofern mit dem Techniten reiner Artefakten auf gleicher Stufe stehen. Dieses Grundverhältnis ist als solches – trotz mancher neuen Akzente im einzelnen – im späteren Vergleich bei Cicero kein anderes als zur Zeit der Älteren Akademiker[113], wobei gerade die Zuspitzung auf die „ideale" Schönheit des inneren Modells nach *Birmelin* (a. a. O.) wiederum vom Baumeister des ‚Timaios' (29 A) inspiriert ist.

Damit geht aber Antiochos des letzten Scheins einer Vorzugsstellung so gut wie völlig verlustig. *Theiler* selbst muß im übrigen rückblickend konzedieren, „daß kein namentliches Zeugnis für die Stellungnahme des Antiochos vorhanden ist". Hinzu tritt, daß Antiochos, der philosophisch auf dem Boden der hellenistisch-stoischen Philosophie stand, eine Überwelt im Sinne des Älteren und Späteren Platonismus nicht vertreten haben kann und daher als Urheber der mittelplatonischen Theologie schwerlich in Frage kommt[114]. Für eine ‚Timaios'-Interpretation war bei ihm nur in einem uneigentlichen, übertragenen, ins Kosmologische gespiegelten Sinne Raum. Dies spricht dafür, daß er sie schon vorfand und voraussetzte, was durch *Boyancés* Ergebnisse (s. oben S. 493) entschieden gestützt wird[115].

Auf der anderen Seite kommt man, wenn man nicht bei den expli-

[113] *E. Panofsky,* Idea (Berlin ²1960) 9 f. 13, *B. Schweitzer,* Der bildende Künstler und der Begriff des Künstlerischen in der Antike, in: NeuHeidelbJb 1925 = Zur Kunst der Antike I (Tübingen 1963) 77 ff. (vgl. 90 ff. zur Cicero-Stelle) und *E. Birmelin,* a. a. O. (Anm. 105) 407, erkennen zwar den Zusammenhang der späteren Kunsttheorie mit der aristotelischen Vorstellung von Techne und Paradeigma, übersehen aber, daß diese ihrerseits in der akademischen Artefaktenproblematik und Unterscheidung von θεία und ἀνθρωπίνη τέχνη wurzelt.

[114] Vgl. *H. Strache,* Der Eklektizismus des Antiochos von Askalon (Berlin 1921) 23 f.; *A. Lueder,* Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon (Diss. Göttingen 1940), bes. 17 f. – Theilers theologische Antiochos-These ist daher überwiegend abgelehnt worden (von Witt, de Vogel, Pohlenz, Dörrie, Armstrong, Bickel, Waszink, Rist u. a.; vgl. dazu *W. Theiler* selbst a. a. O. [Anm. 86]. Die weitere Ausgestaltung des Künstlerarguments durch Theilers Schüler *G. Luck,* a. a. O. [Anm. 106] 28 f. ist durch das Obige wirkungslos gemacht). In der Tat ist es abwegig, eine „Transposition" der antiocheischen Theologie aus der Ebene der stoizisierenden Weltseele in die am ‚Timaios' orientierte Überwelt des Mittleren Platonismus anzunehmen, die von einer solchen immanentistischen Zwischenstufe keine Spuren zeigt.

[115] Vgl. dazu ferner *J. Rist,* Eros und Psyche (Toronto 1964) 65, mit Berufung auf *A. H. Armstrong* („He was not the originator sc. of the theory that the Forms are thoughts").

ziten Zeugnissen der Kaiserzeit positivistisch stehenbleiben will, ohne die Annahme eines namhaften Platonikers nicht aus, denn die Philon, Seneca, Nikomachos, Attikos, Albinos usw. haben schwerlich in spontaner Koinzidenz dieselbe Theologie geschaffen. Da aber außer Antiochos einerseits und Xenokrates-Polemon andererseits niemand zur Wahl steht (Cicero!), muß die Entscheidung unter diesen fallen[116]. Da Polemon, wenn er nicht von metaphysisch-theologischen Fragen überhaupt abkam, Xenokrates gefolgt sein dürfte, bleiben Xenokrates und Antiochos.

Nimmt man alle bisher entwickelten Gesichtspunkte zusammen (1—4), dann kann es wohl keinen Zweifel daran geben, daß nach Zahl und Gewicht die stärkeren Argumente Xenokrates gehören. Ausschlaggebend ist wohl, daß die Immanenz der Urbilder im Demiurgen in der Artefakten- und Techne-Problematik der Älteren Akademie ihren systematischen Ursprung besitzt und daß die Entfaltung dieser Problematik gerade bei Xenokrates nachzuweisen ist. Beim gegenwärtigen Forschungsstand kann daher die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes mit gutem Recht und mit einem so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, wie er bei Rekonstruktionen dieser Art überhaupt möglich ist, auf Xenokrates als ihren Urheber oder doch folgenreichsten altakademischen Vertreter zurückgeführt werden[117].

---

[116] *W. Theiler*, a. a. O. (Anm. 86): „Aber die Belege für die Lehre zeigen, daß ein Platoniker spätestens der ersten Hälfte des 1. Jh. v. Chr. vorangegangen sein muß, und es muß einen Platoniker X erfinden, wer den immerhin naheliegenden ... Antiochos nicht annimmt."

[117] Daß Xenokrates überseiende Universalprinzipien angenommen hat, steht damit nicht im Widerspruch. Zunächst belegt der Neuplatonismus, daß die Immanenz der Ideen im Nus der Sache nach auch dann möglich ist, wenn jenseits des Nus das Urprinzip thematisiert wird. Für das Verhältnis zum Mittelplatonismus ist dann Folgendes wichtig: Da der ‚Timaios' und der ‚Phaidros' Platons, an die Xenokrates wie der Mittelplatonismus anknüpfte, eine weitere Analyse des Paradeigma auf die Prinzipien nicht vollziehen, braucht auch Xenokrates in seiner ‚Timaios'- und ‚Phaidros'-Nachfolge eine solche Analyse nicht vollzogen zu haben, wenn man ihn nicht platonischer machen will als Platon selbst (noch eine Stufe tiefer steht die Kosmologie Philipps von Opus in der ‚Epinomis', die an die ‚Nomoi' anknüpft); vgl. die Fortwirkung bei Plut., Is. Os.; Porph., De abst. II 37 oder Aet. Die am ‚Timaios' orientierte kosmologische Drei-Prinzipien-Lehre Fr. 30 H., die den Rahmen für die „Ideen im Geiste Gottes" abgibt, steht zur universaldialektischen Zwei-Prinzipien-Lehre im Verhältnis der Ausschließlichkeit, da sich beide auf verschiedenen Ebenen bewegen (vgl. das Verfahren bei Arist., Met. A 6!). Xenokrates nimmt also im Zusammenhang der ersteren einen besonderen Standort ein und kann die Ideen in den Nus des Demiurgen gesetzt haben, ohne bis zu den Urprinzipien zurückzufragen. Umgekehrt deutet auch der Mittelplatonismus gelegentlich einen weiteren Regreß an (Alb., Did. X p. 164, 18 f. H.; Num., Fr. 11 L.). Der Übereinstimmung zwischen Xenokrates und den Mittelplatonikern steht also nichts im Wege. – Wer gegen die generelle Fortwirkung des Xenokrates im Mittelplatonismus einwendet, die pythagoreische Einkleidung von Fr. 15 (Monas-Dyas) trete nur bei einem Teil der Autoren auf (z. B. Numenios, Or. Chald., Philon, Nikomachos, Plutarch), übersieht zunächst, daß die Mittelplatoniker daran so wenig festzuhalten brauchten wie Plotin an der Bewegerfunktion des aristotelischen Nus oder am politischen Aspekt der platonischen

Kehrt man von da aus noch einmal zur *aristotelischen Theologie* zurück, so ist zunächst daran zu erinnern, daß Aristoteles die Grundlegung seiner Gotteslehre im dritten Buch der Schrift „Über die Philosophie" im engsten Anschluß an den ‚Timaios' entwickelt hat.

Von *Jaeger* über *Bignone* bis zu *Berti* und *Düring* ist es immer deutlicher geworden, daß Aristoteles sich in der Frühschrift mit Prinzipien- und Harmonielehre (Fr. 25), Gestirnbeseelung und Elementenlehre, Weltjahr und Katastrophenzyklus, vor allem aber mit dem als Weltordner und -beweger fungierenden transzendenten Gott in die Nachfolge des ‚Timaios' stellt. Dieser Gott ist noch ganz in der Sprache des ‚Timaios' als Demiurg und Technit beschrieben (Fr. 12 a–b; Fr. 13; Fr. 17 Ross: δημιουργός, κοσμοποιός, ποιητής, τεχνίτης, αἴτιον, αἰτία), wobei die Voraussetzung der Weltewigkeit ebenso wie in der ‚Timaios'-Interpretation von Xenokrates (Fr. 54 H.) und Speusipp (Fr. 54a–b L.) zu einer übertragenen Bedeutung führt. *Berti* konnte daher abschließend formulieren: „Si può dire infatti che l'intero terzo libro del Περὶ φιλοσοφίας non sia che un'esposizione, in forma più rigorosa e scientifica, della teologia del Timeo." – Auf der anderen Seite ist es ebenso anerkannt, daß Aristoteles in Περὶ φιλοσοφίας in allen wesentlichen Punkten (Prinzipienlehre, Bewegerlehre, Nus-Lehre, wahrscheinlich auch νόησις νοήσεως) schon auf dem Boden der im 12. Buch der „Metaphysik" vertretenen Theologie steht. Daß der Denkweg des Aristoteles in der Tat vom ‚Timaios' über Περὶ φιλοσοφίας direkt zum Lambda der „Metaphysik" führt, belegt die am ‚Timaios' entwickelte Prinzipienlehre des Lambda – charakteristisch der Ausdruck ποιητικὸν καὶ κινητικόν 10 1075 b 31 – ebenso wie die Sonderstellung des uranischen Bereichs, die kosmische Zyklentheorie (Λ 8 a. E.), der an Tim. 30 C ff. anschließende Beweis für die Einzigkeit der Welt (1074a 31 ff.) oder die Bewegungen in der Äquatorialebene und der Ebene der Ekliptik[118]. *Düring* hat darum gerade in der Theologie des Lambda mit Recht eine Stellungnahme zum Demiurgen des ‚Timaios' gesehen. Doch beweist nicht nur die Voraussetzung der Weltewigkeit, daß die aristotelische Theologie in den Zusammenhang der gemeinakademischen ‚Timaios'-Exegese gehört: In der Dreiteilung der Seinsstufen (οὐσίαι) stimmt das Lambda mit Xenokrates Fr. 5 überein. Der dort hinzutretende Einfluß des ‚Phaidros'-Mythos läßt sich wohl nicht zufällig auch De caelo A 9 279a 18 ff. nachweisen, wo die transzendenten Wesenheiten des Aristoteles im Anschluß an Περὶ φιλοσοφίας zum erstenmal pluralisch hervortreten[119]. Vollends die in Met. Λ 7 (1072a 31 ff.) auf die πρώτη οὐσία und die Welt angewandte pythagoreisch-akademische Syzygienlehre[120] hat eine klare Parallele bei Xenokrates, wo in der Theologie Fr. 15 übereinstimmend Monas-Dyas, περιττόν (– ἄρτιον), ἄρρεν – θῆλυ ganz im Sinne der pythagoreischen Gegensatztafel[121] auf Demiurg und Weltseele appliziert sind.

Philosophie, ohne daß deshalb ein entsprechender geschichtlicher Zusammenhang geleugnet werden könnte. Ferner ist es unwahrscheinlich, daß Xenokrates die allegorisierende Betrachtungsweise von Περὶ θεῶν auch in der ‚Physik', wo er die Drei-Prinzipien-Lehre entwickeln mußte, in Περὶ σοφίας, Περὶ φιλοσοφίας, Περὶ τέχνης oder anderen Schriften angewandt hätte, deren Einfluß auf den späteren Platonismus ebenso in Rechnung gestellt werden muß wie der von Περὶ θεῶν.

[118] Zur Abhängigkeit von Tim. 36 B ff., 40 B: *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 210; mit weiteren Beziehungen 211 ff. 472.

[119] τὰ ἐκεῖ, τὰ ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω φοράν ~ Phdr. 247 C 1 ff.: ἡ περιφορά, τὰ ἔξω, ὑπερουράνιον – ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωήν ~ Phdr. 250 C: die Ideen ὁλόκληρα καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα.

[120] Dazu zuletzt ausführlich *I. Düring*, a. a. O. (Anm. 21) 210 ff., der Met. A 5 vergleicht.

[121] Vgl. *H. Dörrie*, a. a. O. (Anm. 73) Sp. 1520, 30 ff.

Die aristotelische Theologie tritt demnach, geschichtlich betrachtet, die Nachfolge der ‚Timaios'-Transzendenz an, und zwar derart, daß der Weltbeweger und -ordner den Demiurgen ablöst, während die übrigen, in De caelo und Phys. Θ nicht als Beweger nachweisbaren, aber gleichwohl pluralisch auftretenden transzendenten Wesenheiten das ideale[122] Weltmodell ersetzen. Da aber im ‚Timaios' und ebenso in der akademischen ‚Timaios'-Exegese der demiurgische Nus das Weltmodell denkt, erwachsen daraus für das Verständnis des göttlichen Denkaktes bei Aristoteles unübersehbare Konsequenzen, und zwar selbst dann, wenn man die Frage der Immanenz der Ideen im demiurgischen Nus einmal ganz beiseite läßt.

Freilich scheint zunächst von der einfacheren apriorischen Struktur des göttlichen Techniten, wie sie im Mittelplatonismus vorliegt und für die Ältere Akademie erschlossen werden kann, kein gerader Weg zum Selbstbezug der νόησις νοήσεως zu führen. Doch gibt der Lambda-Text selber die Lösung an die Hand: Der Selbstbezug der νόησις νοήσεως wird ja ausdrücklich mit dem Selbstbezug der Techne parallelisiert (Λ 9 1075a 1 f.), der in einem früheren Kapitel des Lambda im Zusammenhang der Ursachenlehre und sichtlich im Blick auf das Artefaktenproblem der Akademie erläutert ist (Λ 3 1070a 14 ff. 28 ff.: τέχνη bzw. λόγος als εἶδος von Artefakten). Da der aristotelische Gott in der Nachfolge des platonischen Techniten steht und mit der apriorischen Verfassung des menschlichen Techniten parallelisiert wird, spricht alles dafür, daß die platonisch-akademische Korrespondenz von θεία und ἀνθρωπίνη τέχνη in ihrem wesentlichen Kern bei Aristoteles bewahrt ist[123], und daß der göttliche Nus sich wie die menschliche Techne schon dadurch auf sich selbst bezieht, daß er einen ihm innewohnenden Bauplan, ein Grundgerüst der Wirklichkeit, in Ewigkeit erfaßt. Schon *W. Theiler* hat — unabhängig vom akademischen Hintergrund und ohne Bezug auf Λ 9 — von der Techne-Vorstellung des Aristoteles her eine solche Lösung für die aristotelische Theologie vorgeschlagen[124]. Im Unterschied zum Gott des Platonismus ist der demi-

[122] Der Vergleich mit den zehn idealen Zahlen der Platoniker Λ 8 1073a 18 ff.

[123] Oehler hat die akademische Vorgeschichte des „naturphilosophischen" aristotelischen Denkansatzes mit dem Themenkomplex εἶδος – φύσις – τέχνη anscheinend gar nicht zur Kenntnis genommen. Dies geht wenigstens aus seinem Beitrag hervor: „Das aristotelische Argument: Ein Mensch zeugt einen Menschen", in: Einsichten. Festschrift für *G. Krüger* zum 60. Geburtstag (Frankfurt 1962 [separat 1963]), bes. 265 ff. 282 (das gleiche gilt für die Behandlung Speusipps 279, die die Ergebnisse der neuesten Speusippforschung ignoriert). – Daß die apriorische Struktur der aristotelischen Noetik platonischer Abkunft ist, hat *N. Hartmanns* monographische Behandlung noch einmal hinreichend herausgestellt (a. a. O. [Anm. 31] 78).

[124] In seinem Beitrag zur aristotelischen Theologie: „Ein vergessenes Aristoteleszeugnis" in: JHSt 77/1 (1957) 130 (= Festschrift für Sir *W. D. Ross*): „Die der Materie entblößten εἴδη der Welt ... erfüllen den Geist Gottes *(wie etwa der Architekt ein Haus ohne Materie in seinem Sinn faßt,* Met. 1032b 13; 1034a 24; de gen. an.

urgische Aspekt allerdings vollends entfallen — schon bei Speusipp und Xenokrates ist die θεία τέχνη nur noch als διδασκαλίας χάριν verstanden, denn die Welt ist ungeworden —, und darum anstelle der Analogie menschlicher Techne genauer diejenige des Nus und der θεωρητικὴ ἐπιστήμη in Kraft getreten, wie sie Λ 9 mit zum Vergleich herangezogen ist. Aus dem Demiurgen des ‚Timaios' ist, so gesehen, in letzter Konsequenz akademischer Interpretationsarbeit der Inbegriff des βίος θεωρητικός geworden[125] — ein Gott, der autark bei sich selbst bleibt und in reiner Selbstzuwendung[126] in seinen apriorischen Gehalten „sich selbst" denkt.

Die eingangs am Lambda-Text gewonnene Erklärung der νόησις νοήσεως kann damit vom historischen Umkreis der aristotelischen Theologie her noch einmal als gesichert gelten[127].

Die Denkweise des aristotelischen Gottes stellt sich damit abschließend nicht mehr als in sich selbst kreisende Reflexion, sondern als *Denkgefüge* dar, in dem das Denken sich selbst primär nicht als Denken, sondern in der Struktur seiner Gedanken und Momente erfaßt. Das göttliche Denken ist in sich selbst artikuliert und ruht auf einem Seinsgefüge auf, in dem sich die Urdialektik von Einheit und Vielheit in der Ersten, intelligiblen Mannigfaltigkeit modellhaft manifestiert. Wenn in der älteren griechischen Philosophie die Struktur, das innere Bezugssystem des Kosmos als Logos, Leben und Denken sich kundtat, so wiederholt sich dies im Platonismus und bei Aristoteles im intelligiblen Weltmodell des kosmos noētos: Leben und Denken sind die Beziehung der Ersten Mannigfaltigkeit auf sich selbst, ihr eigentümlicher Selbstvollzug und das Prinzip ihrer Einheit. Die erste, intelligible Sphäre ist auch noch bei Aristoteles — wie die ideale, zahlenhaft bestimmte des Platonismus — eine Art von innerem Gerüst der Welt[128], dem die höchste Seinsweise des intellectus archetypus zukommt und das daher eine kommunikative Gemeinschaft lebendiger

730b 14 ff.)"; wiederholt in: Plotins Schriften, Bd. IIIb (Hamburg 1964), Einleitung zu Enn. V 5 S. 398 f. über Aristoteles (*„in Analogie zum Techniker, dessen Seele vom technischen Paradeigma ausgefüllt ist,* die Formen der Natur im göttlichen Geist gegenwärtig"). Der spezielle Zusammenhang zwischen den inneren Denkakten des *„Architekten"* und des Gottes wird besonders deutlich Pol. H 3 1325b 21 ff., 28 ff.

[125] Eine immanente Korrektur des Platonismus, denn der Bios des Philosophen steht über dem des Handwerkers!

[126] Traditionsgeschichtlich steht hinter dieser Selbstzuwendung nicht so sehr das delphische γνῶθι σαυτόν als vielmehr dessen sokratisch-platonische, ins Theologische gekehrte Auslegung in der Akademie, über die bereits *W. Jaeger*, a. a. O. (Anm. 52) 168–170 alles Wesentliche gesagt hat.

[127] Ähnlich verhält es sich bekanntlich mit dem kontroversen Problem der inneren Einheit der Ersten Philosophie, das durch den Vergleich mit den akademischen Derivationssystemen *(Merlan)* entschieden gefördert worden ist (vgl. GSAM [Anm. 4] 348 ff.).

[128] Vgl. τάξις Met. Λ 1073b 2, oben Anm. 122 und grundsätzlich UGM, a. a. O. [Anm. 4] 403 ff. („Geistmetaphysik und Mathesis universalis").

und denkender Wesenheiten darstellt. Aristoteles hat den Selbstvollzug der obersten Seins- und Denksphäre mit der prägnanten Formel der νόησις νοήσεως auf den Begriff gebracht und damit zugleich die weltlose Selbstzuwendung dieser Sphäre unmißverständlich zum Ausdruck bringen wollen.

Die Vorstellung eines transzendenten göttlichen Nus hat indessen ihren Ursprung im akademischen Schülerkreis Platons. Die aristotelische Nus-Theologie schließt sich als Ausläufer eigener Art an. Man wird deshalb davon Abstand nehmen müssen, die theologische Noologie des späteren Platonismus einseitig auf einen Neuaristotelismus festzulegen. Die Nus-Theologie des Mittleren Platonismus läßt mit einer einzigen Ausnahme überhaupt keinen aristotelischen Einfluß erkennen, sondern bewegt sich mit der Konzeption eines demiurgischen Nus, der im Rahmen des Weltbilds und der Drei-Prinzipien-Lehre des ‚Timaios' als Wirkursache auftritt, völlig in den bei Speusipp und Xenokrates greifbaren altplatonistischen Bahnen. Lediglich Albinos nimmt aristotelische Termini und Formulierungen in das vorgegebene Schema hinein und bereitet damit Plotin den Weg, der sich – teilweise unter dem Einfluß der Aristoteles-Auslegung Alexanders – in größerem Umfang (De an. III) aristotelischer noologischer Denkmittel bedient.

In der bisherigen Diskussion um den „Ursprung der Geistmetaphysik" ist dieser Sachlage weitgehend Rechnung getragen worden. Was bleibt demgegenüber von Oehlers Kritik, der einzigen prinzipiellen, die die bisherige Diskussion zu verzeichnen hat, übrig? Sie hat sich im vorigen als philologisch unzulänglich erwiesen, in der Behandlung der Xenokrates-Fragmente ebenso wie in der Erklärung des Lambda-Textes, aber auch in Fragen des späteren Platonismus[129]. In beson-

[129] Dazu noch einiges Weitere: Oehler behauptet a. a. O. (Anm. 6) 652 irreführend, die „Interpretation der Plotinischen Philosophie" UGM, a. a. O. (Anm. 4) 292–369 hänge „weitgehend an" der „Xenokrates- und Aristoteles-These, was die Ergebnisse dieses Abschnitts infolgedessen (!) verunsichert." Tatsächlich sind die immanente Plotin-Interpretation und die historische Analyse von Plotins Zahlen- und Prinzipien-Lehre davon nicht nur völlig unabhängig, sondern im Gegenteil ihrerseits als Stütze für die Herkunft auch der Noologie herangezogen, ein Verhältnis, das sich selbstverständlich nicht umkehren läßt. Der Satz: „In der Geistmetaphysik sei Plotin Xenokrates verpflichtet, in der Henmetaphysik Speusipp" begegnet der Sache nach auch in der zehn Monate früher erschienenen Rezension *Merlans* (a. a. O. [Anm. 73] 109: „Speusipp hat also die Hen-Theologie (-Metaphysik) Plotins, Xenokrates ... die Geist-Theologie (-Metaphysik) Plotins vorweggenommen") und ist hier wie dort falsch, da Speusipp und Xenokrates lediglich exemplarisch als Repräsentanten der Älteren Akademie zum Vergleich bemüht sind (ausdrücklich UGM 338 f. 361.376, Anm. 14), wobei Speusipp auch in der Nus-Lehre der Vorzug gegeben ist (UGM 367 ff., bes. 376–393; vgl. 214 ff.). Wenn Oehler sich dazu weiter vernehmen läßt: „Man wird mit einiger Wahrscheinlichkeit die Henmetaphysik Plotins mit der Akademie in Verbindung bringen können, obwohl zu vermerken ist, daß vor Plotin kein Autor diese Lehre zitiert hat", so geht auch hier *Merlan* voran (a. a. O. [Anm. 73] 101: „Soweit können wir Krämer wohl unbedenklich folgen ... wenn er die Henmetaphysik Plotins mit der Akademie in Verbindung bringt. Allerdings bleibt das ... Faktum, daß wir keinen vorplotinischen Schriftsteller nennen können, der diese Lehre ... zitiert hätte"), wozu jedoch zu bemerken ist, daß sich M. dort, wo er in eigenem Namen über diese Lehre handelt (vgl. Platonism², a. a. O. [Anm. 21] 96 ff. 132 f., bes. 229; Cambridge History, a. a. O. [Anm. 91] 31), sehr viel zuversichtlicher gibt, und daß die These als solche seit *Dodds* (ClQ 22

derem Maße gilt dies für die quellenkritischen Reflexionen Oehlers[130], auf die hier kurz eingegangen sei. Sie scheitern sämtlich daran, daß sie es an der gebotenen Differenzierung fehlen lassen: Daß die Philo-

[1928] 140) reichlich bekannt ist, aber in UGM durch neue Indizien (στοιχεῖον – Denkformen) gestützt wird, die von der Kritik leider übergangen worden sind. Über die erreichte Annäherung zwischen Platonismus und Neuplatonismus en detail (a. a. O. 653) und die „beachtenswerten" (ebd. 652) UGM-Kapitel zu Philon und zur Gnosis gewährt Oehler den Gnomon-Lesern keine weitere Information (die Behauptung, daß diese Kapitel im Argumentationszusammenhang von UGM keinen Ort haben, ist mir unverständlich). Im übrigen bietet Oehler in Fragen des späteren Platonismus über die ältere Stellungnahme *Merlans* hinaus nur wenig Neues. Auch im Detail gehört hier die Priorität häufig *Merlan*: Vgl. z. B. *Oehler* 646: „K. versucht zu zeigen ... die Auffassung von der Inhärenz der archetypalen und abbildhaften Ideen in dem Ersten und dem Zweiten Geist ... Diese Interpretation ... setzt voraus, daß ... die Präposition περί ... mehr bezeichnet als die bloße ... Gerichtetheit von etwas auf etwas." *Merlan* 104: „Krämer" „interpretiert" „das peri-Sein des Ersten und des Zweiten Geistes als Inhärenz der archetypalen und der abbildhaften Ideen in jenen beiden Geistern ... Ist es nicht eher wahrscheinlich, daß peri heißt: ‚gerichtet auf'?" (Die Formulierungen kommen in UGM nicht vor, sondern gehören den Rez.; zur Sache: oben Anm. 92). – O. 646: „... gelingt es mir nicht, Albinos, der Platon und Aristoteles eklektisch verarbeitet, so zu interpretieren wie K., ... daß zum Schluß ein echter Xenokrateer dabei herauskommt." M. 105: „... es fällt schwer, ihm zuzustimmen, wenn er leugnet, daß Albinos Plato und Aristoteles eklektisch vermengt" (These von *Merlans* Buch „Monopsychism", a. a. O. [Anm. 91] 65; vgl. *ders.*, Cambridge History, a. a. O. [Anm. 91] 64 ff.) „und wenn er aus ihm einen richtigen Xenokrateer macht". – O. 646: „Was die Chaldäischen Orakel betrifft, so sind mir (und anderen auch, z. B. Dodds) dieselben so unbestimmt vieldeutig ..." M. 104: „Es scheint mir, daß sich aus den Chaldäischen Orakeln mehrere Systeme, jedes löcherig, konstruieren ließen; siehe die Warnung in E. R. Dodds ... Harvard Theological Review 54 (1963) ..." – O. 652: „... in einem Bruchstück des Proklischen Kommentars zum Platonischen Parmenides schreibt Speusipp den Pythagoreern die Lehre von einem überseienden Einen zu." M. 101: „Ein Bruchstück des Proklischen Kommentars zum Platonischen Parmenides ... worin Speusipp den Pythagoreern ... die Lehre von einem überseienden Einen zuschreibt" (in beiden Fällen mit falscher Paginierung 39 f. statt 38; 40). – O. 652: „... Bréhier, der die Plotinische Philosophie bekanntlich als eine Weise der Subjektivierung der Wirklichkeit interpretiert hat ... kann K. überzeugend darlegen, daß und warum bei Plotin der Nus Struktur der Wirklichkeit ist und nicht lebensphilosophisches Bewußtsein ..." M. 110: „Bréhier hat die Plotinische Philosophie als eine Art von Subjektivierung der gesamten Wirklichkeit gesehen ... Aufs beste zeigt Krämer, daß bei Plotin Geist ... Struktur der Wirklichkeit (ist) und nicht irgend eine Art Bewußtsein." – O. 653: „... ist jetzt durch Krämer für uns der Abstand zwischen Platonismus und Neuplatonismus noch um ein beträchtliches Stück kleiner geworden." M. 110: „... daß er recht behalten wird, wenn er den Abstand zwischen Platonismus und Neuplatonismus für viel geringer hält ..." – O. 644, Anm. 1: „Den Einfluß dieser von Xenokrates angenommenen Dreischichtung auf die von Aristoteles in Metaph. Λ angenommene Dreischichtung der Wirklichkeit zeigt K. überzeugend auf." M. 108: „... den Einfluß des Xenokrates auf Aristoteles hervorzuheben, scheint mir sehr beachtenswert und richtig. Dies gilt insbesondere von der von Aristoteles in Met. Λ angenommenen Dreischichtung aller Wirklichkeit ..., die der von Xenokrates angenommenen Dreischichtung ... zu entsprechen scheint" (die Formulierungen gehören den Rez., von denen M. eine ähnliche These seit langem selbst vertreten hatte: vgl. oben S. 368, Anm. 21). – Die abgelegene und unmaßgebliche Stelle UGM, a. a. O. (Anm. 4) 83, erscheint bei *Oehler* 645 wie schon bei *Merlan* 106, Anm. 20 aus dem Zusammenhang gerissen und mißverstanden (als Explikation statt als Abfolge).

[130] A. a. O. (Anm. 6) 653.

sophie der Akademiker kurzerhand mit den „ungeschriebenen Lehren" Platons gleichgesetzt wird[131], daß Quellenkritik und Rekonstruktion anscheinend in Bausch und Bogen mit einem Verbot belegt werden[132],

[131] Die Vorstellung von den Ideen im Geiste Gottes (des Demiurgen) hat als solche mit der „Erschließung der ungeschriebenen Lehren" Platons gar nichts zu tun, da sie auf eine Interpretation des platonischen Schriftwerks (‚Timaios') durch die Schülergeneration zurückgeht (vgl. den Rückblick GSAM, a. a. O. [Anm. 4] 329, Anm. 60: „Die mittel- und neuplatonische Vorstellung, daß die Ideen ‚im Geiste Gottes' ihren Ort haben, geht über Xenokrates auf den ‚Timaios' zurück." Platon selbst bleibt ungreifbar). Sie war demgemäß auch nie „ungeschrieben", sondern in den einschlägigen Schriften der Schüler schriftlich fixiert. Der „gegenwärtige Stand der Forschung" auf dem Feld der indirekten Platonüberlieferung kann daher auch keinerlei Kriterium für die Erforschung der akademischen Nus-Theologie bilden, deren durchaus selbständige Thematik im übrigen seit vier Jahrzehnten (Jones, Theiler) diskutiert wird (dagegen Oehler: „Parforcejagd"!). Überhaupt ist der Themenbereich der Älteren Akademie viel zu komplex, als daß er sich auf die Fortwirkung der sogenannten ἄγραφα δόγματα reduzieren ließe (Zur Abgrenzung von Platon und zur Affinität gegenüber dem späteren Platonismus sei auf meine bevorstehende Darstellung der Akademie – Ältere und Neuere bis Antiochos – im neuen Ueberweg verwiesen). Oehler hat, anscheinend noch im Banne meines Platonbuches von 1959, die Fragestellung von UGM, a. a. O. (Anm. 4), in ihrer Zweigleisigkeit – Nachwirkung der ἄγραφα und Weiterbildung der am ‚Timaios' orientierten Kosmo-Theologie – offenbar gar nicht richtig erfaßt, im Gegensatz zur übrigen Kritik, die nicht ohne Recht bemerkt hat, daß beides eigentlich Aufgabe zweier verschiedener Bücher sei (z. B. *S. G. Etheridge* in: ClassJourn 63 [1968] 84. Der methodische Grundsatz, gelegentliche zahlenhafte Einstrahlungen als Indiz dafür zu werten, daß im zweiten Überlieferungsstrom die ‚Timaios'-Interpretation der *Akademie* vorliegt [UGM 23 ff.], ändert an der thematischen und historischen Zweigleisigkeit nichts).

[132] Oehlers Kritik an der Rekonstruktion der altakademischen Nus-Theologie, es sei eine „philologisch unzulässige Methode, aufgrund von Lehren eines späteren Autors, die von einem früheren Autor stammen oder stammen könnten und die bestimmte Konsequenzen einschließen, dem früheren Autor auch diese Konsequenzen zuzuschreiben", findet sich bereits in der 10 Monate früher erschienenen Rezension *Ph. Merlans*, a. a. O. (Anm. 73) 102: „... die ... angewendete Methode ... Findet er bei einem späteren Autor B Lehren, die von einem früheren A stammen oder ... stammen könnten und die gewisse Konsequenzen einschließen (ob sie nun B ausdrücklich gezogen hat oder nicht), so dürfen wir dem früheren A auch diese Konsequenzen zuschreiben." (Auch mit dem folgenden Satz: „Ob diese kühne Methode je zu allgemein anerkannten Resultaten führen kann? Ich zweifle" hat *Merlan* einen bei *Oehler* im gleichen Zusammenhang ähnlich begegnenden Satz vorweggenommen: „Es ist sehr unwahrscheinlich, daß diese Methode jemals zu allgemein anerkannten Forschungsergebnissen führt"). Da nach *Oehler*, a. a. O. (Anm. 6) 646 die herangezogenen Quellen angeblich entweder jene Konsequenzen nicht zeigen oder nicht wirklich abhängig sind (vgl. oben Anm. 92 a. E.), bleibt der Gedanke bei ihm ohne Beziehungspunkt, während *Merlan* zwischen gezogenen und *nicht gezogenen* Konsequenzen unterscheidet und dadurch verständlich wirkt. Indessen ist es gerade *Merlan*, der in anderem Zusammenhang selber – an Hand der Speusipp-Epitome Jamblichs (c. math. sc. IV) – das komplettierende Verfahren praktiziert hatte: Die Erschließung der Epitome ist ja nur dann sinnvoll, wenn über die Aristoteles-Referate hinaus *neue* Züge an Speusipp sichtbar werden, die anderweitig nicht belegt sind (vgl. Platonism², a. a. O. [Anm. 21] V. Speusippus in Jamblichus, 96 ff.; zum Methodischen bes. 100.120.129 f.). Mit einem halben Dutzend Gegenstimmen, die der ersten Auflage gefolgt waren, setzt sich *Merlan* ebd. 128 ff. auseinander, was in der Tat zweifeln läßt, „ob diese Methode je zu allgemein anerkannten Resultaten führen kann." Doch wann wäre dies in Fragen der Quellenkritik je die Regel gewesen? Nur sollte man dann nicht mit zweierlei Maß messen. Ob

daß die besondere Überlieferungslage altakademischen Lehrguts, das zum großen Teil indirekt, d. h. pseudonym („Pythagoras", „Platon") tradiert ist, unberücksichtigt bleibt[133] — all dies macht Oehlers grund-

man nun Rekonstruktionen Speusipps oder anderer philosophischer Zeitgenossen – um nur diese zu nennen – zum Vergleich heranzieht, wie z. B. des verlorenen Aristoteles, des Eudoxos *(W. Schadewaldt,* Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Beweger, Hellas und Hesperien [1960] 451 ff.*)*, des Herakleides *(P. Boyancé,* Sur l'Abaris d'Héraclide le Pontique, REA 36 [1934] 321 ff.), Stratons *(H. Diels,* Über das physikalische System des Straton, in: SB Berlin 1893/1, 101 ff.; Diskussion der Gegenstimmen bei *H. B. Gottschalk,* Strato of Lampsacus: Some Texts [Leeds 1965] 128 ff.; vgl. dort 97: „In most of them sc. the texts Strato's name is not mentioned, so that our ascription of their contents to that writer rests on indirect evidence", wozu wieder *F. Wehrli* in: AnzAltertumswiss [1968] 35: „Daß die Ergebnisse z. Tl. hypothetisch bleiben, liegt in der Natur aller Quellenanalyse") oder Theophrasts (berühmt *F. Dirlmeier,* Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, in: PhilolSuppl XXX/1 [1937]; zum Methodischen bes. 73.91, mit einer Rekonstruktion auf Grund zahlreicher Sekundärindizien, deren Ergebnis und Verfahren gerade *Merlan* akzeptiert hat in: Phil Wochenschr 58 [1938] Sp. 180: „Die Hauptthese Ds. ... scheint mir aufs beste bewiesen") – überall ist nicht die Methode selbst diskutabel, an Hand von hinreichend vielen Begleitindizien (vgl. das Wortindiz bei *Merlan,* a. a. O. [Anm. 21] 120 f.) neues Material zu erschließen, sondern nur die Art ihrer Anwendung, d. h. die Tragfähigkeit der besonderen Indizien, die von Fall zu Fall geprüft werden muß. Zumal Oehler hat sich aber einer solchen selbstverständlichen Prüfung kaum in ausreichendem Maße unterzogen, während seine voreilige generelle „Methodenkritik" bei genauerer Betrachtung in sich zusammenfällt.

[133] Der weitreichende consensus der späteren platonistischen Autoren macht deutlich, daß die unter dem Titel „Platon" geführte Lehre nicht so sehr durch jeweils originale Interpretation platonischer Schriften gewonnen ist, als daß zum guten Teil eine vorgeformte exegetische Tradition zugrundeliegt, die ein bestimmtes Vorverständnis der platonischen Lehre impliziert und die mit festen Interpretationsregeln und -kategorien an die platonischen Schriften herantritt (dazu jetzt die treffenden methodischen Bemerkungen von *H. Dörrie,* Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie [Göttingen 1967] 53, Anm. 1. – Als anonyme oder pseudonyme kann diese Tradition auf Urheber zurückgehen, die den Späteren als solche nicht bewußt sind und die darum auch nicht „zitiert" werden können: dies gegen *Merlan,* a. a. O. [Anm. 73] 108, und *H. J. Blumenthal* in: ClRev NS 17 [1967] 336). Daß diese Tradition im Schülerkreis Platons in der Älteren Akademie ihren ersten Ursprung besitzt, war seit langem vermutet, ist durch die Fortschritte der neueren Forschung zunehmend bestätigt worden und darf in der gegenwärtigen Forschungssituation wohl als die communis opinio bezeichnet werden (Für den Mittleren Platonismus vgl. z. B. *K. Praechter* in Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie I [Tübingen [13]1953] 527 f. 535; *H. Leisegang,* Hellenistische Philosophie [Breslau 1923] 25; vgl. 30.112.114; *J. Geffcken,* Griechische Literaturgeschichte II [Heidelberg 1934] 173 f.; *Ph. Merlan* in: Philol 89 [1934] 213; *ders.,* Platonism[2], a. a. O. [Anm. 21] 2.8 f.; *R. E. Witt,* ‚Albinus' 14.75; *A. H. Armstrong,* The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus [Cambridge [1]1940 [2]1967] 21; vgl. 11 f.; *A. Lueder,* a. a. O. [Anm. 114] 17 ff.; *P. Boyancé,* a. a. O. [Anm. 107] passim; *J. H. Waszink,* in: Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'antiquité classique, III [Vandœuvres-Genève 1958, Fondation Hardt] 148 f.; *H. Dörrie* in: Les sources de Plotin, ebd. V [1960] 218.226–228: „... für die Epoche des Mittelplatonismus wird man als Faustregel formulieren dürfen: Platonisches Gut ... das man nicht aus der Platon-Lektüre entnahm, ist durch Xenokrates vermittelt und durch ihn in die Überlieferung eingegangen" ... „Seither sind die Überlieferungen des Platonismus von Grund auf xenokratisch gefärbt". Ebd. 239: Die Theologie der Alten Akademie „müssen wir zu einem guten Teil aus" ihren „Nachklängen rekonstruieren"; *ders.* in: RE s. v. ‚Xeno-

sätzliche Einwände philologisch wirkungslos. — Im Philosophischen wiederum hat Oehlers Werturteil das Zeugnis der übrigen Kritik gegen sich[134] und „logische Fehler" hat Oehler — im Gegensatz zur unrichtigen Behauptung der Zusammenfassung[135] — der von ihm bekämpften Aristoteles-Interpretation selbst nicht nachweisen können. Im übrigen gewinnt man zunehmend den Eindruck, daß es Oehler

krates', Sp. 1520.1527; *A. Lesky,* Geschichte der griechischen Literatur [Bern ²1963] 935; *O. Gigon,* Lexikon der Alten Welt [Zürich – Stuttgart 1965] Sp. 90.91.92). Gerade für die ‚Timaios'-Auslegung lassen sich die Spuren vom Mittleren Platonismus über Antiochos, Poseidonios (Sext. Emp., log. I 92 ff.; Plut., an. pr. 1023B; *Ph. Merlan* in: Philol 89 [1934] 197 ff.), Eratosthenes (vgl. *E. Hiller,* Der Πλατωνικός des Eratosthenes, in: Phil 30 [1870] 60 ff., bes. 68 ff.; *F. Solmsen,* Eratosthenes as Platonist and Poet, in: TAPA 73 [1942] 192 ff. = Kl. Schriften I [Hildesheim 1968] 203 ff.), Kleanthes (zuletzt *K. Gaiser* in: Hermes 96 [1968] 243 ff.), Arkesilaos (Tert., Ad nat. II 2, 15; dazu *P. Boyancé* in: REA 50 [1948] 223 ff.) bis zur Älteren Akademie (Krantor, Xenokrates, Herakleides, Aristoteles, Speusipp) zurückverfolgen. Daß sich hinter dem Pseudonym „Platon" vornehmlich des Mittleren Platonismus – wie im Neupythagoreismus hinter „Pythagoras" – die Schultradition der Älteren Akademie und besonders des Xenokrates verbirgt (vgl. z. B. Aet. I 7, 31 [oben Anm. 82]), wird durch Einflüsse des mathematisierenden Elementensystems bei Philon, Seneca, Nikomachos, Albinos, Numenios u. a. zusätzlich gestützt (vgl. besonders *P. Boyancé,* Études Philoniennes, REG 76 [1963] 64 ff.; UGM, a. a. O. [Anm. 4] passim). Angesichts dieser eigenartigen Überlieferungslage verbietet sich die Beschränkung auf eine einsinnige Auswertung des historischen Zusammenhangs von selbst. Die Forderung, die Arbeit an der Akademie von vornherein auf die ausdrücklichen Testimonien zu reduzieren (*Oehler,* a. a. O. [Anm. 6] 653) ist irreal, weil sie die indirekte Überlieferung ausschaltet und damit von der tatsächlichen Quellenlage und der Akademie selbst ein falsches Bild vermittelt (zur indirekten Xenokrates-Überlieferung schon die wichtigen Ergebnisse bei *Heinze,* ‚Xenokr.' 30 ff. 110 ff. 119 ff. 123 ff., grundsätzlich Vorwort XI, die neben den dort gesammelten namentlichen Testimonien stets zu berücksichtigen sind). Wer im übrigen nicht sieht, daß die aufs äußerste komprimierten doxographischen Berichte über die Akademiker nur durch umfassende Konfrontation mit den platonischen Schriften, mit Aristoteles und dem späteren, vor allem Mittleren Platonismus auf ihren Sinn hin aufgeschlossen werden können, und daß Ältere Akademie und Mittelplatonismus durch die Überlieferungslage in ein notwendiges Verhältnis wechselseitiger Erhellung gestellt sind, der hat auf dem Felde der Platonismus-Forschung von vornherein einen schweren Stand. (Die Rekonstruktion in UGM beschränkt sich wie im vorigen ausschließlich auf einen einzelnen speziellen Punkt: die Ideenimmanenz im göttlichen Nus, deren Rahmen – ‚Timaios' mit drei Prinzipien –, Bestimmungsstücke – demiurgischer Nus, ideales Paradeigma – und systematischer Ansatz – Artefaktenproblem, Differenz und Analogie von göttlicher und menschlicher Techne – für die Ältere Akademie gesichert sind und die daher auch – bei dem vergleichsweise geringfügigen Schritt der Ineinssetzung von Nus und Idee und dem Mangel einer echten historischen Alternative zur Älteren Akademie – schon wiederholt den Akademikern zugeschrieben worden ist.)

[134] Z. B. *W. Beierwaltes,* a. a. O. (Anm. 5) 475 („eine die künftige Forschung in höchstem Maße verpflichtende Interpretation"); *E. v. Ivánka* in: AnzAltertumswiss XX/4 (1967) 227 („... gehört zum philosophisch Besten, was bisher in der Plotinliteratur über diesen Zentralpunkt gesagt worden ist"); *L. G. Westerink* in: Mnemosyne IV 21 (1968) 310 („... he marshals it splendidly, in a way always striking and often difficult to refute, as far as the philosophical content is concerned").

[135] A. a. O. (Anm. 6) 653. Oehler scheint hier kurzerhand das vermeintliche „logische Mißverständnis" (ebd. 644) der Xenokrates-Interpretation auf die Aristoteles-Interpretation zu überschreiben!

nicht gelungen ist, zu seiner eigenen Position von 1953 und 1962 Distanz zu gewinnen. Die aprioristische Interpretation der aristotelischen νόησις νοήσεως hatte er damals nicht in Erwägung gezogen — so wenig wie ihre Vorgeschichte in der Kosmo-Theologie des zeitgenössischen Platonismus —, und er nimmt bedauerlicherweise auch jetzt nicht grundsätzlich dazu Stellung, obschon sie die von ihm vertretene formalistische Deutung im Kern trifft und prinzipiell fragwürdig macht. Er hat daher diese aprioristische Gegenposition weder im ganzen noch im einzelnen, ja nicht einmal in einem einzigen Punkt widerlegen können. Mit der weiteren philosophischen Ausgestaltung des Formalismus aber, die Oehler jetzt vornimmt, wird kein echtes philosophisches Äquivalent geschaffen. Sie bewegt sich vielmehr — historisch gesehen — von Aristoteles weg und beläßt ihn daher weiterhin unter dem Odium eines mangelhaften Systemabschlusses. Es muß infolgedessen wohl dabei bleiben, „daß sich Oehler die Gelegenheit hat entgehen lassen, die Gültigkeit seiner Hauptthese gerade auch für den ‚höchsten Punkt der antiken Philosophie'[136]: die exemplarische Nus-Theologie des Aristoteles zu verifizieren."[137]

Hoffen wir, daß Oehlers mißlungener Beitrag in der allmählich einsetzenden Diskussion um die Lambda-Theologie trotz allem die Rolle eines stimulierenden Moments behält.

---

[136] *K. Oehler,* a. a. O. (Anm. 2) 8; vgl. Gnomon, a. a. O. (Anm. 6) 650.

[137] Zitat aus dem von Oehler rezensierten Buch des Verf.s (UGM, a. a. O. [Anm. 4] 160, Anm. 110).

Anthropologie und Gottesaufweis

Ein Diskussionsbeitrag

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Die Worte „anthropologisch" und „anthropologische Wende" sind heute in aller Munde — man spricht sogar von der (dann allerdings ziemlich verspäteten) anthropologischen Wende der Kirche. Mit *M. Buber* darf man den Beginn solcher Denkeinstellung bei *Kant* suchen[1]; dieser hat schon, wenn auch in zeitgebundenen Begriffen, so doch im Grunde völlig modern, die Aufgabe der philosophischen Anthropologie als eine zweiteilige erfaßt: er unterscheidet physiologische und pragmatische Anthropologie, wobei erstere das untersucht, „was die Natur aus dem Menschen macht", letztere dasjenige, „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll"[2]. Einen neuen, herausfordernden Klang erhält das Wort seit der „anthropologischen Auflehnung gegen Hegel" im Werk von Feuerbach und Marx. Hier wird tatsächlich der Mensch allein Thema der Philosophie oder jedenfalls alle Philosophie auf den Menschen hin polarisiert (und reduziert). Solche radikalisierenden und ideologischen Zuspitzungen sollen uns im Augenblick nicht beschäftigen. Ebensowenig freilich die Thematiken der bewußt rein empirischen Anthropologie, wie sie in methodischer Selbstbeschränkung an und für sich etwa auch und gerade auch bei *C. Lévi-Strauss* dominieren[3]. Halten wir uns an das, was sich heute als *philosophische* Anthropologie versteht, mag das eigentlich Philosophische daran in Zielsetzung und Methode oft genug nur mit Mühe vom rein Empirischen abzuheben sein. Jedenfalls will philosophische Anthropologie eine wesensphänomenologische Analyse des Menschseins als solchen mit der Absicht, die letztfundierenden Wesensstrukturen (Strukturelemente) aufzufinden, die den Menschen als Menschen (im Gegensatz zu anderen Seienden und „Wesen") konstituieren.

I. Philosophische Anthropologie

Es kann jetzt nicht darauf ankommen, die diesbezüglichen, oft natürlich divergierenden Auffassungen detailliert zu referieren oder

[1] Werke I (München – Heidelberg 1962) 310 ff.

[2] *I. Kant*, Werke 7, 119. Zum Ganzen vgl. *N. Hinske*, Kants Idee der Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für *Max Müller* (Freiburg i. Br. 1966) 410–427.

[3] Vgl. besonders „Anthropologie structurale" (Paris 1958).

gar mit ihnen und auch nur mit der Primärliteratur sich auseinanderzusetzen. Uns genüge eine knappe Zusammenfassung dessen, was von kompetenter Seite als relativ allgemein anerkanntes Mindestergebnis auf diesem Forschungsfeld zu betrachten ist. Welche Strukturelemente werden von heutiger philosophischer Anthropologie als Logos vom Menschen namhaft gemacht und können für unser Thema, den Hinblick auf die Möglichkeit anthropologischer Gotteswege, leitend werden?

1. Zunächst gilt allgemein als Grund-Wesenszug des Menschen (des Menschlichen) die *Transzendenz*, das Transzendieren[4]. Es handelt sich um das Nichtfestgelegtsein des Menschen auf „Umwelt", sei sie praktischer oder auch theoretischer Art, um die Fähigkeit, alles Gegebene kraft der kritisch-negativen Dynamik seines Geistes zu durchbrechen und zu überholen. Wir brauchen darüber an dieser Stelle kein weiteres Wort zu verlieren, zumal später gerade darauf in aller Form zurückgegriffen werden soll. Der Zielpunkt, das gegenständliche oder zumeist ungegenständliche Woraufhin, das Eschaton der kritisch negierenden Funktion menschlicher Dynamik, wird als Welt-überhaupt, Wirklichkeit-überhaupt, Sein-überhaupt oder eben auch als „Gott" gefaßt; Transzendenz (Transzendieren) ist Transzendenz von Grenze, Negativität, Privation.

Transzendierende Bewegung verläuft im Sichvorstrecken in die Zukunft, ist also in *Geschichtlichkeit* fundiert. Solches Zeit-haben für das Sichausschwingen der Dynamik, für je weitere Sichverwirklichung bildet den Boden der Gegenwart als Umschlagsstelle möglicher Zukunft. Der Umschlag aber geschieht in je neuer Entscheidung des Menschen zu sich selbst, d. h. zu seinem dynamischen Wesen[5], das zugleich die Tendenz hat, sich in der Gegenwart einzurichten und damit sich selbst zu verleugnen — daher also die Notwendigkeit immer neuer Entscheidung in bewußtem Ergreifen seiner eigenen Möglichkeit.

2. So gesehen, ist *Freiheit* das zentrale Strukturelement des Menschlichen. Sie bedeutet die Fähigkeit zur Distanznahme, zum Ansichhalten und Sichentgegensetzen, zur Negativität des Nichtaufgehens in den Objekten, zur Überwindung des bloß „Naturhaften" als des Vorgegebenen hin auf „Kultur" — ein „schöpferisches" Prinzip[6]. Das

[4] Siehe den ausgezeichneten Überblick über den Stand der anthropologischen Forschung bei *M. Landmann*, Philosophische Anthropologie (Berlin [2]1964); dort auch ein sehr sorgfältiges, nahezu erschöpfendes Literaturverzeichnis. Übersehen ist *A. Dempf*, Theoretische Anthropologie (München 1950), auffälligerweise auch *H. Lipps*, Die menschliche Natur (Frankfurt a. M. 1941).

[5] Von daher nicht selten die Forderung: „Anthropologie muß sich durchführen als Geschichtsphilosophie" (*M. Landmann*, a. a. O. [Anm. 4] 35).

[6] Passim bei *Landmann*. Vgl. auch *M. Scheler*, Mensch und Geschichte: Philosophische Weltanschauung (Bonn 1929) 47 ff.

Schöpferische bezieht sich den meisten zufolge gerade auch auf die Inhalte, die Kulturgehalte selbst, sie entspringen der freien Initiative ohne Bindung an Vorgegebenes, Festlegendes[7]. Darum die unübersehbare Variabilität des geschichtlich-kulturell Gewordenen und noch Werdenden. Wir machen sogleich darauf aufmerksam, daß der „normierende" Charakter irgendwelcher vorgebener Wesens- oder Wirklichkeitsordnungen nicht erblickt, jedenfalls nicht hervorgehoben wird; auch wo gewisse allgemeine Strukturen des Menschlichen, etwa im menschlichen Zusammenleben, eine Art Verbindlichkeit zu gewinnen scheinen und relativ konstante Muster und Modelle des zwischenmenschlichen Verhaltens abgeben, werden sie als selbstentworfene und sich selbst auferlegte Schutzmaßnahmen und Abwehrmechanismen gegen destruktive Willkür aufgefaßt. Immerhin spielt die Spannung zwischen Freiheit und Freiheitsbindung eine gewichtige Rolle[8]; ihre im Vollsinne „ethische" und damit unbedingte Relevanz kommt jedoch kaum je zum Ausdruck. Freilich muß auch *M. Landmann* zugeben, daß Freiheit sich durch „Gesetz" zu ordnen und zu legitimieren habe — woher aber das Gesetz?[9] Wir werden bald hier anknüpfen können. Das ethische Bewußtsein darf ja nicht überspielt oder unterbewertet werden. Die Behauptung, alles Inhaltliche der Freiheit entspringe ihr selbst, wäre gerade zu überprüfen, zumal die Existenzphilosophie und nicht zuletzt die Existenzialontologie Heideggers das *Gewissens*phänomen als solches durchaus und mit Recht in seiner zentralen Bedeutung sehen und würdigen, wie es auch die Psychoanalyse tut.

3. Transzendenz in Geschichtlichkeit aus Freiheit ereignet sich nun in *Intersubjektivität*. Alle moderne philosophische Anthropologie weist diesem Befund höchsten Rang an. Basis von Intersubjektivität ist die Sprache; es erübrigt sich, das im einzelnen zu zeigen, da ja ohnehin lediglich zusammenfassend referiert werden soll. Oft dominiert die Rolle von Sprache im Aufbau von Kultur, von Gebilden des „objektiven Geistes", bis hin zu Wissenschaft und Religion. Nicht immer erscheint Sprache vorrangig in ihrer höchsten Funktion, nämlich als Medium und Ausdruck geistiger Reflexion in Selbstbewußtsein und Selbstverständnis: in irgendeiner Weise ist jedoch überall präsent, daß letztere nicht nur monologisch, sondern wesentlich dialogisch, in sprachlicher Vermittlung, geschehen, d. h. in Wort-Antwort (Gespräch), gegenseitiger Anerkennung und Verständigung. Damit verwandelt sich die neutralere Struktur von Intersubjektivität in die doch wohl fundamentalere der Interpersonalität.

[7] *Landmann* urgiert diesen Punkt oft allzu emphatisch.

[8] Bei *Landmann* zusammenfassend a. a. O. (Anm. 4) 192.

[9] Die allzu vereinfachende Auskunft, der Mensch auferlege sich das Gesetz aus eigener Vollmacht, werden wir zurückweisen.

Wenn Sprache (und auf sie hin alle anderen leib-geistigen Äußerungen) zutiefst der Konstitution und Kommunikation von Personalem gelten, dann verdichtet sich das Wort zum Dusagen als Reflex der *Liebe*. Sie ist es, die die Person (Personen) erst ganz zu sich selbst, zu ihren höchsten Möglichkeiten kommen läßt; das Ich wird ganz als es selbst gegenwärtig, in seiner nicht mehr völlig objektivierbaren Subjektivität und Freiheit, und das Du wird ganz als es selbst angesprochen, in der Mitte seiner Selbsthaftigkeit und Freiheit. Wie es scheint, wird überall mehr oder weniger die eigentliche Strukturkraft der Liebe darein verlegt, daß sie es vermag, das Subjekt wirklich als solches, und nicht als Objekt zu erfahren und aufzunehmen[10]. Vielleicht ist es nicht überflüssig, ausdrücklich zu betonen, daß in der Liebe *gegenseitige* Personalisierung intendiert ist: die Opazität des Objektseins lichtet sich im gegenseitigen Eröffnen und Sicheröffnen des „eigentlichen" Selbstseins. Der Beigeschmack des Schwärmerischen und idealistisch Verstiegenen, der mancher Beschreibung hochgestimmter Liebeserfahrung anhaften mag, braucht nicht zu irritieren[11]; wir bewegen uns hier in einem Grenzgebiet menschlicher Existenzialität, das erst allmählich der „nüchternen" philosophischen Analyse und Reflexion zugänglich gemacht wird.

Der kurze und hoffentlich nicht allzu vereinfachende Bericht über die Hauptproblematik heutiger philosophischer Anthropologie (und zugleich die Hauptcharakteristik des von ihr gezeichneten Menschenbildes, auch wenn dieses Bild notgedrungen nur formale, inhaltlich noch nicht aufgefüllte Aspekte kennt) hat wohl die Voraussetzung geschaffen für die Ausarbeitung der Frage nach der Möglichkeit einer anthropologisch relevanten Gottesidee, und das heißt praktisch nach der Möglichkeit von Gotteswegen mit philosophisch-anthropologischen Ausgangspunkten. Bevor dieses Thema in Angriff genommen wird, möge noch ein weiterer Hinweis auf seine Aktualität erlaubt sein — wobei Aktualität nicht nur von der faktischen heutigen Interesse- und Fragerichtung her gemeint ist, sondern sehr entschieden primär von der Sache her, ihrer „Fälligkeit".

Es wird heute von „anthropologischer Denkform" gesprochen, was

[10] Interessant ist die terminologische Anmerkung eines Theoretikers der Psychoanalyse: „Mit dem Terminus Objekt belegt die Psychoanalyse die ‚Modelle' der Bezugsperson, die dem Erleben des Subjekts zugrunde liegen; sicher mit guten Gründen übrigens, denn im Erleben des (werdenden) Subjekts sind die Bezugspersonen keine Subjekte oder besser Personen, fehlt ihnen doch der diese auszeichnende ‚Antwort'-Charakter. Sie haben demnach ‚Ding'-Natur, die allerdings weit mehr Resultat der verdinglichenden Erlebnisform des Subjekts – des Kindes also – ist als Ausfluß deren ‚objektiven' So-Seins" (*W. Loch*, Mord – Selbstmord – oder die Bildung des Selbstbewußtseins, in: Wege zum Menschen 19 [1967] 265, Anm. 7).

[11] Dazu *L. Binswanger*, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Zürich 1942).

sachlich mit „anthropologischer Wende" zusammentrifft, wenn nicht gar zusammenfällt[12]. Der Mensch ist dann nicht mehr nur, weil in „Unmittelbarkeit" sich gegenwärtig, primärer und privilegierter Fundort, Phänomenbasis der ontologisch-metaphysischen Begriffe; diese sind dermaßen am Menschen orientiert, daß sie anthropologisch getönt und erfüllt werden: „Sein" heißt dann etwa „reditio in seipsum", „Wirklichkeit" bedeutet „Zusichselbstgekommensein" oder gar „être, c'est aimer" u. ä., so daß extrem hat formuliert werden können: unter-, vor-menschlicher Selbstand sei „geminderte Person". Anthropologische Denkform mag sich aber auch auf das rein Methodologische beschränken; die ontologisch-metaphysischen Begriffe und Sätze erscheinen so als Bedingungen der Möglichkeit der „operatio humana", des Fragens, Urteilens, Wollens, Handelns, wie in den verschiedenen Versuchen einer „transzendentalen" Metaphysik.

Immerhin darf man sagen: Die anthropologischen Befunde lassen eine größere Nähe zur Gottesidee erwarten als die allgemein-ontologischen, mögen diese nun mehr kosmologisch oder eher anthropologisch orientiert sein. Man hat ja sehr zu beachten, daß die klassischen Gottesbeweise eben auf *allgemein*-ontologischen Strukturen aufbauen, mögen diese primär am Kosmischen (etwa am Phänomen der Evolution) gewonnen sein oder am Humanen (der Doppelbegriff Akt/Potenz etwa an den Phänomenen der menschlichen Selbstverwirklichung). Also auch „dingliche" Orientierung sagt noch lange nichts gegen die Möglichkeit, allgemein-ontologische Begriffe und Sätze zu finden. Nur werden sie sich doch wohl, wie schon angedeutet, wegen ihres *unmittelbaren* Gegebenseins in der Selbsterfahrung hier leichter und methodologisch einfacher erheben und verifizieren lassen. Trotzdem: die größere Nähe der spezifisch anthropologischen Befunde zur Gottesidee läßt sich nicht bestreiten, da es nun einmal der Mensch ist, den Gott zuerst „angeht". Sie sind dem religiösen Denken irgendwie kongenialer[13], obschon nicht nur der Mensch seine Geheimnisse hat, die auf Gott verweisen, sondern im Grunde ebensosehr die „Natur". Und das größte Geheimnis ist die Kontingenz, bezüglich deren der Mensch nicht anders oder gar besser daran ist als die Natur, als der Kosmos im ganzen. Freilich sollen durch anthropologische Gotteswege gerade auch der hochabstrakte Begriff der Kontingenz und sein Korrelat, die metaphysische Kausalität, umgangen werden. Wieweit das gelingen kann, wird sich zeigen müssen. Keinesfalls jedoch will und darf die Akzentverschiebung aufs Anthropologische den Verdacht

[12] Siehe *J.-B. Metz*, Christliche Anthropozentrik (München 1962). Wir stellen uns nicht der These des Verf.s, daß solche Denkform bereits bei Thomas von Aquin sich auszubilden beginne.

[13] Kongenialer nicht etwa nur wegen ihrer größeren Konkretheit und Subjektnähe, sondern vom Sachbezug selbst her.

aufkommen lassen, die allgemein-ontologischen Aufweise hätten ihre Geltung eingebüßt (wie auch immer es um ihre „Wirksamkeit" auf der Ebene des Fachlichen und schließlich des Journalistischen bestellt sein mag — das Schicksal der anthropologischen Gottesvergewisserung dürfte kaum ein anderes sein). Ohnehin hängt Verständnislosigkeit für die klassischen Wege zuletzt eben doch daran, daß man eigentliche Ontologie und Metaphysik abgeschrieben hat, also am offenen oder verschleierten Kantianismus so vieler christlicher Philosophen und Theologen. Dem wollen wir keinen Vorschub leisten. Der wesentliche Antrieb unserer Untersuchung liegt also in der Erwartung, der anthropologische Aspekt gewährleiste eine größere Nähe zum religiösen Bereich, oder ganz zuletzt einfach in dem Willen, keine Möglichkeit, wie man sich des Gottbezugs philosophisch bewußt werden könne, unerforscht und ungenutzt zu lassen, zumal wenn sie — gegenüber der von allen immer schon zugestandenen Schwierigkeit der metaphysischen Gottesbeweise — leichteren Ansatz und Zugang verspricht. Vielleicht handelt es sich indes um einen nur scheinbar (qualitativ) leichteren Ansatz und Zugang, vielleicht stehen die spezifischen Schwierigkeiten des anderen Aspekts denen des traditionellen nicht sehr nach.

II. Anthropologischer Gottesaufweis

Der anthropologische Aspekt der klassischen Gotteswege

Dazu nur ein kurzes Wort, anknüpfend an das eben Gesagte. Wir haben es da nicht einfachhin mit „kosmoslogischen", sondern, wie nochmals betont werden soll, mit allgemein-ontologischen Reflexionen zu tun, obgleich, jedenfalls bei Thomas und weithin auch später, auf der Basis kosmischer Phänomene. Die Berufung auf diese Basis gehört aber nicht wesentlich zu ihrer Struktur. Es wird, wie ebenfalls bereits unterstrichen, methodologisch angemessener sein, die allgemeinen Strukturen an den anthropologischen Phänomenen aufzuzeigen und zu entwickeln (wie auch überhaupt den Realitätsbezug unserer philosophischen Erkenntnis). Veränderlichkeit, Zeithaftigkeit, Endlichkeit usw. als Symptome von Kontingenz lassen sich am Menschen unmittelbar demonstrieren; dabei wird der Mensch als höchste Stufe innerhalb unserer Erfahrungswelt genommen, die Begründung seines kontingenten Seins kann daher nicht in eine ontologisch tiefer stehende, an Seinsgehalt schwächere Stufe verlegt werden. Der Ausgang von einer Realerfahrung, wenigstens dem „Ich bin" wie bei Kant[14], und den hier verifizierbaren Kontingenzmomenten vermittelt ihnen einen anthropologischen Aspekt, der nicht unterschätzt werden darf. Es ist

[14] Vgl. KrV B 632.

ja auch nicht einzusehen, warum die (natürlich ontologisch reflektierte) Erfahrung von Veränderlichkeit (Werdehaftigkeit), Zeithaftigkeit, Endlichkeit usw. unbedingt unpersönlich und kalt-abstrakt bleiben müsse; sie kann und muß nicht weniger bedrängend und eindringlich sein als die Erfahrung z. B. der menschlichen Transzendenz-Dynamik. Niemand kann den Phänomenen solchen Kontingenzbewußtseins deshalb personale Bedeutsamkeit und existenzielle Resonanz absprechen, weil sie über den Menschen hinausreichen, nicht etwas typisch Anthropologisches sind. Freilich wird ihre reflexe Erfassung, also die Erkenntnis von Endlichkeit usw. als solcher, das Kontingenzbewußtsein eigentümlich vertiefen, und zwar gerade in seiner menschlichen, personalen Valenz.

„Personale" Wege

Sie machen sich Ergebnisse, wenigstens elementarste, der philosophischen Anthropologie zunutze. Welche kommen in Frage? Es scheiden aus die Fakten der biologisch-evolutiven Anthropologie, weil sie von vornherein weltgebunden, weltimmanent zu deuten sind. Daher geht es um Interpretation der Bewußtseinssphäre, vornehmlich dessen, was alle philosophische Anthropologie mit dem Wort „geistig" anzeigt. Die menschliche Geistigkeit wird jedoch nicht nach ihrer ontologischen, seinshaften Verfassung, nach ihrem realen Aufbau befragt, zur Diskussion steht vielmehr die Ebene der *Intentionalität* als solcher: Erkenntnis- und Willensgegenständlichkeit sowie entsprechende Ausrichtungen (Dynamismen, Tendenzen). Personale Gottesaufweise beruhen auf Strukturen menschlich-geistiger Intentionalität.

In dieser Beziehung kann man zwei Möglichkeiten unterscheiden und gesondert betrachten. Gewisse Züge der menschlichen Intentionalität mögen als typisch personale „signa contingentiae" fungieren und somit weitere Kausalbeweise fundieren. Oder es mögen Strukturen auftreten, die in wesensphänomenologischer Analyse, ohne Rekurs auf Kontingenz und metaphysische Kausalität, das Moment des Gottbezugs implizieren. Solche Reflexionen würden wir als personale Gotteswege im strengeren Sinne auffassen. Wir überprüfen sie weiter unten (S. 516), während die zuerst angegebene Sicht zunächst hier verfolgt wird. Übrigens gelten die Ausdrücke anthropologisch und personal in unserem Kontext als äquivalent; der Übergang vom einen zum anderen läßt sich ja leicht rechtfertigen.

Der religiöse Mensch wird von der Unausweichlichkeit religiöser Interpretation gerade der charakteristisch menschlichen Strukturvollzüge überzeugt sein. Eine andere Sache ist es freilich, die religiöse Tiefendimension in allen sichtbar zu machen, und zwar mit den Mitteln theoretisch-begrifflicher Analyse, wie philosophisches Denken es, wenn überhaupt, erwartet und ermöglichen muß. Versuchen wir es

wenigstens mit einigen, denen in erster Linie und zunächst allein, die bereits auf eine gewisse Geschichte und Tradition zurückblicken. Es kommt nicht darauf an, um jeden Preis Neues aufzufinden; wenn nur das bereits Erschaute in neuem Licht erscheint![15]

Welche typisch anthropologischen, personalen Anzeichen von Kontingenz könnte man also benennen?

Descartes spricht einmal den Gedanken aus: „Hätte ich aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen irgendeine Idee in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott."[16] Es wird hier indirekt vorangegangen; Begriff und Sinn des „Absoluten" stehen fest, daraufhin wird verstanden, was ihm nicht zukommen kann. Was rein aus sich selbst existiert, sein Sein sich allein verdankt, vermag sich alles zu konstituieren, was irgend seins- und sinnvoll ist, zumal alles Wissen um sich selbst und um alles, womit es gleichsam in Berührung zu kommen vermag. Es folgt daraus, daß sein Erkennen und Selbstbewußtsein von einer Tiefe und Helle ist, die jedes Fragen, Zweifeln, Suchen ausschließt. Wir dürfen das gelten lassen. Nur sind die Voraussetzungen solcher Argumentation zu sichern, nämlich überhaupt die Notwendigkeit eines „ens absolutum", das zugleich „actus purus" ist. Diesbezüglich scheint der Descartessche Text nicht allen Ansprüchen zu genügen. Sie lassen sich aber erfüllen, und dann begreift sich ein Wesen, das zweifelt usw., als kontingent.

Weiterhin: Alles menschliche Fragen und Suchen, alles Reflektieren und Philosophieren vollzieht sich in Abhängigkeit von Welt, von Gegenständen. Nun besagt, und das braucht hier nicht ausführlich entfaltet zu werden, Weltbedürftigkeit, Befangenheit in Weltsituation, für eine Intentionalität unmittelbar Kontingenz. Man vergleiche hierzu die Überlegungen der scholastischen Traktate über Gottes Erkennen in Unabhängigkeit von „Gegenständen" — zutiefst die Unabhängigkeit seines Selbstbewußtseins.

Die Weltbedingtheit menschlicher Intentionalität läßt sofort an die Möglichkeit einer Erfahrung, eines Erlebens denken, die einen neuen Ansatzpunkt abgeben kann: die Erfahrung der *Faktizität* des Menschen und seiner Intentionalität in der vorgegebenen Welt. Wenn philosophische Anthropologie den Befund des In-der-Welt-Seins für so fundamental hält, dann stets im Sinne des bloß faktischen Sich-

[15] Der Intention nach neue Vorstöße auf diesem Gebiet sollen natürlich kommemoriert werden, vor allem zum Schluß unserer Studie.

[16] Meditationen (Meiner), nr. 52. Vgl. dazu *J. de Finance,* La liberté créée et la liberté créatrice: L'existence de Dieu, in: Cahiers de l'actualité religieuse 16 (1961) 232. Siehe auch *M. Heidegger,* Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt a. M. ²1956) 195 f.

gegebenseins in Welt, der Heideggerschen „Geworfenheit", kraft deren der Mensch sich selbst vorfindlich wird. Hierin meldet sich zweifellos Kontingenz an, ihr verbindlicher Aufweis bedarf selbstverständlich größerer Präzision, als es etwa bei Bonhoeffer oder Buber der Fall ist[17]. Man kann formulieren wie in anderen Kontingenzargumenten: Der Mensch ist sich „zufällig", nicht in durchschaubarer Wesensnotwendigkeit gegeben, denn auch nur das leiseste Bewußtsein von eigener Faktizität, es mag wie immer zustande kommen, impliziert die Evidenz des Nicht-wie-Gott-seins, weshalb dieser Gedanke wohl auf jenen cartesianischen zurückführt. — Es erübrigt sich, anzumerken, daß auch ein zukünftiges, in der kosmischen Entwicklung sich erzeugendes Selbstbewußtsein höherer Intensität doch immer weltabhängig, gegenstandsbedingt bleiben wird und daher sich als kontingent durchschauen muß (seine Entstehung durch kosmische Evolution fällt als Zeichen von Kontingenz nicht unter unsere gegenwärtige Betrachtung).

Wir wollen in diesem Zusammenhang auf jene Phänomene des Zweifelns, Fragens, Sichproblematischwerdens zurückblenden, die Descartes im Auge hat. Nimmt man *das Fragen* als typisches Charakteristicum menschlicher Intentionalität, dann befindet man sich im Raume der transzendentalen Anthropologie und Metaphysik, wie sie von vielen heutigen Thomisten entworfen wird. Die Thesen sind bekannt[18]. Zwar wird die Frage hier nicht als „signum contingentiae" eingesetzt, und insofern leitet dieser Gedanke in gewisser Hinsicht schon auf die folgenden Ausführungen (S. 517) über. Uns interessiert nur, daß die transzendentalen Bedingungen des Fragens, also diejenigen, die im Fragevollzug mitgesetzt und durch ihn als erfüllt erwiesen werden, letztlich Gott implizieren: das „reine Vorwissen" der Frage, ohne das sie nicht sinnvoll vollziehbar ist, erschließt den allumfassenden Seinsbereich, er wiederum findet seine konstitutive Möglichkeit schließlich im „absoluten Sein", in Gott. Die Vermittlung durch den Kontingenzgedanken stellt eine sekundäre Reflexion dar[19].

Ohne solche Vermittlung bleibt die Analyse indessen doch wohl unzulänglich, d. h., der Überschritt zum aktual unendlich Absoluten läßt sich auf dem vorgeschlagenen Wege kaum in Strenge rechtfertigen. Im wesentlichen beruht er auf der Transzendenz von „Grenze". Folgende drei Schritte sind gefordert: a) vom Phänomensein zum Ansich; b) vom Sein zum unbegrenzten, unendlichen Sein; c) von diesem zum göttlichen Sein. Nun aber wird man bezweifeln müssen, ob

[17] *D. Bonhoeffer,* Akt und Sein (Gütersloh 1931) 21; *M. Buber,* a. a. O. (Anm. 1) 553.

[18] Vgl. besonders *O. Muck,* Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart (Innsbruck 1964).

[19] *O. Muck,* a. a. O. 272.

unsere Erkenntnis „Grenze" so leicht zu überwinden, zu transzendieren vermag. Der Übergang von der Phänomenalität, in der sich unser Erkenntnisgegenstand zunächst gibt, zum Ansich mutet wie ein halsbrecherisches Kunststück an: die phänomenalistische Position könne sich ohne Bezug auf die Frage nach dem Ansich nicht definieren, gefragt werde in unserer Erkenntnisdynamik also nach dem Ansich, auf das hin unser Erkennen sich also bewegt — wir könnten nicht einmal nach dem, „was an sich und unbedingt ‚ist', fragen, wir könnten nicht einmal negativ unser Fragen und Wissen abheben in der Bescheidung auf das, was nur bedingt und nur für mich gültig ist, wenn nicht alle relative und bedingte Gültigkeit immer schon überstiegen wäre durch den offenen Horizont absoluter und unbedingter Gültigkeit, in dem unausweichlich all unser Fragen und Wissen steht"[20] — diese rein formale Argumentation klingt wenig überzeugend. Solange kein spezifisch ontologisches Prinzip eingeführt wird, hält alles sich im Raum des intentionalen „Vermeinens"; auch das Ansich ist dann ein vermeintes (und damit steht der Fragende nicht eo ipso „im Sein"). Man muß schon einen neuen, nochmaligen Ansatz suchen und finden, und zwar in ungegenständlich-intuitiver Seinserfahrung in Selbst- und Weltbewußtsein, um sich „im Sein" zu wissen, und die Seinsprinzipien (wie den Nichtwiderspruchs- und Grund-Ursache-Satz) nicht eigentlich transzendental, sondern unmittelbar aus dem Sinn von Sein (und seinem Gegensatz zu „nichts") ein-sehen, wie es ja auch faktisch getan wird[21].

Der zweite Schritt soll im Bereich des Seienden jede nur denkbare Grenze überwinden[22]. Man muß jedoch das herangezogene Theorem „Grenze gegen nichts ist keine Grenze" sehr skeptisch aufnehmen. Für den Augenblick genüge folgende Bemerkung: „Grenze gegen nichts" kann nur bedeuten, daß über etwas Gesetztes hinaus nichts mehr möglich sei — so wäre über leibgebundenen Geist hinaus leib-freier nicht möglich. Ich muß freilich, um den Seinsgehalt „leibgebundener Geist" als innerlich begrenzt zu erkennen, den konträren Begriff bilden können, was aber natürlich nicht heißt, dergleichen sei realmöglich. Um diesen Punkt scheint es wesentlich zu gehen, ob nämlich in jenen transzendentalen Reflexionen nur Denk- oder auch Realmöglichkeit behauptet wird. Letztere aber darf nicht behauptet werden[23]. Natürlich wird deshalb, weil der konträre Gegensatz u. U. keine Realmöglichkeit darstellt, die Begrenztheit nicht ebenso zu etwas nur Gedach-

[20] Vgl. *E. Coreth,* Metaphysik (Innsbruck ²1964) 124 f.
[21] Ebd. 117. 238. 243 f.
[22] Ebd. 185 f. 198 f. und quasi passim.
[23] Es wäre an die Vertreter der transzendental-ontologischen Methode die Frage zu stellen, ob sie in den betr. Reflexionen nicht doch sensim sine sensu von der Denk- in die Realmöglichkeit hinübergleiten. Der Eindruck wird m. E. nicht vermieden.

tem, zu einem bloßen Begriff. Sowenig wie die Lichtgeschwindigkeit von etwa 300 000 km/sec aufhört, endlich groß zu sein, obwohl eine höhere u. U. nicht realmöglich ist. Der Ausdruck „begrenztes Sein" („im Sein begrenzt") scheint nur sprachlich und vorstellungshaft einzuschließen, daß „Sein" an und für sich nicht begrenzt ist. (Ein anderer Weg zur Erkenntnis des „actus de se illimitatus" ist damit nicht blockiert.)

Der dritte Schritt (zum göttlichen Sein) als Ziel des Geistvollzugs fordert in mehrfacher Hinsicht Kritik heraus. Das aktual unendliche Sein, das man meint entdeckt zu haben, dürfe mit der Totalität der endlichen Seienden nicht identifiziert werden, es liege also vor und über ihr. Und warum nicht? Endliches könne den Horizont des Seins, die Möglichkeiten des Seins, nie erschöpfen[24]. Ist das so sicher? Liegt es daran, daß die Totalität des Endlichen immer nur *potenzielle* Unendlichkeit ergebe, wie es weiter heißt? Einen Beweis dafür bleibt man schuldig; das Problem der „series actu infinita" von endlichen, kontingenten Seienden wird übersprungen. Lassen wir es dabei bewenden. Auf jeden Fall scheint der transzendental-ontologische Aufweis seine Schwierigkeiten zu haben, er hat ja auch, soweit zu sehen, keinen stärkeren Eindruck gemacht als die herkömmlichen Gottesaufweise, nur daß diese in ihren zentralen Ansprüchen auch von ihren Gegnern ernst genommen und diskutiert werden.

Aber es gibt noch andere Wege, die *in einem strengeren Sinne personale*, personal-begründete Gotteswege heißen dürfen. Auch die moderne Anthropologie hat im wesentlichen keine anderen Anhaltspunkte für mögliche Gotteserkenntnis an die Hand gegeben als die bereits im Prinzip seit langem diskutierten. Es ist nicht eigentlich überrraschend, daß die beiden Richtungen des Gedankens, die Analyse der Gewissenserfahrung und der Geistdynamik, wieder hervorgetreten und in neues Licht gerückt sind. Es bedarf keiner Manipulation der anthropologischen Ergebnisse, um wieder auf diese beiden Möglichkeiten zu stoßen und alle anderen etwa auftauchenden Denkmotive auf sie zurückführen. Wo nämlich aus der Freiheit, der endlichen Freiheit argumentiert wird — wir sprechen noch davon —, konzentriert sich die „ratio probans" doch auf das Moment unbedingter *Bindung* der Freiheit, also auf das Mitgegebensein von Gewissens-, näherhin Sollenserfahrung; wo etwa vom Phänomen der Sprache, des Gesprächs, ausgegangen wird, dort ebenfalls; wo die Struktur menschlicher, personaler Liebe interpretiert wird, dort konkretisiert sich in ihr nur das Spezifische von Geistdynamik und ihrer Transzendenzbewegung. Man könnte höchstens sagen: beide Wegrichtungen, die im „Absoluten" konvergieren, müssen auf dem Grunde anthropologischen

[24] Vgl. *E. Coreth*, a. a. O. (Anm. 20) 497.

Denkens als Aspekte der einen „Freiheit" gesehen und gewertet werden, wie sie dem Menschen eignet: Entbundensein ins Un-Endliche und Gebundensein an die miterfahrene Forderung des Absoluten. Wenn im folgenden die alten und doch wieder neuen Wege eingeschlagen und abgeschritten werden, ist an ihre anthropologisch gemeinsame Wurzel immer zurückzudenken; es besteht nicht die Absicht, auf diesen Punkt näher einzugehen.

Im übrigen lassen sich die Phänomene des Gewissens wie der Unendlichkeitsdynamik natürlich auch als Momente von Kontingenz verstehen und daher als Ausgänge für Kausalbeweise[25]. Davon aber wird jetzt gerade abgesehen. Dennoch soll von vornherein darauf hingewiesen sein, daß der Ausschluß des Kontingenz- und Kausalmotivs nicht ohne weiteres gewisse allgemein-ontologische Ingredienzien anderer Art verbietet: z. B. Bezugnahme auf Einsichten einer Metaphysik der Potenzialität oder der Relationen. Es kommt u. E. nur das „Gewissensargument" ohne solche aus, das „Strebeargument" dagegen nicht, außer man gibt sich mit einer ziemlich schwachen Gewißheit zufrieden.

Das Gottesargument aus der menschlichen Strebedynamik

Es hat dieses Argument als die „via sexta" des hl. Thomas bezeichnet werden können[26]. Die einschlägigen Texte sind leicht zu verifizieren. Nur geht keiner von ihnen über ein Minimum von Angaben hinaus, darin noch karger und enttäuschender als der Text der „quinque viae". Uns liegt nun daran, die einzelnen Phasen des Weges einigermaßen präzis zu beschreiben. Dabei ist es nicht darum zu tun, auf jeden Fall neue Beweisstücke heranzutragen, die Darstellung kann an bereits Gesagtes anknüpfen und es wiederaufnehmen.[27]

Das hier zu interpretierende Basisphänomen, die „Offenheit des Menschen" auf Wirklichkeit überhaupt, Sein überhaupt hin, wird aus der philosophischen, zumal existenzphilosophischen und vor allem metaphysischen Anthropologie übernommen, die das entscheidend und unterscheidend Menschliche in der durch Welterfahrung vermittelten Bezogenheit des menschlichen Geistes auf Sein, Wahr, Gut (und Schön) als solches erblickt. Zu zeigen ist noch explizit, daß diese Bezogenheit ins Unendliche ausgreift, also Übergriff über jede nur mögliche Grenze besagt. Um das zur Gegebenheit zu bringen, nehmen wir

[25] Vgl. schon *C. Nink,* Philosophische Gotteslehre (München – Kempten 1948) 120 ff. Von Sollensbewußtsein als tiefster Erfahrung unserer Endlichkeit spricht auch *J. Splett,* Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1968) 71.

[26] *J. M. Le Blond,* La notion de causalité, in RechPhil III–IV (1958) 17. Anders versteht die „via sexta" *J. Maritain,* Wege zur Gotteserkenntnis (dt. 1956) 71 f.

[27] Vgl. vom Verf.: Gottes Existenz im Denken G. Marcels, in: Schol 29 (1954) 196 ff.; Die Problematik der religiösen Erfahrung. Positiver Teil, in: Schol 38 (1963) 503 ff.

den Ausgang von der *Erkenntnis*dynamik des Menschen: sie drängt über jede Grenze hinaus. Denn über alle erkannte Grenze hinaus ist weiteres wenigstens denkbar. Kraft der geistigen Fähigkeit der Negation — „fonction négatisante" (Sartre) —, die sich hier wesentlich in der konträren Entgegensetzung ausspricht, überschreitet geistiges Erkennen jede nur mögliche Grenze, insofern die Bildung des Contrarium immer möglich bleibt (alles Endliche impliziert Negativität, welche selbst negiert werden kann, so daß ein doppelt-negativer Begriff entspringt, der das Endliche übersteigt, z. B. zeithaft/überzeithaft, relativ/absolut, potenziell/rein aktual usw.). Wesentlich ist nun, daß Denkmöglichkeit, obwohl sie nicht identisch Realmöglichkeit bedeutet, sich dennoch *für Realmöglichkeit offenhält;* der begriffliche Entwurf kann sich der etwaigen Erfüllung durch Realität nicht verschließen, er gibt sie frei, kann sich gegen sie nicht vorentscheiden.

Erkenntnisdynamik ist aber immer schon (gut thomistisch und in aller philosophischen Anthropologie) *Willens-*, Strebedynamik. Erkenntnis wird vom Willen ausgelöst, er seinerseits folgt der Erkenntnisbewegung in Richtung auf deren intentionale Gehalte: was (auch nur möglicherweise) als Sein aufgefaßt wird, kommt zugleich als Wert in den Blick, also als Gegenstand willentlichen Strebens. Daher bewegt Strebedynamik sich bis in die Zone der Denkmöglichkeit hinein und hält sich ebenfalls offen und frei für Realmöglichkeit. So überholt der strebende Wille im Gefolge des geistigen Erkenntnisprozesses alle nur denkbare Grenze in Richtung auf unendliche Erfüllung der Wertsuche. Wille erscheint als unbegrenzt offene Potenz. Also haben wir die Gewißheit schlechthinniger Grenztranszendenz.

Man hat ebendies energisch festzuhalten: Streben als solches überschreitet sich selbst in den Willen zur Erfüllung, zum Aufgehobensein im Akt des Habens, Besitzens, Sicherfüllens. Denn es ist etwas Relatives und als solches Bezug auf das „Absolute" des Habens. Und zwar gilt das für die Strebebewegung als ganze; erreichte Zwischenziele, die über sich hinaustreiben, bezeugen nur die Tendenz auf Letzterfüllung. Unendlich offene Willenspotenz erweist sich so als bezogen auf Besitz unendlichen Wertes, Wertgehalts.

Die Interpretation des Phänomens auf Gott hin macht natürlich theoretisch-begrifflich die meiste Mühe. Wie erschwingt die Reflexion den Punkt, daß es sich tatsächlich und nicht nur eventuell um Realmöglichkeit handelt? Kommt man ohne metaphysische Einschübe aus? Muß man auf Sätze aus der Akt-Potenz-Ontologie zurückgreifen? Es scheint, man müsse das, um einen höheren, methodologisch durchsichtigeren Grad von Evidenz zu sichern. Bevor wir diesen Weg beschreiten, wollen wir aber doch auf die Möglichkeit reflektieren, ohne Anleihe bei der Metaphysik (selbstverständlich der thomistischen) den

Übergang von der bloß eventuellen Realmöglichkeit zur tatsächlichen, zur Vergewisserung der realen Möglichkeit unbegrenzten Zielwertes zu vollziehen. Wir erwarten von vornherein, daß so nur, wenn überhaupt, eine Evidenz von schwacher Leuchtkraft sich bilden wird. Immerhin zählt in diesen Dingen jedes, auch das geringste Licht. Der Übergang von der „Subjektivität" des Strebens zur „Objektivität" des Letztziels soll nicht einfachhin einem irrationalen Impuls zu verdanken sein. Viele Lösungsversuche kommen über die Forderung nach einer schließlichen „Option" für Gott oder allenfalls für die „Hoffnung" auf tatsächliche Erfüllung in etwas Göttlichem nicht hinaus. Vermutlich steckt in solchen eher resignierenden Auffassungen immer auch das eine oder andere Element von dem, was im folgenden exponiert werden soll, so daß „Option" und „Hoffnung" als *vorzugsweise* begründet erscheinen, und nicht nur als Ausdruck eines „postulatorischen Theismus".

Der Grundgedanke ist der: Die Struktur-Intention der geistigen Dynamik wäre absolut sinnlos, falls ihr Zielwert absolut unmöglich wäre. Nun aber kann die Intention der geistigen Dynamik nicht sinnvoll als absolut sinnlos behauptet oder auch nur in ihrer Sinngültigkeit sinnvoll bezweifelt werden.

Der Vordersatz (um in der Sprache der „Schule" zu reden) kann ohne weitere Erläuterung hingehen. Nur wer die Struktur der Grenztranszendenz rein formal nimmt, d. h. in ihrer Funktion, den Denk- und Willensprozeß voranzutreiben, und nicht sehen kann, daß sie je neue „Inhalte", Gehalte des Erkennens und Wollens vermittelt und ermöglicht, mag an diesem Satz zu mäkeln finden.

Der Nachsatz verlangt natürlich eine (wenigstens leidlich) überzeugende Absicherung. Wie soll das geschehen?

Zunächst darf man feststellen, daß es von vornherein nicht möglich ist, nicht im Ernst möglich ist, Tendenz auf Grenzüberwindung nicht als sinnvoll anzuerkennen. Wenn etwas Sinn hat, dann doch ganz gewiß die Grundintention, bewußt gewordene Grenze eines intentionalen Gehaltes nicht als Grenze der intentionalen Dynamik selbst hinzunehmen, sondern an solchem Grenzbewußtsein das Darüberhinaussein der Dynamik selbst zu erfahren. Darum verwundert es nicht, daß hier eine der Wesensevidenzen philosophischer Anthropologie liegt, die Evidenz des qualitativ Neuen „geistiger" Intention. Läßt man aber grundsätzlich das Sinnvolle von Grenztranszendenz gelten, dann kann und darf man diese Bewegung nicht willkürlich aufhalten; sie muß an ihr Ziel, über Grenze überhaupt hinaus, gelangen.

Schließlich läuft es auch hier auf eine gewisse Retorsion hinaus. Verneinung und Bezweiflung sind ihrerseits Weisen der Grenz-

transzendenz, d. h., sie müssen sich als solche ausgeben und verstehen. Sie wollen innerhalb der Wahrheitsbewegung des Geistes die Grenzen zur Wahrheit (Irrtum, Täuschung, ideologische Verschleierung u. ä.) überwinden, also die Bewegung zur Wahrheit dadurch in Frage stellen, daß sie sich ihrem Impuls anvertrauen und sie über alle versuchte Grenzsetzung hinaus zu „der" Wahrheit führen. Damit benutzen sie für ihre Zwecke das, was sie aushöhlen möchten. Und zwar nicht nur so, wie antidemokratische Gruppen die Mittel und Einrichtungen der Demokratie benutzen, um die Demokratie zu sprengen; in unserem Falle wäre die Bestreitung des Grund-Sinnes von Grenztranszendenz auch selbst Grenztranszendenz, also ein innerer Widerspruch zur Intention, Grenztranszendenz als ursprünglich und basishaft sinnvoll aufzuheben. Auch „Selbstkritik" des Denkens bleibt Denken, sich notwendig als sinnvoll konstituierendes und durchhaltendes.

Wir stehen hier vor einem Modus „transzendentaler" Retorsion, der praktisch-impliziten (und auch „existenziellen") Bejahung dessen, was man zu verneinen oder zu beweifeln unternimmt.

Daraus folgt, daß der Zielwert, der absolute, unendliche Wert, nicht absolut unmöglich sein kann, sondern innerlich möglich ist, als innerlich möglicher mitbejaht werden muß.

Für denjenigen nun, der *Metaphysik* zu Hilfe ruft, ist die Forderung der inneren Realmöglichkeit des unendlich werthaften Letztzieles der geistigen Bewegung noch evidenter. Freilich kommt hier ein schon ziemlich spezielles Kapitel der Metaphysik zum Einsatz, nämlich die Potenz-Akt-Ontologie im Zusammenhang mit der Ontologie der Relationen. Die Durchführung ist bekannt[28], einige wenige Hinweise werden ausreichen. Es läßt sich ja Realpotenz nicht verstehen ohne Bezug auf ihren möglichen Akt, also auf die Möglichkeit der Wirklichkeit ihres (letzten) Aktes. Rein analytisch gilt: Eine Beziehung ist unmöglich ohne die Möglichkeit des Beziehungszieles; Realpotenz also, die ontologisch nichts anderes ist als Beziehung, nämlich auf die mögliche Wirklichkeit ihres Aktes, wäre ein innerer Widerspruch, wenn sie bezogen wäre und doch, falls das Beziehungsziel unmöglich, zugleich nicht bezogen. Wir operieren hier nicht mit einem spezifischen metaphysischen Finalitätsprinzip. Uns genügt es, auf den allgemeinen Nexus von Gliedern einer Beziehung, vor allem auf die Notwendigkeit des Beziehungszieles, zurückzugehen, und nur in diesem allgemeinsten Sinne ist von „Ziel" die Rede. Daher setzen wir auch nicht bei der *aktiven* Potenz als solcher an, sondern bei der passiven, und bei der aktiven nur, insofern sie passive einschließt und in dieser sich der Bezug auf Verwirklichung fundiert.

[28] Vgl. besonders *W. Brugger*, Theologia naturalis (Barcelona – Freiburg i. Br. 1964) 131 ff.

Der wirkliche Akt ist seinerseits hinwiederum unmöglich ohne Realmöglichkeit des entsprechenden *Gegenstandes*. Wäre dieser metaphysisch unmöglich, dann wäre selbstverständlich auch sein Ergriffenwerden und Haben durch einen Akt in sich unmöglich. Soll der Akt, nach dem Gesagten, möglich sein, dann auch sein Gegenstand. Also impliziert intentionale Geistdynamik die Realmöglichkeit des unendlichen Wertes. Es ist zu beachten, daß der Letztakt des Willens und somit der geistigen Dynamik als solcher positiven Gehalt besitzen muß, das Angestrebte und Gesuchte auch wirklich muß erreichen können, denn Streben zielt auf positive Einigung mit seinem Gegenstand — während auf der Ebene des Erkennens der letzte Akt wohl negativen Inhalt haben könnte, d. h. die Erkenntnis enthalten könnte, es gebe ein Gesuchtes, Erfragtes nicht (auch ein solcher Akt wäre ja ontologische und intentionale „Erfüllung").

Der gefährliche und auch naheliegende Einwand gegen den Satz, Realpotenz gewährleiste die Realmöglichkeit des Aktes, dieser seinerseits die seines Gegenstandes, läßt sich schnell formulieren: Der Satz habe Geltung nur unter der Bedingung, daß die ontologischen Strukturen, von denen wir reden, „sinnvoll" seien, und so gleite die Überlegung doch wieder in die erstgenannte, schwächere, eher „existenziell" gewendete zurück. Antwort: Wenigstens dürfen die Strukturen keinen *Widerspruch* einschließen, und insoweit müssen sie sinnvoll sein und sind sie es. Das ontologische Prinzip vom Nichtwiderspruch wird freilich eingeschaltet. Auf keinen Fall aber verwandelt sich unsere Argumentation in einen Kausalbeweis, weil der Kontingenzgedanke nicht einfließt. Immerhin erfolgt, was für einen „personalen" Gottesweg unbefriedigend bleibt, alsbald ein Rückgriff auf die Bedingungen intentionaler Strukturen, die den unmittelbaren Ausgangspunkt bilden, im Ontologischen, Metaphysischen.

Ein letzter Schritt steht noch aus, der von der Realmöglichkeit von absoluter Werterfüllung zur Realwirklichkeit. An und für sich scheint dieser Schritt keinem großen Widerstand zu begegnen. Realmöglichkeit genügt nicht, da sie ontologisch und intentional nicht das Letzte sein kann. Sie gründet in einer Wirklichkeit, da sie sich sonst von Unmöglichkeit formal nicht unterscheiden würde (sie hat ja kein eigenes, formales Sein, Seinsprinzip, worin sie zunächst mit Unmöglichkeit übereinkommt). Zudem transzendiert Geistdynamik ohnehin die „Grenze" bloßer Realmöglichkeit hin auf Wirklichkeit; bloße Möglichkeit ist die empfindlichste Grenze. Von vornherein kann also Realmöglichkeit nicht das Letztintendierte sein. Ob der noch weitere Schritt von der Realwirklichkeit zur metaphysischen Notwendigkeit des absoluten Wertes ausdrücklich getan und legitimiert werden muß, darf dahingestellt bleiben. Unter Voraussetzung des metaphysischen

Satzes vom zureichenden Grund und der Ursache läßt sich die metaphysische Notwendigkeit ja verhältnismäßig leicht aufzeigen[29].

Es fällt nicht schwer, dem so aufscheinenden absoluten Wert den Status der Personalität zuzuschreiben. Etwas anderes ist es allerdings, sich mittels theoretischer Reflexionen und (oder) auch existenzieller Erfahrungen der duhaften *Zuwendung* des Absoluten zum Menschen zu vergewissern — der „Liebe" Gottes zu uns in einem Sinne, der ein eigentliches Ich-Du-Verhältnis begründet, die Wort-Antwort-Beziehung (zutiefst im Gebet)[30]. Im Rahmen philosophischer Interpretation empfiehlt sich diesbezüglich gewiß höchste Zurückhaltung.

Das gilt auch für den Versuch, die menschliche intentionale Bewegung als Bewegung der *Liebe* zu konkretisieren. Nicht nur so, wie u. a. Thomas sie charakterisiert[31], vielmehr mit dem Ansatz im Phänomen der menschlich-personalen Liebe als solcher[32]. Die Phänomenologie personaler Liebe verdichtet sich dann immer in einer Analyse der grenztranszendierenden Tendenz der Liebe; menschliche Liebe führt deshalb über sich hinaus, weil sie wesenhaft an die Grenzen stößt, die mit der menschlichen Existenzsituation gezogen sind und ihre reine Entfaltung nicht zulassen, ja zum Scheitern im Tode verurteilen. Die Sinnspitze der Liebe liegt wesensphänomenologisch darin, daß sie — primär um des Geliebten willen, mit ihm sodann um des Liebenden selbst willen — eine Letzterfüllung über bloße menschliche Möglichkeiten hinaus in einem personalen Absoluten „meint" und fordert. Man sieht, hier kehrt der im Strebe-Argument wirksame Gedanke wieder, nur eben nicht mehr bloß „im zarten Umriß eines abstrakten Begriffs" (Kant), sondern in der konkret-existenziellen Plastizität von wesensphänomenologisch deutbarer Erfahrung. Der eigentlich „argumentative" Zug der Phänomenanalyse spricht sich darum doch in den weiter oben skizzierten Reflexionen aus, die ihrerseits wieder sehr abstrakt klingen.

Das Phänomen personaler Liebe birgt noch ein anderes Moment in sich, das Transzendenz ermöglicht: das Moment absoluten Anspruchs, unbedingter Bindung. Damit geht die Untersuchung zu dem zweiten personal-begründeten Gottesweg über, den die Tradition anbietet.

---

[29] Ebd. 139.

[30] Vgl. vom Verf.: Die Problematik der religiösen Erfahrung, a. a. O. (Anm. 27) 498 f. 513. Es hat aber keinen Sinn zu sagen, wofern man Gott nicht als Du begegne (M. Buber lehnt den Ausdruck „Gott begegnen" ab), und zwar in der Haltung des Gebets, dürfe man überhaupt nicht von „Erkenntnis" Gottes sprechen. Auch der in der metaphysischen Meditation bewußt werdende „unbedingte Urbedingende" (Goethe) ist „schon" Gott.

[31] Nämlich als Ur-Antrieb in aller Willensbewegung (cf. S. c. G. IV 19).

[32] Ein analoger Gedankengang findet sich bei *K. Riesenhuber,* Existenzerfahrung und Religion (Mainz 1968) 71 ff.

Der Gottesweg aus der Gewissenserfahrung

Empirische und (durchschnittliche) philosophische Anthropologie geben, wie bereits angemerkt, dafür nicht eben viel her; sie gehen ja für gewöhnlich kaum darüber hinaus, die typische Instinktentbundenheit des Menschen und damit seine „Freiheit" im Aufbau seiner Daseinsgestalt herauszustellen. Wie ebenfalls schon bemerkt, ist ihnen zufolge der Mensch sogar bezüglich der inhaltlichen Bestimmung dessen, was Kultur heißt, allein seiner Freiheit überlassen; allerdings wird unter dem Zwang der Sache immer wieder in der einen oder anderen Form versichert, daß Freiheit nicht in Willkür umschlagen dürfe, für sie daher ein Gegenhalt in so etwas wie Gesetz oder Norm unabdingbar sei. Um es nun gleich anzubringen: Die irgendwie doch ernst zu nehmende Einsicht, Freiheit „dürfe" nicht in Willkür ausufern, letztlich nicht mit Willkür identifiziert werden, scheint dasjenige zu implizieren, was man „Sollen" nennen muß — der Terminus „dürfen" wird doch kaum nur als Floskel oder Zugeständnis an geläufige Redeweisen einfallen. Dem Empfinden, der Freiheit müsse eine Grenze gesetzt werden, scheint doch nicht damit genuggetan zu sein, daß man ihr lediglich eine äußere Grenze androht oder bereit ist, sie in gewissen Fällen aufzuheben, auszuschalten, mit Druck- und Machtmitteln zu drosseln. Auch das mag notwendig werden, reduziert sich aber alles darauf? Ist es zumindest nicht a priori sinnvoll, eine „innere" Grenze anzugeben, die Abwehr von Willkür bereits in die Struktur von Freiheit, ihres Gebrauchs, selbst zu verlegen? Es wäre also eine Selbstbeschränkung und Bindung der Freiheit durch eine Notwendigkeit anzusetzen, die sie nicht aufhebt, sie vielmehr von sich aus eine innere Grenze des „Dürfens", wenn auch nicht des Könnens (erst das würde sie aufheben, jedenfalls des Entscheidenkönnens als actus elicitus), anerkennen läßt und somit ein Sollen und Nichtsollen? Wir wollen aber diesen Gedanken, der ad hominem durchgeführt werden könnte, nicht weiter verfolgen.

Wesentlicher ist die Erkentnis, daß gängige anthropologische Analyse das Phänomen der Freiheit eben nicht adäquat ausleuchtet. Solange sie den Kontrapunkt, die „Grenze", die „Bindung", nicht vollbewußt herausarbeitet, verzeichnet sie es. Man darf nochmals daran erinnern, daß Existenzialphilosophie dagegen dem Sollensphänomen als immanentem Widerspiel der Freiheitserfahrung hohe Bedeutung zumißt. Es ist erstaunlich, wie sehr *Heidegger* sogar mit *Jaspers* und *N. Hartmann* in gewissen formalen Elementen der Analyse übereinstimmt[33]. Nicht zu übersehen, daß es sich im Grunde um

[33] *M. Heidegger,* Sein und Zeit § 56 f.; *K. Jaspers,* Philosophie II 268; *N. Hartmann,* Ethik 121 f. Zu Heideggers Haltung gegenüber der Idee einer philosophi-

Wiederaufnahme und Abwandlungen der Position *Kants* handelt. Ebenso erstaunlich aber, wie sehr Kant die „moderne" Haltung zu diesen Dingen getroffen und reflektiert hat.

Unsere Aufgabe versteht sich dahingehend, die Ansätze weiterzuführen, über sich hinauszuführen und die im Prinzip gleiche Antwort wie an Kant an jene Philosophen zu versuchen.

Innerhalb des Komplexes „Gewissensphänomen" zeigt sich die Zweiheit von Wert- und Sollenserfahrung — wir brauchen sie hier nicht nochmals im Detail zu beschreiben[34]. Konzentrieren wir uns auf das Sollensbewußtsein, wie es mit der Erfahrung elementarer sittlicher Werte einhergeht! In anderer Systematik, d. h. unter Voraussetzung Gottes als Ursprung und Ziel menschlichen Daseins, wird das Sollen mittelbar einsichtig. Jetzt aber interessiert die Möglichkeit, es im Gefolge sittlichen Wertbewußtseins unmittelbar zur Gegebenheit zu bringen. Wo dürfen wir von Sollensevidenz als unbezweifelbarem Wesenszug an einem sittlichen Wert sprechen? Es würde ja genügen, auch nur in einem Falle den entsprechenden Zusammenhang deutlich machen zu können.

Eine solche Werterfahrung begegnet uns beispielhaft an der Wurzel unserer geistigen Dynamik: als unbestreitbar werthaft erscheint *Wahrheitswille* (Wille zur und Bejahung von Wahrheit). Es ist der Person gemäß, es bestimmt sie selbst in ihrem personalen Rang, Wahrheit zu suchen, sehen zu wollen, gefundene zu bejahen und nicht etwa zu verdrängen, zu verleugnen, die sich aus ihr ergebenden Konsequenzen zu übernehmen. Die gegenteilige Haltung läßt sich nicht anders denn als unwertig, personal ungemäß, sinn-los charakterisieren.

Wahrheit besagt hier Seins-(Wirklichkeits-)entsprechung geistiger Erkenntnisaktivität. Primär ist an solche Wahrheitskenntnis zu denken, die uns menschlich-personal betrifft, also in der Frage nach uns selbst (man nehme unser augenblickliches Fragen nach Wert und Sollen). Selbstverständlich wird in diesem Kontext der Terminus Erfahrung, wie früher vorgeschlagen und begründet[35], in einer Bedeutung eingeführt, die dem Begriff der phänomenologischen Wesenserfahrung nahekommt: es gibt nicht nur Erfahrung von Faktischem, Konkretem, es gibt auch das unmittelbare Sehen von Wesenhaftem, das eben als unmittelbares und schauhaftes (geistige) Erfahrung genannt werden darf und sollte. Mit solcher Erfahrung haben wir es im Falle elementarer Werterfassung zu tun. Es läßt sich zusätzlich mit der Methode transzendentaler Retorsion arbeiten: Wer die Wertevidenz des Wahr-

schen Anthropologie vgl. *O. Pöggeler,* Existenziale Anthropologie, in: Festschrift für M. Müller, a. a. O. (Anm. 2) 443–460.

[34] Vgl. Anm. 27.

[35] Vgl. vom Verf.: Die Problematik der religiösen Erfahrung. Kritischer Teil, in: Schol 27 (1962) 509 f.

heitswillens leugnen wollte, kann das sinnvollerweise nur wieder aus Wahrheitswillen tun, sonst besitzt sein Einwand kein existenzielles Gewicht; er bestätigt aber damit zugleich die Evidenz des Wahrheitswillens als fundamentalen sittlichen Wertes. Es drängt sich hier das existenzielle Moment derartiger Reflexion auf: man kann nicht „im Ernst" leugnen ... man kann umgekehrt „im Ernst" nur bejahen, was sich als sinnvolle Struktur im Willen zur Wahrheit offenbart.

Verbindet sich mit solcher Werterfahrung auch das Bewußtsein des *Sollens?*[36] Ein Sollen würde dann bewußt, wenn die Stellung (Einstellung, Haltung) meiner Freiheit einem sittlichen Wert gegenüber nicht als gleich sinnvoll möglich verstanden werden könnte wie gegenüber dem entgegengesetzten Unwert. Die ontologische (ontologisch-psychologische) Freiheit, das Doppelkönnen, die Doppelmöglichkeit des Verhaltens angesichts einer Alternative, bliebe gewahrt; und doch würde die Hinordnung, Hinbezogenheit auf einen Wert (gegenüber dem Unwert — es mag und wird oft auch Wert anderem Wert gegenüberstehen) ihr, der Freiheit, eine eigentümliche Notwendigkeit auferlegen. Solche Notwendigkeit bei bleibendem Anderskönnen heißt Sollen.

Am sittlichen Wert des Wahrheitswillens läßt sich u. E. die der Freiheit auferlegte Notwendigkeit, ein Sollen, unmittelbar erfassen. Es kann nicht sinnvoll sein, d. h. der Sinnstruktur von Erkenntnisintention und Wahrheit entsprechend, dem Willen zur (Suche, Bejahung, Aneignung der) Wahrheit gegenüber die gleiche, selbige (ohne alle Differenz absolut gleich-gültige) Haltung der Freiheit einzunehmen wie gegenüber dem ausgesprochenen reinen Gegenteil. Zunächst ist es phänomenologisch unbestreitbar, daß der sittliche Wert als solcher, dieses Sinnvolle als solches, es „verdient", dem Unwert — dem Sinnwidrigen, vorgezogen zu werden. Aber „soll" dasjenige, was den Vorzug verdient, auch unbedingt vorgezogen werden? Wie wird dieses Plus über das „meretur" hinaus einsichtig? Hat das den Vorzug Verdienende Anspruch auf die freie Wahl, fordert es die Freiheit an? Woran liegt es, daß die Freiheit gebunden ist? Gibt es eine unmittelbare Erfassung der Bindung der Freiheit durch den Wert des Wahrheitswillens?

Es kann hier (vorläufig, wenn auch nicht gerade „d'un ton dubitatif", in dem *G. Marcel* seine philosophischen Meditationen vorzulegen wünscht) nur ein Vorschlag unterbreitet werden, den zu überprüfen sich lohnen dürfte: Der zwischen der Idee des Wertes und des Sollens vermittelnde Gedanke ist der eben angegebene, der Gedanke nämlich, daß das Sinnvolle, der Wert, es verdient, innerhalb der Alter-

[36] Wir reden natürlich vom *eigentlichen* Sollen, vom „Tunsollen", dem *N. Hartmann,* a. a. O. (Anm. 33) 163, das „Seinsollen" der Werte selbst vorordnet.

native zum Unwert vorgezogen zu werden. *Was dies verdient, soll auch sein.* Die Frage also, wie über das „merens" hinaus jenes Plus, das mit dem Sollen behauptet wird, einsichtig zu machen sei, beantwortet sich anscheinend von selbst; der Übergang hat die Qualität unmittelbarer Evidenz. Begnügen wir uns dabei nicht etwa doch mit einer bloßen Versicherung? Unmittelbare Evidenz unterliegt immer dem Verdacht, eine bloße Behauptung ins Inappellable zu überhöhen, die Forderung nach weiterer (rationaler) Begründung pathetisch oder gar repressiv zu unterbinden[37]. Dagegen hilft keine Beteuerung unsererseits, man darf nur darum bitten, die herausgestellten Zusammenhänge deutlich im Blick zu behalten und sich zu fragen, ob es einem „im Ernst" möglich sei, die betreffende Evidenz und „Sicht" zu leugnen. Jener Schritt geschieht nicht aus einem ungreifbaren „esprit de finesse" oder einem undurchschaubaren bio- oder psychologischen Drang und Zwang heraus, sondern wird als notwendig *verstanden* in der Helle einer geistigen Einsicht, die freilich nicht selbst wieder „bewiesen" werden kann, eben weil sie vom Wesen her dessen nicht bedarf, vielmehr unmittelbar aufgeht. Es öffnen sich uns immer wieder einmal Zugänge zu unmittelbarem Verstehen, die wir nicht deshalb scheuen sollten, weil sie einer gewissen Wissenschafts- und Erkenntnistheorie befremdend oder naiv vorkommen. Auch hier ist „das Dunkel Licht genug". Wer lieber von (philosophischem) „Glauben" sprechen möchte, mag es tun, kann es aber u. E. nicht gut verantworten, da Verstehen vorliegt, verstehendes Ein-sehen.

Vielleicht haben übrigens diejenigen recht, die als primäre Gewissensregung die negative, abwehrende, betrachten: es ist nicht sinnvoll, das Un-Sittliche vorzuziehen, es verdient also den Vorzug nicht, was aber den freien Vorzug *nicht* verdient, soll auch nicht sein, darf nicht sein; unter Umständen drängt sich diese negative Seite des Gesamtphänomenkomplexes psychologisch vor, logisch-analytisch ist jedoch wohl die positive vorgeordnet. Die Einsicht in ein Nicht-sollen setzt voraus, daß überhaupt Sollen im Bewußtsein steht. Es sei nun eigens nachgetragen, daß der Gegensatz Sollen/Nichtsollen (Nichtdürfen) in seiner ganzen Schärfe und Grundsätzlichkeit nur dort auftritt, wo der

[37] Es meint ja auch *Coreth,* die Berufung auf unmittelbare Evidenz könne immer angefochten werden (a. a. O. [Anm. 20] 56). Andererseits gibt es für C. unmittelbar einsichtige Wesenssachverhalte, die als solche keines Beweises bedürftig sind, deren „apriorische Notwendigkeit" jedoch noch erst „vermittelt" werden müsse. Sollte man aber nicht sagen, gerade die apriorische Notwendigkeit sei es, die unmittelbar eingesehen wird? Und auch eine Retorsion verschafft nicht erst die Genese der Einsicht in apriorische Notwendigkeit, sondern macht nur offenbar, daß diese immer schon vollzogen und auch für eine versuchte Leugnung noch vorausgesetzt wird. – Weitere Hinweise auf eine Phänomenologie möglichen Sollensbewußtseins bei *K. Riesenhuber,* a. a. O. (Anm. 32) 59 ff., und bei *J. Splett,* a. a. O. (Anm. 25) 73 ff., um nur neueste einschlägige Veröffentlichungen zu nennen.

Mensch in seiner Menschlichkeit als solcher vermeint ist, und zwar angesichts eines Wertes, der keinen „Gegenwert" zuläßt, der ihn aufwöge. So läßt sich Negation von Wahrheitswillen durch keine andere Wertmöglichkeit in eine Positivität verwandeln, die Alternative ist bloße Negation. Es gilt also, daß ein sittlicher Wert jedenfalls dann unbedingt gesollt ist, wenn die Alternative nur eine Negation schlechthin wäre, jener Wert mithin einfachhin den Vorzug verdient, und das innerhalb des menschlich Wesenhaften. Der springende Punkt, in einem gewissen Sinne die eigentliche Verlegenheit, bleibt die Vergewisserung, ob und daß eine Verhaltensweise begegnet, die von ihrer Sinnstruktur her den freien Vorzug „verdient". Wenn es möglich wäre, den Übergang vom „mereri" zum Gesolltsein durch ein weiteres Zwischenglied zu vermitteln, hätte die Reflexion natürlich nur gewonnen. Man darf aber anderseits vermuten, daß irgendwo auf jeden Fall eine „unmittelbare" Einsicht aufgerufen würde — nur der Abstand der Reflexionsschritte würde verringert, was schon ein Gewinn wäre.

Vielleicht stoßen wir auf ein Verhalten, das den freien Vorzug unbedingt „verdient", auch bei dem Versuch, das Sollensbewußtsein zu leugnen, zumindest zu bezweifeln oder in Schwebe zu lassen. Wir können also wiederum nach der Möglichkeit einer *Retorsion* fragen, was bedeuten würde, daß in der Bestreitung des Sollensbewußtseins es wiederkehrt, sich bestätigt. Wer den kritischen Vorbehalt macht, behauptet einschließlich, daß er gesollt sei, hebt also den Zweifel am Sollensbewußtsein zugleich auf. Wenn nämlich mehr ausgesagt sein soll, als daß man faktisch zweifeln könne (was ja nicht zur Debatte steht), dann wird eben eine charakteristische Notwendigkeit mit ausgesagt: Kritik sei sinnvoll, verdiene es, vorgebracht zu werden, und ohne sie dürfe Zustimmung nicht erteilt werden. Also schwingt ein Sollensbewußtsein mit, es kann gar nicht unterdrückt werden. Das Ja zum Sollen erweist sich in dieser Retorsion als Bedingung der Möglichkeit der Kritik an ihm, wofern sie ernst genommen, „im Ernst" entgegengebracht werden soll — eine Art „existenzielle" Retorsion. Entgegnet man, man zweifle aus Wahrheitsliebe, nicht unter dem Druck eines Sollens, dann unterschlägt man, daß Wahrheit *Anspruch* auf diese Liebe hat, daher ein Sollen impliziert. Solche Retorsion bedeutet also nicht etwa nur ein Sichverfangen in einem formalen Zirkel eher „technischer" Struktur, sondern Besinnung darauf, daß der Fragende immer schon ursprünglich in der Bejahung des Befragten steht, hier also im „Ethischen", in der personalen Zustimmung zum Sollen als allein sinnvoller.

Wer bis hierher gefolgt ist, dem wird der Aufweis des *Transzendenzbezugs* von Sollensbewußtsein keine unüberwindliche Schwierig-

keit bereiten. Dieser Schritt der Analyse braucht nicht nochmals in extenso vorgeführt zu werden[38]. Bindung, Anforderung, Anspruch, Anruf an meine Freiheit greifen auf eine Instanz vor, die mit mir, mit dem sollenden Menschen, nicht identisch sein kann; sie künden ein Transzendentes an, das letztlich selbst als „verstehender" Ursprung von Wert- und Sollensbezug, daher formell als personal aufgefaßt werden will. Das Sollen ist daher gerade nicht zu interpretieren als gleichsam neutrale Ausstrahlung der sittlichen Wertsphäre, insofern diese nur als Bereich phänomenologischer Qualitäten gesehen wird. Das Sollen komme über uns „aus der idealen Welt der Werte" *(N. Hartmann),* gerade diese Formel greift zu kurz. Und *Heidegger* gegenüber gilt im Prinzip dieselbe Antwort wie an *Kant:* Mein „eigentliches Selbstsein" sei der „Rufer" des Gewissensrufes, mein in der Welt und an sie verlorenes „Dasein" der Angerufene — aber angerufen ist ja meine Person in ihrem reinsten Selbstsein, in ihrem Kern, mein freies Selbst, das sich angesichts des Uneigentlichen durchsetzen soll.

Für den Zweck unserer gegenwärtigen Studie mögen diese Andeutungen genügen. Es hat sich als unmöglich herausgestellt, den fundamentalen Ansatz moderner philosophischer Anthropologie rein immanentistisch und nicht wesentlich transzendent, d. h. in religiöse Anthropologie hinein, fortzuentwickeln.

Es wurde weiter oben vermerkt, auch das Phänomen personaler *Liebe* berge das Moment absoluter Bindung, absoluten Anspruchs in sich[39]. Doch scheint dieser Gedanke an äußerst, allzu vagen Konturen zu leiden, es sei denn, man schärfe das Phänomen auf die Forderung nach Treue zu, wie *G. Marcel* sie konzipiert: indes bleibt auch bei ihm die Durchführung in eher aphoristischen Formulierungen stecken. Andere Versuche, von Strukturelementen der personalen Intersubjektivität auszugehen, wenden sich der Sprachlichkeit des Menschen zu.

Die *Sprache* (Sprachlichkeit, Gespräch) liegt so zentral, daß auch Liebe erst dann zu menschlicher, personal relevanter wird, wenn sie sich ausspricht, ihr Wort findet. So glaubt man denn heute da und dort, das Sprachphänomen auch im Hinblick auf anthropologisch orientierte Gotteserkenntnis fruchtbar machen zu können. Ohne diesen Aspekt erschöpfend auswerten zu wollen, werden wir hier etwa Folgendes feststellen. Ein neuer, weiterer argumentativer, das Gottesbewußtsein vom Ausgangsphänomen, also von der Sprache her vermittelnder Gedankenzug wurde noch nicht entdeckt. Die oft mehr

[38] Vgl. wiederum Anm. 27.

[39] Auch wenn, wie bei *Riesenhuber,* ausdrücklicher vom „Unbedingten" in der menschlichen Liebe die Rede ist (vgl. *M. Buber,* a. a. O. [Anm. 1] 365; dazu 128), so ist doch immer die unbedingte Bindung an einen unbedingten Anspruch mitgemeint. Ähnlich bei *B. Welte,* Zum Begriff der Person, in: Festschrift für M. Müller, a. a. O. (Anm. 2) 11–22; hierzu 21 f.).

hingehauchten als klar modellierenden Überlegungen lassen nicht immer deutlich hervortreten, worin eigentlich die „ratio probans" sich verdichtet. Wie steht es damit z. B. bei dem bekanntesten Versuch in dieser Richtung, dem von *G. Ebeling*? [40] Er möchte im Gefolge Wittgensteins davon ausgehen, daß die „Bedeutung eines Wortes ... sein Gebrauch in der Sprache" sei, daher „einen Ort allgemeiner menschlicher Erfahrung" aufsuchen, der das Wort Gott verifizieren könnte, und das sei „die Grundsituation des Menschen als Wortsituation". „Und zwar nimmt das Wort Gott darauf Bezug, daß der Mensch in seiner Sprachlichkeit seiner selbst nicht mächtig ist", insofern er die Sprache als „ihm vorgesprochene" empfangen hat und empfängt. Nun aber hat der Mensch an Sprache und Wort teil „in der Weise des Verantwortlichseins" — das ermächtigt zu dem Satz, das Wort Gott spreche den Menschen auf die Situation hin an, „die ihn schlechterdings empfangend sein läßt, keine Neutralität duldet und Rede und Antwort von ihm erwartet für alles, was ihn angeht". Das „Geheimnis der Wirklichkeit" also, die sich in der Sprache verantwortlich auslegt, das meint das Wort „Gott". Wir finden, daß Ebeling zwei Momente im Sprachgeschehen namhaft macht, die ein Bewußtsein von Gott erwecken: die Abhängigkeit des Menschen in seiner Sprachlichkeit von Welt und Mitmensch (der Mensch sei darin „wesenhaft nicht autark") und die Verantwortung, die er mit seinem Wort eingeht. Auch ohne die sehr sensiblen Gedankenwendungen des Theologen noch näher ins Detail hinein abtasten oder gar sie präzisieren zu wollen, scheint doch mit ausreichender Prägnanz sich abzuzeichnen: es wird hier sowohl ein Element der metaphysischen Gottesaufweise wirksam (das Signum der Abhängigkeit, Bedingtheit) wie auch ein Element der strenger personalen Wege, das Phänomen der Verantwortlichkeit, das sich mit dem Bewußtsein des Sollens verschränkt. Nur erscheint weder das eine noch das andere Element als solches verbindlich genug durchreflektiert.

In gewisser Parallele zu Formulierungen Ebelings verläuft die fundamentale Reflexion *Fr. Rosenzweigs* über Phänomen und Sinn der Sprache, des Gesprächs [41]. Gott ist „Grund des Sprechens", insofern

[40] Gott und Wort (Tübingen 1966).

[41] Dazu die instruktiven Ausführungen von *R. Haskamp*, Der Gottesaufweis im dialogischen Personalismus, in: WissWeish 32 (1969) 68 ff. – Der unter dem (hybriden) Titel „personologisch" vorgeschlagene Gottesweg in *H. Mühlens* Rektoratsrede „Gottesbeweis heute. Überlegungen zu einem personologischen Aufweis der Existenz Gottes", in: Martyria – Leiturgia – Diakonia. Festschrift für *Hermann Volk*, hrsg. von *O. Semmelroth* (Mainz 1968) 40–58; erweiterter Sonderdruck: Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung (Paderborn 1968), geht in seiner eigentlichen „ratio probans" (diesen Ausdruck bitte nicht gleich als rationalistisch verdächtigen!) nicht über das hinaus, was eben auch sonst als solche fungiert: die Endlichkeitserfahrung. Nur wird diese immer noch zu sehr im Ungenügen (nur begrenzten

der verpflichtende Anspruch, sich dem Gespräch nicht zu entziehen, weder in mir noch im anderen letztlich zu wurzeln vermag. Das Unsagbare, von dem aus der „Absolutheitsanspruch" im Gespräch ergeht, heißt Gott. Es wäre von hohem Interesse, die Analyse des Gesprächs, zu der Rosenzweig immer wieder ansetzt, in rational möglichst durchsichtiger Weise aufzunehmen und darauf zu dringen, daß vor allem einsichtig werde, wieso Forderung, Verbindlichkeit, Verantwortung, und zwar *absolute* Forderung usw., zur Wesensstruktur des Gesprächs gehören; auch der Übergang zum Verantwortungsbewußtsein vor einem absoluten, unsagbaren Du müßte überzeugender ausfallen. Gut ist immerhin der Befund, daß im Phänomen des Gesprächs die Gesprächspartner sich gegenseitig transzendieren, es also nicht immanentistisch verstanden werden kann. Doch warum alsbald zu einem absoluten Du transzendieren müssen, wo etwa ein Heidegger nichts anderes als „das" Sein (als transcendens schlechthin) und „die" Sprache zu sehen meint, die den Menschen als solchen ermöglicht? Was oben an Hinweisen für die einzelnen Schritte und Übergänge hat gegeben werden können, trägt hoffentlich dazu bei, den einen oder anderen Punkt schärfer aufleuchten zu lassen.

Es sei gestattet, zu wiederholen, daß die sogenannte anthropologische Wende des philosophischen Denkens nicht etwa nur als willkommener Anstoß und günstige Plattform benutzt wurde, um die beiden in der christlichen Tradition lebendigen personalen Gotteswege erneut anzupreisen. Moderne Anthropologie fordert dazu heraus, ihre Entwürfe und Ergebnisse philosophisch zu Ende zu denken.

Liebesvermögen) des *Geliebten* erblickt (in Gegenseitigkeit natürlich), und nicht entschieden genug im Unvermögen des (je) *Liebenden*, das, was Liebe verheißt und sucht, dem Partner adäquat schenken zu können. Übrigens versteht auch Mühlen den Satz, das Ich erwache erst am Du zu sich, in so vager und undifferenzierter Weise, daß er philosophisch-ontologisch unergiebig bleibt. Da ist selbst *W. Pannenberg* genauer (vgl. RGG³ V 233).

„Gott" im nachtheistischen Zeitalter

Zum Verständnis des Glaubens an Gott bei Dorothee Sölle

Von Erhard Kunz, S. J.

Der Ausdruck „Atheistisch an Gott glauben", den D. Sölle zunächst mit Fragezeichen als Überschrift eines Artikels[1] und dann zwei Jahre später ohne Fragezeichen als Titel einer Artikelsammlung[2] gewählt hat, soll zweifellos durch seinen provokatorischen Charakter auf eine Frage hinweisen, welche die heutige Theologie bedrängt und der sie sich stellen muß. Er faßt zugleich formelhaft die Antwort zusammen, die D. Sölle selbst auf die gestellte Frage gibt: Der christliche Glaube an „Gott" ist ihrer Meinung nach nicht an eine theistische Weltanschauung gebunden; er behält vielmehr auch in einem atheistischen Zeitalter seine Bedeutung und seine Berechtigung.

Was versteht D. Sölle in ihrer Interpretation des christlichen Glaubens unter dem Wort „Gott"? Wie ist ihr Verständnis zu beurteilen? Auf diese beiden Fragen soll im folgenden näher eingegangen werden[3].

I. Der Ausgangspunkt der Überlegungen Dorothee Sölles: Das Ende des Theismus oder der „Tod Gottes"

S. versucht bewußt, eine Theologie zu treiben, die der geistigen Situation unserer Zeit gerecht wird. Sie will die geschichtlichen Bedingungen, unter denen Theologie heute überhaupt möglich ist, annehmen und ernst nehmen. Die entscheidende Bedingung, „unter der Unbedingtes heute erscheint" und die deshalb Voraussetzung jeder Interpretation des christlichen Glaubens sein muß, ist der „Tod Gottes", „jenes alles bestimmende Ereignis, das sich innerhalb der letzten

[1] Zuerst erschienen in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Dezember 1966.

[2] Atheistisch an Gott glauben (Olten – Freiburg i. Br. 1968).

[3] Zur selben Frage, wenn auch unter etwas anderer Perspektive, vgl. *H. Gollwitzer*, Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit Dorothee Sölle (München 1967), vor allem 72 ff. – Die Werke von D. Sölle werden in folgender Weise zitiert:
St = Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes" (Stuttgart – Berlin ³1966);
W = Die Wahrheit ist konkret (Olten – Freiburg i. Br. ⁴1968);
P = Phantasie und Gehorsam. Überlegungen zu einer künftigen christlichen Ethik (Stuttgatt – Berlin ²1968);
Ath = Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie (Olten – Freiburg i. Br. 1968);
G = Gibt es ein atheistisches Christentum?, in: Merkur, Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 23 (1969) 33–44.

zweihundert Jahre europäischer Geschichte begeben hat" (St 9). Damit ist nicht ein rein objektives, vom Bewußtsein des Menschen unabhängiges Geschehen gemeint, sondern ein Wandel im Bewußtsein und in der Erfahrung der Menschen. Der Mensch vor dem Ereignis des „Todes Gottes" lebte im Raum einer relativ ungebrochenen „Weltanschauungsgewißheit" (St 11). Er hatte in metaphysischen Fragen eine feste und als sicher geltende Auffassung. Er glaubte an ein welttranszendentes Wesen, das er in seinen Eigenschaften zu erkennen meinte und zu dem er ein unmittelbares Verhältnis unterhielt. Ein unmittelbares Eingreifen jenes transzendenten Gottes in die Welt und ihre Geschichte galt als möglich. Gebet als unmittelbares Sprechen mit Gott erschien sinnvoll. Hüter dieses Verlangens nach Unmittelbarkeit mit Gott war die Religion. Der „Wunsch nach unmittelbarer Erfahrung Gottes" kommt darin zum Ausdruck, daß Gott „ein besonderer, ausgegrenzter Bereich zugewiesen wird. Ob dieses Ausgegrenzte räumlich als Tempel, Heiligtum, Sakralraum oder zeitlich als Kairos, als Ich-Du-Beziehung vorgestellt wird — gewollt ist immer ... die unmittelbare Präsenz Gottes" (Ath 72). Gott wird als weltunabhängige „Substanz" gedacht, als ein „Gegenüber" der Welt und des Menschen, „über" das man reden oder schweigen zu können meint (Ath 72). — Auch der Atheismus, der Gott einfach leugnet und der behauptet: „Es gibt Gott nicht", partizipiert noch an der „Weltanschauungsgewißheit", die den Menschen vor dem Ereignis des „Todes Gottes" charakterisiert; denn auch er gibt auf die metaphysische Frage des Menschen noch eine endgültige, dem Theismus allerdings entgegengesetzte Antwort.

Die neue Erfahrung, die durch das Ereignis des „Todes Gottes" gekennzeichnet ist, besteht darin, daß alle metaphysischen Positionen unsicher werden. Sowohl Theismus wie Atheismus „haben die neue Erfahrung mit Gott, die unsere Lage bestimmt, nicht gemacht, vielleicht auch nicht verstanden oder verdrängt, diese neue Erfahrung, in der sich der einzelne in einer vollständig verwandelten Welt und Gesellschaft verunsichert und auf sich gestellt vorfindet" (St 11). Durch die Erfahrung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandels wird jede naive, „ungebrochene Weltanschauungsgewißheit" zerstört. Die so entstandene Ungewißheit kann nicht dadurch überwunden werden, daß man sich die Wahrheit wieder „als eine objektive und tradierte" aneignet, noch dadurch, daß man sie „mittels der leidenschaftlichen Anstrengung der Subjektivität, die den Sprung in den Glauben wagt", zu erwerben sucht (St 11). Die Ungewißheit muß vielmehr „als im Gewissen gegründet" (St 12) ausgehalten werden. „Der theologische Ausdruck solcher veränderten psychosozialen Bedingtheiten ist die Rolle vom ‚Tode Gottes' als Erfahrung vom

Ende einer objektiven, allgemeinen oder auch subjektiven, privaten, jedenfalls aber unmittelbaren Gewißheit" (St 12). Der nachtheistische Mensch ist in metaphysischen Fragen wesentlich Agnostiker (vgl. Ath 80).

Mit dem Zerbrechen der metaphysischen Gewißheit ist auch das theistische Weltbild zerbrochen. Die Vorstellung von Gott als einem jenseitigen, himmlischen Wesen ist dem Menschen, der die Erfahrung des „Todes Gottes" gemacht hat, unvollziehbar geworden. Gott kann nicht mehr „substantiell, als überweltlich Seiender, gedacht werden" (Ath 68). Er ist nicht mehr ansprechbar als „König, Vater und Herrscher über die Welt" (St 203; vgl. W 111) oder als ein „Wesen, das man mit Ausdrücken wie ‚allgütig, allmächtig, allwissend' preisen" kann (Ath 75). Dem Menschen des nachmetaphysischen Zeitalters ist „das unmittelbare kindliche Verhältnis zum Vater droben überm Sternenzelt" unmöglich geworden (St 176). Eine unmittelbare Beziehung zu einem als persönliches Gegenüber gedachten Gott ist daher nicht mehr realisierbar: „Eine direkte, unmittelbare Hingabe an Gott, wie sie von den Heiligen der großen Religionen bezeugt wird, ist im nachtheistischen Stadium nicht mehr möglich. Gott ist uns nicht unmittelbar da" (St 172 f.). Daher ist uns ein Gebet, das dem Vater im Himmel dankt, das ihn lobt und preist, problematisch geworden (vgl. St 173; W 111). Aus alldem folgt, daß christlicher Glaube in der nachtheistischen Zeit „ohne die supranaturale, überweltliche Vorstellung eines himmlischen Wesens" und „ohne die Beruhigung und den Trost, den eine solche Vorstellung schenken kann", auskommen muß. Der Glaube wird den Christen keinen „metaphysischen Vorteil" gegenüber den Nicht-Christen bieten (Ath 79). Er wird keinen „ideologischen Sondervorrat" (ebd. 82) und keine bestimmten „Meinungen über das Dasein Gottes, den Wert und die Autorität der Bibel oder die Fortdauer der Existenz nach dem Tode" (Ath 83) enthalten. Kurz gesagt: Eine Theologie, die der geistigen Situation der Zeit gerecht werden will, muß den Glauben „im Verzicht auf Metaphysik und überweltliche Meinungen" (Ath 85) zu verstehen suchen.

Wenn wir D. Sölle nach den Gründen für das Zerbrechen der metaphysischen Gewißheit und für das Ende des theistischen Weltbildes fragen, so finden wir in ihren Schriften vor allem drei Hinweise. S. verweist erstens auf die innerweltliche Bedingtheit, die das kritisch-wissenschaftliche Denken auch bei den Phänomenen entdeckt hat, welche man früher unmittelbar auf Gott selbst zurückführen zu müssen glaubte. Dort, wo man früher übernatürliche, göttliche Kräfte unmittelbar am Werke sah, findet man heute innerweltliche Ursachen. Die wissenschaftlichen Entdeckungen erlauben ein planendes Eingreifen der Menschen auch in die Bereiche, die bisher der Verfügung Gottes allein vorbehalten schienen. „Alle bisher bekannten Formen der christlichen Religion setzen ein unmittelbares Verhältnis zu Gott voraus und sind daher in dem Augenblick bedroht, wo Gott als moralische, politische und naturwissenschaftliche Arbeitshypothese unnötig geworden

ist. Sie werden ausgehöhlt in dem Augenblick, da Schicksalsschläge den Menschen nicht mehr naturhaft unvermittelt treffen, und von der Zeit an, da die urtümliche Erfahrung, daß der Mensch an die Mächte der Natur ausgeliefert ist, durch Medizin, Welthandel und eine mindestens der Theorie nach rationale Planung politischer Veränderungen zurückgedrängt und abgeschwächt wird" (St 176). Geschichtliche Erscheinungen, die bisher als unmittelbares Eingreifen Gottes verstanden wurden, können nun durch innerweltliche Gesetze erklärt werden: „Die vergangenen Objektivationen Gottes – in wie immer verstandenen Wundern, Geschichtsfügungen und Offenbarungskontinuitäten – sind von dem sich ausbreitenden kritischen Bewußtsein überschwemmt und ausgelaugt worden. Nichts nötigt uns mehr dazu, diese Objektivationen auf Gott zurückzuführen, seine Hand hier zu erkennen, wo historische, soziologische und psychologische Gesetze walten oder der blinde Zufall sein Wesen treibt" (St 189). Gott ist in unserer Welt „funktionslos" geworden; „alles, was der Begriff Gott früher leistete, kann nun mit anderen Begriffen genauer gesagt werden" (G 38).

Der zweite Grund, der die Überzeugung von der Existenz eines welttranszendenten allmächtigen und zugleich gütigen Vatergottes erschüttert, ist die Erfahrung des Leides in der Welt. Wenn die Vorstellung des Theismus berechtigt wäre, müßte Gott in die Welt eingreifen, um dem Unrecht und dem Leid der Unschuldigen und Wehrlosen ein Ende zu setzen. Tatsächlich ist Gott in der Welt aber „unwirksam" (St 180) und „ohnmächtig" (St 202 ff.). Das Theodizeeproblem ist daher auf dem Hintergrund des theistischen Weltbildes unlösbar. Den „Gott der Allmacht", den „König, Vater und Herrscher über die Welt" „klagt die Moderne mit Recht an – und alle theologischen Kunststücke, sie zum Schweigen zu bringen durch die bloße autoritative Setzung Gottes, der uns verstummen heißt, weil nur er das Recht des Fragens und der Anklage hätte, können die Wahrheit dieser Frage an den allmächtigen Gott nicht ersticken. Will man sie nicht zum Schweigen bringen oder religiös verdrängen, so führt sie zur Absetzung des theistisch verstandenen Gottes" (St 203). Angesichts des tatsächlichen Zustandes der Welt können wir Gott nicht mehr „mit Ausdrücken wie ‚allgütig, allmächtig, allwissend' preisen". Gott verliert seine Eigenschaften. „Ein einziges gefoltertes Kind genügt, um die Bezeichnung ‚allgütig' für immer verstummen zu lassen" (Ath 75).

Der dritte Grund für die Zerstörung der theistischen Überzeugung besteht in der Erfahrung des geschichtlichen Wandels, vor allem des Wandels von Weltbildern und Welterklärungen. Der Mensch fühlt sich „in einer vollständig verwandelten Welt und Gesellschaft verunsichert" (St 11). Er beginnt zu fragen, inwieweit auch seine metaphysischen Anschauungen einem Wandel unterliegen. Diese Frage allein weckt schon Skepsis und Zweifel. Das geschichtliche Denken unserer Zeit entdeckt, daß die Funktion, die das Bewußtsein von Gott in früheren geistigen Epochen wirklich erfüllte, heute weithin ohne die Berufung auf Gott verwirklicht werden kann: „das pure Faktum, daß wir die Entstehung von nachtheistischen technischen Kulturen in Ost und West erleben, relativiert die ältere religiös-metaphysische Meinung. Es läßt sich also zwar sagen, daß das Bewußtsein von Gott, die geglaubte Realität Gott, einige Menschen auf einen Weg gebracht hat, der sie menschlicher – und das heißt: liebesfähiger gemacht hat. Es ist aber die Frage, ob sich das heute auch sagen läßt, und ob nicht heute «Gott» weithin ein ideologisches Alibi der eigenen Liebesunfähigkeit geworden ist" (G 39). Die Fakten zeigen, daß Menschen ein menschenwürdiges und sozial engagiertes Leben führen können, ohne an den Gott des Theismus zu glauben, während solche, die an ihn glauben, sich nicht selten den konkreten Aufgaben des Lebens entziehen. Diese Tatsache beweist, daß heute die Idee „Gott" zur Bewältigung des Lebens nicht mehr notwendig ist (vgl. G 37).

II. Der Sinn des Wortes „Gott" bei Dorothee Sölle

Als Konsequenz aus dem Ende des theistischen Welt- und Gottesbildes ergibt sich für den christlichen Glauben, daß er nicht mehr von irgendwelchen metaphysischen und weltbildverbundenen Inhalten her verstanden werden darf, sondern daß er „als ein bestimmter Vollzug des Existierens" (W 35) gesehen werden muß. Der Glaube gehört in den Bereich der „Existenz". „Damit ist eine Art von Dasein bestimmt, die weder in objektiv Aufweisbarem noch in subjektiv Erlebbarem aufgeht, die aber gleichwohl in Vollzügen wie Glauben oder Angsthaben, Hoffen oder Resignieren, Lieben oder Fürsichdasein das Realste ist, dessen die Betroffenen ansichtig werden" (W 35). Christentum ist als eine „Existenzbewegung" zu bestimmen (Ath 86; G 34). Der Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen besteht nicht in „Bewußtseinsinhalten", sondern in der Praxis: „Auch heute ist die Praxis das einzige Rhodos des Glaubens: hic salta" (Ath 80). Die Wahrheit des christlichen Glaubens muß sich dem Menschen daher „im Vollzug" erweisen (Ath 88). Die christlichen Bekenntnisformeln sind auf konkretes Verhalten hin zu interpretieren. Das ursprüngliche Bekenntnis „Kyrios Christos" z. B. ist zu verstehen als: „Herr, nämlich Wirklichkeit, die das Leben bestimmt, ist die in Christus gegenwärtige Agape" (Ath 79). Soll dem Wort „Gott" überhaupt noch eine Bedeutung für den Menschen zukommen, so ist sein Sinn vom Vollzug und vom Tun des Menschen her anzugeben. Gott muß „aus der Relation" begriffen werden (Ath 72), d. h. mit Hegel: aus dem Bewußtsein, in das er sich vermittelt hat (Ath 71), oder besser mit Marx: aus der geschichtlichen und gesellschaftlichen Praxis, die dem Menschen „im Entwurf Christi" (G 44) ermöglicht wird.

Welche Praxis oder welche Vollzüge meint S. nun, wenn sie trotz ihrer Ablehnung des Theismus das Wort „Gott" doch immer wieder in einer positiven Aussage gebraucht? Und welchen Sinn gibt sie dem Wort im Zusammenhang dieser Vollzüge?

1. Das Sprechen von Gott hängt mit bestimmten Fragen zusammen, die der Mensch sich stellt oder die ihm so gestellt sind, daß er sie nicht los wird. Der Mensch fragt nach der Rechtfertigung des Bestehenden, nach Glück, Sinn und Wahrheit (Ath 90 f.; vgl. G 43). Er erfährt in sich einen ständigen „Überschuß an Fragen", ein „Über-sich-Hinausfragen", das beschrieben werden kann als eine „Transzendenzbereitschaft . . ., die sich nicht beruhigen läßt und um das Linsengericht des besseren Funktionierens willen nicht verschachert werden kann" (Ath 89). Der Mensch fühlt sich gedrängt, sich zu öffnen und sich über den „Gesamtzusammenhang" zu informieren; und D. Sölle fragt, „ob dieser Gesamtzusammenhang ein anderes Wort für Gott sei" (Ath 89).

Jedenfalls ist die „bleibende Fraglichkeit" (St 178) der Horizont, in dem dem Wort Gott ein Sinn zu geben ist. Die Fragen, die der Mensch — wenn sie ihm einmal aufgegangen sind — zwar verdrängen, aber nie ganz überwinden kann, erweisen den Menschen als einen immer schon Antwortenden. Der Mensch stellt die Fragen; aber zugleich und zuvor sind sie ihm gestellt. Daß er seine Fragen „gegen den ihm leeren Himmel schreit", „ist nur möglich, weil schon zuvor einer da war (Is 65, 24). Dieses Zuvor, dieses Frühere, das uns voraus ist und unser Antworten erst ermöglicht, kann biblisch genauer benannt werden als die Frage, die Gott uns stellt. Wo bist du? Wo ist dein Bruder?" (Ath 116). Dieser Text darf selbstverständlich trotz der traditionellen Formulierung nicht theistisch gedeutet werden. S. will keineswegs als Möglichkeitsbedingung der dem Menschen unausweichlich auferlegten Fragen einen von der Menschheit verschiedenen persönlichen Ursprung postulieren, der die Menschen anspricht. „Gott" ist vielmehr Umschreibung für die Tatsache, daß die Fragen oder „die Bedürfnisse nach Sinn, Ziel, Begründung und Verwirklichung eines authentischen Lebens" dem Menschen auferlegt sind und daß sie nicht aus weiteren Gegebenheiten abgeleitet und rational begründet werden können (G 43). „Gott" meint die rational nicht weiter zu bewältigende Faktizität der Fragen, die das menschliche Leben bestimmen und die der fragende Mensch sich nicht einfach nach Belieben aussuchen kann. In dieser Faktizität liegt eine gewisse Absolutheit. Wer die Fragen positivistisch als sinnleer erklärt und ihnen auszuweichen sucht, verstößt daher gegen eine das menschliche Leben faktisch betreffende Bestimmtheit oder gegen ein Absolutes. In diesem Sinne verstößt er gegen „Gott". Aber dieser Gott ist nicht Bezeichnung für den die Fragen transzendierenden Ursprung der Fragen, sondern meint die nicht weiter begründbare Gegebenheit der Fragen selbst. Wer diese Gegebenheit behauptet und sich auf sie einläßt, hat alles erfaßt, was das Wort „Gott" in diesem Zusammenhang meint.

2. Zu den grundlegenden Fragen, die sich der Mensch stellt, gehört wesentlich die Frage nach der Identität des Menschen mit sich selbst. Der Mensch will er selbst sein. „Es gibt ein Verlangen nach Unersetzlichkeit, das, einmal entdeckt und ausgesprochen, nicht mehr zum Schweigen gebracht werden kann. Dieses Verlangen speist sich aus dem eigenen noch so dürftigen Wissen von Identität, wie es uns als Erinnerung an Tage der Kindheit, als Gegenwart erfüllter Liebe, als Hoffnung auf mögliche menschliche Zustände erfahrbar ist" (St 36; vgl. 52). In Stunden des Glücks erfährt der Mensch die Möglichkeit von Identität. Zugleich ist er sich schmerzlich bewußt, daß die Identität in der Gegenwart nicht verwirklicht ist. Aus dieser Erfahrung der Differenz zwischen Identität und Nichtidentität wächst die Hal-

tung der Hoffnung und des Wartens, durch welche das menschliche Leben erst wirkliches Leben wird. Leben ist „Hoffenkönnen" (W 42). „Tot wäre, wer mit der Welt einverstanden ist, wie sie ist. Aber gerade das hält keiner aus. Zu viele Versprechen sind nicht gehalten, zu viele Wünsche nicht berücksichtigt, zu viele Schulden blieben noch unbezahlt. Das Warten wächst aus dem Nein, das sich nicht mit dem überall angebotenen Zweitbesten zufrieden geben will" (W 43). Welches ist das „Beste", auf das zu hoffen sich wirklich lohnt? Es ist das „Glück" (vgl. St 196). Aber dieses Glück darf nicht verkürzt werden; die Hoffnung darf nicht „zu kleinkariert" ausfallen (W 44). Eine Hoffnung auf bloß privates Glück genügt nicht. Die eigentliche Hoffnung, wie sie der Menschheit durch Jesus von Nazareth angeboten wird, übersteigt alle einzelnen Erwartungsvorstellungen; sie richtet sich auf „Gott", und das heißt hier zunächst einmal: auf etwas, was weiter ist als die von uns selbst „geplante und gewünschte Zukunft". „Fingen wir ... an, auf Gott zu warten, so müßte wohl zuerst die Erfahrung gemacht werden, die auch Johannes, dem exemplarisch Wartenden, nicht erspart geblieben ist: daß Gott die Bilder unserer Erwartung zerstört" (W 45). „Gott" meint also das Ziel unserer tiefsten Hoffnung, insofern sie ihr eigenes Woraufhin noch nicht angeben und beschreiben kann. Das Ziel ist noch unbekannt; „Gott" ist noch „im Erwarteten, im »Unabgegoltenen« (Bloch) der Geschichte" verborgen (Ath 74). Diese Verborgenheit der Zukunft oder die Verborgenheit „Gottes" muß ausgehalten werden. Sie darf nicht durch einen genauen Entwurf der Zukunft ersetzt werden; denn das bringt die Gefahr mit sich, die dem Entwurf nicht entsprechende Gegenwart sinnlos dem entworfenen Zukunftsbild zu opfern. Hier sieht S. einen wichtigen Unterschied zwischen der christlichen Hoffnung auf „Gott" und der Hoffnung, wie sie der Marxismus versteht: Die Hoffnung, wie sie „im Marxismus am deutlichsten ausgeprägt ist, wartet eigentlich nicht mehr auf die Zukunft, sondern auf das vorwegentworfene Bild, zu dem nichts mehr hinzukommt. Wer so wartet, wartet eigentlich nur auf sich selbst" (W 48). Hoffnung, welche die Zukunft wirklich Zukunft bleiben läßt, wartet nicht auf schon Bekanntes, sondern „auf etwas Neues", auf „die Anschaulichkeit Gottes" (W 49). Natürlich darf auch dieser letzte Ausdruck ebenso wie das Sprechen von der Verborgenheit Gottes in der Zukunft nicht theistisch verstanden werden. Die Hoffnung erwartet nicht, daß ein von der Welt Unterschiedener existiert und in der Zukunft einmal die Welt erneuern wird. Daß „Gott" verborgen ist und seine Anschaulichkeit erwartet wird, umschreibt vielmehr in traditioneller Sprache, daß die Zukunft noch hinter all unseren Bildern von ihr verborgen ist und ihr Kommen von uns erwartet wird. Die „absconditas" der Zukunft kann das thei-

stische Verständnis von Gott als transzendenter „Substanz" ablösen (vgl. Ath 74).

Wenn D. Sölle dennoch das Sprechen von „Gott" sehr häufig beibehält, obwohl es theistisch vorbelastet ist und daher in ihrem neuen Verständnis leicht zu Mißverständnissen führt, so dürfte dies einen Grund haben, der uns nun veranlaßt, das über die Verborgenheit der Zukunft Gesagte weiter zu präzisieren. Die Zukunft ist in dem Sinne verborgen, daß man den erhofften Weltzustand nicht mit Bildern und Begriffen der Gegenwart adäquat beschreiben und festlegen kann. Aber die Erwartung des Menschen, vor allem die von Jesus von Nazareth herkommende Erwartung, richtet sich nicht vollkommen unbestimmt in die Zukunft. Auf „Gott" warten heißt nicht, „bildlos die Zukunft anbeten, wie immer sie auch sei; wer so tut, glaubt an ein blindes Fatum . . ." (W 50). Es heißt vielmehr, in einer ganz bestimmten Richtung hoffen und aus dieser gerichteten Hoffnung heraus tätig werden. Christliche Hoffnung wartet in der Richtung der Liebe; sie hofft auf das Reich der Identität und der Liebe, das man auch mit dem biblischen Begriff „Reich Gottes" umschreiben kann. Daher legt sich dieser Begriff oder auch einfach der Ausdruck „Gott" zur Bezeichnung des Woraufhin der Hoffnung besonders nahe.

Ihren tiefsten Ausdruck hat die offene und zugleich gerichtete Hoffnung im „Symbol der Auferstehung" (St 170) gefunden. Für S. bedeutet die Wirklichkeit der Auferstehung Christi nicht „den endgültigen Sieg Gottes über seine Feinde", sondern Auferstehung ist nur „ein vorweggenommenes Hoffnungsbild" (St 169). Der gekreuzigte Jesus ist nicht „in den Himmel" auferstanden, sondern er ist „auf dem Wege über das Bewußtsein einiger Leute in die Geschichte aller Leute auferstanden und . . . zu ihrer Hoffnung geworden" (Ath 84). Welches ist diese Hoffnung, die sich in der Auferstehung symbolisiert und an Ostern über die Bewußtseinsveränderung einiger Menschen in der Geschichte wirksam wird? Es ist die Hoffnung, daß die Liebe, für die Jesus sein Leben bis zum Kreuz eingesetzt hat, nicht vergebens ist. Die Liebe, um derentwillen Jesus gestorben ist und die seit Ostern verkündet wird, bleibt auch nach der Auferstehung unsichtbar. „Weil sie unsichtbar ist, wird sie weiter erwartet. Darum heißt ihre Schwester Hoffnung" (W 94). Christliche Hoffnung richtet sich also auf den „Sieg der Liebe", d. h. darauf, daß Jesus schließlich doch recht hatte zu lieben, daß er „recht hatte, so zu leben, zu leiden und zu sterben" (Ath 95). Obwohl Jesus am Kreuz gestorben ist und obwohl jeder Liebende weiß, daß er selbst untergehen wird, hält die Hoffnung am Sinn der Liebe fest. Obwohl das Schicksal der Liebe in der Welt der Tod und das Scheitern ist, läßt sich die Hoffnung das Vertrauen in die umgestaltende Kraft der Liebe in der Welt nicht ausreden (vgl.

Ath 94). — Auf „Gott" und sein Reich hoffen heißt also: die Umgestaltung der Welt durch die Liebe erwarten. Es heißt nicht: die endgültige und bleibende Aufnahme des einzelnen Menschen und der Welt als ganzer in die Begegnung mit einem heilgewährenden Du erwarten. Zwar kann S. vom Menschen als dem „unverrechenbaren Du Gottes" sprechen. Damit will sie aber nicht sagen, daß der Mensch von einem persönlichen Gott zu ewiger Gemeinschaft gerufen ist. „Der Mensch als dieses Du Gottes — das ist natürlich eine mythologisierende Redewendung, die indes nichts anderes besagen soll, als daß er, dieser einzelne, nicht umsonst lebt, nicht zufällig, nicht ungeliebt, nicht ohne Sinn, und daß eben wegen dieser möglichen Erfüllung, die auf jeden wartet, keiner aufgegeben werden kann" (Ath 93). Die Hoffnung ersehnt einen Weltzustand, in dem sich jeder in diesem Sinn als „Du Gottes" erfahren kann, d. h. in dem jeder von seiner Umgebung in seiner Eigenart und in seiner Begrenztheit und Vergänglichkeit angenommen und bejaht wird. Ob ein solcher Zustand jemals Wirklichkeit wird, muß offen bleiben. Die Beschäftigung mit diesem erhofften Zustand spielt für den Menschen die Rolle einer Utopie (vgl. Ath 93): Der Traum vom Reich der Liebe soll die Praxis des Menschen in der Gegenwart bestimmen; er soll ihn aufrufen, mit seinen Kräften das Reich der Liebe in seiner konkreten Welt zu verwirklichen.

3. Die in der Gegenwart gelebte und verwirklichte Liebe ist der dritte Vollzug, in dessen Bereich dem Wort „Gott" ein Sinn zu geben ist. Da der Gegenstand unserer Hoffnung, den S. durch „Gott" oder „Reich Gottes" umschreibt, konkret in der universal verwirklichten zwischenmenschlichen Liebe besteht, so wird „Gott" überall dort anfanghaft Wirklichkeit oder Ereignis, wo zwischenmenschliche Liebe gelebt wird. Daß „Gott" im Leben eines Menschen Ereignis wird, besagt nichts anderes, als daß sich in seinem Leben Liebe ereignet. Das Aufgerufensein zur zwischenmenschlichen Liebe und diese Liebe selbst *ist* Gott: „Das Gebot und die Realität der Liebe ist Gott, eine andere Wirklichkeit Gottes als diese unsere gibt es nicht" (G 41). „Gott braucht nicht (durch Religion und Kult) gegenwärtig gesetzt zu werden, er *ist* gegenwärtig ... Gott ist auf der Straße, genauer: auf der Straße zwischen Jerusalem und Jericho ..." (W 108; vgl. Ath 112). Es gilt, „daß das Gesicht Gottes uns nur erkennbar ist als das Gesicht des anderen neben mir" (Ath 87). In der Liebe, welche für uns Gott ist, ereignet sich Transzendenz, allerdings „diesseitige Transzendenz": „Was immer man über die Liebe sagen mag: sie wird nicht fertig mit einem Menschen. Sie kommt nie zu Ende mit jemandem. Sie transzendiert jede mögliche Erfüllung, sie will immer mehr. Eben dieses Nie-zu-Ende-Kommen nennt die Sprache der Tradition: Transzendenz.

Aber der geschichtlich konkrete Name der gleichen Sache heißt: Leiden. Leiden, weil die Liebe Christi unendlich ist, weil sie keine Bedingungen stellt, die als erfüllte erledigt wären; leiden, weil die Liebe nicht rechnet mit ihren Begrenzungen." „Er (Jesus) rief in eine unendliche Bewegung hinein, eine diesseitige Transzendenz, die mit ihrem Leben bezahlt, was sie ersehnt, das Reich Gottes" (Ath 51). Die Liebe „ist produktive Unendlichkeit für andere. Diese Art Transzendenz ist den Christen bald nach Jesus von Nazareth weitgehend abhanden gekommen, eine Jenseitstranszendenz schien ihnen angemessener" (P 69). Die Liebe kann Gott genannt werden, weil es für den Menschen nichts Größeres und Beglückenderes gibt als sie. „Größeres als sie (die Liebe) kann uns niemand versprechen. Eine andere Wahrheit als die Liebe, in der wir atmen, lachen, arbeiten, in der wir weinen und warten und nicht zu Ende kommen miteinander, gibt es nicht. Die Religionen versprechen den Menschen zwar mehr als dies — einen Gott, einen ewigen Vater, ein Später, ein Droben, eine Anteilhabe am göttlichen Leben — eine Auferstehung ohne Kreuz. Aber Christi Weg steht quer zu den Religionen, auch zu den christlichen. Er hat den Vater zum ewigen Bruder gemacht, er hat dieses Später ins Jetzt und dieses Droben ins Ganze der Welt gesetzt, er hat uns nicht mythischen Anteil am göttlichen Leben besorgt, sondern uns zu menschlichen Menschen gemacht" (Ath 102). In der Liebe löst sich der Mensch von dem Verlangen nach der eigenen Identität, nach dem eigenen Himmel (man könnte im Sinne Sölles sagen: nach dem eigenen Gott), um das Losgelassene gerade so von neuem zu erhalten: „Denn auf dem Wege der Vermittlung, der Entäußerung in das Dasein für andere, das immer Dasein in der Fremde, im Schmerz und in der Einbuße an eigenen Möglichkeiten ist, erscheint das Weggeschenkte von neuem . . . Unser Zerbrechlichstes, das Glück, lebt nur außerhalb seiner Besorgung. Denn Identität ist nicht, wie es zunächst scheinen könnte, das Unmittelbarste, sondern das Vermittelte" (St 197). Indem sich der Mensch in der Liebe losläßt, erfährt er — vermittelt — die Identität mit sich selbst. Darin liegt das Ereignis, das „Gott" genannt wird; denn „Gott" bedeutet „die Ermöglichung dessen, daß ein Mensch »ich« sagt", bedeutet „Befreiung", „Entfesselung aller Kräfte, die in jedem von uns gefangen liegen und mit denen wir Wunder tun können, die nicht geringer sind als die, die von Jesus erzählt wurden" (P 70). Die „produktive Unendlichkeit", zu der der Mensch in der Liebe befreit wird und in der er sich selbst findet, ist Gott (vgl. P 71).

Welchen Sinn hat das Wort „Gott" bei D. Sölle? Als Zusammenfassung unserer Analyse läßt sich anworten: Gott bezeichnet bei ihr nicht den Terminus einer Beziehung, in der der Mensch mit seinen Vollzügen steht und die den Menschen, seine Vollzüge und seine Er-

fahrungswelt übersteigt. Gott meint vielmehr die Realität bestimmter menschlicher Vollzüge oder einen Aspekt an diesen Vollzügen selbst: Mit „Gott" ist die Nichtableitbarkeit und Nichtbegründbarkeit bestimmter Fragen oder die Weite und Unbegrenztheit menschlicher Hoffnung oder die Realität der Liebe umschrieben. Nur bei der Hoffnung, insofern sie auf das noch nicht verwirklichte Reich der Liebe ausgerichtet ist, bezeichnet „Gott" das Woraufhin einer Beziehung, die den jetzt lebenden Menschen übersteigt. Dieses Woraufhin selbst ist aber wiederum ein Zustand der Menschheit, nicht aber eine die Menschheit transzendierende Wirklichkeit. Die eigentliche Mitte der verschiedenen Rücksichten, die das Wort „Gott" bei S. umgreift, ist der Vollzug der Liebe: „Das Gebot und die Realität der Liebe ist Gott" (G 41).

Indem S. so einen menschlichen Vollzug und seinen sittlichen Verpflichtungscharakter als „Gott" bezeichnet, führt sie eine Entwicklung weiter (oder greift eine Entwicklung auf), die in der Philosophie des Idealismus ihren Ursprung hat. Die These *Kants*, daß Gott für die theoretische Vernunft unzugänglich sei und daß die Affirmation Gottes im moralischen Willen des Menschen gründe, brachte in der weiteren Entwicklung eine Identifizierung Gottes mit dem Tun des Menschen selbst mit sich. Schon bei *Kant* heißt es: „Gott muß nicht als Substanz außer mir vorgestellt werden, sondern als das höchste moralische Princip in mir"[4]. „Gott ist die moralisch practische sich selbst gesetzgebende Vernunft"[5].

Von Kant führt eine Linie über den frühen *Fichte* und *Hegel* zu *L. Feuerbach*, der den Glauben ausdrücklich als Glauben an den Menschen interpretiert. Der Vollzug des Glaubens *ist* bei ihm der Gott des Menschen: „Wenn ich also einen Gott glaube, so habe ich einen Gott, d. h. der Glaube an Gott ist der Gott des Menschen"[6]. „Der Glaube ist nichts anderes als der Glaube an die Gottheit des Menschen"[7].

Stärker als Feuerbach betont S. in der Nachfolge von *Hegel*, *Marx* und *Bloch* (der den Vollzug der Hoffnung als „Gott" bezeichnet: Deus Spes!) den „unendlichen Schmerz" (vgl. Ath 54) der Negativität, der Differenz und Nichtidentität: Der Mensch ist (noch) nicht Gott. Aber der mit dem Menschen jetzt noch nicht identische Gott ist doch auch bei ihr die Menschheit, und zwar insofern sie einmal ein Reich der Gerechtigkeit und Harmonie bilden wird. Im Vollzug der Liebe identifiziert sich dieser Gott schon jetzt mit dem heute lebenden Menschen: Gott vermittelt sich in die gottlose Welt (Ath 58); Gott wird in der Welt (Ath 57).

Es ist nicht uninteressant zu beobachten, daß sich die Interpretation des Gottesglaubens, die S. vorlegt, in ihren wesentlichen Zügen schon in dem Artikel von *Rektor Forberg* „Entwicklung des Begriffs der Religion" findet, der 1787 zusammen mit einem Artikel *J. G. Fichtes* den berühmten Atheismusstreit ausgelöst hat[8]. Wie S. bleibt auch Forberg in der theoretischen Frage nach der Existenz

[4] *I. Kant*, Opus postumum. I. Hälfte. Gesammelte Schriften (Akademieausg.), Bd. XXI (Berlin/Leipzig 1936) 144. – Vgl. zu diesem und den folgenden Zitaten *Günter Waldmann*, Christlicher Glaube und christliche Glaubenslosigkeit (Tübingen 1968) 232–249.

[5] *I. Kant*, a. a. O. (Anm. 4) 145.

[6] *L. Feuerbach*, Das Wesen des Christentums, Sämtliche Werke, Bd. VI (Stuttgart 1903 ff.) 153. [7] Ebd. 152.

[8] Vgl. Die Schriften zu J. G. Fichte's Atheismusstreit, hrsg. von *Hans Lindau* (München 1912) 37–58.

Gottes bei einer skeptischen Unentschiedenheit stehen: „Ist ein Gott? Antwort: Es ist und bleibt ungewiß“[9]. Trotzdem wird Religion und religiöses Verhalten nicht überflüssig und unmöglich. Religion ist vielmehr jedem Menschen, dem Theisten wie dem Atheisten[10], zumutbar. Worin besteht diese Religion? Nicht in einer „Überzeugung des Verstandes“, sondern in einer „Maxime des Willens“[11], also im praktischen Verhalten. Der religiöse Mensch läßt sich in seinem Handeln vom „Ideal“[12] des „Reiches Gottes“, d. h. des Reiches der Wahrheit und des Rechtes, bestimmen. „Er glaubt also, daß der Zweck der Alleinherrschaft des Guten allerdings ein möglicher Zweck sei, daß allerdings ein Reich Gottes, als ein Reich der Wahrheit und des Rechts, auf Erden gegründet werden könne. Denn dies ist das, was er wünscht und will. Er kann es, wenn er spekuliert, dahingestellt sein lassen, ob jener Zweck möglich oder unmöglich sei, nur wenn er handelt, muß er verfahren, als ob er sich für die Möglichkeit entschieden hätte, er muß trachten, jenem Zweck allmählich näher zu kommen“[13]. In der Maxime des religiösen Menschen: „Ich will, daß es besser werde, wenn auch die Natur nicht will!“ vollendet sich die Macht des moralischen Willens[14]. In solchem Wollen findet der Mensch „eine Gottheit“, und das ist sein „Glück“[15].

Hier ist ebenso wie bei S. Gottesglaube entschieden auf das Tun des Menschen reduziert. Forberg ist sich bewußt, daß damit sein Religionsverständnis von dem traditionellen Verständnis abweicht. Deshalb stellt er zum Schluß fest: „Wäre von Religion kein anderer Begriff ausfindig zu machen, als der gemeine und seit Jahrtausenden gewöhnliche (eines Kultus übermenschlicher Wesen), so wäre die Religion eine Schimäre, und es dürfte von ihr unter Leuten von Verstand hinfort nicht mehr die Rede sein. Indessen, da dem Ausdruck: Religion, ein vernünftiger und doch mit dem alten unvernünftigen Begriffe einigermaßen verwandter unterlegt werden kann, so mag nun jeder bei sich selbst entscheiden, ob er es ratsamer findet, an einen alten Ausdruck einen neuen Begriff zu binden und dadurch diesen der Gefahr auszusetzen, von jenem wieder verschlungen zu werden, oder lieber den alten Ausdruck gänzlich beiseite zu legen, aber dann zugleich auch bei sehr vielen schwerer, oder gar nicht, Eingang zu finden“[16].

S. hat sich entschieden, bei ihrer Interpretation des Glaubens den Ausdruck „Gott“ häufig zu gebrauchen, obwohl sich die Bedeutung des Wortes in ihrem Verständnis gegenüber dem gewöhnlichen Verständnis sehr gewandelt hat. Sicherlich finden ihre Gedanken dadurch bei manchen leichteren „Eingang“. Es fragt sich jedoch, ob die „Verwandtschaft“ der beiden Verständnisse nicht so gering ist, daß die Verwendung desselben Namens eher verwirrt als förderlich ist[17].

III. Kritische Reflexionen zum Verständnis „Gottes“ bei D. Sölle

Bei einer Auseinandersetzung mit den bisher dargestellten Gedanken muß zunächst anerkannt werden, daß D. Sölle aufrichtig bemüht ist, den überlieferten christlichen Glauben so zu verstehen, daß er auch

[9] *Rektor Forberg*, a. a. O. (Anm. 8) 54.
[10] Ebd. 51.
[11] Ebd. 54.
[12] Ebd. 44.
[13] Ebd. 50.
[14] Ebd. 53.
[15] Ebd. 56.
[16] Ebd. 57 f.
[17] Vgl. die Bemerkung *J. Amérys* zu D. Sölle in: Wer ist das eigentlich – Gott? Hrsg. von *H. Schultz* (München 1969) 212 f.

in der heutigen Zeit ohne geistige Unredlichkeit und ohne innere Verdrängungen angenommen und gelebt werden kann. S. ist sich wohl mehr, als es bei manchen ihrer Kritiker der Fall ist, der heutigen Problemlage bewußt und stellt sich ihr. Es ist deshalb m. E. zu begrüßen, daß sie die Haltung der Ungewißheit und Skepsis, die sehr viele Menschen heute weltanschaulichen Fragen gegenüber einnehmen, aufnimmt und zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen macht. Der moderne Mensch, d. h. jener, der für unsere Zeit weitgehend kennzeichnend ist, sieht sich tatsächlich nicht mehr in der Lage, „einen vorgegebenen Raum der Wahrheit zu finden, in den er sich einbergen könnte" [18]. Er hat ein instinktives Mißtrauen gegen metaphysische Weltbilder und Welterklärungen, und er vermutet überall Ideologie, wo ihm endgültige Wahrheiten über die Welt als ganze vorgetragen werden. Dieses Mißtrauen nährt sich aus verschiedenen Quellen: aus dem Pluralismus der Weltanschauungen, mit dem wir täglich konfrontiert werden; aus der Erfahrung des tatsächlich geschehenen Wandels metaphysischer Positionen und Vorstellungen (auch im christlichen Glauben); aus der Veränderlichkeit und Manipulierbarkeit menschlicher Verhaltensweisen und Denksysteme; schließlich aus der scheinbaren Sterilität und dem hemmenden Einfluß, den metaphysische Überzeugungen und die Beschäftigung mit ihnen auf das konkrete Verhalten gegenüber drängenden Weltaufgaben ausüben können. Einem Menschen, der aufgrund dieser oder anderer Faktoren in weltanschaulichen Fragen zum Agnostiker geworden ist, kann man einen Zugang zum christlichen Glauben nicht dadurch eröffnen, daß man ihm zunächst einmal durch allgemeine theoretische Überlegungen und Prinzipien — so begründet und notwendig eine Beschäftigung mit ihnen für eine umfassende philosophische Betrachtung auch sein mag — eine neue „Weltanschauungsgewißheit" vermittelt; denn er wird diese theoretischen Überlegungen und Prinzipien ja gerade wieder in seine Skepsis und Ungewißheit hineinziehen, und er wird sich fragen, ob die Überlegungen — selbst dann, wenn er ihnen eine gewisse Berechtigung nicht absprechen kann — nicht vielleicht insgeheim doch wieder von irgendwelchen zeitbedingten und veränderlichen Aprioris mitbestimmt sind. Problematisch erscheint demjenigen, der den festen und vorgegebenen „Raum der Wahrheit" verloren hat, gerade der Übergang von einer abstrakt und allgemein formulierten theoretischen Wahrheit zur allgemeinen Gültigkeit dieser Wahrheit in der Realität und Praxis. Der allgemeine Wahrheitssatz mag in einem bestimmten Denksystem notwendig und richtig sein, aber ist das System als ganzes unveränderlich gültig? Ist es als System immer und

[18] *G. Muschalek,* Glaubensgewißheit in Freiheit (Quaestiones disputatae, 40 [Freiburg – Basel – Wien 1968]) 11.

überall realitäts- und praxisbezogen? Kann sich ein System nicht von der inzwischen veränderten Realität entfernen, so daß die im System gültigen Sätze in der Realität zu „Leerformeln" werden? Schon *I. Kant* hat in seiner Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" (1793) das hier gemeinte Problem des Übergangs und der Vermittlung zwischen theoretischem Prinzip und dessen praktisch-geschichtlicher Geltung, wenn auch unter anderer Rücksicht, formuliert: „Daß zwischen der Theorie und Praxis noch ein Mittelglied der Verknüpfung und des Überganges von der einen zur anderen erfordert werde, die Theorie mag auch so vollständig sein, wie sie wolle, fällt in die Augen." [19] Das Problem stellt sich vor allem bei einer Theorie, deren Gegenstände „nur durch Begriffe vorgestellt werden (mit Objekten der Mathematik und Objekten der Philosophie): welche letzteren vielleicht ganz wohl und ohne Tadel (von seiten der Vernunft) *gedacht*, aber vielleicht gar nicht *gegeben* werden können, sondern wohl bloß leere Ideen sein mögen, von denen in der Praxis entweder gar kein, oder sogar ein ihr nachteiliger Gebrauch gemacht werden würde. Mithin könnte jeder (= jener?) Gemeinspruch doch wohl in solchen Fällen seine gute Richtigkeit haben." [20]

Aus der Tatsache, daß heute viele Menschen ein tiefes Bewußtsein von der Möglichkeit und Gefahr ideologischen, d. h. auf „bloß leere Ideen" bezogenen Denkens und Sprechens haben, entspringt die weit verbreitete pragmatische oder operative Grundeinstellung und Denkweise, wie sie auch im Marxismus zum Ausdruck kommt: Worauf es ankommt, sind nicht theoretische Erwägungen und Vorstellungen, sondern ist das effektive Tun, ist die Veränderung und Verbesserung der Welt: „Der Mensch der urbanen Säkularität ist pragmatisch ... Er gibt sich also der Lösung bestimmter Probleme hin und möchte herausfinden, auf welche Weise eine Sache funktioniert. Er hat wenig Interesse an den sogenannten »Grenzfragen« oder an metaphysischen Gedankengängen. Da sich aber die Religion weitgehend mit eben diesen Dingen beschäftigt, hat er keine »religiösen« Fragen." [21] Will man dem pragmatisch eingestellten Menschen (der man vielleicht selbst ist) einen Zugang zum Verständnis des christlichen Gottesglaubens eröffnen, so wird der Weg nicht primär über theoretische, spekulativ-metaphysische Prinzipienerkenntnis führen können, sondern über das Tun, die Praxis des Menschen und über die Reflexion dieses Tuns. Die Frage wird lauten: Ist es notwendig, im Zusammenhang des menschlichen Lebensvollzugs und seiner Erfahrung von Gott zu sprechen, und

[19] *I. Kant,* Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein ... (Frankfurt am Main 1946) 18.
[20] Ebd. 19 f.
[21] *H. Cox,* Stadt ohne Gott? (Stuttgart ³1967) 75.

welchen Sinn erhält das Wort Gott von diesem Vollzug her? Bedeutet es eine Bereicherung des Menschen und der Gesellschaft, wenn der menschliche Lebensvollzug so ist, daß darin Gott zur Sprache kommt? Verifizierungsprinzip des Glaubens an Gott wird zunächst die weltverändernde Tat derer sein, die an Gott glauben: „Der Glaube beruht nicht auf dem empirisch und objektiv Kontrollierbaren, sondern fällt unter die Kategorie menschlicher Existenzmöglichkeit; deshalb wird sich das Verifizierungsprinzip des christlichen Glaubens und seiner eschatologischen Hoffnung nur *indirekt* geben lassen: Es wird in der Tatsache bestehen, daß die Christen — »als Gemeinschaft derer, die hoffen« — in der Praxis ihres Lebens zeigen, daß ihre Hoffnung *imstande* ist, jetzt schon die Welt zu verändern und unsere Geschichte, die der Mensch zur Unheilsgeschichte entstellt, wirklich zur Heilsgeschichte zu machen, die allen Wohl bringt." [22]

Wenn D. Sölle die pragmatische Grundeinstellung und die Skepsis gegenüber einer bloß spekulativ-metaphysischen Theorie zum Ausgangspunkt und zur Grundlage ihrer Überlegungen macht, ist ihr nach dem Gesagten die Berechtigung dazu nicht abzusprechen. Die Auseinandersetzung mit ihr muß jedoch darüber geführt werden, ob sie dem Wort Gott im Lebensvollzug des Menschen den einzigen heute verantwortbaren Sinn gegeben hat und ob der menschliche Lebensvollzug bei dem von ihr umschriebenen Sinn des Wortes Gott nicht in unberechtigter Weise verkürzt wird.

Wenn wir uns im folgenden mit D. Sölle auf die „Praxis" als den Ort einlassen, an dem das Sprechen von Gott seine Berechtigung und seinen Sinn erweisen muß, so bedeutet das nicht, daß nur das äußerlich und gesellschaftlich greifbare Tun berücksichtigt werden darf. Sicherlich ist der konkrete, zwischenmenschlich und gesellschaftlich fruchtbare Einsatz für die Mitmenschen der letzte Prüfstein, dem sich die Erkenntnis Gottes stellen muß (1 Joh 4, 8); aber die Praxis, welche hier befragt werden muß, umfaßt den gesamten Lebensvollzug, der auch nach S. die Bedürfnisse und Fragen, die Ängste, Hoffnungen und Sehnsüchte des Menschen einschließt. Praxis bedeutet deshalb auch keinen Gegensatz zum Denken des Menschen; sie ist nicht blinde, ungeistige Aktivität, sondern im Gegenteil bewußtes Tun, das von ständiger Reflexion begleitet wird. Ausgeschlossen wird nur ein Denken, das sich vom bewußten Tun und der in diesem Tun gegebenen Erfahrung entfernt, ohne seine Schritte und Inhalte ständig am Tun und der Erfahrung messen zu lassen. Metaphysisches Denken ist nur dann berechtigt, wenn in der menschlichen Gesamterfahrung selbst eine metaphysische Dimension eröffnet ist. — Daß die Praxis der Ort des Sprechens von Gott sei, besagt ferner nicht, daß man nur

[22] *E. Schillebeeckx*, Gott – die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) 154.

die eigene individuelle Praxis und Erfahrung befragen dürfe. Es könnte ja durchaus sein, daß der eigene Erfahrungshorizont ungebührlich begrenzt und eingeschränkt ist. Dasselbe könnte für den Erfahrungshorizont einer bestimmten Gruppe oder Epoche gelten. Es ist denkbar, daß frühere geschichtliche Erfahrungen, auf die sich das Wort Gott bezieht, der heutigen Lebenspraxis zu ihrem eigenen Schaden abgehen. Wenn man nach Gott fragt, wird man deshalb bereit sein müssen, sich von den Erfahrungen anderer Menschen und anderer Zeiten ansprechen und den eigenen Lebensvollzug durch diesen An-Spruch bereichern und vertiefen zu lassen.

Zweifellos hält D. Sölle die Offenheit zur vergangenen Geschichte für sinnvoll und erfordert; denn sie ist überzeugt, daß der geschichtliche „Umweg über Christus" (Ath 85) und die Besinnung auf den „Entwurf Christi" (G 33 ff.) uns dazu hilft, „den Menschen in seiner Entfremdung und auf seine Heimat hin besser verstehen, genauer sehen, aufmerksamer lieben" zu lernen (Ath 88). Ich frage mich jedoch, ob die Offenheit zur Geschichte hin und die Bereitschaft, sich von früheren Erfahrungen bereichern bzw. kritisieren zu lassen, bei S. nicht in einem wichtigen Punkt von vornherein begrenzt wird. S. nimmt nämlich den „Tod Gottes", d. h. die Skepsis und Ungewißheit des heutigen Menschen in metaphysischen Fragen, nicht nur als Ausgangspunkt und als bleibenden Beziehungspunkt ihrer Überlegungen, sondern als eine Gegebenheit, die bei der Besinnung auf das Wesen der christlichen Glaubenserfahrung nicht mehr in Frage gestellt wird. Der „Tod Gottes" ist „Bedingung" (St 9), unter der unsere Interpretation des christlichen Glaubens an Gott stehen muß. Das heißt in der konkreten Durchführung bei S.: Die Erfahrung des Todes Gottes ist ein vorgegebener Rahmen, dem sich das Verständnis des christlichen Glaubens einzufügen hat. Das Vorverständnis, das der heutige Mensch gegenüber metaphysischen Fragen mitbringt, wird maß-gebend für das Verständnis des christlichen Glaubens. Ist damit aber nicht von vornherein eine unberechtigte Festlegung getroffen? Ist nicht eine Einengung vorgenommen, die einem möglicherweise die Augen gegenüber Dimensionen der christlichen Botschaft verschließt, welche dem Menschen gerade in seiner Erfahrung des Todes Gottes heilbringend sein könnten? Es erscheint als eine ungerechtfertigte Willkür, ohne gründliche Diskussion anzunehmen, daß die weltanschaulichen Auffassungen des heutigen Menschen von der richtenden und erneuernden Bewegung des Christentums nicht betroffen würden und „daß der allgemeine metaphysische Rahmen der Neuzeit, der hier mit den Worten Diesseitigkeit, Endlichkeit und Autonomie umrissen sei, ... keine Möglichkeit bietet, zu einer Differenzierung von Christen und Agnostikern zu kommen" (Ath 79 f.). Sicherlich kann der Mensch mit

Recht beanspruchen, daß er sein jeweiliges metaphysisches Verständnis in das Gespräch mit der christlichen Botschaft einbringen darf; er kann erwarten, daß er das Christentum heute so verstehen darf, daß er dabei die geistige Entwicklung der Neuzeit nicht vergessen muß. Aber ist es berechtigt, das eigene Denken und seine Vorstellungen, die durch die Philosophie der Neuzeit geprägt sind, so absolut zu setzen, daß dieses Denken im Gespräch mit dem Evangelium Christi auf jeden Fall unberührt bleiben soll? Gegen eine solche Begrenzung der Offenheit und Bereitschaft müßte der christliche Glaube von vornherein Einspruch erheben; denn er versteht sich als eine „Existenzbewegung", die den *ganzen* Menschen, also auch sein Denken, erfaßt. Das Gesetz Christi, das in der Bergpredigt verkündet wird, enthält nicht nur neue Verhaltensweisen, sondern es betrifft in und mit diesen Verhaltensweisen auch den weltanschaulichen und metaphysischen Rahmen, in dem die jüdische Volksreligiosität stand (man denke etwa an die Gottesvorstellung, die in den Aussagen über das Gebet bekämpft wird: Mt 6, 5 ff.). Zwar werden die zeitgenössischen weltanschaulichen Auffassungen nicht einfach beseitigt; aber sie geraten durch die Botschaft Christi in Bewegung und müssen schließlich modifiziert werden. Paulus ist davon überzeugt, daß das „Wort vom Kreuz" durchaus auch das Denken der Juden und die Weisheit der Griechen an-geht (1 Kor 1, 18 ff.). Der Gehorsam gegenüber Christus, der im Glauben geleistet wird (Röm 1, 5; 16, 26), zieht jedes Sinnen und Denken in seinen Prozeß hinein und läßt keine selbständigen Gedankengebilde neben sich bestehen (2 Kor 10, 5). — Darf man daher von vornherein ausschließen, daß auch die Weltanschauung unserer Zeit, nämlich der metaphysische Agnostizismus und die Beschränkung auf „Diesseitigkeit, Endlichkeit und Autonomie", in der Begegnung mit der Botschaft der Offenbarung Gottes „gerichtet" wird?

Im folgenden soll nun gefragt werden, ob die einzelnen Vollzüge, in deren Zusammenhang S. das Wort Gott gebraucht, aufgrund der gerade aufgezeigten Vorentscheidung nicht in ihrer eigentlichen Weite und Dynamik beschnitten werden.

1. Fragen, die der Mensch sich stellt oder die ihm gestellt werden, waren von jeher eine Weise, wie Gottes Gegenwart und verpflichtende Macht im Menschen erfahrbar wurde (vgl. z. B. Gen 3, 9; 4, 9; 15, 2.8; Job 40, 1-42, 6; Ps 73 [72]; Mt 12, 1-14; 21, 16.23-27). In der Frage öffnet der Mensch sich zu einem Bereich, der nicht einfach mit ihm identisch ist (sonst wäre es unnötig zu fragen) und der durch die Frage doch im Menschen Einlaß findet (sonst könnte die Frage nicht gestellt und verstanden werden). Auf dem Wege der Frage kann sich eine vom Menschen unterschiedene Wirklichkeit dem Verständnis des Menschen einsenken. Jede Wirklichkeit, die (und insofern sie) vom

Menschen unterschieden ist und auf die der Mensch doch ausgerichtet ist, wird nur im Durchgang durch die Frage vom Menschen erfaßt. Das Verhältnis des Menschen zu einer solchen Wirklichkeit wird immer ein fragliches, d. h. von der Frage bestimmtes Verhältnis sein. Wenn „Gott" nicht schlechthin mit dem Menschen identisch oder unmittelbar mit ihm verbunden sein soll, muß das Erfassen Gottes vom Geschehen des Fragens gekennzeichnet sein. Es ist daher richtig, daß S. versucht, dem Wort Gott im Zusammenhang des menschlichen Fragens einen Sinn zu geben.

„Gott" umschreibt bei S. die Tatsache, daß die Frage nach Sinn, Wahrheit, Identität, Liebe usw. dem Menschen als eine rational nicht weiter begründbare Letztgegebenheit auferlegt ist. Die Fragen und Bedürfnisse „nach Sinn, Ziel, Begründung und Verwirklichung eines authentischen Lebens" können „nicht bewiesen werden"; aber sie sind deshalb doch nicht „sinnleer" (G 43). Offenbar wird nach S. die Sinnhaftigkeit der Fragen nicht aus etwas anderem, nämlich aus einer hinter den Fragen liegenden Begründung, erkannt, sondern liegt als etwas Letztes in den Fragen selbst; die Fragen werden nicht noch einmal aus einem tieferen begründenden Ursprung heraus verstanden. Andererseits weiß S., daß die Sinnhaftigkeit der Fragen nicht so mit den Fragen selbst identisch ist, daß sie nicht von ihnen abgelöst werden könnte: Die „Positivisten" können die Fragen für „sinnleer" halten (G 43). Aus dieser Möglichkeit, die Sinnhaftigkeit der Fragen nach Wahrheit, Authentizität, Liebe usw. selbst in Frage zu stellen, ergibt sich aber unmittelbar die Frage nach der Begründung dieser Fragen: Sind die Fragen unbegründet und deshalb ins Belieben der Menschen gestellt? Aber warum wird der Mensch die Fragen dann nicht los und weshalb meint er, ohne sie sei seine Würde als Mensch vernichtet? — Oder tragen die Fragen ihre letzte Begründung in sich selbst, so daß sie selbst absolut sind und dem Menschen eine absolute Verpflichtung auferlegen? Aber wie ist es dann möglich, die Fragen zu erkennen, ohne sofort und mit innerer Notwendigkeit ihren Absolutheitscharakter mitzuerkennen? Und vor allem: Wie kann aus bloßen Fragen eine Verpflichtung des Menschen als freier Person entspringen? — Oder weisen die Fragen — wie es die biblische und christliche Tradition immer verstanden hat — vielleicht über sich hinaus auf einen anderen Ursprung, der in den Fragen den Menschen anspricht und ihn im wahren Sinn zu einer Ant-wort aufruft? Muß der Mensch nicht vielleicht deshalb nach Wahrheit und Liebe fragen, weil Wahrheit und Liebe nicht bloß Projektionen des Menschen und auch nicht bloß Gegenstände menschlichen Suchens und Fragens sind, sondern weil sie dem menschlichen Fragen ontologisch vorgeordnete, „bewußtseinsunabhängige" Werte sind, denen personale Würde und

Wirklichkeit zukommen muß, weil nur so aus ihnen die Verpflichtung der menschlichen Person entspringen kann? Die Dringlichkeit der Fragen nach Wahrheit und Liebe ließe sich jedenfalls am besten (und m. E. letztlich nur!) erklären und ihre Sinnhaftigkeit wäre am sichersten garantiert, wenn Wahrheit und Liebe nicht nur im Vollzug des menschlichen Fragens und Wirkens gesetzt würden, sondern wenn sie, vorgängig zum menschlichen Vollzug und diesen erst ermöglichend, als Wirklichkeit in sich gesetzt wären. Zugleich würde die ontologische Differenz zwischen dem menschlichen Vollzug und der in sich geltenden und gesetzten Wirklichkeit von Wahrheit und Liebe verständlich machen, wieso Wahrheit und Liebe den Menschen einerseits beanspruchen und der Mensch diesen Anspruch doch positivistisch bestreiten kann: Die Quelle des Anspruches läge eben nicht im Menschen und seinem Fragen selbst, sondern wäre dem Menschen vorgeordnet; dieser könnte sich deshalb dem Anspruch in Zweifel oder Negation verschließen.

Die Frage des Menschen nach Wahrheit und Liebe drängt also zur Frage nach der Begründung dieser Frage. Bei der Frage nach der Begründung muß zumindest die Möglichkeit in Erwägung gezogen werden, daß Wahrheit und Liebe dem Menschen vorgeordnete, in sich gesetzte und subsistierende Wirklichkeit von personaler Dignität ist. Damit ist zumindest der Möglichkeit nach aus dem menschlichen Vollzug des Fragens heraus die Öffnung zu einer Wirklichkeit geschehen, die Quelle absoluter Verpflichtung ist und die personal bestimmt sein muß, weil sie nur so die menschliche Person absolut angehen kann. Diese Wirklichkeit wäre Ursprung und Ziel des menschlichen Suchens und Bemühens um Wahrheit und Liebe. Das menschliche Suchen und Bemühen wäre getragen und umfangen von der Wirklichkeit *der* Wahrheit und *der* Liebe. Der Mensch wäre von dieser Wirklichkeit angesprochen und aufgerufen; er wäre durch sie verpflichtet und ihr verantwortlich; zugleich würde sich aus ihr der Sinn des menschlichen Lebens, der in Wahrheit und Liebe verwirklicht wird, herleiten. Die biblische Rede von einem absoluten Du, das dem Menschen als Herr und Richter und zugleich als sinn- und heilgewährend begegnet, wäre zur Benennung der hier gemeinten Wirklichkeit durchaus angebracht und gültig, wenn auch damit die Gefahr gegeben ist, die gemeinte Wirklichkeit durch eine anthropomorphe Vorstellung zu verfälschen.

Aus der Frage nach Wahrheit und Liebe, die S. als dem Menschen auferlegt ansieht, ergibt sich die Frage nach der als absolutem Du subsistierenden Wahrheit und Liebe. Man kann den sich aufdrängenden Zusammenhang beider Fragen m. E. nur dann leugnen oder nicht beachten oder jedenfalls nicht explizieren, wenn man eine den Menschen übersteigende und ihm vorgeordnete personale Wirklichkeit,

die Urquell und Ziel menschlichen Bemühens um Wahrheit und Liebe ist, von vornherein als verderblichen Theismus ablehnt. Allerdings müßte man dann erklären, wie man trotz dieser Ablehnung die Frage nach Wahrheit und Liebe überhaupt noch für sinnvoll halten kann. Diese Erklärung habe ich bei S. nicht gefunden.

2. Wenn man die Frage nach dem absoluten Du, wie wir sie gerade skizziert haben, unvoreingenommen in sich aufkommen läßt, wird man auch anerkennen müssen, daß sich die Hoffnung und Erwartung des Menschen auf dieses Du richtet. Sicherlich erwartet der Mensch, wie S. mit Recht sagt, einen Zustand, in dem die Menschheit in Anerkennung der Wahrheit und Liebe ein Reich der Gerechtigkeit und des Friedens bildet. Worin aber wird diese Gerechtigkeit und dieser Friede bestehen? Nur darin, daß Menschen in ihrer Begrenztheit und Endlichkeit einander annehmen? Aber können sie sich in ihrer Begrenztheit nicht überhaupt nur deshalb annehmen und ertragen, weil sie gemeinsam — wenigstens implizit — auf eine Begegnung warten, in der ihre armselige Endlichkeit von *der* Wahrheit und *der* Liebe aufgenommen und erfüllt wird? Der Mensch verlangt nach Glück und Heil; aber muß er bei offener und unvoreingenommener Betrachtung die biblische Verheißung von der endgültigen Begegnung der Menschen mit und in dem, der „Vater" und „Liebe" genannt wird, nicht als tiefste Erfüllung der menschlichen Glückserwartung ansehen? Sicherlich mag er sich, wenn er von vornherein dieses Glück für unmöglich hält, auch mit einer niedrigeren Form des Glücks abfinden. Vielleicht kann er in seiner bewußten Erwartung aus einer gewissen Resignation heraus sogar auf eine individuelle Erfüllung verzichten und sich ganz auf einen utopischen gesellschaftlichen Endzustand ausrichten. Aber bei aufrichtiger Erwägung müßte er es doch für höchsten Sinn und Wert ansehen, wenn er wenigstens für den Mitmenschen, den er liebt, eine Erfüllung erhoffen dürfte, in der dessen Leben in der Begegnung mit der personalen Wirklichkeit subsistierender Liebe Endgültigkeit gewinnt. Das Neue Testament hat bei aller Erwartung des gesellschaftlich verfaßten Reiches Gottes den einzelnen Menschen und seine persönliche Hoffnung nicht verdrängt. Es sagt dem Einzelnen, daß er sein persönliches Geschick auch im Sterben Jemandem anvertrauen kann, der größer und mächtiger ist als der Tod und in dem unser Heil begründet ist. Diesen persönlichen Aspekt der Hoffnung kann man m. E. nicht mehr ausschalten, nachdem er dem Bewußtsein der Menschen einmal aufgegangen ist und in der Botschaft von der Auferstehung Jesu seine Verankerung gefunden hat. Im Angesicht des Todes sagt Jesus bei Johannes: „Ich bin nicht allein. Der Vater ist mit mir" (Joh 16, 32). Wird nicht jeder, dem diese Worte verständlich vorgelegt werden, es spontan für gut halten, wenn auch er und alle

Menschen im Leben und Sterben so sprechen könnten? Die menschliche, von Christus geprägte Hoffnung ist in ihrer Tiefe über einen bloß immanenten (utopischen) Vollendungszustand der Menschheit hinaus geöffnet: Sie erwartet die Vollendung nicht einfach in den Grenzen der sterblichen Menschheit selbst, sondern in der Begegnung mit der Wirklichkeit dessen, der Liebe ist, und der als „Gott der Lebenden" auch denen noch zugewandt ist, die bereits gestorben sind (Mt 22, 32).

3. Der Frage- und Erwartungshorizont bestimmt das konkrete Tun eines Menschen, wie auch umgekehrt das konkrete Tun, das jemand von anderen erfährt oder selbst vollbringt, wiederum den Frage- und Erwartungshorizont prägt. Wer aufgrund einer weltbildlichen Vorentscheidung die Frage nach dem absoluten Du als dem Ursprung und Ziel menschlichen Bemühens um Wahrheit und Liebe auf jeden Fall für unbeantwortbar hält und sie deshalb faktisch unberücksichtigt läßt, und wer folglich die endgültige Begegnung mit dem absoluten Du als Erfüllung menschlichen Verlangens überhaupt nicht mehr in Betracht zieht, muß sich von vornherein die Augen für bestimmte Dimensionen der christlichen Liebe verschließen. Er mag den Einsatz und die Hilfe gegenüber dem Mitmenschen hochschätzen und darin eine gewisse Sinnerfahrung sehen[23]; aber nicht jeder Einsatz und jede Hilfe genügen schon dem Anspruch christlicher Liebe (vgl. 1 Kor 13, 3). Wer dem „Entwurf Christi" gerecht werden will, muß sein Leben hingeben für seine Freunde (Joh 15, 13), für die Vielen (Mk 10, 45), für seine Feinde (Röm 5, 6-10). Er muß sich selbst verlieren und muß klein werden vor den anderen, indem er jeden höher schätzt als sich selbst (Phil 2, 3). Man kann von diesem Entwurf und seiner konkreten Verwirklichung in Jesus von Nazareth so ergriffen sein, daß man in ihm die einzige Rettung unserer friedlosen Welt erkennt. Aber man wird sich bei einer nüchternen und aufrichtigen Einschätzung seiner Kräfte und seiner „Hartherzigkeit" sagen müssen, daß man zu einer solchen Liebe nicht fähig ist; sie übersteigt unsere Möglichkeiten (vgl. Röm 5, 7 f.). Christliche Liebe hat nicht ihren Ursprung in uns; sie entsteht nicht dadurch, daß wir einfach zu lieben anfangen (vgl. 1 Joh 4, 10). Wenn es diese Liebe in ihrer Radikalität doch in der Welt (in Jesus, in den Heiligen, in Menschen, denen wir irgendwann begegnen ...) gibt, so ist sie Geschenk und versteht sich auch als solches; sie ist „von oben" empfangen; sie kann deshalb auch nur — wie die Erfahrung bestätigt — von jemandem realisiert wer-

[23] Allerdings wäre eingehend zu reflektieren, ob sich diese Sinnerfahrung von dem „Sinn" unterscheidet, den Sisyphos in seiner vergeblichen Mühe erfährt; vgl. *A. Camus*, Der Mythos des Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde (Hamburg 1959).

den, der „demütig von Herzen" (Mt 11, 29) ist und der bereit ist, sein Leben und die Welt als unverdiente Huld anzunehmen (vgl. Lk 1, 46—55). Nur in der Haltung des Geöffnetseins und des Sich-beschenken-lassens kann christliche Liebe verwirklicht werden. Die Erfahrung tatsächlich realisierter Liebe verweist deshalb immer über sich und den Menschen hinaus. Wohin? Auf den Ursprung der Liebe schlechthin; auf den, von dem sich menschliche Liebe als Geschenk herleitet. Dieser Ursprung ist als eine Wirklichkeit zu verstehen, die der menschlichen Liebe vorgeordnet ist und die deshalb „oberhalb" oder „außerhalb" des Menschen und von seiner konkreten Liebe und von seinem Bewußtsein unabhängig besteht. Aber dieser Ursprung ist nicht durch irgendwelche menschlichen Vorstellungen (etwa durch die Vorstellung eines Wesens, das „droben überm Sternenzelt" existiert, wie S. die theistische Position karikiert [St 176]) einzufangen; er ist nur „aus der Relation" (Ath 72) der menschlichen Liebe selbst zu bestimmen: als absoluter Ursprung der Liebe, der den Menschen zur Liebe aufruft und sich dem Menschen in der Liebe mitteilt. Anders als in der bloßen Frage und der bloßen Hoffnung geschieht also in der verwirklichten und erfahrenen christlichen Liebe eine tatsächliche (und nicht mehr nur eine erfragte und erhoffte) Beziehung über sich hinaus zu dem Ursprung der Liebe, den wir oben als absolutes Du bezeichnet haben[24]. Wer diese Beziehung leugnet, verkürzt die christliche Liebe um eine Dimension, die das ganze Neue Testament durchzieht. Er verliert damit zugleich für den konkreten Vollzug eine Tiefe, welche die christliche Liebe auszeichnet. S. meint, es sei eine mythologische Ausdrucksweise, den anderen Menschen als „Du Gottes" zu bezeichnen. Die christliche Liebe versteht diese Aussage jedoch real, wobei sie sich des analogen Charakters des Ausdrucks durchaus bewußt ist. Daß der andere Mensch von jenem absoluten Ursprung der Liebe, den wir Gott nennen, geliebt wird, bevor ich mich ihm überhaupt zuwende, bestimmt meine Beziehung zu diesem Menschen: ich werde ihn ganz unabhängig von seinen persönlichen Qualitäten und Fähigkeiten und unabhängig von seiner innerweltlichen Nützlichkeit anerkennen; ich werde ihn bejahen als Person, und das heißt hier: als einer, der zur Begegnung mit der absoluten Liebe Gottes berufen ist. Meine Grundhaltung ihm gegenüber wird nicht darin bestehen, daß ich mich nur frage, wie ich ihm helfen könne (Hilfe kann verletzend und demütigend sein!), sondern darin, daß ich ihn als „Du Gottes" hochschätze (vgl. Phil 2, 3) und vor ihm klein werde, indem ich ihn bitte, meinen Dienst und meine Hilfe anzunehmen (vgl. Joh 13, 7 f.). Dieses

[24] Zur Frage, wie auch diese Beziehung und ihre Gewißheit innerlich durchaus von der Hoffnung bestimmt ist und daher nicht einfach mit mathematischer Sicherheit andemonstriert werden kann, vgl. einige Hinweise in meinem Aufsatz: Überlegungen zur Gotteserkenntnis, in: GuL 42 (1969) 99 f.

Verständnis der Liebe muß sich in der Tat als berechtigt erweisen. In seiner Fruchtbarkeit liegt seine Verifizierung (Joh 17, 23; Apg 2, 46 f.).

Weil die christliche Liebe sich als Geschenk der absoluten Liebe versteht, ist sie erfüllt von Dankbarkeit. Lobpreis und Dank sind die Reaktionen der Menschen auf die Taten Jesu von Nazareth. Freude und Dankbarkeit erscheinen in der Apostelgeschichte und bei Paulus als Grundhaltungen des erlösten Menschen. Natürlich vergißt der Christ das Elend und die Unvollendetheit der Welt nicht; er weiß darum, leidet darunter und ruft nach der Vollendung (Röm 8, 19-24); aber das Seufzen unter der Bedrängnis ist umfaßt von der frohen Zuversicht, die sich auf die Erfahrung der Liebe Gottes in Jesus Christus gründet (Röm 8, 18.26-39). Die Dankbarkeit und die frohe Gewißheit, welche die christliche Liebe erfüllen, geben der Tat der Liebe die Schlichtheit und Gelöstheit, in der die Freiheit der Kinder Gottes zum Ausdruck kommt (vgl. Gal 5, 13.22 f.). In der Dankbarkeit verweist die Tat der Liebe über sich hinaus auf den absoluten Ursprung der Liebe.

D. Sölle wertet in ihren Schriften das Loben und Danken als Weisen des Gebetes sehr stark ab (Ath 113 f.; W 111). Von ihrem Verständnis des Glaubens an „Gott" her ist diese Abwertung berechtigt und konsequent. Für uns liegt darin eine Bestätigung der Interpretation, die wir oben gegeben haben und in der wir S.s Aussagen letztlich atheistisch deuten. Wir würden uns jedoch freuen, wenn diese Deutung nur durch manche unpräzise und allzu polemische Ausdrucksweisen hervorgerufen wäre und den eigentlichen Gedanken D. Sölles nicht entspräche. Sollte es ihre eigentliche Intention sein, ein rein theoretisches, in weltbildlichen Vorstellungen verfestigtes Verständnis des Gottesglaubens zu bekämpfen, ohne die dem Menschen vorgeordnete Wirklichkeit einer absoluten personalen Liebe zu leugnen, so würden wir ihr ganz zustimmen. Allerdings würden wir sie dann bitten, ihr Anliegen etwas unmißverständlicher zum Ausdruck zu bringen und vor allem auch die Konsequenzen stärker zu reflektieren, welche die Bejahung einer absoluten personalen Liebe als Wirklichkeit, z. B. für die Hoffnung des Menschen, mit sich bringt.

Das Gottesverständnis in den katechetischen Schriften der Aufklärung

Von Karl Frielingsdorf, S. J.

Wer nach dem Gottesverständnis der Gegenwart fragt, wird vor die Frage nach dem Gottesbild der Aufklärungszeit gestellt. So unterschiedlich man die Aufklärungsepoche auch beurteilen mag, so scheint doch Übereinstimmung darin zu bestehen, daß das Denken der Aufklärungsphilosophen und -theologen die moderne Diskussion um das Gottesproblem wesentlich mitbeeinflußt hat.

Aus den katechetischen Schriften, die etwa in der Zeit von 1770–1830 verfaßt wurden, läßt sich ersehen, daß die Ideen der Aufklärung sich im Protestantismus relativ schnell durchsetzten, während die katholische Theologie bis in die zweite Hälfte des 18. Jh. aufgrund des stärkeren Widerstandes der Amtskirche davon zunächst nicht berührt wurde. Erst durch die Studienpläne des Benediktiners *Stephan Rautenstrauch*[1] wird sie schließlich veranlaßt, anstelle der traditionellen scholastischen Dogmatik eine an der neuen Geistigkeit orientierte Theologie zu erstellen.

Über die Theologie gelangen die aufklärerischen Ideen dann auch in das katechetische Schrifttum, das zum großen Teil von Fachtheologen verfaßt ist[2]. Die zahlreichen Katechismusentwürfe jener Zeit, die oft ebenso schnell, wie sie geschrieben wurden, wieder in Vergessenheit gerieten, bezeugen die redliche Absicht ihrer Autoren, die formal- und materialkerygmatischen Anregungen der Aufklärung aufzunehmen, um sie für eine zeitgerechte Verkündigung der christlichen Lehre nutzbar zu machen. Dabei reichen die Entwürfe in ihrer weltanschaulichen Verschiedenheit von den gemäßigt-traditionellen Katechismen *J. I. Felbiger*s bis hin zu den offenbarungsfeindlichen katechetischen Schriften *B. M. Werkmeister*s oder *E. Schneider*s[3].

Das Gottesbild der eigentlichen Gotteslehre

Gott Vater, der allmächtige Schöpfer und Herr

B. M. Werkmeister, den man als den eigentlichen Initiator der aufklärerischen katechetischen Bewegung bezeichnen kann[4], fordert die katechetischen Autoren seiner Zeit auf, in ihren Schriften der radikaleren, protestantischen Richtung der

[1] Entwurf zur Errichtung der theologischen Schulen in den kaiserlichen und königlichen Erblanden (Wien 1776).

[2] So z. B. von *S. Mutschelle, F. Huber, B. Stattler, J. F. Batz, V. A. Winter* u. a.

[3] Um trotz dieser Unterschiede zu einer möglichst vollständigen Übersicht zu kommen, haben wir für diese Untersuchung mehr als 40 theologische und katechetische Werke, die etwa in den Jahren 1770–1830 entstanden sind, auf das in ihnen gezeichnete Gottesbild hin überprüft. Im folgenden greifen wir aus Gründen der Raumersparnis nur einige typische Beispiele heraus.

[4] Vgl. *A. Hagen,* Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg (Stuttgart 1953) 9 f.; *J. B. Sägmüller,* Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (Freiburg 1906) 20 ff.; *F. X. Thalhofer,* Die Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe (Freiburg 1899) 90 ff.

zeitgenössischen Theologie zu folgen[5]. Die Mehrzahl der katholischen Theologen hat offensichtlich die Vorschläge Werkmeisters aufgegriffen. Sie konzipieren ihre katechetischen Werke nicht mehr theozentrisch, sondern ganz vom anthropologischen Ansatz her: Gliederung, Zielsetzung und auch der Inhalt sind einseitig anthropozentrisch bestimmt. Die natürliche Religion gewinnt auf Kosten der Glaubenswahrheiten immer stärkere Sympathien in den katechetischen und theologischen Handbüchern[6]. Erbost kritisiert *J. M. Sailer* in seiner Pastoraltheologie diese radikalen Katechismusentwürfe: „Es wäre höchste Unphilosophie, die Kinder der Christen zuerst zu Heiden bilden zu wollen, um sie hernach zu Christen umbilden zu können ... Wenn Christus unser Heil und Alles ist", warum wollen wir dann die Kinder „ihren Gott nicht zuerst in Christus finden lassen"?[7]

Ganz im Einklang mit der Aufklärungsphilosophie beginnt die Gotteslehre mit den Beweisen für die Existenz Gottes. Die Überzeugung vom Dasein eines höheren Wesens bildet das theologische Minimum der Aufklärungszeit. Wenn man alles mit den Augen der Vernunft betrachtet, muß „die Welt einen Urheber haben, durch den sie geworden ist"[8].

Außer der Gotteserkenntnis auf dem Wege der Naturbetrachtung gibt es ein zweites Argument für das Dasein Gottes. Im Kantschen Sinne beweisen die Theologen die Existenz Gottes aus dem „allen Menschen innewohnenden Tugendgesetze"[9]. Weil das Ziel der Tugend, die Glückseligkeit, nicht vom Menschen allein garantiert werden kann, muß es ein höchstes Wesen geben, das den verdienten Lohn zuteilt[10].

Die Offenbarung bringt keine wesentlich neuen Gesichtspunkte zur natürlichen Gotteslehre hinzu. In dem Bemühen, die Vernunftgemäßheit des christlichen Gottesglaubens einsichtig zu machen, weist man ihr nur noch eine ergänzende und bestätigende Rolle zu. Es genügt, „die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften ... nach der Vernunft ... mit der jedesmaligen Anwendung auf unser Herz und Leben" vorzutragen[11].

Der Abschnitt über die göttlichen Eigenschaften mit seinen zahlreichen Definitionen ist ein Musterbeispiel für den philosophischen Aufbau der Gotteslehre, der z. T. noch in den katechetischen Schriften der Gegenwart seinen Niederschlag findet. Es handelt sich hier weniger um Ausführungen zur biblischen Offenbarungsbotschaft oder um Hilfen für den persönlichen Glaubensvollzug, als vielmehr um vernunftmäßige Erörterungen über Bestimmung und Grenzen des Menschen und den sich daraus ergebenden Möglichkeiten zur Gotteserkenntnis. So erscheint Gott als „erstes und vollkommenstes Wesen", als „großer Bau- und Werkmeister" und als Garant der menschlichen Seligkeit[12]. Diesem Gottesbild

---

[5] *B. M. Werkmeister,* Über den neuen Katechismus. Bei Gelegenheit einer Mainzischen Preisaufgabe (Frankfurt 1789) 3.

[6] Vgl. z. B. *P. Menne,* Kleiner Naturkatechismus für Kinder (Augsburg 1788), oder *F. C. Widermann,* Katechismus der natürlichen Religion für die Landjugend (Wien 1799). – Viele dieser Autoren stehen unter dem Einfluß von J. B. Basedow und J. J. Rousseau.

[7] Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. 2 (München [1]1788) 245.

[8] *O. Ontrup,* Kleiner Katechismus der christkatholischen Glaubens- und Sittenlehre (Hannover [10]1840) 1. Vgl. *F. Huber,* Handbuch der Religion für das erwachsene christkatholische Volk, Bd. 1 (Rottweil [2]1828) 96 ff. 103.

[9] *S. Mutschelle,* Christkatholischer Glaubens- und Sittenunterricht, wie man gut und glückselig werden könne (München [3]1806) 21 ff.

[10] *P. Sellner,* Religionsunterricht für die katholische Jugend (Linz [4]1822) 75.

[11] *F. Huber,* a. a. O. (Anm. 8) 228.

[12] Christkatholischer Katechismus, welcher enthält erstens: Was ein Kind auswendig zu lernen hat, und zweitens: Wie es dieses auswendig Gelernte zu verstehen und auf sich anzuwenden habe (*Ulm* 1800) 14. – Katechismus der christkatho-

widerspricht nicht der Ausdruck „Vater aller Menschen“[13], den dieselben katechetischen Schriften oft mit Vorliebe verwenden. Denn Gott wird nur insofern „Vater“ genannt, als er der Schöpfer und Erhalter der Menschen ist und „alles Gute und Böse genau vergilt“[14]. – Weiterhin fällt auf, daß Gott nur selten als strenger und gerechter Richter aufgefaßt wird. Am häufigsten findet man daher in den theologischen Werken der Aufklärung neben dem Vaternamen die Attribute „gütig, barmherzig, vollkommen und liebenswürdig“. In einer gewissen optimistischen Naivität versucht man das Phänomen des Bösen in der Welt zu deuten. Infolgedessen wird Gott einseitig als der „liebe Gott“ umschrieben und so verharmlost[15].

Das Christusbild

Das anthropozentrische Gottes- und Weltverständnis wirkt sich besonders nachteilig auf das Christusbild der katechetischen Verkündigung aus. Die Autoren sind in ihrem Streben nach zeitgemäßem Unterricht und nach Anpassung vor allem bemüht, die Gestalt Jesu möglichst menschlich und natürlich-glaubwürdig vor Augen zu stellen[16]. Sie greifen damit zwar ein echtes Anliegen christlicher Verkündigung auf, verfallen aber letztlich doch einer rationalistischen Deutung des Lebens Jesu. Wenn auch die Gottheit Christi im katholischen Bereich – im Gegensatz zur radikaleren protestantischen Christologie – nicht geleugnet wird[17], so steht doch eindeutig die menschliche Größe und erhabene Tugendvorbildlichkeit Jesu von Nazareth, der als Lehrer und Wohltäter der Menschheit Sokrates und anderen Weltweisen an die Seite gestellt wird, im Vordergrund[18].

Vor allem in der Erlösungslehre[19] ist das Christusbild verkürzt dargestellt. Die Mysterien Jesu, besonders sein Tod und seine Auferstehung, sind in ihrer theologischen Tiefe kaum erfaßt: „Jesus gab uns in seinem Leiden und besonders in den schrecklichen drey Stunden, während denen er ausgespannt am Kreutze hieng, das schönste Beyspiel der Geduld ... und der edelsten Feindesliebe.“[20] Ähnlich bewundert *H. v. Brentano* in seiner moralisierenden Betrachtung des Kreuzestodes nur die heroisch-tugendhafte Haltung, die Jesus im größten Leiden bewahrt: „Welch eine edle Seele! Hier ist der höchste Grad der Tugend“ erreicht[21].

---

lischen Religion, herausgegeben mit allerhöchster Genehmigung Seiner königlichen Majestät von Baiern auf Anordnung des bischöflichen General-Vikariats des Bisthums Bamberg zum Gebrauche in Kirchen und Schulen. Zweyte, mit einem Anhange von Gebethen und Andachts-Uebungen vermehrte Auflage (*Bamberg* 1812) 12. – Vgl. *P. Menne*, a. a. O. (Anm. 6) 37.

[13] *F. Stapf*, Handbuch zum neuen Katechismus des Bisthums Bamberg (Bamberg ²1818) 55 f. Vgl. *F. Huber*, a. a. O. (Anm. 8) 351.

[14] *S. Mutschelle*, a. a. O. (Anm. 9) 21.

[15] *Bamberger Katechismus*, a. a. O. (Anm. 12) 50 f. Vgl. *E. Schneider*, Katechetischer Unterricht in den allgemeinsten Grundsätzen des praktischen Christenthums (Bonn-Köln 1790) 91 ff.

[16] Vgl. *F. X. Arnold*, Seelsorge aus der Mitte der Heilsgeschichte (Freiburg i. Br. 1956) 53 ff.

[17] Vgl. *J. F. Batz*, Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten (Bamberg 1799) 50.

[18] Vgl. *V. A. Winter*, Religiössittliche Katechetik (Landshut ²1816) 135 ff. 230.

[19] Vgl. *J. M. Gehrig*, Materialien zu Katechesen über die christliche Glaubenslehre zum Gebrauche für Seelsorger und Schullehrer (Bamberg – Würzburg 1813) 199 f. Vgl. *J. F. Batz*, a. a. O. (Anm. 17) 87 ff.

[20] *J. F. Batz*, a. a. O. (Anm. 17) 57.

[21] Versuch eines Handbuchs zum christkatholischen Religionsunterrichte für die oberen Klassen in Bürger- und Landschulen, 1. Teil (Gmünd 1812) 177. Ebd. heißt es S. 122: Die Himmelfahrt Jesu soll uns erinnern „an die wichtigsten, für uns höchst tröstlichen Lehren, daß die Unschuld, wenn sie auch lange verkannt ist,

Wenn also die katechetischen Schriften auch nicht formal von der traditionellen Christologie abweichen, so haben sie doch dem biblischen Christusbild bei weitem nicht Rechnung getragen. Ihr Christusverständnis erschöpft sich in human-ethischen Kategorien. Christus erscheint nicht mehr als der ewige Logos, durch den und auf den hin alles geschaffen ist, als die lebendige, persongewordene Liebe des Vaters zu den Menschen, als Haupt der Kirche und der ganzen Menschheit. Kurz: Es mangelt an einer christozentrischen Welt- und Geschichtsdeutung.

Die Lehre vom Heiligen Geist und vom dreieinigen Gott

Die Lehre vom Heiligen Geist spielt in den katechetischen Schriften der Aufklärung eine sehr untergeordnete Rolle. In einer Reihe von Katechismen fehlt überhaupt ein eigenes Lehrstück über die dritte, göttliche Person[22]. Meistens wird sie nur kurz im Bericht über das Pfingstereignis[23] oder im Abschnitt über die Trinität erwähnt, wo ihr dogmatisch korrekt in den traditionellen, scholastischen Formulierungen dieselbe Gottheit und die gleichen Eigenschaften wie dem Vater und dem Sohn zugeschrieben werden.

Derselben Methode folgen auch diejenigen katechetischen Werke, die dem Heiligen Geist ein eigenes Lehrstück widmen. In dürren Definitionen und Formulierungen werden Überlegungen geboten, die kaum geeignet erscheinen, im Katechumenen ein lebendiges Verhältnis zum Heiligen Geist zu wecken[24].

Wonach man in den katechetischen Schriften vergebens sucht, ist eine Darstellung der heilsgeschichtlichen Funktion des Heiligen Geistes in der Kirche und im einzelnen. Infolgedessen ist in der Ekklesiologie, der Sakramenten- und Sittenlehre nur wenig von seinem Wirken die Rede. Hier offenbart sich wiederum die trinitätsneutrale Einstellung der kirchlichen Aufklärung, die allerdings nicht so weit geht wie der Philanthropinismus, dessen Hauptvertreter, *J. B. Basedow* (1724–1790), die Person des Heiligen Geistes „in eine weitere Bezeichnung der gnadenwirkenden Gottheit" umzuwandeln sucht[25].

So stellt sich die Frage: Wie wird in den vom aufklärerischen Gottesverständnis beeinflußten katechetischen Werken die Lehre von der *Trinität* integriert? In allen von uns untersuchten Schriften findet sich wenigstens ein kurzer Hinweis auf das Mysterium der Dreifaltigkeit. Das Lehrstück über die Trinität ist jedoch eines der traditionellsten in der gesamten Glaubenslehre. Die Autoren begnügen sich meistens damit, die überkommenen scholastischen Formulierungen aneinanderzureihen. So heißt es etwa bei *J. v. Mets:* „Nur ein Gott ist, aber dieser Eine Gott ist dreyfach in den Personen, nämlich der Vater, der Sohn und der heilige Geist."[26]

J. F. Batz ordnet die Lehre vom dreieinigen Gott den Eigenschaften Gottes zu: „Nebst den bekannten Eigenschaften Gottes macht uns das Christenthum vorzüglich darauf aufmerksam, daß Ein Gott in drey Personen ist."[27] Als der

---

doch noch siege, und daß Jeden, der treu die Pflichten seines Berufes erfüllet, die Belohnung erwarte.[6]"

[22] Zum Beispiel bei *J. F. Batz, H. v. Brentano, E. Schneider, S. Mutschelle,* im *Bamberger Katechismus* u. ö.

[23] Vgl. *J. F. Batz,* a. a. O. (Anm. 17) 61.

[24] Vgl. Katechismus oder Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht (*Konstanz* 1812) 35 ff. Vgl. *A. Räß – N. Weis,* Entwürfe zu einem vollständigen katechetischen Unterricht zum Behufe der Geistlichen. Aus dem Französischen übersetzt und mit Zusätzen vermehrt von Andreas Räß und Nikolaus Weis, Bd. 1 (Mainz 1821) 378 ff.

[25] *J. Schmitt,* Der Kampf um den Katechismus in der Aufklärungsperiode Deutschlands (München 1935) 219.

[26] Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht (Rottenburg [2]1820) 30.

[27] *J. F. Batz,* a. a. O. (Anm. 17) 80 f.

eigentlich und einzig als Gott-Person Handelnde erscheint jedoch immer wieder der „All-Vater", demgegenüber die göttliche Realität Jesu und des Heiligen Geistes zu sehr vernachlässigt wird. Jesus Christus und vor allem der Heilige Geist stehen so sehr im Schatten des „einpersönlichen, höchsten Wesens", daß sie ihrer göttlichen Person-Rolle nicht gerecht werden können. Der kurze Abschnitt über die Trinitätslehre wirkt so im Rahmen der Aufklärungskatechese eher wie ein Fremdkörper, wie ein Zugeständnis an die kirchliche Glaubenstreue.

Das Gottesbild der übrigen Glaubens- und Sittenlehre

Während die katechetische Verkündigung im 16. Jahrhundert noch biblisch orientiert war und die *Kirche* als Werk des dreieinigen Gottes, als Braut und Leib Christi, als Gemeinschaft aller Christus-Gläubigen im Heiligen Geist betrachtete[28], beginnt bereits in der nachtridentinischen Kontroverstheologie eine veräußerlichende Humanisierung des Kirchenbegriffs[29]. Der empirisch faßbare ethische Aufgabenbereich der Kirche, der den Reformatoren gegenüber zu sehr herausgestellt worden war, kommt unter aufklärerischem Einfluß immer stärker ins Blickfeld, so daß schließlich die anthropologische Betrachtungsweise vorherrscht[30] und der pneumatisch-mystische Charakter der Kirche mehr und mehr unterschlagen wird[31].

Dieser Trend kommt vor allem dort zur Geltung, wo nach dem Sinn und Wesen der Kirche gefragt wird: „So wie sich die Menschen in der Welt zu Gesellschaften vereinigt haben, um ihre zeitliche Glückseligkeit gemeinschaftlich zu befördern, um sich mit vereinigten Kräften Sicherheit des Lebens und des Eigenthums zu verschaffen: so haben sie sich auch wirklich vereinigt, durch gemeinschaftliche Bemühung die Religion und durch sie ihre Tugend und ewige Glückseligkeit zu befördern, und diese ihre Vereinigung heißt also Kirche."[32] In manchen Schriften taucht der Name Gott in diesem Zusammenhang nicht einmal auf[33]. Christus ist der Stifter dieser Kirche, weil er als erster Verkünder der christlichen Lehre aufgetreten ist und „das Reich der Tugend unter den Menschen durch seine Lehre" wiedereinzurichten suchte[34]. Seine Stellung ist also in typisch aufklärerischer Weise im Lehrprimat begründet. Mit seinem Tod ist seine Sendung erfüllt, die auf seine Nachfolger übergeht. Er lebt wie irgendeiner der großen Religionsstifter nur in seiner Lehre und in den Einrichtungen der von ihm gegründeten Kirche fort. Auf diese Weise wurde einer Veramtung und Klerikaliserung der Kirche Vorschub geleistet[35], die *A. Graf* hervorhebt, wenn er sich bitter darüber beklagt, daß der Geistliche ‚das Ein und Alles sei', der doch „ohne Christus, die Kirche und Gemeinde durch und durch Nichts" ist[36].

---

[28] Vgl. dazu *Chr. Moufang,* Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache (Mainz 1881) 26 ff. (Die Lehre von der Kirche in Dietenbergs Katechismus) 158 ff. (... in Johansen's Christlicher Lehre) 371 ff. (... in M. Heldings Catechesis).

[29] Vgl. *R. Bellarmin,* Kleiner Katechismus. Verfaßt im Auftrag Sr. Heiligkeit Papst Clemens VIII. Deutscher Text mit katechetisch-kritischem Kommentar und einem Vorbericht über die Katechismusfrage auf dem Vaticanischen Concil, von *Dr. Krawutzky* (Breslau 1873) 29.

[30] Vgl. *M. Ramsauer,* Die Kirche in den Katechismen, in: ZKTh 73 (1951) 325.

[31] Vgl. *F. Huber,* Bd. 2, a. a. O. (Anm. 8) 405 ff., der das Lehrstück über die Kirche unter die „ferneren Tugendmittel" am Ende der Sittenlehre einordnet.

[32] *J. M. Gebrig,* a. a. O. (Anm. 19) 230.

[33] *Konstanzer Katechismus,* a. a. O. (Anm. 24) 273.

[34] *Ulmer Katechismus,* a. a. O. (Anm. 12) 36 ff.

[35] *P. Selner,* Religionsunterricht für die katholische Jugend (Linz [4]1822) 112 f.

[36] Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie (Tübingen 1841) 106 f. – Ähnlich äußert sich *J. A. Möhler* in: ThQ 5 (1823) 497.

Im Gegensatz zu den Katechismen früherer Jahrhunderte werden auch die *Sakramente* aus ihrer Verbindung mit der Lehre von Gott und der Kirche herausgerissen und in die mit Vorrang behandelte Sittenlehre als „Tugendmittel" eingeführt[37]. Das sich in ihnen immer wieder neu aktualisierende Heilshandeln Gottes bleibt genauso unerwähnt wie ihre zeichenhaft-kultische Ausrichtung. Der christologisch-pneumatische Aspekt kommt lediglich im Hinweis auf ihre göttliche Einsetzung zur Sprache[38].

Die *Sittenlehre* bildet, wie bekannt ist, das Paradestück der Aufklärungskatechese und nimmt in ihr auch rein äußerlich den breitesten Raum ein[39]. Die Forderung der Aufklärung nach einer stärkeren Moralisierung der Theologie findet bald auch auf katholischer Seite ein positives Echo. Die Moraltheologie läuft der Dogmatik eindeutig den Rang ab[40], denn die Religion beginnt dort unbrauchbar zu werden, „wo die Lehren mit der Tugend und Glückseligkeit des Menschen in keinem Causalitätsverhältnis stehen"[41]. Dadurch, daß man auch die Sittenlehre aus dem Zusammenhang der Gottes- und Offenbarungslehre nimmt, gewöhnt man sich daran, in ihr nur noch eine fromme Sammlung von Lebensregeln zu sehen, „eine Anweisung zur menschlichen Glückseligkeit"[42]. Zwar führt diese Entwicklung im katholischen Deutschland nicht bis zur Veröffentlichung atheistischer Sittenbücher wie im Frankreich der Enzyklopädisten[43], dennoch erscheint auch im Rahmen einer christlichen Sittenlehre Gottes Heilstun und seine Anrufung unerwünscht. Tugend und Sünde werden ohne theologischen Bezug als menschliche Vervollkommnung bzw. Fehlleistung gewertet[44]. Gott tritt faktisch nur mehr als Schöpfer und Garant der vom Menschen selbst verdienten Glückseligkeit in Erscheinung: als derjenige, der „nach dem Tode in einem anderen Leben Gutes und Böses gerecht vergilt, allerdings nach dem Maß der erworbenen Tugend"[45]. In dem an sich berechtigten Bemühen, den menschlichen Anteil am Heilsgeschehen ernst zu nehmen, ist man zu sehr von der menschlichen Leistung fasziniert, um sie „christlich" integrieren zu können. So scheint das gemäßigte deistische Gottesverständnis auch auf die Sittenlehre nachhaltig eingewirkt zu haben.

Wenn wir abschließend noch kurz die Gottesvorstellung der *Eschatologie* skizzieren wollen, so muß man hier wohl zunächst deren positive Auswirkung hervorheben. Sie besteht darin, daß sie zu einer Entmythologisierung der über-

[37] Diesen Aufbau haben praktisch alle Aufklärungskatechismen. *E. Schneider,* a. a. O. (Anm. 15), einer der extremsten katholischen Aufklärungstheologen, erwähnt die Sakramente nicht einmal.

[38] Vgl. *Bamberger Katechismus,* a. a. O. (Anm. 12) 136; vgl. *J. F. Batz,* a. a. O. (Anm. 17) 99.

[39] Diese vorrangige Behandlung der Sittenlehre geht auf die Kontroversen der Reformationszeit zurück, in denen die katholischen Katechismen gegenüber der protestantischen Sola-fides-Lehre etwas einseitig die Verdienstlichkeit guter Werke wieder herausstellen. Vgl. *J. Hofinger,* Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart (Innsbruck 1937) 92 f.

[40] So behandelt z. B. *F. Huber,* a. a. O. (Anm. 8), die „Höheren Glaubenslehren" auf etwa 70 Seiten, während er der Sittenlehre mehr als 600 Seiten einräumt.

[41] *J. Schmitt,* a. a. O. (Anm. 25) 416; nach *V. A. Winter,* a. a. O. (Anm. 18) 72 f., ist der Endzweck des katechetischen Unterrichts sowie der Menschheit überhaupt ... die Sittlichkeit.

[42] *B. M. Werkmeister,* a. a. O. (Anm. 5) 68.

[43] Vgl. etwa *Saint-Lambert,* Principes des mœurs chez toutes les nations; ou Catechisme universel, 3 Bde. (Paris 1798).

[44] Vgl. *A. Zippe,* Anleitung zur Sittenlehre der Vernunft und Offenbarung zum Privatunterricht der Jugend (Wien [2]1798) 21.

[45] *S. Mutschelle,* a. a. O. (Anm. 9) 59.

triebenen Phantasievorstellungen endzeitlicher Ereignisse beitrug[46], die vielfach in den Barockkatechismen zu einem verzerrten Gottesbild führten. Allerdings bewirkte der Entmythologisierungsvorgang gleichzeitig eine rationalistische Darbietung auch der Eschatologie in den Aufklärungsschriften. Nach dem Leitsatz: „Die Hauptabsicht des Christenthums bey allen Lehren und Vorschriften ... ist diese: uns zu guten und glücklichen Menschen zu bilden"[47], steht weniger die heilsgeschichtliche, als vielmehr die natürliche Vollendung der Welt und des Menschen im Vordergrund. So wird z. B. die Unsterblichkeit im Kantschen Sinne rein philosophisch als Postulat der praktischen Vernunft aus der Geistnatur[48] des Menschen abgeleitet[49]. Ebenso fehlt in der Deutung des Todes der für ein christlich-biblisches Verständnis wesentliche Bezug zu Gott und zum Kreuzestod Christi. Das menschliche Sterben erscheint fast nur noch als naturhaftes Ereignis[50].

Ähnlich verkürzend werden auch die übrigen eschatologischen Wahrheiten vom Letzten Gericht, vom Himmel und der Hölle erklärt. „Man kann wohl vernünftigerweise verlangen, glückselig zu werden, als man's durch Güte und Tugend werth ist zu sein."[51] Denn der Mensch hat schließlich die „Bestimmung, sich durch Tugend und Vervollkommnung seiner selbst glücklich zu machen."[52] Wenn jeder selbst „der Schöpfer seines Himmels oder seiner Hölle" ist[53], so fällt Gott nur noch die Aufgabe zu, Himmel oder Hölle je nach der vom Menschen präsentierten Tugendabrechnung zuzuweisen. Wiederum ist die Gotteslehre, soweit sie hier in der Lehre von den Letzten Dingen entfaltet wird, abhängig von der zeitgenössischen deistischen Gottesvorstellung. Das erhellt insbesondere aus dem fehlenden christologischen Bezug, der mangelnden Zentrierung der eschatologischen Wahrheiten in der Person Christi, aus dem Versäumnis einer Interpretation der Eschatologie auf dem Hintergrund der Erlösungsmysterien.

---

[46] Vgl. z. B. *B. M. Werkmeister*, a. a. O. (Anm. 5) 119, der sich gegen die eschatologischen Fabeleien traditioneller Katechismen wendet.

[47] *J. F. Batz*, a. a. O. (Anm. 17) 333.

[48] Für die zeitgenössischen Osterpredigten liefert dafür den Nachweis: *B. Dreher*, Die Osterpredigt (Freiburg i. Br. 1951) 128.

[49] Vgl. *G. Moser*, Die Botschaft von der Vollendung (Düsseldorf 1963) 181 f.; vgl. *S. Mutschelle*, a. a. O. (Anm. 9) 27. 46.

[50] Vgl. *J. Socher*, Christenlehrbuch für katholische Seelsorger, Katecheten und Lehrer, Bd. 4 (München ²1803) 13; vgl. *F. Stapf*, a. a. O. (Anm. 13) 91 ff.

[51] *S. Mutschelle*, a. a. O. (Anm. 9) 20.

[52] *B. Pracher*, Leitfaden zum christkatholischen Religionsunterricht in kurzen Sätzen (Tübingen 1808) 2.

[53] *E. Schneider*, a. a. O. (Anm. 15) 55.

Besprechungen

Thomae, Hans, *Das Individuum und seine Welt. Eine Persönlichkeitstheorie.* Gr. 8° (XVI u. 661 S.) Göttingen 1968, Hogrefe. 38.— DM.

Die spezifische Eigenart der hier vorgelegten Persönlichkeitstheorie gegenüber anderen Werken über Persönlichkeit, Temperament, Charakter ist nicht darin zu sehen, daß der Verf. ein System formaler Eigenschaften, deren polarer Gegensätze, Differenzierungen und möglicher Kombinationen entwickelt (vielleicht auf einer empirisch gut fundierten Grundlage), das es gestattet, die einzelnen Persönlichkeiten mit einem hohen Grad von Zuverlässigkeit zu erfassen und etwa bestimmten Typen zuzuordnen (vgl. 214). Man könnte sein Werk eher charakterisieren als eine „thematische Analyse der individuellen Persönlichkeit aus ihrem eigenen Lebensraum heraus" (369; vgl. dazu das 7. und 8. Kapitel: Beiträge zu einer thematischen Analyse der Persönlichkeit [282–328], Daseinsthematik und Daseinstechnik [329–400]). Das besagt aber nicht, daß Th. auf den Versuch verzichtet, auch formale Kategorien zum Verständnis der individuellen Persönlichkeit heranzuziehen, die sich bewußt auf ein „mittleres" Abstraktionsniveau beschränken. Dazu vergleiche man die Kapitel über „Formale Grundkategorien einer psychologischen Biographik" (124–216) und „Kognitive Kategorien" (214–281). Praktisch ist aber der ganze 2. Teil des Buches den Fragen nach der Aufdeckung und dem Geltungsbereich solcher Kategorien gewidmet: Methodik und Systematik einer Psychologie des Individuums (103–400). Als brauchbar für die Beschreibung einer Persönlichkeit können nur solche Kategorien bezeichnet werden, die sich zugleich auf kleinste, mittlere und größte Zeiteinheiten im Lebenslauf des Menschen anwenden lassen (107); dabei gilt die einzelne Handlung als Mikroeinheit (131–147), der Tageslauf ist als mittlere Einheit zu betrachten (vgl. 147 bis 165), Makroeinheiten des Lebenslaufes umfassen einen Zeitraum von 2–3 Jahren oder darüber, evtl. auch den gesamten Lebenslauf eines Menschen (165–216). Der Verf. zeigt an einer Reihe von biographischen Interviews, Autobiographien, Explorationen und Befragungen aus seinem eigenen Arbeitskreis und aus der vorliegenden Literatur, wie solche Kategorien von ihm gewonnen wurden. Dabei macht das System seiner Kategorien des Verhaltens keinen Anspruch auf Vollständigkeit (vgl. dazu die kritischen Bemerkungen S. 215). Einige Beispiele dieser Kategorien seien hier angeführt: Ruhe – Aktivität, Gleichförmigkeit – Wechsel, Störung – Ausgeglichenheit, negative – positive Tönung, Verschlossenheit – Offenheit, geringe – hohe Thematisierung (vgl. Tabellen S. 130.160.215 f.). Es kam dem Verf. darauf an, die biographischen Einheiten des „Durchschnittsmenschen" für seine Untersuchungen heranzuziehen; so werden etwa 6 Tagesläufe mittlerer Angestellter der Altersgruppe 30–50 Jahre mitgeteilt und analysiert (150–165) oder die formalen Grundqualitäten des Erfinderschicksals eines Herrn Pax werden interpretiert: er stand etwa 8 Jahre lang wiederholt für Explorationen zur Verfügung, auch mit seiner Frau und seiner erwachsenen Tochter konnten eingehende Gespräche geführt werden (175–183).

Die Fragen der Methodik einer Persönlichkeitspsychologie und einer auf diesem Weg zu erarbeitenden Persönlichkeitstheorie werden in diesem Buch immer wieder aufgegriffen (vgl. auch das Sachverzeichnis). Der 2. Teil ist wesentlich diesen Problemen gewidmet: Methodik und Systematik einer Psychologie des Individuums (103–400). Dabei wird, wie uns scheint, nicht nur „eine psychologische Analyse des menschlichen Verhaltens im natürlichen Ablauf des Lebens" (105) erarbeitet, vielmehr muß man sich das weitergehende Ziel des Verf.s vor Augen halten: diese Analyse soll die Grundlage dafür schaffen, daß „echte" Einheiten erkannt werden, die zu einer gültigen Persönlichkeitsbeschreibung herangezogen werden können. Vielleicht rücken die Gedanken des Verf.s damit doch in eine größere Nähe des Kruegerschen Strukturbegriffes als man zunächst vermuten möchte (29 f.). Auch die Strukturen Kruegers sind ja wesenhaft auf Entwicklung angelegt. Die kritischen Diskussionen zu den Fragen einer idiographischen Per-

sönlichkeitsforschung im 1. Kapitel des Buches (3–36), zu Formen und Problemen der nomothetischen Klassifikation (37–57) und zum Persönlichkeitsbegriff, wie er sich aus der nomothetischen Reduktion ergibt (58–99), behandeln ebenfalls weitgehend methodologische Fragen. Der Verf. selber möchte das Individuum und seine Welt unter idiographischen Forschungsansätzen dem psychologischen Verständnis näherbringen oder vielleicht auch überhaupt erst zugänglich machen (19 f.). Er ist sich bewußt, daß selbst die Prinzipien einer solchen Persönlichkeitsforschung erst entwickelt werden müssen: eine Aufgabe, die auch unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten zweifellos sehr bedeutsam ist. Wieweit es gelingt, in weiterer Durchführung dieser Gedanken „idiographische Zielsetzung und nomothetische Denkweise" (20) fruchtbar miteinander zu verbinden und gegeneinander auszuwägen, ist eine Frage, die vielleicht noch weiteren speziellen Untersuchungen überlassen werden muß. Sicher bringt Th. aber auch dazu wertvolle Beiträge und Anregungen. In diesen Bereich gehören nicht nur die *Kategorien* (s. o.), die er in seinem Buche entwickelt: der ganze 3. Teil ist wesentlich diesen Problemen gewidmet: Prinzipien personaler Geschehensordnung (403 bis 582) mit seinen beiden Kapiteln über intraindividuelle Variabilität und personale Geschehensordnung (403–498) und Chronifizierung thematischer Strukturierung (499–582). Dabei geht der Verf. hier bewußt weniger auf die interindividuelle als auf die intraindividuelle Variabilität bzw. Konstanz und Chronifizierung ein, die nach den im 2. Teil erarbeiteten Kategorien und der je individuellen Daseinsthematik und Daseinstechnik zu untersuchen ist; der interindividuelle Vergleich soll einer „Differenziellen Psychologie" überlassen bleiben. Auch hier wird das Problem der intraindividuellen Variabilität bzw. Konstanz zunächst an biographischen Mikroeinheiten (414 ff.) und dann an größeren biographischen Einheiten (421–488, Jugend- und Erwachsenenalter) angegangen. Die intraindividuelle Variabilität des Verhaltens kann zwar als eine „Funktion der jeweils sich ausgliedernden Thematik" angesehen werden; aber diese thematischen Strukturierungen sind zunächst noch sehr labil; sie können sich aber verfestigen und zu einer temporären oder auch chronischen Form entwickeln, immer in Entsprechung zum subjektiven Lebensraum (vgl. zu diesem Zusammenhang den Abschnitt: Gesichtspunkte für die Erfassung der „subjektiven" Erlebniswelt [219 bis 281]). Wenn hier von einer Hierarchie der thematischen Ausrichtungen einer Persönlichkeit gesprochen wird (489), so mag man dabei auch an eine Hierarchie der Werte denken, die den (nomothetisch gewonnenen) idealen Grundtypen Sprangers zugrunde liegen. Jedenfalls wäre es von Interesse, an die Sprangerschen Typen der Individualität das Prinzip des biographischen Vorgehens anzulegen, wie Th. es hier anwendet, und damit Vertiefungen und Konkretisierungen der Sprangerschen Lebensformen zu versuchen (vgl. 282). Den Übergang aktueller bzw. temporärer Strukturierungen zu chronischen, ihre „Chronifizierung", behandelt Th. im letzten Kapitel seines Werkes (499–582). Dabei steht im Hintergrund der Darlegungen über endogene und vom individuellen Lebensraum her determinierende Faktoren der Chronifizierung eine methodisch bedeutsame Frage des Verf.s, ob nicht im letzten jede dynamische Interpretation der Persönlichkeit als „eine Lehre von der Interaktion aktueller, temporärer und chronischer Strukturierungen" angesehen werden muß (498): eine Frage, die sicher über das Problem des Überganges zu temporären und zu chronischen Strukturierungen hinaus noch weiteres Studium verdient. Im besonderen sei hier noch auf einige exogene Determinanten der Chronifizierung hingewiesen, die in diesem letzten Kapitel des Buches eingehender besprochen werden: die auf sehr komplexen Bedingungen beruhende „Reiz"-Intensität des subjektiven Lebensraumes (z. B. Hospitalismusprobleme im höheren Alter); „Forderung" und „Chance" mit dem Abschnitt über die Rolle als Instrument der Chronifizierung (547–567); „Freund – Feind", eine Dimension des Umwelterlebens (573 ff.).

Das Buch des Verf.s zeigt neue Wege für die Persönlichkeitsforschung und kann den Anstoß für eine Reihe spezieller Untersuchungen zu den zahlreichen Problemen sachlicher und methodischer Art geben, wie sie im vorstehenden zum Teil angedeutet worden sind. Dem Buch sind Autoren- und Sachregister sowie ein umfassendes Literaturverzeichnis beigegeben (590–636).

L. Gilen, S. J.

Keller, Albert, S. J., *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (Pullacher Philosophische Forschungen, 7). Gr. 8° (VIII u. 291 S.) München 1968, Hueber. 29.60 DM.

Im 4. Band der „Pullacher Philosophischen Forschungen" hat *J. Hegyi* gezeigt, wie schon bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas dessen Lehre vom Sein (esse) verdunkelt und schließlich – bei Cajetan – mißverstanden worden ist (vgl. Schol 35 [1960] 79 f.). Dadurch wurde in der thomistischen Schule die Auffassung herrschend, das „esse" bei Thomas meine nichts anderes als die Existenz, das reale Dasein, durch das das Wesen (essentia) „außerhalb der Ursachen" an sich selbst besteht. Im Zusammenhang damit trat das Wesen, dessen allgemeinster Begriff mit dem „ens nominaliter sumptum" gleichgesetzt wurde, in den Vordergrund der Betrachtung. Insofern muß man zugeben, daß auch die thomistische Schule einer „Seinsvergessenheit" und einem „Essentialismus" verfallen ist.

Die vorliegende Arbeit setzt sich nun zum Ziel, nachzuweisen, daß diese Auffassung des Seins auch in der sog. Neuscholastik im Anfang unbestritten angenommen wurde, daß dann zunächst das esse als Existenz mehr und mehr vorbetont wurde, bis es schließlich auch als Fülle aller Vollkommenheit wiederentdeckt wurde. Im 2. Teil erweist K. diese letzte Auffassung als sowohl der Lehre des Aquinaten wie der Sache selbst entsprechend.

Der bei weitem umfangreichste *1. Teil* (13–222) zeigt zunächst, wie in der *Neuscholastik von Kleutgen bis Sertillanges und Grabmann* die von Cajetan überlieferte Lehre sich durchhält. Das Wort „Sein" bzw. être bedeutet gewöhnlich das Seiende, und wenn es einmal dem Seienden gegenübergestellt wird, bezeichnet es eindeutig die bloße Existenz. Der erste, der hier eine Bresche schlug, war *F. Sladeczek* in seinem vielbeachteten Aufsatz über die verschiedenen Bedeutungen des Seins bei Thomas (1930). Indem er auf die Texte selbst zurückgriff, bezeichnete er das Wirklichsein (esse) einerseits als den „inneren Seinsgrund", durch den das Seiende dem Nichtsein entgegengesetzt ist, anderseits als die „vollkommenste aller Vollkommenheiten", die aus sich keine Vollkommenheit ausschließt. Als Schüler Sladeczeks kann ich bezeugen, daß er schon in seinen Vorlesungen von 1921/22, namentlich in der Erklärung des sog. Stufenbeweises, das ‚esse qua esse' in einer Weise in den Vordergrund rückte, die seinen Schülern durchaus neu erschien. Freilich muß man zugeben, daß er den Gegensatz der Auffassung des Seins als Existenz und der als Vollkommenheitsfülle noch nicht herausgearbeitet hat. Die herrschende Schuldeutung des Seins als Existenz hielt sich denn auch weiterhin, sowohl in der streng thomistischen Schule (z. B. bei *G. M. Manser*) wie in der suarezianischen Schule *(P. Descoqs)* und bei Denkern, die keiner dieser Schulen zuzurechnen sind (z. B. *A. Forest*). Nur wird die Existenz von den einen als bloßer Zustand des Existierens, von andern als Formalgrund dieses Zustandes gesehen.

Im folgenden behandelt K. die Autoren, die zwar ausdrücklich vom „Essentialismus" abrücken und dementsprechend das „Sein" vorbetonen, dieses aber – wenigstens vorwiegend – nur als Existenz auffassen; darum sprechen sie vom *Thomismus als einer „Existenzphilosophie"*, ohne jedoch dieses Wort im modernen Sinn zu verstehen. Besonders ausführlich kommt hier *É. Gilson* in den Wandlungen seiner Auffassung des Seins zu Wort. Im Anfang betrachtete er es als Vollkommenheit, dann rückt er in Zusammenhang mit der Auffassung Cajetans, der Thomismus sei reiner Aristotelismus, die Existenz in den Vordergrund, die er aber zugleich als Fülle der Vollkommenheit bezeichnet, schließlich, in „Being and Some Philosophers" (1952), tritt die Vollkommenheitsfülle des Seins so sehr in den Hintergrund, daß er das Sein sogar als Potenz zum Akt der Essenz bezeichnet (91). Auch für *J. Maritain* ist das Sein die Existenz, und diese ist eine Vollkommenheit – wenn auch eigener Art – unter vielen anderen (116). In diesem Zusammenhang behandelt K. auch *J. de Finance*. Für ihn ist „Sein" „Verkoppelung von Existenz und Fülle" (127); aber daneben bleiben viele Stellen, an denen er das Sein einfach mit „Existenz" gleichsetzt (133). Wichtig ist, daß de Finance den Kommentar zu ‚De hebdomadibus' (1257 oder 1258) als den Text bezeichnet, in dem bei Thomas zum ersten Male deutlich die Auffassung des Seins als Grund aller Vollkommenheit in den Vordergrund tritt; dies geschieht unter dem Einfluß des platonischen Teilhabe-Gedankens (134).

Schon bei Gilson und Maritain findet sich die Auffassung, das (als Existenz verstandene) Sein werde nur im Urteil erkannt, ein Begriff des Seins sei also unmöglich. *K. Rahner* und namentlich *J. Lotz* gehen insofern darüber hinaus, als sie das Sein ganz *vom Urteil her* entfalten. Nach Lotz gibt es allerdings auch eine begriffliche Erfassung (simplex apprehensio) des Seins, aber in ihr bleibt dieses noch unentfaltet. Die Entfaltung geschieht im Urteil, das nach Lotz zugleich Sehen der Wahrheit und Setzung ist (164). K. weist dagegen auf S. th. 1,2 q. 17 a. 6 hin, wo Thomas das ‚apprehendere veritatem' vom Akt der Zustimmung (assensus) unterscheidet. Wichtiger für die Fragestellung des Buches ist, daß Lotz das Sein klar als aus sich unbegrenzte Vollkommenheit auffaßt; daraus ergibt sich für ihn, daß das Wesen (essentia) als bloße Begrenzung des Seins zu denken ist. Von der Washeit (quidditas), die als Sosein der Existenz als Dasein gegenübersteht, kann aber nicht gesagt werden, daß sie nur Begrenzung, also etwas im Grunde Negatives, ist. Darum unterscheidet Lotz klar zwischen den Begriffspaaren Sein-Wesen und Dasein-Sosein (Washeit). Er geht damit über Thomas hinaus, der Wesen und Washeit (essentia und quidditas) nicht unterscheidet.

Im letzten Abschnitt des 1. Teiles behandelt K. die Autoren, die das Sein *unabhängig von der Urteilsanalyse* als *Vollkommenheitsfülle* auffassen, insbesondere *C. Fabro* und *L. de Raeymaeker*. Bei Fabro findet sich diese Lehre klar in der 2. Auflage von „La nozione metafisica di partecipazione" (1950). Eine Unstimmigkeit ergibt sich allerdings daraus, daß er trotzdem auch im Wesen als solchen etwas Positives sieht, es sogar einmal als das wichtigste Element des Seienden bezeichnet (203). K. meint, die Schwierigkeit könne nur durch die Lotzsche Unterscheidung von Wesen und Washeit gelöst werden (211). *De Raeymaeker* nimmt ebenfalls an, das Sein bedeute bei Thomas die Vollkommenheit, an der alle andern teilhaben; darüber hinaus bringt er eine historische Untersuchung über die Quellen dieser Lehre; es sind einerseits Aristoteles und Avicenna, anderseits entscheidend die platonischen Quellen: Pseudo-Dionysius, Proklus und Boethius (215).

Der bedeutend kürzere *2. Teil* (223–271) bringt eine *zusammenfassende Beurteilung*, und zwar zunächst *vom historischen Standpunkt:* Welches ist die echte Lehre des Thomas von Aquin? K. weist darauf hin, daß in dem thomanischen ‚Ens (bzw. esse) dupliciter (bzw. tripliciter) dicitur' stets eines der Glieder das Sein als Kopula ist; diesem Sein wird in den ältesten Texten nur das Sein der Washeit (quod dividitur per decem genera) gegenübergestellt, dann erscheint neben der essentia das esse (In 1 Sent. d. 33 q. 1 a. 1 ad 1), am Ende der Entwicklung verschwindet die essentia ganz und es bleibt nur der actus essendi übrig (230). Besagt dieser actus essendi ausschließlich oder vorwiegend die Existenz? Die Entsprechung von Sein und Wesen zu den Fragen ‚an est' und ‚quid est' könnte es nahelegen. K. zeigt, daß dies wenigstens für die späteren Werke nicht gilt. Das ‚an sit' fragt hier nur nach der Wahrheit des Urteils, die durch das Sein der Kopula bezeichnet wird (vgl. S. th. 1 q. 48 a. 2 ad 2). Hier stehen freilich den Texten, in denen Thomas in dem Satz „Deus est" nur das Sein, ‚quod significat compositionem propositionis', bezeichnet sein läßt, andere Texte (aus dem Kommentar zu Peri herm.) gegenüber, nach denen ‚est, simpliciter dictum, significat in actu esse' (244 u. 242). K. kommt zu dem Schluß: Es läßt sich nicht beweisen, daß Thomas zu irgendeiner Zeit unter esse nicht *auch* die Existenz verstanden hat, wohl aber läßt sich nachweisen, daß die Entwicklung seiner Seinslehre Thomas dahin führte, daß er unter Sein zumindest *nicht nur* Existenz verstanden hat (247), ja daß das Sein als Inbegriff aller Vollkommenheit wenigstens in der Spätzeit der eigentliche Sinn des ‚esse' ist. Eine interessante Beobachtung bestätigt diese Entwicklung: Während es in De ente et essentia noch heißt: *„Obwohl* Gott nur Sein ist, fehlen ihm doch die übrigen Vollkommenheiten nicht", heißt es in der Summa: *„Weil* Gott das subsistierende Sein ist, begreift er alle Vollkommenheit in sich" (248).

Der letzte Abschnitt bringt eine Kritik der verschiedenen Auffassungen *von der Sache selbst her*. Freilich ist gerade dieser Teil äußerst gedrängt. Vielleicht wäre es richtiger gewesen, anstatt vom Sprachgebrauch auszugehen, zu zeigen, daß von der Sache selbst her ein Denkinhalt und eine Bezeichnung für ihn gefordert sind, die dem „Sein" als Vollkommenheit entsprechen; denn daß dafür gerade das Wort „Sein" (esse) verwendet werden muß, dürfte sich schwerlich beweisen lassen. Auch die weiteren Spekulationen über das endliche Seiende (256 ff.) be-

friedigen wenig; vielleicht deshalb nicht, weil sie versuchen, das tief geheimnisvolle Wesen des endlichen Seienden allzu rational aufzulösen. Muß nicht doch dem Sein ein „Anderes" gegenübergestellt werden, das nicht einfachhin Sein *ist* und doch auch nicht einfachhin nichts, sondern eben etwas als Potenz auf das Sein Bezogenes? Das Widerspruchsprinzip, soweit es wirklich einsichtig ist, scheint nur auszuschließen, daß dem gleichen Subjekt nicht gleichzeitig Sein zukommen und nicht zukommen kann; ist aber damit die Möglichkeit eines potentiellen Subjekts, das nicht Sein *ist*, einsichtig ausgeschlossen? Als möglich begreifen läßt sich allerdings ein solches Subjekt und damit das endliche Seiende nicht.

Die entscheidende These, daß das Sein bei Thomas nicht als bloße Existenz, sondern als Vollkommenheit aufzufassen ist, hat K. in seiner gründlichen Abhandlung jedenfalls überzeugend dargetan, ebenso die systematische Bedeutung dieser These. Nach zwei Seiten scheint mir das Ergebnis der Arbeit einer Ergänzung fähig zu sein: Einmal wäre es wünschenswert, das ‚esse commune', das doch wohl für uns das erstgegebene Sein ist, deutlicher von dem Sein, das positiv alle Vollkommenheit besagt, abgehoben zu sehen; würde wirklich das esse commune *aus sich* alle Vollkommenheit positiv besagen, wäre es dann nicht ein Widerspruch, wenn es trotzdem (wenn auch durch ein anderes Prinzip) als endliches Sein verwirklicht wäre? Die „Unendlichkeit" des esse commune kann also wohl nicht mehr sagen als dies, daß es *nicht aus sich* endlich sein kann (was etwas anderes ist, als daß es aus sich unendlich ist und daher Endlichkeit ausschließt). Zweitens wäre eine klarere Bestimmung des Verhältnisses des Seins zu den übrigen *reinen* Vollkommenheiten wünschenswert. Wenn diese aus sich etwas nur Potentielles wären, das am Sein nur „teilhat", wie könnten sie dann von Gott ausgesagt werden? Wie könnte dann Thomas auch sagen: Vivere *est* esse viventibus?

J. de Vries, S. J.

Riesenhuber, Klaus, *Existenzerfahrung und Religion* (Unser Glaube, 2). 8° (126 S.) Mainz 1968, Grünewald. 12.80 DM.

Das kleine, aber überaus inhaltreiche Buch gibt eine vorzügliche Einführung in die Grundfragen der Religionsphilosophie. Der 1. Teil (9–38) entwickelt die *Fragestellung* „kritisch und systematisch". Der kritische Teil gibt eine ausgezeichnete Übersicht über die Kritik der Religion im modernen Weltverständnis, im besonderen die Schwierigkeiten von seiten der Naturwissenschaft, die Versuche, das Christentum in einen gottlosen Humanismus aufzulösen, die tiefenpsychologische und marxistische Deutung der Religion, die existenzphilosophische Kritik an der Religion, schließlich die „Gott-ist-tot"-Lehre.

Im systematischen Teil geht es um das Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis. Erfahrung definiert R. als „erkennende Hinnahme von Wirklichkeit in Unmittelbarkeit, also ohne Schlußverfahren" (26 f.). Jeder Beweis gründet in der Erfahrung, so sehr, daß „ein metaphysischer Beweis grundsätzlich den Raum der Erfahrung ... nicht überschreiten" kann (29). Darum ist es berechtigt, mit der Gotteserfahrung zu beginnen. Bezüglich der geistigen Erfahrung wird dann allerdings auch die Möglichkeit der Täuschung zugegeben; es bedarf einer Prüfung der eigenen Erfahrung auf ihren Wirklichkeitsbezug (33). Die Gotteserfahrung, die uns möglich ist, unterscheidet sich von einer Anschauung Gottes, ihre Unmittelbarkeit behauptet keine gegenständliche Ausdrücklichkeit des Erfahrenen; sie schließt nur Vermittlung durch Begriffe, Urteil und Schluß aus (34). R. unterscheidet den thematischen Gegenstand der Erfahrung und ihre „Hintergründe"; diese werden erst durch eine philosophische Analyse deutlich. Eine ontologische Vermittlung ist da, insofern Gott nur im vordergründig gegebenen endlichen Phänomen erscheint (34).

Der 2. Teil *(„Der Anruf Gottes")*, und in ihm wieder der erste Abschnitt über „die Anwesenheit Gottes in der Erfahrung" (39–79) ist das Kernstück des ganzen Buches. R. analysiert hier verschiedene Lebenserfahrungen des Menschen und zeigt, wie sich in ihnen Gott kundtut. Eine erste ist die Erfahrung des Lebenssinnes, der sich als unbedingt gut und zugleich als konkrete, gerade für mich bestimmte Aufgabe erweist. Eine zweite Erfahrung ist die des Anspruchs, den die Welt an den Menschen stellt. Die erfahrene Unbedingtheit dieses Anspruchs

weist auf ein unbedingt Beanspruchendes, das nicht die nicht-unbedingte Welt sein kann. Weiter spricht R. von der Freude am Werk, in der das Werk als preisende Gabe an den personalen Grund der Wirklichkeit erfahren wird, eine Erfahrung allerdings, von der R. selbst gesteht, daß sie dem heutigen Menschen nicht leicht zugänglich ist. Auch die Erfahrung der Verantwortlichkeit für den rechten Gebrauch der Zeit weist auf den hin, vor dem wir verantwortlich sind. Dieses Sich-verantwortlich-Wissen ist ein Sonderfall der umfassenderen Erfahrung des sittlichen Sollens, durch das der Mensch sich in seiner innersten Freiheit angefordert weiß. Können unpersönliche Werte den Menschen so völlig beanspruchen, oder ist es nicht vielmehr der Wille einer absoluten Person, die ihn bindet? Weiter ist es die Erfahrung des „Dennochs des Vertrauens", die den Menschen in seiner Ungesichertheit trotzdem die tragende, vertrauenswürdige Anwesenheit eines Helfers spüren läßt. Schließlich begegnet dem Menschen in der Liebe zum menschlichen Du im Mitmenschen etwas unbedingt Gutes, unbegrenzt Liebenswertes, das zwar verdeckt bleibt, aber doch letzlich angezielt ist.

Im folgenden Abschnitt (79–87) sucht R. diese Erfahrungen rational zu durchleuchten; in allen zeigt sich, daß das Endliche auf ein wesentlich Unbedingtes zurückgeführt werden muß, das von der Welt völlig unabhängig ist. So wird Gott als der letzte Grund alles Innerweltlichen erkannt, als sein erster Ursprung und sein letztes Ziel: Die Gotteserfahrung wird zum Gottesbeweis.

Der 3. Teil *(Die Antwort des Menschen in der Religion:* 88–119*)* zeigt, daß die geschilderten Erfahrungen zwar zunächst eine Begegnung mit Gott besagen, die in der Begegnung mit der Welt eingeschlossen ist, daß aber diese hintergründige Bejahung Gottes von selbst zu größerer Ausdrücklichkeit in unmittelbar religiösen Akten hindrängt. Freilich verliert der Mensch auch im religiösen Akt nicht seinen Weltbezug, aber der personale Gottesbezug prägt auch die irdischen Bereiche des menschlichen Lebens. Eine „rein weltliche Welt" ist damit abgelehnt. Der Inhalt des religiösen Aktes ist vor allem Glaube als intellektuelle Anerkennung und willentliche Bejahung Gottes als des unbedingten Du. Weiter besagt Religion Demut und Ehrfurcht vor Gott, Anbetung, Lobpreis, Liebe, aber auch die Hoffnung, in Gott das eigene, endgültige Heil zu finden.

Ein 4. kurzer Teil (120–126) stellt die *Frage nach der geschichtlichen Offenbarung Gottes.* Die Wirklichkeit solcher Offenbarung überschreitet zwar den Bereich der Philosophie; doch kann diese den Begriff der Offenbarung klären: In der Offenbarung muß eine innerweltliche Wirklichkeit völlig auf Gott selbst hin durchscheinend werden. Das ist wohl nur möglich durch einen Menschen, der die Selbstmitteilung Gottes unverkürzt in sich aufnimmt und den Mitmenschen weitergibt.

Wir müssen dem Verf. dankbar sein für die ausgezeichnete Darstellung der religiösen Erfahrung, in der doch wohl jeder Mensch wenigstens etwas von seiner eigenen Erfahrung wiederfinden wird. R. dürfte recht haben, wenn er eine solche Erfahrung als notwendige Vorbedingung dafür ansieht, daß ein Gottesbeweis „ankommen" kann. Eben weil es sich hier um eine den Menschen in seinem persönlichsten Leben aufs tiefste bewegende Entscheidung handelt, kann ein rationaler Beweis trotz aller logischen Richtigkeit für sich allein nicht zum Gottesglauben führen. Es ist aber nicht nötig, daraus den allgemeinen Grundsatz zu machen: „Was in der Erfahrung nicht gegeben ist, kann auch durch keinen Schluß erreicht werden" (35). Warum sollte es unmöglich sein, daß das zunächst rein theoretische Nachdenken sich schließlich zu dem vereinfacht und vertieft, was man allgemein „*Erfahrung*" nennt?

Ohne Zweifel entspricht es dem heutigen Sprachgebrauch, die Vollzüge, die der Verf. beschreibt und analysiert, „Erfahrungen" zu nennen, und es wäre vergebliche Mühe, diesen Sprachgebrauch beseitigen zu wollen. Es bleibt aber die unvermeidliche Frage: Heißt diese Erfahrung im gleichen Sinn „Erfahrung" wie die sinnlich-geistige Erfahrung der räumlich-zeitlichen Welt oder wie die innere Erfahrung der eigenen Akte? Gewiß hat sie mit diesen Formen der Erfahrung etwas gemein: die Spontaneität, die *psychologische „Unmittelbarkeit"*, die einem methodisch-wissenschaftlichen Fortschreiten mittels reflex (etwa durch Definition) ausgearbeiteter Begriffe, ausdrücklich geformter Urteile und Syllogismen entgegengesetzt ist. Aber ist damit schon eine *gnoseologische Unmittelbarkeit* ge-

geben, ein unvermitteltes Sichzeigen des Gegenstandes an sich selbst? Wäre dann die unleugbare Unbestimmtheit jener „Erfahrung" möglich, und wäre nicht in einer geistigen Erfahrung eine Täuschung, die der Verf. für möglich hält (33), ausgeschlossen? Wenn in dieser Erfahrung eine ontologische Vermittlung vorliegt (34), sollte diese dann nicht auch eine gnoseologische Mittelbarkeit mit sich bringen?

Es wäre wohl besser gewesen, wenn der Verf. den Begriff der „Erfahrung", den er meint, erst auf Grund der Beschreibung und Analyse der religiösen Erfahrung erarbeitet hätte, anstatt ihn ihr vorauszuschicken. So wäre der Begriff wohl wirklichkeitsnäher geworden. Die „Erfahrungen", die der Verf. im 2. Teil so vorzüglich analysiert (freilich dadurch auch schon reflexer macht als sie von sich aus sind!), würden sich so wohl deutlicher als ein natürliches, spontanes, den ganzen Menschen bewegendes *Denken* erweisen, als das, was Newman „natural und informal inference" nennt. Es ist schade, daß sich R. mit den diesbezüglichen Analysen Newmans nicht auseinandergesetzt hat. Auch die Unterscheidung von „notional" und „real assent" ist hier von Bedeutung. Schon in den zwanziger Jahren des Jahrhunderts hat vor allem *E. Przywara* in Auseinandersetzung mit Scheler und Weiterführung von Gedanken Newmans über die Frage „Gotteserfahrung und Gottesbeweis" auch heute noch Bedenkenswertes geschrieben.

Dies alles ist als Anregung zum Weiterdenken gemeint, soll aber keineswegs das Lob aufheben, das wir R.s Analysen der religiösen Erfahrung gespendet haben. Man kann nur wünschen und hoffen, daß diese Analysen recht vielen Menschen helfen mögen, ihre Lebenserfahrungen bis auf den Grund zu durchdenken und so zu einer Gottesbegegnung zu vertiefen.

J. de Vries, S. J.

Waldmann, Günter, *Christliches Glauben und christliche Glaubenslosigkeit. Philosophische Untersuchungen zum Phänomen des christlichen Glaubensvorgangs und zu seiner Bedeutung für die Situation der Gegenwart.* 8° (VII u. 382 S.) Tübingen 1968, Niemeyer. 32.— DM.

Ziel der vorliegenden Abhandlung ist es, die moderne Glaubenslosigkeit, welche in Atheismus und Nihilismus zum Vorschein kommt, auf ihre Struktur und ihre Voraussetzungen im christlichen Glauben hin zu untersuchen und so einen Beitrag zur „Diagnose" (5) unserer Zeit zu leisten. Diese Aufgabe erscheint dem Verf. deshalb besonders wichtig, weil unsere Zeit durch die immer weiter sich ausbreitende Glaubenslosigkeit eindeutig negativ bestimmt ist: Die Glaubenslosigkeit steht immer noch, wenn auch abwehrend, unter der Forderung des christlichen Glaubens, aus dem sie entstanden und dessen Negation sie ist. Sie ist immer noch ein Glauben, allerdings ein entleertes, letztlich in sich selbst kreisendes Glauben (336). Weil sie derart durch Negation und Mangel gekennzeichnet ist, läßt sie auch bei der Betrachtung unserer Zeit die negativen Aspekte hervortreten. Sie führt dazu, unsere Zeit „als krisenhaft, verlusthaft, sinnlos, chaotisch, nihilistisch, absurd usw." zu beurteilen (329); sie wird zum „Glauben an die Negativität der Gegenwart" (334). Diese höchst problematische Folge der Glaubenslosigkeit läßt sich nicht dadurch überwinden, daß die Glaubenslosigkeit wieder zum christlichen Glauben selbst zurückkehrt; denn der Übergang vom christlichen Glauben zur Glaubenslosigkeit hat eine bestimmte innere Notwendigkeit und ist aufs Ganze gesehen „irreversibel" (279). Der christliche Glaube trägt nämlich in seiner komplexen und paradoxen Struktur Elemente in sich, die zur Glaubenslosigkeit selbst hintendieren und diese innerlich ermöglichen. Eine Re-aktivierung des christlichen Glaubens müßte gerade diese Elemente beleben und würde so die Glaubenslosigkeit nur tiefer befestigen (336).

Der christliche Glaube ist selbst Bedingung der Möglichkeit der modernen Glaubenslosigkeit: das ist die eigentliche These, die W. darzulegen und durch eine philosophische Strukturanalyse zu beweisen sucht. Im 1. Teil (9–178) untersucht er die Struktur des christlichen Glaubens. Das christliche Glauben gehört zur Form des „Glaubens-an" (35–40): Der Glaubende anerkennt den Seins- und Geltungsanspruch, den ein anderer für sich beansprucht; er glaubt den anderen „als den, als den dieser sich selbst sieht: *glaubt ihm,* daß er der ist, als der er sich

versteht" (38). „Der Grund, weshalb im Glauben-an jemand als etwas geglaubt wird, kann daher nicht in einem objektiven Sachverhalt liegen, er liegt für den Glaubenden auch nicht in ihm selbst, sondern in dem, an den er als der Glaubende glaubt" (37 f.). Glaubensgegenstand und Glaubensgrund fallen zusammen. Das Glauben-an erscheint daher als höchst „zirkelhafter" Akt. Es besitzt eine „ganz außergewöhnliche oder ‚paradoxe' Form" (111). Konkret besagt das christliche Glauben-an, daß man (dem) Jesus (den) Jesus als den Christus oder als Gott glaubt: „Jesu-Jesum-als-Christum-Glauben" (122). In diesem Glauben verbinden sich die widersprüchlichen Elemente der personal bestimmten jüdischen Vertrauenshaltung und der rational bestimmten griechischen Erkenntnishaltung (82–111). Ebenso bildet der Gegenstand des christlichen Glaubens („Der Mensch Jesus ist Gott") eine eigenartige Verbindung von griechischem (immanenzbestimmtem) und jüdischem (transzendenz-bestimmtem) Gottesverständnis (41–81). Eine nähere Analyse des komplexen christlichen Glaubens entdeckt vor allem seinen paradox-absurden, aber deshalb durchaus nicht unvollziehbaren Charakter (135). Die verschiedenen Elemente, die dem christlichen Glauben-an zukommen sollen (übernatürliches Werk der Gnade, das ganz durch Gott und seine Autorität begründet ist; menschlich-vernünftiges Geschehen; Freiheit und Willensbestimmtheit), lassen sich nicht logisch einwandfrei zu einer Einheit bringen (123 ff.). Die Denkform des christlichen Glaubens ist die eines in sich kreisenden Begründungszirkels: „seine Momente beziehen sich derart aufeinander und folgen sich dergestalt, daß sie jeweils einander begründen". „Das Glauben-an kreist völlig in sich selbst und besitzt keinerlei objektive und rational verstehbare Begründung außerhalb seiner" (139). „Wenn das Glauben-an ... in keiner Weise objektiv bedingt ist, so kann seine Objektbeziehung nur durch das glaubende Subjekt hergestellt sein: Das Objekt des Glaubens-an ist völlig durch das glaubende Subjekt gesetzt" (142 f.); und doch erhebt das Glauben-an wesentlich den Anspruch, „daß sein Objekt ausschließlich durch dieses selbst konstituiert, also objektiv begründet ist" (143). Auch in seiner Gewißheit (147 ff.) erweist sich das Glauben-an als paradox: „Das Glauben-an ist nach seiner Gewißheit ein subjektives Fürwahr-Halten eines objektiv Zweifelhaften" (152). Die fehlende Vernunfteinsicht und objektive Gewißheit wird durch den Willen ersetzt (155 ff.).

Im 2. Teil (179–344) untersucht W. den Zusammenhang zwischen dem christlichen Glauben und der christlichen Glaubenslosigkeit. Nach einem einleitenden Kapitel über Fr. Nietzsche zeigt W. die Momente auf, die im christlichen Glauben selbst zur Glaubenslosigkeit hintendieren: Es sind vor allem die drei Hauptmomente des Noetischen (Rationalen), Subjektiven und Voluntativen, die „alle drei in je eigener Form die Gefahr des Abgleitens in die Glaubenslosigkeit bzw. des Nichterreichens des Glaubens in sich tragen und so die Glaubenslosigkeit bedingen können" (212). Die Glaubenslosigkeit selbst bleibt durch ihren Ursprung im christlichen Glauben gezeichnet: Sie behält die Struktur des christlichen Glaubens-an bei, wie W. am modernen Fortschrittsglauben und am politischen Glauben nachweist.

Die negativen Folgen der Glaubenslosigkeit können nach W. nur allmählich durch die reflexe Einsicht überwunden werden, daß die so spannungsgeladene und paradoxe Struktur des christlichen Glaubens-an zum wahren Menschsein nicht wesentlich ist. Es gibt viele Weisen des religiösen Verhaltens, „die alle kein Glauben-an sein, die alle nicht im Glauben an die jeweilige Sinnsetzung bestehen müssen und doch ein menschliches Leben mit hinreichend Sinn zu erfüllen vermögen ..." (339).

Die Darlegungen des Verf.s beruhen auf einer breiten Litaraturkenntnis. Vor allem wird die protestantische theologische Literatur berücksichtigt (K. Barth, E. Brunner, R. Bultmann, F. Gogarten, S. Kierkegaard u. a.), wodurch sich z. T. die starke Betonung des paradoxen Charakters des Christentums erklärt. Die Untersuchungen sind scharfsinnig und entbehren nicht innerer Konsequenz und Logik. Es fragt sich jedoch, ob ihre Voraussetzungen und ihre Methode umfassend genug sind, um das „Phänomen des *christlichen* Glaubensvorgangs" in seinem „Wesen" (2) wirklich zu erfassen und zu verstehen.

W. versteht seine Abhandlung bewußt als *philosophische* Untersuchung, die außerhalb des Glaubens selbst bleibt: es handelt sich nicht um „philosophieren-

den Glauben" (4). Konsequenterweise wird auch die Wahrheitsfrage oder die „Existenzfrage" (146. 253 f.) ausgeklammert: „was wir über den christlichen ‚Glauben an Jesus Christus' erarbeitet haben, würde genauso gelten, wenn Jesus weder der Christus gewesen wäre noch überhaupt gelebt hätte, würde sogar gelten, wenn es gar keinen Gott gäbe oder dieser nicht in Menschengestalt erscheinen könnte, sondern alles dies nur in der menschlichen Vorstellung existierte: Dann besäße eben die menschliche Vorstellung dieser Sachverhalte die Strukturmomente, die wir aufgewiesen haben, und bedingte in der beschriebenen Weise das Glauben an sie" (146). Die Beschränkung auf eine bloße philosophische Strukturbetrachtung unter Absehen von der Frage nach der Wahrheit des Glaubensvollzugs muß von vornherein einen Zugang zur gelebten Wirklichkeit des Glaubens versperren. Christliches Glauben versteht sich ganz und gar als Wahrheitsgeschehen, als ein Geschehen, in dem man sich die letzte und inkommensurable Wahrheit über sein Leben schenken und verstehend in sich eindringen läßt. Will man den Glauben verstehen, muß man nach seiner Wahrheit fragen. Da es sich aber im Anspruch des christlichen Glaubens um letzte und inkommensurable Wahrheit handelt, genügt es nicht, die Frage nach der Wahrheit dieses Glaubens bloß in Analogie zu anderen vordergründigeren „Glaubenswahrheiten" zu stellen (z. B. zum „Glaubenszeugnis" eines Verbrechers, der seine Unschuld beteuert und von seiner Frau „Glauben" erwartet) und den christlichen Glauben somit unter den allgemeinen Oberbegriff des „Glaubens-an" einzuordnen. Die Frage nach der Wahrheit des christlichen Glaubens muß konkret als Frage nach der Wahrheit *dieses* Glaubens gestellt werden. M. a. W.: Christliches Glauben läßt sich in seinem „Wesen" nur verstehen, wenn man sich auf seine Bewegung selbst einläßt. Eine bloß philosophische Strukturanalyse muß den christlichen Glauben notwendig verkürzen und kann daher nicht beanspruchen, diesen Glauben wirklich erfaßt zu haben.

Mit der Ausklammerung der konkreten Wahrheitsfrage wird es zusammenhängen, daß sich W. beim Bemühen, den christlichen Glaubensvollzug zu verstehen, auf die theologisch-theoretischen Erklärungen dieses Vollzugs beschränkt und die Erklärungen kaum auf den dahinterstehenden und in den Erklärungen gemeinten Lebensvollzug hinterfragt. Ein Suchen nach dem Lebensvollzug selbst hätte viel stärker über alle theologischen Erklärungen hinaus nach dem *Ursprung* des Glaubens in der Begegnung der Jünger mit Jesu Lebens- und Liebestat oder in der Begegnung der Menschen mit gelebtem christlichem Glauben fragen lassen. Dabei wäre dann deutlich geworden, daß christlicher Glaube gar nicht primär die Aussage „Der Mensch Jesus ist Gottes Sohn, ist Gott" zum Gegenstand hat, wie W. es häufig andeutet (z. B. 69–81. 136–147), sondern das konkrete Geschehen des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu von Nazareth, in das die Jünger nachfolgend hineingenommen werden. Die satzhafte Formulierung „Dieser Mensch ist Gott" ebenso wie alle anderen Formulierungen von Wahrheiten sollen dieses Geschehen festhalten und aussagen. Christliches Glauben läßt sich daher nur verstehen, wenn man sich fragt, was Nachfolge Jesu, was Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus wirklich heißt. Diese Frage wird von W. nicht gestellt. Eine Behandlung dieser Frage hätte jedoch sichtbar werden lassen, daß christlicher Glaubensvollzug viel mehr objektiv durch das Christusgeschehen selbst bestimmt und hervorgerufen ist, als W. es gelten läßt (vgl. z. B. 145). (Es wäre gut gewesen, zur Frage der Objektivität der Glaubensevidenz die Arbeiten von *H. U. v. Balthasar* zu berücksichtigen, vor allem „Herrlichkeit", Bd. I).

Die angedeuteten Bedenken richten sich gegen W.s Arbeit, insofern sie beansprucht, den *„christlichen* Glaubensvorgang" (s. Untertitel und viele Stellen im Buch) und „sein allen einzelnen Auffassungen und Ausprägungen zugrunde liegendes Wesen" (2) zu erfassen und darzustellen. An einigen Stellen gibt W. jedoch zu erkennen, daß es ihm nicht um ein Verstehen des christlichen Glaubens in seiner Ganzheit (und deshalb wohl u. U. auch nicht in seinem Wesen und seiner Tiefe?) geht, sondern seine Darstellung richtet sich „primär auf diejenigen Zusammenhänge, die Bedingungen der Möglichkeit der neuzeitlichen Glaubenslosigkeit sind" (3). Seine Analysen gelten dem „metaphysischen" Glauben (343), der dem „Gesamtgeschick der abendländischen ‚Metaphysik'" eingeordnet ist (231; Heidegger!). Daß zwischen dieser speziellen Ausprägung des christlichen

Glaubens und der modernen Glaubenslosigkeit tatsächlich gewisse geistesgeschichtliche Zusammenhänge bestehen, wird von W. sicher richtig gesehen. Daß das von abendländischer Metaphysik geprägte christliche Glaubensverständnis große innere Spannungen in sich enthält, ist ebenfalls zu bejahen. Beim Bemühen, diese leicht verletzliche Spannungseinheit zu verstehen, hätte W. allerdings den Einheitspunkt herausarbeiten müssen, der im gelebten Glauben den Zusammenhalt der verschiedenen Elemente immer wieder ermöglicht und begründet hat, nämlich die Gestalt Jesu von Nazareth, die in ihrer Gehorsamstat Verstand und Willen des menschlichen „Subjekts" davon überzeugte, daß es nichts Vernünftigeres für den Menschen gibt, als ihr nachzufolgen, ihr zu glauben. Auch der „metaphysischste" Glaube, insofern er christlicher Glaube war, war in seinem konkreten Vollzug auf diesen außerhalb seiner liegenden Punkt geöffnet, und von ihm her nahm er seine Kraft und seine Richtigkeit. Das Bild des in sich selbst kreisenden Begründungszirkels ist deshalb für den christlichen Glauben auch in seiner abendländisch-metaphysischen Ausprägung unzureichend. Es müßte ergänzt werden durch die Öffnung zur äußeren Offenbarungsgestalt oder, wie es in der Tradition der katholischen Theologie meist heißt, zu den Glaubwürdigkeitszeichen. Mag auch die theoretische Reflexion des Zusammens von äußeren Zeichen und innerem Vollzug häufig nur unvollkommen gelungen sein, so wurde der konkrete Glaubensvollzug durch das Angewiesensein auf die äußeren Zeichen doch davor bewahrt, sich in sich selbst zu verschließen und so zur in sich kreisenden Glaubenslosigkeit zu werden. Solange die verschiedenen Momente des Glaubens durch die konkrete Gestalt Jesu, durch das Zeugnis seines Lebens, Sterbens und Auferstehens, geeint wurden, enthielten sie keine Tendenz zur Glaubenslosigkeit.

Trotz der angeführten kritischen Anmerkungen muß abschließend gesagt werden, daß die Untersuchung W.s sehr lesenswert und bedenkenswert ist. Neben dem Aufweis geistesgeschichtlicher Zusammenhänge zwingt sie den christlichen Glauben, sich erneut auf sein Wesen und seine Mitte zu besinnen.

E. Kunz, S. J.

Plöger, Josef G., *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (Bonner Biblische Beiträge, 26). Gr. 8° (XXVII u. 225 S.) Bonn 1967, Hanstein. 48.— DM.

Das Werk behandelt in drei relativ selbständigen Teilen den Abschnitt Dt 1, 6 – 3, 29 (1–59), die Aussagen über *'äräṣ* und *'dāmāh* und ihre theologische Interpretation (60–129) und Dt 28 (130–217). In einem Anhang wird der Frage nachgegangen, ob die Wendung „in jener Zeit" als Formkriterium gelten kann.

Im I. Teil kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß sich aus 1, 6 – 3, 29 ein im Wir-Stil abgefaßter, profaner Weg-Kampf-Bericht herausschälen läßt (1, 19+; 2, 1.8. 13b. 14a. 30a. 32–36; 3, 1.3–6), der sich an die Stilform des Itinerars anlehnt. Der Weg-Kampf-Bericht ist durch eine vorgesetzte Jahwe-Rede (1, 6–8) theologisch interpretiert worden. Der Rest des Stoffes verteilt sich auf weitere Einfügungen aus verschiedenen Stadien des literarischen Werdeprozesses, wobei es für den Leser nicht immer leicht ist, die Ergebnisse klar zu ermitteln. Die Analyse des Verf.s geschieht in Auseinandersetzung mit *N. Lohfink*, „Darstellungskunst und Theologie in Dt 1, 6 – 3, 29", in: Bibl 41 (1960) 105–134, der sich für die wesentliche Einheitlichkeit von Dt 1–3 ausgesprochen hatte (vgl. auch *N. Lohfink*, „Wie stellt sich das Problem Individuum – Gemeinschaft in Deuteronomium 1, 6 – 3, 29?", in: Schol 35 [1960] 403–407). Eine ausführliche Stellungnahme Lohfinks ist bereits erfolgt (Bibl 49 [1968] 110–115). Er macht mit Recht geltend, daß die vom Verf. herangezogenen Kriterien darstellungsmäßig bedingt sind und den Nachweis für eine in dem besagten Weg-Kampf-Bericht enthaltene unabhängige Itinerar-Tradition nicht erbringen. Der Verf. verlegt sich methodisch zu sehr auf den mechanischen Vergleich, ohne sich in die literarische Darstellung einzufühlen, und scheint von J und E unabhängige Quellen für das Naheliegende zu halten. Den Ausführungen Lohfinks seien noch folgende Beobachtungen hinzugefügt: a) Es ist nicht ersichtlich, daß das „Buch der Kriege Jahwes" (Num 21, 14) Stationsangaben enthalten hat, wie S. 15f. fraglos unterstellt wird. Die Erwähnung des Buches in Num 21, 14 ist *nicht* durch die vorausgehenden Itinerare ausgelöst worden, sondern ganz inzidentell durch die Erwähnung der

Grenzen Moabs und des Arnon-Baches in V. 13; b) Der Verf. hält es für weniger wahrscheinlich, daß die Stelle Dt 1, 9–18 von Ex 18 und Num 11 und die Stelle Dt 1, 20–40 von Num 13f. abhängig ist (31–35 bzw. 44–50). Das entspricht seinen Vorstellungen von den unabhängigen Traditionen in Dt 1–3. Nun drängt sich aber z. B. im Falle von Dt 1, 13.15 (im Vergleich mit Ex 18, 21) (34) die Möglichkeit auf, daß das Dt seine Quellen inhaltlich und im Vokabular abzuwandeln versteht. Aus den sittlichen Eigenschaften von Ex 18, 21 sind Prädikate der Weisheit geworden. Für die Weisheit zeigt das Dt aber auch sonst eine gewisse Vorliebe: 4, 6; 16, 19 (im Vergleich mit Ex 23, 6.8!); 32, 6.28 f. (vgl. auch 1 Kg 5, 9-24 u. ö.). (Der Beziehung des Dt zur Weisheit ist *M. Weinfeld* in einer Reihe von Beiträgen nachgegangen; vgl. zuletzt: „Deuteronomy – the Present State of Inquiry", in: JBL 86 [1967] 249–262.) Der mechanische Vergleich genügt also nicht für den Nachweis der Unabhängigkeit. Man muß mit dem Einfließen bestimmter Vorstellungen des Deuteronomikers rechnen, ohne daß diese freilich gleich theologisch aufgebauscht zu werden brauchen.

Der II. Teil bringt beachtenswerte exegetische Ergebnisse mit jener minuziösen statistischen Untermauerung, die für die gesamte Arbeit kennzeichnend ist. Es ist nicht gut möglich, sie im einzelnen zu würdigen. Was den Gebrauch von *'äräṣ* und *'ᵉdāmāh* betrifft, so hängt er von bestimmten Formulierungen und Wortgruppierungen ab und darf deshalb nicht als Mittel der Quellenscheidung dienen (121–129). Hätten sich nicht auch die Unterschiede im Auszugsvokabular in ähnlichem Ansatz erklären lassen (107–115)? Vgl. dazu Referenzen bei *M. Caloz*, „Exode, XIII, 3–16 et son rapport au Deutéronome", in: RB 75 (1968) 49 f.

Bei Gelegenheit des „zugeschworenen Landes" (63–79) äußert sich der Verf. zur Frage des dtr Materials in Gen-Num. Selbst auf die Gefahr hin, die positiven Ergebnisse des Verf.s ungebührlich in schiefes Licht zu rücken, ist hier eine kritische Stellungnahme am Platz. Sie richtet sich gegen die literarkritischen Grundvorstellungen des gesamten Werkes, die sich schon im I. Teil dahingehend auswirkten, daß J und E nicht als Quellen des Dt anerkannt wurden. Mit einer heute vorherrschenden Tendenz der Deuteronomium-Forschung sucht der Verf. das Heil in einer imaginären „protodeuteronomischen" Sprache, die in der Bundestradition verwurzelt sei oder auf levitische Predigttätigkeit *(von Rad)* zurückgehe. Mit Bezug auf das dtr Material in Gen-Num bietet sich dann die Lösung an, daß es sich um jene „protodeuteronomische" Sprache handelt, also um eine von Dt und Dtr *literarisch* unabhängige Überlieferung. In diesem Sinne hat sich *N. Lohfink*, Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11 (Rom 1963) 121–124, ausgesprochen. Lohfink steht also in dieser Frage auf Seiten des Verf.s. Weitere Beiträge sind: *W. Beyerlin*, „Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft", in: Gottes Wort und Gottes Land (Festschrift Hertzberg [Göttingen 1965]) 9–29 (vom Verf. S. 71, Anm. 48 angeführt); *Chr. Brekelmans*, „Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Gen.-Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums", VTSuppl XV (1966) 90–96; zuletzt der oben angeführte Beitrag von *M. Caloz* in: RB 75 (1968) 5–62. Es darf jedoch bezweifelt werden, ob der eingeschlagene Weg richtig ist. Muß man nicht – wie zur Zeit der klassischen Literarkritik – die Entstehung des gesamten von Gen bis 2 Kg reichenden Komplexes im Auge behalten? Man sollte es wieder mit der Arbeitshypothese versuchen, daß die dtr Redaktion diese umfassende Geschichtsdarstellung (unter Ausschluß von P und Verwandtem) geschaffen hat. Es wäre sogar denkbar, daß Dtr mit dem Redaktor JE, der ja anerkanntermaßen dtr Züge aufweist, identisch ist. Dann vermeidet man die im Grunde recht hilflose Hypothese einer irgendwann erfolgten Verschmelzung von J und E. Diese Redaktion muß doch von einer greifbaren, weiterführenden Konzeption wie der des Dtr inspiriert gewesen sein. Man versteht auch, warum das Dt mit J und E vertraut ist. Vor allem kommt man zu einer wirklich einleuchtenden Erklärung der dtr Stellen in Gen-Num. Sie sind nur verständlich, wenn Dtr das J- und E-Material gestaltend neu geschrieben hat und bei Gelegenheit selbst das Wort ergriff. Mehr zu tun, hatte er in Gen-Num keine Veranlassung, weil er seine Absichten durch redaktionelles Zusammenfügen, durch gelegentliche Zusätze und eventuell durch umgestaltende Neubearbeitung vorgegebener Texte erreichen konnte. Sobald aber die Geschichtsdarstellung bei dem Zeitpunkt vor der Land-

nahme angekommen war, glaubte Dtr eine breit ausladende Mose-Rede schuldig zu sein. Eine selbständige Vorgeschichte des Dt ist (von einzelnen Materialien abgesehen) nicht anzunehmen. Es hat – als Mose-Rede! – weder einen kultischen Sitz im Leben noch ein Vorleben in Form levitischer Predigtpraxis, sondern einen „Sitz in der Literatur". Die Fiktion der Mose-Rede vor dem Einzug ins Gelobte Land verrät zu deutlich, daß es nicht erst später hier eingelastet worden ist, sondern vielmehr im Rahmen eines einheitlichen Werkes *literarisch* an die Darstellung von Gen-Num anknüpft. Will man eine solche Hypothese durchhalten, muß man freilich über den mechanischen statistischen Vergleich hinauskommen. Die statistisch ermittelten Unterschiede zwischen der dtr Sprache in Gen-Num, im Dt und im übrigen dtr Geschichtswerk sind unerheblich, wenn man bedenkt, daß der Verfasser für die Niederschrift seines Riesenwerkes Monate oder sogar Jahre benötigte und unter dem Einfluß eines jeweils verschiedenen Kontextes gestanden hat. Dem Rez. muten die statistischen Vergleiche der anders denkenden Autoren wie ein schlagender Beweis für das Gegenteil an. Lehnt man die dtr Redaktion für Gen-Num ab, bleibt es ein Rätsel, wer – aus welchen Gründen – hier und da Einschübe in unverkennbar dtr Sprache vorgenommen haben soll, die zudem bisweilen in den Text hineingewoben sind. „Protodeuteronomische" Sprache ist mit dem Blick auf gesunde historische Entstehensmöglichkeiten nicht weniger eine Verlegenheitslösung als die mit Recht perhorreszierte Annahme nachträglicher, sporadischer Glossen und Einschübe. Vollends gezwungen erscheint die Annahme nachträglicher Einschübe im Dt selbst, die aus dem dtr Material in Gen-Num stammen sollen (vgl. S. 107 bezüglich Dt 9, 12 und Ex 32, 7). Bei einheitlicher Redaktion lassen sich auch die inhaltlichen Akzentverschiebungen erklären. Daß die dtr Teile in Gen-Num nicht mit derselben Ausschließlichkeit die Landverheißung betonen wie das Dt, sondern eher die Nachkommenschaftsverheißung in den Vordergrund stellen, ist erzählungsbedingt. In Gen-Num steht der Dtr eben in der Väterzeit und weilt innerhalb der Quellen J und E; im Dt hingegen läßt er Mose eine Rede halten vor dem Einzug ins Gelobte Land. Man sollte sich auch nicht von den Gegensätzen zwischen Bundesbuch und Dt beeindrucken lassen, als könne die Einfügung des Bundesbuches – mit seiner typisch dtr peroratio! – nicht der dtr Redaktion zugeschrieben werden. Ist Ex 20, 24 wirklich gegen die Einheit des Kultortes, wenigstens wie die Redaktion die Stelle verstanden wissen will? Unsere Hypothese scheint gerade für die Sinaiperikopen mit ihrer heillosen Verarbeitung der Quellen, mit ihrem Interesse am Bundesgedanken, mit dem dtr geprägten Dekalog und dem dtr Abschluß des Bundesbuches den versprechendsten Ansatz zu bieten. In diesem Abschnitt des Geschichtswerkes trat der Dtr zum erstenmal aus der Reserve heraus, und es wird deutlich, daß dtr Redaktion mehr als gelegentliche Zusätze bedeutet. – Im übrigen stünde der Annahme einer doppelten dtr Redaktion, falls die Gegebenheiten sie nahelegen, nichts im Wege.

Der III. Teil sucht – nach einem Überblick über den Stand der Forschung (130–136) – die formgeschichtlichen und theologischen Probleme der Fluch- und Segensreihen in Dt 28 zu klären. Der Verf. rechnet mit verschiedenen ursprünglich selbständigen Reihen und bestimmt deren Herkunft und Sitz im Leben. Die Abhandlung ist in jedem Falle sehr informativ. Ob die traditionsgeschichtlichen Erklärungen zutreffen, möchte der Rez. trotz erheblicher Bedenken nicht dezidiert beurteilen. Theologisch bedeutsam ist die kritische Stellungnahme des Verf.s zu dem von *Kl. Koch* vertretenen einseitigen Prinzip der „schicksalwirkenden Tatsphäre" (196–213). Man findet zugleich einen Überblick über die einschlägige Diskussion. Der Verf. betont mit Recht, daß die Vergeltungslehre des Dt die Reaktion Jahwes auf menschliches Verhalten kennt.

Die Arbeit ist mit großer wissenschaftlicher Akribie durchgeführt. (Zwei zufällig entdeckte Versehen: S. 71, Z. 2 v. u. lies Ex 13, 3–16 statt 13, 3–6; S. 91, Anm. 113 lies 4, 10 statt 4, 30.) Das Literaturverzeichnis ist sehr reichhaltig. Leider werden nicht immer brauchbare Zusammenfassungen geboten, und auf Register ist ganz verzichtet worden. Beides erschwert die „Benutzung". Für die Deuteronomium-Forschung ist das Werk jedoch unentbehrlich. Der Fachmann wird es sorgfältig durcharbeiten müssen, auch wenn er im methodischen Ansatz und in manchen Einzelergebnissen anderer Meinung ist. J. Becker, SS. CC.

Kuhl, Josef, S. V. D., *Die Sendung Jesu und der Kirche nach dem Johannesevangelium* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 11). 8° (XX und 242 S.) St. Augustin 1967, Steyler Verlag.

Der missionswissenschaftlichen Zielsetzung der Sammlung entsprechend, in der diese Arbeit erschienen ist, wird in ihr das Johannesevangelium in seinem missionstheologischen Aussagegehalt untersucht. Da bietet sich als Zentralbegriff der Gedanke der Sendung an, von dem sich Jesus vor allem nach dem vierten Evangelium bestimmt weiß und durch ihn auch die Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes bestimmt ist. Das Buch gliedert sich in einen vorbereitenden Teil (3–52), in dem eine religionsgeschichtliche Orientierung des Sendungsgedankens geboten wird; in einen Hauptteil (53–229), in dem das eigentliche Thema der Sendung Jesu und der Kirche in der Welt, wie es im Johannesevangelium zur Aussprache kommt, an Hand der einschlägigen Texte behandelt wird. Die Darbietung des Verf.s ist hier so erschöpfend und tiefgehend, daß dieser Teil des Buches eine johanneische Theologie, wenn auch unter bestimmtem Blickwinkel, genannt werden kann. Der abschließende Teil beschränkt sich auf wenige Seiten (230–233) und bietet einen „Vergleich der alttestamentlichen, jüdischen und gnostischen Sendungsvorstellungen mit der johanneischen Sendungstheologie".

Zum 1. Teil: Im Alten Testament wird die Sendung Abrahams, des auserwählten Volkes, einzelner Gestalten in Israel (Moses, Propheten und andere) betrachtet und schließlich die Sendungsvorstellung in der Weisheitsliteratur eigens erwogen. Aus der Zusammenschau erheben wir folgendes Ergebnis: „Die Gedanken der Erwählung und Berufung spielen in der alttestamentlichen Sendungstheologie eine entscheidende Rolle. Erwählung und Berufung münden stets aus in eine Sendung zu konkreter Aufgabe. Diese steht immer in Bezug zum Ratschluß des Heils" (14). Ursprung aller Sendung ist Jahwe; sie richtet sich zunächst auf Israel, umgreift aber letztlich auch das Heil der Heiden; letzteres gilt vor allem für die Sendung Abrahams und des auserwählten Volkes als eines Ganzen. Der von Gott Gesandte wirkt durch Wort und Tat (Zeichen); das Volk als Ganzes durch sein Dasein als Gottesvolk. Der Gesandte ist auch Mittler für die Menschen vor Gott, hat Anteil an Leiden und Verfolgung. Im Bild des Ebed Jahwe erfährt das Leid seine tiefste und reifste Deutung: es besitzt sühnende Kraft (15). – In der Weisheitsliteratur verschiebt sich insofern der Gedanke, als nun nicht mehr ein Mensch bzw. das Volk ins Auge gefaßt wird, sondern „Gott gleichsam unmittelbarer in den Sendungsprozeß einbezogen" erscheint, wenn auch noch ein weiter Weg ist bis zu den johanneischen Aussagen über die Sendung des persönlichen göttlichen Logos oder der inkarnierten göttlichen Weisheit in die Welt (22).

In der Schau auf die spätere jüdische Literatur tritt in den Qumrantexten vor allem die Gestalt des „Lehrers der Gerechtigkeit" hervor. Im Sendungsbewußtsein findet sich viel Gemeinsames mit dem des Gottgesandten im vierten Evangelium. Aber noch mehr, was ihn von Jesus trennt: Er weiß sich als sündiger Mensch. Seine Verkündigung wendet sich an einen kleinen Kreis, zeigt kein Interesse für die anderen. Es fehlt das zentrale Thema der Liebe, auch ein persönlicher Anspruch auf die eschatologische Heilbringer-Gestalt. Vor allem: „Es läßt sich nichts greifen von einem erlösenden Sterben oder gar Auferstehen des Lehrers" (26). – In der rabbinischen Literatur gehört die Institution des „Schaliach" zum Fragekreis der Untersuchung: Der jüdische Gesandte oder Bote (šaliaḥ) tritt völlig an die Stelle dessen, der ihn sendet, aber nur für den bestimmten Auftrag und die Zeit des Auftrags. Die Beauftragung konnte den ganzen Bereich des profanen Lebens betreffen, wenn sie gelegentlich auch Aufgaben des religiösen Bereichs beinhalten konnte. Die Institution kannte aber keine offizielle missionarische Sendung. Die jüdischen Missionare in neutestamentlicher Zeit handelten nicht als „Gesandte", sondern aus privater Initiative (26–28).

Das Sendungsmotiv in der gnostischen Literatur wird untersucht in den Schriften der Mandäer, in den Oden Salomons, im Perlenlied der Thomasakten, im Apokryphon des Johannes, in der Sophia Jesu Christi, in der Pistis Sophia, im Baruchbuch des Gnostikers Justin und im Manichäismus (29–52). Gute Zusammenfassung bietet Verf. auf S. 50–52: Hervorzuheben sind der dualistische Charakter der Systeme, die Vorstellung einer Uroffenbarung, die Funktion des

gnostischen „Gesandten", Erlösung zu bringen durch die Gnosis-Übermittlung. Seine Funktion ist eine überzeitliche, kennt keine Inkarnation, noch weniger den Gedanken eines erlösenden Leidens. Es fehlt jedes Interesse an der Geschichtlichkeit des vom höchsten Wesen gesandten Erlösers. Erlösung bedeutet eigentlich Selbst-Erlösung. Damit wird die Kluft zum vierten Evangelium sichtbar.

Zum 2. Teil: Der reiche Inhalt kann nur andeutungsweise angegeben werden. Im 1. Kap. (53–129) wird die grundlegende Sendung Jesu behandelt: Jesus ist der Gesandte Gottes im absoluten Sinn; so gibt es sich in seinem Sendungsbewußtsein kund. Der Vater ist schlechthin „ὁ πέμψας με", und Jesus „ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον" (53–77). Als Gesandter ist Jesus *der* Offenbarer Gottes durch seine Worte und seine Zeichen. Er ist die Offenbarung des Vaters in Person (77–94). Seine Offenbarung als Gesandter Gottes geschieht aus der Einheit mit dem Vater heraus: im Gehorsam gegenüber seinem Sendungswillen, letztlich aber über alle Einheit des Wollens hinaus in Wirkeinheit mit dem Vater auf Grund der Wesenseinheit mit ihm. Im Sendungsgeschehen vollzieht sich die Selbstmitteilung Gottes an die Welt, ihre Einbeziehung in die Liebe des Vaters zum Sohn und umgekehrt (94–106). Höhepunkt der offenbarenden und erlösenden Sendung, Vollendung des dem Gesandten aufgetragenen Werks ist das Geschehen der „Stunde" Jesu, seine Erhöhung ans Kreuz, sein Hinübergang über das Kreuz zum Vater. Jesu Tod bewirkt grundlegend das Leben der Welt und ist mit dem damit verbundenen Heimgang zum Vater die Voraussetzung für die Sendung des Geistes und das Wirken der Jünger (106–129).

Das 2. Kap. (130–159) führt das Thema der Sendung fort, indem es die Weitergabe der Sendung Jesu in der Sendung des Geistes und der Jünger durch die Aussagen des Johannesevangeliums beleuchtet. Durch das Wort „Weitergabe" ist schon gesagt, daß diese Sendung keine eigentlich neue ist, sondern in Kontinuität mit der Sendung Jesu steht und der Mitteilung des durch Jesus erschlossenen Heils an die Menschen dient. Nach einer Überschau über die hierher gehörenden Texte wird zuerst die Sendung des Geistes in ihrem Ausgangspunkt (Vater und Sohn) und in ihrer Hinordnung auf die Jüngersendung betrachtet (130–137). Hinsichtlich der Sendung der Jünger wird einleitend der Jüngerbegriff im 4. Evangelium geklärt und in der Frage nach dem Sendenden festgestellt, daß bei der Jüngersendung Jesus selber ganz im Vordergrund steht, wenngleich natürlich der Vater „mitbestimmend" bleibt und Jesus auch als Erhöhter der vom Vater mit dem Heilswerk Betraute ist. Die Sendung der Jünger durch Jesus tritt in begründende Parallele zu der Sendung Jesu durch den Vater (137–140). Anschließend werden eingehend die Sendeworte an die Jünger (4, 38; 15, 16; 17, 18; 20, 21; 21, 15–17; 13, 20; 13, 16) in ihrem näheren und weiteren Kontext erklärt (141 bis 149). Ein folgender letzter Abschnitt dieses zweiten Kapitels kennzeichnet das Pneuma und die Jünger als „Strukturelemente" des johanneischen Kirchenbildes, indem der Verf. hier die gegenseitige Zuordnung von Pneuma und Jüngern darlegt und im Zusammenhang damit auf die Bedeutung der „Anamnese" für die Sendungsaufgabe der Jünger und der Kirche hinweist (149.156). Stellen wie Jo 2, 17.22; 12, 16; 14, 26; 16, 12 f. zeigen, daß die im Geist geschehende „Erinnerung" nicht nur ein Wiederauftauchen vergessener oder bisher nicht beachteter Momente aus Jesu Leben und Werk ist, sondern zugleich „eine in die Tiefe und Breite wachsende Einsicht in Gestalt und Sendung des Gottgesandten" (154). Das gilt auch vom vierten Evangelium selbst: Es ist „der literarische und ... bekenntnishafte Niederschlag dieses Prozesses" (ebd.). Eine Reflexion über das „kirchliche Amt", wie es bei Johannes erscheint, wird S. 155 f. angefügt. Über das Wirken des erhöhten Herrn in der Jüngergemeinschaft durch das Pneuma handelt der letzte Abschnitt dieses Kapitels (156–159). Nach dem Befund des Evangeliums ist Christus in dem „anderen Helfer" (ἄλλος παράκλητος), dem Geist, in allem Wirken der Jünger und damit der Kirche gegenwärtig und wirkend. Im verheißenen und gesandten Geist kommt der erhöhte Jesus (mit dem Vater) zur Gemeinschaft der Glaubenden. Der Geist ist zwar eine Gabe, eine „dynamische Präsenz des Kyrios", aber damit nicht seines eigenständigen Personcharakters entkleidet; er tritt vielmehr, besonders in den Abschiedsreden, deutlich hervor. Nebenbei gesagt: Die heute häufig zu findende Deutung des Geistes bei Paulus nur als Kraftausstrahlung des Erhöhten scheint mir völlig verfehlt zu sein, trotz 2 Kor 3, 17 und 1 Kor 15,

45. Der Verfasser dieses Buches verzichtet auch bei Johannes keineswegs auf den personalen, von Vater und Sohn distinkten Charakter des „anderen Helfers".

Im 3. Kap. (160–229) behandelt der Verf. das „Wohin" und das „Wozu" der Sendung Jesu und der Jünger. Daß hier nach Ziel und Zweck der Sendung Jesu und der Jünger ineins gefragt wird, kann angesichts der Ausführungen im 2. Kap. nicht verwundern. – Ziel der Sendung ist der Kosmos (160–174). Hier wird, nach Klärung des Kosmos-Begriffs bei Johannes, zunächst einfach der universale und öffentliche Charakter der eschatologischen Heilssendung Gottes betont und im Anschluß daran die Hinordnung des Kosmos auf diese Sendung in Jesus und den Jüngern aufgewiesen; eine Hinordnung, die durch die Gegensätzlichkeit dieser Welt zur göttlichen Welt nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil durch die damit gegebene Erlösungsbedürftigkeit des Kosmos nur um so dringlicher erscheint. Ein Exkurs (171–174) bestimmt den Begriff „Juden" im vierten Evangelium im Sinne einer Repräsentation des Kosmos, der die Heilssendung Gottes im Unglauben ablehnt. – Zweck der Sendung (174–220) ist die Übermittlung des Heils, des göttlichen Lebens an den Kosmos. Hier geht der Verf. ein auf die „größeren Werke" der Jünger gegenüber den Werken des irdischen Jesus (Jo 14, 12), die in Wahrheit das Wirken des Erhöhten durch seine Jünger und durch seine Kirche in der Kraft des Geistes bedeuten (vgl. Jo 5, 20 ff.). An Hand der Stellen Jo 7, 37–39; 19, 34 und 1 Jo 5, 6 f. wird das göttliche Heilsgut des Lebens, das „lebendige Wasser" (der Geist) als Ausfluß aus dem im Sühnetod geöffneten Leibe Christi gedeutet, wobei schon die sakramentale Vermittlung dieses Heilsstromes (Taufe und Eucharistie) in den beiden, neben dem Pneuma genannten Elementen Wasser und Blut sichtbar wird (174–180). Ausführlich werden dann noch die „Weisen der Lebensspendung" beschrieben: Durch das Zeugnis des Offenbarungswortes (180–189), durch die Sakramente (Taufe, Eucharistie, Sündenvergebung) und nicht zuletzt durch das Zeugnis der Bruderliebe und der Nachfolge Jesu (189–209). Wer im Kosmos durch Unglauben das Lebensangebot des Gottgesandten ausschlägt, über den ergeht das Gericht (209–216). Alles Heilswirken Jesu und seiner Kirche ist letztlich hinbezogen auf die Verherrlichung des Vaters und seines Gesandten (216–220). – Wie eine Krönung der bisherigen Untersuchungen erscheint nun der letzte Abschnitt des dritten Kapitels: „Die Mission im Johannesevangelium" (220–229). Bei der missionstheologischen Zielsetzung der ganzen Arbeit, die nie aus dem Auge verloren wurde, ergibt sich die missionarische Ausrichtung der Kirche schon von selber. Das vierte Evangelium ist zwar keine Missionsschrift in die Heidenwelt hinein; aber, hineingesprochen in die Gemeinschaft der Glaubenden, wirkt es dort als dynamische Kraft zur Entfaltung der Mission in der Welt. Das macht der Verf. noch durch einige ausdrücklich dahin zielende Texte deutlich: Jo 10, 16; 11, 52; 12, 20–33; 4, 35–38.

Im 3. Teil des Buches, der nur die Seiten 230–233 umfaßt, gibt der Verf. einen vergleichenden Überblick über die Sendungstheologie des Johannes und die vergleichbaren Aussagen in der religionsgeschichtlichen Umwelt. Es erübrigt sich, näher darauf einzugehen, da die oben zum ersten, religionsgeschichtlichen Teil gemachten Bemerkungen schon das wesentlich Unterscheidende erkennen lassen.

Diese Inhaltsangabe des Buches, die notwendigerweise nur in Umrissen erfolgen konnte, dürfte doch gezeigt haben, in wie weitem Umfang und mit wie tiefem Einblick in die johanneische Theologie der Verf. das vierte Evangelium von dem bei Jo so zentralen Sendungsgedanken aus behandelt hat. Kritische Anmerkungen könnten meines Erachtens nur zu Einzelheiten gemacht werden, die das Thema des Buches nicht wesentlich berühren. So hätte ich gewünscht, daß die rationale Legitimierung des Gesandten noch mehr betont worden wäre. Es muß doch ein „Sehen" der Zeichen geben, das dem Glauben vorausgeht, wenn auch die bejahende Anerkennung des Zeichens schon im Glauben liegen mag. Wie soll man sonst das Wort des Herrn in der Brotrede verstehen: „Ihr habt mich gesehen und doch nicht geglaubt" (6, 36). Man wird wohl auch anderer Meinung sein können hinsichtlich der Zäsuren in der Brotrede. Ich kann mich nicht überzeugen, daß die Hauptzäsur bei V. 51 liegt; nach dem mehr einleitenden Teil (V. 26–34) scheinen mir die beiden Hauptteile (V. 35–47 und V. 48–58) schon rein äußerlich markiert zu sein, einmal durch den gleichen Einleitungssatz: „Ich bin das Brot des Lebens" (V. 35a und V. 48) und anderseits durch die je dem Inhalt der beiden Teile ent-

sprechenden Schlußsätze: „Wer glaubt, hat ewiges Leben" (V. 47) und „Wer dieses Brot ißt, wird leben in Ewigkeit" (V. 58c). So meine ich auch, daß der ganze letzte Teil (V. 48–58) tatsächlich die eucharistische Gabe im Auge hat, was allerdings erst mit V. 51 und natürlich noch mehr mit V. 53–58 ganz deutlich wird.

Zum Schluß der Besprechung sei noch auf einige Einzelheiten hingewiesen. Sowohl Jo 3, 34b wie auch Jo 7, 38 (die κοιλία = Leib Christi) wird Jesus als Spender bzw. Quelle des Geistes angegeben, wie der Verf. meines Erachtens mit Recht annimmt. – Das kirchliche Amt, heute ein sehr aktuelles Thema, wird in seiner inneren Anlage und Funktion durch die ganze Arbeit, in seiner äußeren Struktur vor allem in dem kurzen Abschnitt „das kirchliche Amt nach Johannes" (155–156) und schon in etwa bei der Behandlung des Jüngerbegriffs sichtbar. – Vielen wird es sehr gelegen sein, daß der Verf. gegen Schluß seiner Arbeit (226–229) unter missionstheologischem Gesichtspunkt die Ergebnisse seiner Arbeit thesenförmig zusammengestellt hat. K. Wennemer, S. J.

Christiansen, Irmgard, *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien* (Beiträge zur Geschichte der Biblischen Hermeneutik, 7). 8° (191 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 39.— DM; Ln. 45.— DM.

Ist die Allegorese eine Auslegungsmethode im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. vollzieht sich der Auslegungsprozeß selber in einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, nach bestimmten Regeln, oder herrscht, abgesehen von der dem (in den Text eingelegten) Gegenstand eigenen Logik, reine Willkür? Konkret gefragt: Wie kommt Philon dazu, die Jakobsleiter Gen 28, 12 („Er, d. h. Jakob, träumte, und siehe, da war eine Leiter, die sich auf der Erde erhob, deren Spitze bis in den Himmel reichte, und die Engel Gottes stiegen auf ihr auf und nieder") nacheinander als Symbol der „Luft", der „Seele", des „Asketen" und der „menschlichen Verhältnisse" auszulegen (De somniis I, § 144)? Bestimmt ihn bei dieser Transposition bloße Willkür oder eine wie auch immer geartete Gesetzmäßigkeit? Eine solche Gesetzmäßigkeit aufzudecken und damit die Exegese des Alexandriners vor dem Vorwurf der Willkür zu schützen ist das Ziel der Studie der Verf. Dieses Ziel hält sie fest im Auge: es geht allein um das Vorhandensein einer solchen, den Aufweis einer solchen Gesetzmäßigkeit. „Auf einem ganz anderen Blatt steht (nämlich), ob die vorgenommenen Auslegungen richtig oder falsch sind" (6).

Die Studie, die sich auch sonst durch mustergültige Klarheit des Aufbaus und große Sorgfalt der Analysen auszeichnet, erleichtert dem Leser durch thesenartige Zusammenfassungen am Kopf der einzelnen Kapitel das Eindringen in die doch schwierige und spröde Materie. So lautet These 1: „Die Anwendung des dialektischen Verfahrens der Diairese auf die Auslegung überlieferter Texte bildet die technische Grundlage der allegorischen Auslegungswissenschaft" (29). Damit ist gesagt, daß Philon bei seiner Exegese eine der gängigsten wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit verwendet: die Diairese oder Begriffsspaltung ist eine logische Operation, die von allgemeinen Begriffen ausgeht, um durch „immer weitere Teilungen zu dem gesuchten Begriff, dem Atomon Eidos, zu gelangen" (33). Sie ist nicht nur das bevorzugte Verfahren der Lehrbücher in der Darbietung ihres Stoffes, sondern auch die Technik, die nach Plato zur Ideenschau führt. „Die (durch die Diairese aufgedeckten) möglichen Verhältnisse, in welchen die Begriffe zueinander stehen können, sind der Ursprung jeglicher Symbolbildung, die ein Charakteristikum der allegorischen Auslegung ist" (32). An Beispielen aus platonischen Dialogen gibt die Verf. im 1. Kapitel eine anschauliche Einführung in die Methode der Diairese, bevor sie im 2. und 3. Kapitel zeigt, wie Philon in seiner Exegese diese Methodik anwendet. Zunächst untersucht sie die Struktur symbolischer Auslegungen: Auf das Schriftwort, z. B. das Zitat von Gn 28, 12, folgt die „symbolische Definition", z. B. die Feststellung, die „Leiter" der eben zitierten Stelle sei ein Symbol für „Luft". Drittens folgt dann die Rechtfertigung für die Symbolbestimmung, deren wichtigster Teil im Nachweis besteht, daß dem aufgestellten Begriff die gleichen Artmerkmale zukommen wie dem Symbol, z. B. daß „Luft" gleiche Artmerkmale mit „Leiter" besitzt. So gilt es nachzuweisen, daß die „Luft" die im Genesistext genannten Artmerkmale der

„Leiter" besitzt: a) ihre oberste Spitze ragt in den Himmel, b) Engel Gottes steigen auf ihr hinauf und herunter. Da es im Grunde bei dieser Auslegung um die Feststellung einer „Koinonia" zweier Begriffe (Leiter und Luft) geht, erhebt sich die Frage, ob solche Feststellung von Gleichheit sich auf Grund von Assoziationen vollzieht oder ob sie nach bestimmten Regeln vor sich geht. Die Verf. sucht den Nachweis dafür zu führen, daß Philon bei der Symbolfindung die 10 aristotelischen Kategorien zu Hilfe nimmt, sie kann u. E. aber nicht überzeugen, denn der Hinweis darauf, daß bald die eine bald die andere dieser 10 Kategorien angewandt wird, genügt natürlich nicht zum Nachweis eines reflexen Gebrauches dieser Kategorien angesichts der Tatsache, daß ihre nicht reflexe Anwendung praktisch unvermeidbar ist. Der Zweifel meldet sich auch schon deswegen, weil die 10 Kategorien „im einzelnen fast alle schon in den Schriften Platos vorkommen" (80). Ein anschauliches Beispiel dafür, wie z. B. die Kategorie des „Topos" die Zusammenschau von Symbol und Idee ermöglicht, ist die Auslegung des hohepriesterlichen Gewandes als Symbol der „Luft".

Befaßte sich das 2. Kap. mit der „Technik der Symbolfindung", so untersucht das 3. Kap. jetzt die Diairese als Mittel der Ideenschau. „Es geht dabei um das richtige Erfassen der ‚Koinonia ton eidon' im Eins einer Idee. Begriffe, Arten, Ideen können auf Grund gleicher Verhältnisse zu einer bestimmten Idee ‚eis tauton' bzw. ‚eis hen' verbunden erkannt werden" (133). So partizipieren z. B. die „Landwirtschaft der Pflanzen" und die „Landwirtschaft der Seele" gemeinsam an der Idee des „Wissens", wo hingegen der „Landarbeiter" keinen Anteil an dieser Idee hat. Die Idee, die hier auf Grund der diairetischen Auslegung der Schrift (d. h. von Gn 9, 20) schaubar wird, ist u. a. die Idee des „Früchtebringens".

Bewährt sich das gewonnene Ergebnis, die Allegorese als Mittel zur Ideenschau ausgehend von Schriftworten, am Allegorieverständnis, das die Allegoriedefinitionen klassischer Autoren anzeigen? Das 4. Kap. zeigt, daß dem so ist. Auch für diese bezeichnet die Allegorie ein Verhältnis, „das zwischen dem Bereich der Sprache und dem des Denkens besteht" (134). Allegorese ist also eine Interpretationsform, mit der eine Ideeneinheit entfaltet wird, die das Schriftwort unentfaltet enthält, indem neben das Schriftwort ein gleichartiger Begriff gestellt wird, der allgemeiner ist als das entfaltete Schriftwort" (134). So lautet die These des 4. Kap. Im gleichen Kapitel stellt die Verf. einen Katalog allegorischer Auslegungen des Alexandriners zusammen (139–142), an dem die gegebene Definition der Allegorese überprüft werden kann.

Das 5. und letzte Kapitel stellt die gewonnenen Ergebnisse in den größeren erkenntnistheoretischen Zusammenhang. Die Allegorese ist – als Offenbarungserkenntnis – die einzig sichere, irrtumsfreie Erkenntnisweise des Menschen. Philons erkenntnistheoretische Position wird nur vor dem Hintergrund der platonischen Frage nach der Möglichkeit wahrer Erkenntnis, so wie sie z. B. im Cratylos erörtert wird, verständlich. „Philon von Alexandrien hat das platonische Erkenntnissystem übernommen und seinen exegetischen Bedürfnissen angepaßt" (160). Weil Gott Moses das Wesen aller Dinge hat schauen lassen, sind ‚pragmata' und ‚onomata' in der heiligen Schrift identisch. Ihr Wort ist deswegen frei von „Lüge" und „Irrtum". Im Rekurs auf die göttliche Offenbarung wird die platonische Skepsis, ob der Mensch mittels der Sprache zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen könne, überwunden. „Die Allegorese ist (somit) die Auslegungsmethode, durch die die Erkenntnis der unkörperlichen und göttlichen Dinge zu erfahren ist" (152).

Die Bedeutung der Arbeit, weit über die spezielle Philonforschung hinaus, erhellt unmittelbar aus der Tatsache, daß die philonische Exegese einen großen Einfluß auf die altkirchliche Schriftauslegung ausgeübt hat. Die vorliegende Studie lädt den Patrologen ein, eine analoge Untersuchung für das Gebiet der Väterexegese, vielleicht am Paradigma des Origenes vorzunehmen, des Mannes also, der nach dem Urteil der Verf. die „Kunst der allegorischen Auslegungstechnik im großen Stil beherrscht" (46). Der Patrologe würde wohl für Origenes zu einem analogen Ergebnis gelangen: Auch Origenes geht in seiner Auslegung nicht willkürlich vor, auch er folgt einer „Technik der Auslegungswissenschaften". Würde uns die Exegese des Origenes damit nähergebracht, nachvollziehbarer gemacht? Ich glaube nicht. Wir wüßten dann, daß Origenes eben nicht ohne,

sondern mit Methode von Voraussetzungen ausgeht, die nicht mehr die unsrigen sind! Ähnliches gilt von Philon. Die Verf. hat nicht eigens gesagt, was sie als selbstverständlich voraussetzt. H. J. Sieben, S. J.

Orbe, Antonio, S. I., *Antropología de San Ireneo* (Biblioteca de Autores Cristianos, 286). Kl. 8° (XIV u. 547 S.) Madrid 1969, La Editorial Católica. 195.— Pts.

„Hasta ahora he dirigido la atención hacia los estudios valentinianos. Creo llegado el tiempo para abordar la teología del Santo" (5). Mit dieser lapidaren Feststellung erinnert der Verf. diskret an seine fünf Bände „Estudios Valentinianos" mit ihren nahezu 2500 Seiten, ferner an ca. 400 Artikelseiten zu Fragen aus der Theologie des zweiten Jahrhunderts. Man darf das vorliegende Buch also mit hohen Erwartungen in die Hände nehmen; O. ist durch eine Lebensarbeit zu vorliegender Studie qualifiziert. Der Leser vermeidet eine unnötige Frustrierung bei der ersten Lektüre, wenn er aufmerksam die Einleitung mit den markanten Aphorismen des Autors liest und überdenkt. O. hat ganz bestimmte Vorstellungen von Ziel und Aufgabe der Patrologie, von dem, was getan ist, und von dem, was zu tun bleibt, bei einem Vater wie Irenäus im besonderen. – Was getan ist, was oft schon ohne überzeugendes Ergebnis versucht wurde, sind Darstellungen der Gesamttheologie des I., Synthesen seines Denkens: „So naheliegend die Synthese erscheint, es ist unmöglich (auf diese Weise) in die Tiefe vorzustoßen. Man kann zwar 1000 verschiedene Entwürfe von I. aufstellen, ihn in der Tiefe verstehen ohne vorhergehende Analyse jedoch kann man nicht" (7). Das ist der erste Aspekt der vorliegenden Arbeit: der Horror des Autors vor dem „grosso modo", vor der vorschnellen Synthese. „Begriffe grosso modo definieren heißt sie nicht definieren. Es gibt kein besseres Mittel Begriffe zu klären, als sie im Widerstreit der Meinungen zu analysieren. Gibt es etwas Simpleres als Freiheit und Tod? In der Atmosphäre des zweiten Jahrhunderts, das so philosophisch einhergeht, sind beide eine komplizierte Sache" (7). Damit ist die vom Autor benutzte Methode angedeutet: die unmittelbare Analyse der inhaltlichen Aussagen des Kirchenvaters. Die von Bousset, Loofs u. a. angewandte Quellenforschung ist zwar nicht ohne Bedeutung in den Augen des Verf.s, aber sie ist nur genügend bei Autoren, die „nicht mehr sagen, als was sie gelesen haben" (3). Bei den „grandes del pensamiento" ist die Quellenforschung zu überbieten durch die weitmöglichste Analyse des Inhalts. Diese exakte Analyse ist bei I. um so schwieriger, als „der Heilige eine Fülle von Ideen und Traditionen von staunenswertem Reichtum mit sich schleppt" (4). Sein ganzes Werk trägt eine persönliche Note, auf die nur stößt, wer sorgsam alle Teile untersucht. Die unmittelbare Textanalyse hat im Licht der Testimonia und Quellen, im Licht der zeitgenössischen und der vorausgehenden Autoren stattzufinden (4). Ferner ist vorzunehmen die „rein philologische Untersuchung von Begriffen und Parallelausdrücken innerhalb und außerhalb des Autors", die „heterodoxen Ideologien" sind zu „beherrschen". Alle Analysen unterstellen bis zum Erweis des Gegenteils Kohärenz und Überlegtheit der Aussagen des Kirchenvaters. M. a. W., der Versuchung einer „leichtfertigen", oberflächlichen Synthese, der viele erliegen (hecho de repetida experiencia) soll durch äußerste Explizierung der Gedanken des I. entgegengewirkt werden.

Solche „sorgfältige Behandlung" ist nur in Monographien möglich. O. wählt nun als monographisches Thema seiner Arbeit „la historia de Adan" (6), präsentiert unter dem Modewort „Anthropologie des Irenäus". Es geht also um theologische Anthropologie, soweit diese in der Gestalt des Adam sichtbar wird. Ausdrücklich wird der eigentlich christologische und ekklesiologische Aspekt ausgeklammert (527). Mit welcher Interessenrichtung der Verf. die Genesisauslegung des Kirchenvaters im Kontext seiner Zeit untersucht, verrät folgendes Zitat: „Man kann sich der Anthropologie des I. mit eher philosophischem Interesse nähern; ich mache mich an seine Exegese in wirklicher Bemühung um die wunderbaren Dinge (maravillas), die die Alten in der Paradiesesgeschichte entdeckten" (7). Es geht dem Autor nicht darum, „auf moderne Schwierigkeiten zu antworten", sondern die Heiligen Väter mit „mayor pureza" darzustellen (XIII). Dieser seiner Intention, die Elemente dieser modernem Bewußtsein oft so bizzar und skurril erscheinenden Anthropologie mit Ernst und unermüdlicher Ausdauer zu erforschen, bleibt O. bis zur letzten Seite seines Buches treu. An keiner Stelle

wird etwas spürbar von der sonst beim Theologen und Historiker üblichen Überheblichkeit der Modernen, die ja längst besser wissen, was eigentlich mit diesen Seiten der Genesis gemeint ist. Dieses Ernstnehmen des alten Kirchenvaters mit allen seinen Ideen – das so weit geht, daß der Leser den Eindruck hat, der Verf. teile geradezu die Sicht des I., was die „historia de Adam" angeht –, ist eine der schönsten Seiten an diesem ungewöhnlichen Buch.

Wie verteilt der Verf. die Ergebnisse seiner über 500 Seiten einnehmenden Analysen? Er ordnet sie unter einer Reihe von Stichworten an, die z. T. aus dem Genesistext selber stammen, z. T. von der Alten Auslegung an diesen herangetragen wurden. Diese Anordnung hat den Vorteil, die Unmenge von einzelnen inhaltlichen Aussagen über die „historia de Adan" leicht überschaubar zu machen. Das 1. Kap., das an Gen 1, 26 f. und 2, 7 anknüpfend die Problematik der einen bzw. zweifachen Schöpfung des Menschen aufrollt, setzt im entscheidenden Punkt der Anthropologie des Kirchenvaters an: I. kennt nur eine einzige Schöpfung. „Der Mensch ist wesentlich fleischlich, leiblich" (21). Gleich hier ist zu sagen, was auch von den folgenden Kapiteln gilt: aus souveräner Quellenkenntnis und mit großer Klarheit der Darstellung bietet der Verf. Information in einer Exaktheit, die in der übrigen Literatur unerreicht sein dürfte. – Das 2. Kap. behandelt den „Ursprung des Leibes", das 3. die eigentliche „Formung des menschlichen Leibes". Die Vorstellungen des I. hierzu werden jeweils in ihrem Gegenüber zu den heterodoxen Doktrinen, meist auch zu denen des Origenes (den der Verf. überhaupt nur als den kirchlichen Antipoden des I. zu sehen scheint), ferner im Zusammenhang mit den kirchlichen Vorgängern, vor allem mit Theophilus von Antiochien, dargestellt. Es folgen zwei Kapitel zu dem altkirchlichen Theologumenon des „nach dem Bilde und Gleichnis" (Gen 1, 27), je ein Kapitel über die „Freiheit" des Menschen und die „Lebensweise im Paradies" in negativer und positiver Kennzeichnung. Im folgenden Kapitel findet der Verf. Gelegenheit, auf die von I. entwickelte Parallele ‚Virgo-Eva/Virgo-Maria' im Zusammenhang des „göttlichen Gebotes" einzugehen. Die Kapitel 9–15 sind der Sünde des ersten Menschen und ihren Folgen gewidmet, Kap. 9 untersucht die Sünde Adams im Zusammenhang mit der Engelsünde; Kap. 10 die Erbsünde im eigentlichen Sinne des Wortes (el peccado original). Ca. 30 Seiten Textanalysen gehen dabei dem Versuch einer Synthese voraus: „Man braucht nicht bis zu Augustinus zu gehen, um die Wahrheit des peccatum originale ‚originatum' zu entdecken. Irenäus kommt darauf mit den verschiedensten Formeln zu sprechen" (305). Warum ist I. so explizit in dieser Frage? Weder sein „Paulinismus" noch seine Reaktion gegen die „ideologische Atmosphäre", für die Origenes mit seiner Unterscheidung zwischen ‚sordes' und ‚peccatum' symptomatisch ist, sind eine ausreichende Erklärung: „Die Gnostiker und die Ebioniten unterschätzen die Übertretung Adams in seinen Söhnen" (310). In Reaktion gegen sie insistiert I . auf der Erbsünde. – Liegt es an einer gewissen Nichtberücksichtigung der sehr differenzierten Fragestellung der modernen Erbsündenproblematik (der Verf. geht auf gewisse neuere dogmengeschichtliche Literatur zu dieser Frage nicht ein)? Die Konklusion des Kapitels vermag jedenfalls nicht recht zu überzeugen. Deutlicher noch als in anderen Kapiteln schimmert hier ein gewisser dogmatischer Standpunkt in den Analysen des Historikers durch. Unbefriedigt läßt der Verf. den Leser auch noch in einem anderen Punkt: er analysiert zwar bis zum äußersten die Gedanken des I. zum Fragenkomplex „Erbsünde", unterzieht aber – wahrscheinlich aus methodischen Gründen! – diese Gedanken keinerlei Kritik. Was ist sie wert, so fragt sich der Leser im Blick auf die Sache und auf die Bibel, die Erbsündenlehre des I.? Trägt die Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Schuld weit, wenn es um die Frage geht, wie das gleichzeitig denkbar ist: die schwere Schuld der Menschheit auf Grund der Tat Adams und der (subjektiv) fast unschuldige Adam? Und welche Folgen hat es andererseits wiederum für die Anthropologie, wenn die eigentlich Verantwortlichen für die Existenz der Sünde wiederum die Engel sind? Wird damit der Mensch nicht wieder aus dem Zentrum der Schöpfung gedrängt, in das ihn die Anthropologie des Kirchenvaters andererseits doch gerade setzen will? Sollten solche massiven Unausgeglichenheiten im Entwurf des I. nicht wenigstens angedeutet werden? – Des I. optimistische Beurteilung des Menschen und seiner Lage nach dem Fall arbeitet O. auch im folgenden Kapitel

heraus: Nur der Teufel wird verflucht, Adam nicht, er wird nur „scharf verwiesen" und aus dem Paradies vertrieben (12. Kap.). Nicht direkt durch Texte belegbar, aber durchaus in der Logik des I. liegt, was O. zur Sünde Kains schreibt: „Die unmittelbare Wurzel der Unbußfertigkeit des Kain ... ist seine Treulosigkeit gegenüber dem Verbum, die sich in seinen Taten ratifiziert" (338). Zu den Folgen der Erbsünde gehören die „Satansherrschaft" und das „Altwerden" der Welt (Kap. 13 u. 14), ferner natürlich der Tod. Letzterem widmet O. zwei lange Kapitel. Sie gehören zum Besten, was diese an Analysen reiche Arbeit zu bieten hat. 83 Seiten gehen auf die „unendlich vielen Aspekte" dieser zentralen Frage der Alten Philosophie und Dogmatik ein. War der Mensch sterblich oder unsterblich geschaffen? Welche Arten von Tod wurden damals unterschieden? Wie steht I. zu diesen Unterscheidungen? Wie denken Origenes, wie die Heterodoxen über den Tod? Im Gegensatz zu Philon, Origenes und vielen anderen Kirchenvätern nennt I. niemals die Sünde „Tod der Seele". I. kennt nur einen „ersten Tod" des ganzen Menschen als Folge der Erbsünde und deren Heilmittel, dann den „zweiten Tod" wieder des ganzen Menschen, der im Verlust des ewigen Heiles auf Grund der persönlichen Sünde besteht (479). Ein kontrastierender Seitenhieb gegen Origenes legt die Wurzel der Auffassung des I. frei: „Wegen seines verkehrten Begriffes vom Menschen, von der Befleckung, von der Freiheit, ist der Alexandriner radikal unqualifiziert, die wirkliche Dimension des hl. Paulus zu verstehen und sich den Begriff einer zugezogenen, wenn auch nicht (persönlich) vollzogenen Sünde zu bilden ... Die Kraft und die Kohärenz der Anthropologie (des I.) dagegen trägt das unverwechselbare Siegel der Echtheit ... und verbindet mit der theologischen Atmosphäre in unmittelbarer Nähe des hl. Paulus" (480). Das letzte Kapitel schließlich ist der Inkarnation des Verbums im Zusammenhang mit der Adamssünde gewidmet. O. stellt die traditionelle Frage nach dem Motiv der Menschwerdung und gibt nuancierte Antwort. Die im Zeitpunkt der Menschwerdung implizierte Problematik (cur tam sero) wird abschließend in der Sicht der Heterodoxie und des Kirchenvaters entfaltet, dabei auch kurz auf seinen Millenarismus eingegangen (513 ff.). – Die „conclusión general" hebt u. a. den auch sonst von den Dogmengeschichtlern beobachteten Schriftcharakter und die Traditionsgebundenheit der Anthropologie des I. hervor: „Ohne über die Schrift hinauszugehen und auch nur ein Jota derselben sich entgehen zu lassen, glaubte er im Besitz einer sicheren, bezüglich des Menschen mit genügenden Elementen versehenen Theologie zu sein. I. betreibt Exegese in Achtung vor der reichen Tradition, der er sich verbunden weiß. Er kennt die Freiheit seiner Gegner, die sich der öffentlichen apostolischen Predigt widersetzen und verurteilt sie ... Die Theologie des hl. Irenäus trägt viele persönliche Züge, bezeichnend jedoch vor allem anderen ist das Fehlen jedes Strebens nach Neuheit. Es kommt ihm nicht in den Sinn, einen anderen Adam darzustellen als den der Genesis und des Apostels, und zwar gemäß der ererbten Kerygmatik seiner Lehrer im Glauben. In seiner Anthropologie kommen keine philosophischen Begriffe vor ... Irenäus erweckt den Eindruck, als suche er sich im Anonymat der traditionellen Predigt zu bewegen ..." (516). Muß man es dem Dogmengeschichtler verargen, wenn er das Ergebnis seiner Forschung unüberhörbar als Apell formuliert?

Die übersichtliche Anordnung des Stoffes, die sorgfältige Gestaltung des Druckbildes erleichtern auch dem nicht-spanisch sprechenden Leser den Zugang zu dieser „Summe" zur Theologie des 2./3. Jh., die exakte Zuverlässigkeit der Zitation, die souveräne Quellenkenntnis zusammen mit der Gewissenhaftigkeit der Analysen machen dem Dogmengeschichtler O.s Buch zum unentbehrlichen Kompendium der Anthropologie dieser Epoche der Kirchengeschichte.

H. J. Sieben, S. J.

Steininger, Viktor, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen.* 8° (192 S.) Graz – Wien – Köln 1968, Styria. 21.50 DM.

Viktor Steininger, Professor für bürgerliches Recht, Zivilprozeß- und Arbeitsrecht an der Universität Graz, trägt in dieser Studie die These vor, daß auch kirchlicherseits auf dem Dispensweg alle Ehen für den Rechtsbereich geschieden werden können. Da aber in der Kirche schon heute alle Ehen dem Bande nach gelöst werden, die nicht sakramental, d. h. Ehen zwischen *zwei* Getauften sind,

und als sakramentale Ehen vollzogen sind, geht es letztlich um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Auflösung dieser sakramentalen und vollzogenen Ehe. Der Autor betont, daß durch eine für den Rechtsbereich gewährte Dispens die Frage der sittlichen Erlaubtheit einer zweiten Ehe jedoch nicht entschieden ist (178). Da der Verf. selbst die Arbeit als These, die zur Diskussion beitragen möchte, nicht aber als abschließendes Wort versteht, verzichtet er auf einen detaillierten Aufweis seiner Aussagen; er begnügt sich vielmehr mit kurzen Hinweisen, die die Richtung der Argumentation andeuten.

Im 1. Teil seiner Arbeit versucht St., die Grundlage zu erarbeiten und abzusichern. Das tragende Fundament ist die These, „daß der Tod ‚eigentlich' das Eheband gar nicht lösen kann" (46). Hat diese These Geltung, dann ist damit der Beweis erbracht, daß die Kirche sakramentale und vollzogene Ehen für den Rechtsbereich auflöst, wenn sie Zweitehen nach dem Tode des Gatten erlaubt. Als Schlußfolgerung ergibt sich: „Die im Kirchenrecht statuierte Zulässigkeit der sukzessiven Bigamie stellt eine Konzession an die menschliche Endlichkeit dar" (46). Sind diese Voraussetzungen richtig, d. h. löst der Tod eigentlich gar nicht das Eheband und ist die zweite Ehe eine trotz des Weiterbestehens des Ehebandes gewährte Konzession an die menschliche Endlichkeit, „dann ist es prinzipiell diskutabel, auch in anderen Fällen, die in ihrem Gewicht dem ‚Scheidungsgrund' des Todes ähnlich sind, dem Ehegatten eine neue Eheschließung mit Dritten zu ermöglichen" (46).

Die weiteren Ausführungen des 1. Teiles sollen diese These, die sich vor allem auf anthropologische Aussagen gründet, gegen mögliche Einwände absichern, vor allem gegen Schwierigkeiten, die sich aus der eindeutigen Tradition der letzten Jahrhunderte und den Aussagen des Trienter Konzils ergeben.

Im 2. Teil der Arbeit wird zu zeigen versucht, „daß es der Kirche in der gegenwärtigen Situation nicht nur möglich, sondern auch zumutbar wäre, die ... Wiederverheiratung zu Lebzeiten des anderen Gatten zuzulassen", wenn die Ehe für den Rechtsbereich aus Gründen gelöst wurde, die für die Beteiligten ein ähnliches Gewicht haben wie der Tod (77). Diesem Bemühen stehen die Bestimmungen des geltenden Rechts entgegen. Doch sind diese Schwierigkeiten nach St. überwindlich. Das läßt sich dadurch zeigen, daß die „kirchliche Praxis ohnehin bereits etwas tut, das im Ergebnis der rechtlichen Lösung des Bandes einer Ehe, die unter Getauften geschlossen und vollzogen wurde, zumindest sehr nahe, wenn nicht sogar gleichkommt" (79). Grenzunschärfen, die bei der Durchführung dieser Konsequenzen, d. h. bei der Ermöglichung der Wiederheirat zu Lebzeiten des Gatten gegeben wären, wären nicht größer als die ohnehin bestehenden (79).

Das Gespräch über die Unauflöslichkeit der Ehe und die Möglichkeit kirchlicher Ehescheidung ist in der katholischen Kirche aktuell. Die Arbeit von St. ist nur ein Diskussionsbeitrag unter vielen; ein Beitrag jedoch, der im deutschen Sprachraum wegen seiner „Originalität" in der Grundthese und seiner Schonungslosigkeit bei der Darstellung der gegenwärtigen rechtlichen und tatsächlichen Lage Aufsehen erregt hat. Abgesehen aber von dieser Grundthese, daß das Eheband auch durch den Tod nicht gelöst wird, bringt St. kaum neue Gesichtspunkte. Die Aporien und die kaum noch oder gar nicht mehr einsehbaren Aussagen der Theologie und des Kirchenrechts zur derzeitigen Scheidungspraxis der Kirche, die St. in seinem 2. Teil deutlich werden läßt, sollten in Fachkreisen hinlänglich bekannt sein. Es ist ja kein Geheimnis mehr, daß die heutige Scheidungspraxis der Kirche theologisch so gut wie gar nicht reflektiert ist, daß man sich sehr schwer tut, einen hinreichenden inneren Grund dafür anzuführen, daß die Kirche die sakramentale und (als sakramentale) vollzogene Ehe (und nur sie!) ausnahmslos nicht auflösen kann (s. z. B. neuerdings *U. Navarrete* in: Periodica 58 [1969] 489). Dieser Grund muß aber gefunden werden, damit einsichtig gemacht werden kann, daß und warum die erstaunliche Entwicklung und Ausweitung der kirchlichen Scheidungsmöglichkeit und Scheidungspraxis, die in den letzten Jahrzehnten stattgefunden hat, bei dieser Ehe nun vor einem absolut unüberschreitbaren Halt steht.

Weiterführend und hilfreich sind deshalb beim augenblicklichen Stand der Diskussion nur Beiträge, die sich in wissenschaftlich exakter Weise mit den kanonistischen, vor allem aber auch mit den exegetischen, dogmatischen und den

von der Anthropologie herkommenden Fragen und Schwierigkeiten auseinandersetzen. Eine solche Auseinandersetzung fehlt im Grunde in dieser Arbeit. Die gerade in jüngster Zeit reiche *Literatur* über die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe und der kirchlichen Ehescheidung ist kaum berücksichtigt. Man könnte aber aus den USA, aus Kanada und fast aus jedem Land Europas, von Holland bis Spanien, renommierte Autoren, Kanonisten wie andere Theologen, nennen, die wie St., wenn auch von ganz anderen Ausgangspositionen her, der Kirche die theologische Möglichkeit, die rechtliche Vollmacht, ja die pastorale Notwendigkeit zusprechen, auf diesem Gebiet den letzten Schritt zu tun.

Das *exegetische* Problem wird zwar an verschiedenen Stellen von St. berührt (56 ff.; 71 ff.), nicht aber fachlich durchdiskutiert. Ein Hinweis auf mögliche psychologische Faktoren, die zu einer falschen exegetischen Auslegung geführt haben könnten (61 ff.), klärt keine exegetischen Schwierigkeiten, wie St. selbst zugesteht (63).

Die von der *Dogmatik*, vor allem von den Aussagen des Tridentinums her sich ergebenden Schwierigkeiten können nicht als aufgearbeitet gelten. Es ist durchaus zuzugeben, daß die Formel des tridentinischen Konzils einschränkend interpretiert werden muß. Denn die Kirche löst ja tatsächlich Ehen, die nach dem unmittelbaren Wortlaut dieser Formel für unauflöslich gelten könnten. Doch ist es fraglich, ob sich darüber hinaus die tridentinische Aussage mit dem Hinweis entkräften läßt, daß die orientalische Praxis nicht verurteilt werden sollte (54). Dieses Argument findet sich heute in vielen Stellungnahmen zum Ehescheidungsproblem. Es vereinfacht jedoch zu sehr den Sachverhalt. Hier muß differenzierter gefragt werden: Wollte man wirklich keine lehramtliche Stellungnahme geben oder wollte man durchaus eine lehramtliche Äußerung machen, jedoch keine Exkommunikation der Orientalen aussprechen? St. meint obendrein, daß die Verurteilung des Konzils von Trient nicht die in seiner Arbeit vorgetragenen Aussagen betreffe. Das Konzil verurteile die Meinung, das Eheband als solches könne außer durch den Tod auch zu Lebzeiten des Partners gelöst werden. In seiner Studie werde aber die Unauflöslichkeit des Ehebandes so „rigoros" verteidigt, daß selbst der Tod nur eine im Rechtsbereich geltende Lösung bewirkt, die das Bestehen des Ehebandes selbst nicht berührt (54 f.). Diese Argumentation jedoch ist kaum akzeptabel. Denn beide Positionen treffen sich doch in der entscheidenden Frage: der Wiederheirat zu Lebzeiten des Gatten; sie wird vom Tridentinum abgelehnt, von St. aber bejaht.

In der *anthropologischen* Beweisführung ist ein entscheidender Faktor unbeachtet geblieben, die Tatsache nämlich, daß gesellschaftliche Strukturen und Normen notwendige Voraussetzung menschlich-personaler Existenz sind. Dieses Faktum und die sich daraus ergebenden Konsequenzen werden nicht in die Überlegungen einbezogen. Gerade dieses Faktum aber ist eines der Elemente, von denen her man die absolute Unauflöslichkeit der Ehe einsichtig zu machen versucht. Ob das möglich ist oder nicht, ist eine Frage, die hier nicht untersucht und beantwortet werden kann. Nur kann ein ernstgemeinter Diskussionsbeitrag Anfragen und Argumente, die sich von hier ergeben, nicht einfach übergehen. Daß die Ehe personale Gemeinschaft ist und sein soll, ist nachgerade Allgemeinplatz. Strittig hingegen ist die Bedeutung der sozialen Dimension des menschlichen Seins für das Eherecht und die Unauflöslichkeit der Ehe im besonderen.

Aus diesen Gründen führt die Arbeit die Diskussion letztlich nicht weiter. Zudem ist die angewandte Methode fragwürdig. In der Einführung zur Studie sagt St.: „Die traditionelle Auffassung wird also ohne weiteres zugrunde gelegt, und zwar nicht nur, weil dies im Hinblick auf die Jahrhunderte alte ständige Praxis der Kirche durchaus legitim ist, sondern auch, weil es einem *methodischen* Anliegen dieser Arbeit entspricht. Je schärfer die Unauflöslichkeit der Ehe schon zu Beginn herausgestellt wird, desto gewichtiger wäre ein Gelingen des Versuchs, eine dennoch zulässige Eheauflösung schlüssig zu begründen" (12). Aber genau hier in diesem letzten Satz liegt, so scheint uns, methodisch der Fehler. Man kann den Prämissen nun einmal kein stärkeres Gewicht geben, als ihnen tatsächlich zukommt. Nicht jede Verschärfung des Ausgangspunktes erschwert die Argumentation, sondern nicht selten wird durch diese Verschärfung das in den Ausgangspunkt hineingeschmuggelt, was man am Ende heraus haben will. So auch hier.

Die nicht gerechtfertigte „weit rigorosere Auffassung" (54) führt dazu – übrigens nicht zum ersten Male in der Geistesgeschichte –, daß das Endergebnis in der Praxis „laxer" ist als „die Jahrhunderte alte ständige Praxis" (12), die angeblich „ohne weiteres zugrunde gelegt" (ebd.) wird. Übertrieben formuliert: ex absurdis sequuntur omnia.

Aber ist die Ausgangsposition St.s in sich begründet? Sie liegt, und das ist der eigentliche Diskussionsbeitrag dieser Arbeit, in der These, daß das einmal geknüpfte eheliche Band in keinem Fall, eben auch nicht im Todes-Fall, wieder gelöst werden kann; daß die tatsächlich praktizierte Ermöglichung der Zweitehe nach dem Tod des Partners deswegen nur im Rechtsbereich wirksam und als „Konzession an die menschliche Endlichkeit" (46) zu verstehen ist. Stimmt diese These, so wären die Konsequenzen enorm. Hier seien zwei Folgerungen genannt. Wenn die Kirche im Todesfall trotz weiter bestehenden Ehebandes eine Wiederheirat erlaubt, warum dann nicht in anderen Fällen, in denen die Gatten füreinander „tot" sind? Ein heute nicht selten vorgetragener Gedanke. Und: Wenn das einmal bestehende Eheband „ontisch" nie wieder auflösbar ist, dann wird eine zweite Ehe, auch nach dem Tod oder einer heute schon von der Kirche gewährten Scheidung, nie eine Ehe im vollen Sinn sein können oder aber es gibt simultane Bigamie und Polygamie. Gewährt die Kirche aber trotzdem eine kirchliche Wiederheirat, dann könnte sie das ja auch in anderen Fällen tun, ohne immer erst so skrupulös und quälerisch nach dem Bestehen und Fortbestehen des Ehebandes fragen zu müssen.

Was also ist zu dieser These zu sagen? Einmal wäre man St. dankbar gewesen, hätte er klar inhaltlich bestimmt, was das Eheband nach ihm eigentlich ist; wenn er es nicht dem Leser überlassen hätte, die unterschiedlichen Aspekte und Elemente dieser Wirklichkeit im Verlauf der Lektüre selbst zu erarbeiten; wenn er selbst deutlicher aufgezeigt hätte, wie diese unterschiedlichen Aspekte zusammenhängen, und wenn er sein Verständnis mit anderen Verständnissen dieser Wirklichkeit „Eheband" konfrontiert hätte, gegen sie abgegrenzt hätte.

Zweitens: Zum Ausweis seiner Aussagen stützt sich St. auf Aussagen der theologischen Anthropologie (Bestätigung für seine Auffassung hätte er bei manchen Vätern finden können, auf die er allerdings nicht verweist), genauer auf die Aussage, daß der Mensch durch den Tod zur Vollendung komme, zu einer Vollendung, in der die irdische Wirklichkeit des Menschen nicht einfach bedeutungslos werde (33 ff.). Hier ergeben sich zumindest manche Fragen: Zunächst einmal ist ja der Tod das Ende der diesseitigen Existenz des Menschen, zu der die Ehe, auch nach dem Verständnis des Neuen Testaments, gehört. Doch nehmen wir getrost an, daß der Mensch und seine Ehe durch den Tod zu ihrer Erfüllung kommen, so läßt sich doch fragen: Mit welchem Recht wird die Vollendung des Menschen einfach als das Definitivwerden dessen verstanden, was der Mensch bis dahin gewesen ist? Warum ist die Vollendung nicht die Eröffnung einer umfassenden Kommunikation mit allen Menschen? Von Ansätzen der theologischen Anthropologie her ließe sich genauso gut zu einem der These St.s entgegengesetzten Ergebnis gelangen. Wenn nämlich die eheliche Liebe nicht auf egoistische Exklusivität angelegt ist, sondern auf eine Gemeinschaft, welche die Öffnung auf die umfassende Gemeinschaft der Menschen ermöglichen soll. Dann kann Vollendung ebenso gut begriffen werden als die erreichte Möglichkeit einer umfassenden Kommunikation mit allen Menschen, in der es der Bindung an einen bestimmten Menschen nicht mehr bedarf. Sicher ist diese Gegenaussage eine theologische Spekulation, doch eine Spekulation, die sich in gleichem Maße wie die These von St. auf die theologische Anthropologie berufen könnte. Eine höhere theologische Qualifikation als die Bezeichnung „theologische Spekulation" wird man den Aussagen, welche die Weise der menschlichen Vollendung inhaltlich zu fassen suchen, nicht zubilligen können. Deswegen hat die These von St. kein genügend tragfähiges Fundament, können von dorther die Annahme des Weiterbestehens des Ehebandes nach dem Tode nicht hinreichend begründet und die daraus folgenden Konsequenzen nicht angenommen werden.

Damit soll nicht geleugnet werden, daß die theologische Anthropologie, die auch von St. entfaltet wird, wichtige Elemente enthält, die in der Diskussion weiterführen könnten. Darum aber geht es hier nicht, sondern um die Frage nach

der Tragfähigkeit der Argumentation von St. – Der Hinweis auf die Reserviertheit, mit der man in der Väterzeit einer Zweitehe nach dem Tode des Gatten begegnete (43 f.), schafft auch nicht ohne weiteres eine tragfähigere Basis. Es wäre genauer zu prüfen, ob diese Reserviertheit nicht darin ihren Grund hat, daß die Ehe überhaupt als Konzession an die menschliche Schwäche verstanden wurde.

Auf diesem Weg sind also die Konsequenzen, zu denen St. gelangen möchte, nicht zu erreichen. Die vorwiegend kanonistischen Ausführungen des 2. Teils über die Durchführbarkeit der Konsequenzen und die jetzige Praxis zeigen jedoch deutlich, daß viele der gängigen Aussagen nicht mehr einsichtig zu machen sind. Zu diesen Ausführungen des 2. Teils noch zwei Bemerkungen: Die Aussage, „die unauflöslich gewesene Naturehe kann durch die Taufe eines Teiles" zu einer auflöslichen Ehe werden (102 f.), ist in dieser Form nicht richtig. Auch vor der Taufe ist die Ehe nach dem jetzigen Stand der kirchenrechtlichen Doktrin und Praxis durchaus auflöslich.

Die Erstellung eines Katalogs von Scheidungsgründen, wie sie St. vorschwebt (182 f.), dürfte nicht die rechte Weise sein, gesetzliche Regelungen zu treffen. Ein solcher Katalog hätte notwendig die Folge, daß man in einem noch größeren Ausmaß, als das bislang schon der Fall ist, sittliche Grundhaltungen und Entscheidungen des Menschen rechtlich erfassen müßte. Die Rechtsprechung müßte noch weiter als bisher in den Intimbereich des Menschen eindringen. Ein solcher Katalog würde all die Schwierigkeiten, die vom staatlichen Scheidungsrecht bekannt sind, in die kirchliche Scheidungspraxis einbringen. Die Konsequenz, die sich für St. aus seinen Thesen und Ausführungen eigentlich ergäbe, läge in dem Verzicht auf Scheidungsgründe und der Einstellung der Eheprozesse überhaupt und in dem institutionellen Ausbau einer effektiven Ehehilfe und Eheberatung, nach deren Inanspruchnahme dann eine Scheidung und Wiederverheiratung möglich wäre.

Positiv zu werten an dieser Arbeit ist die klare Trennung von sittlicher Erlaubtheit der Wiederverheiratung und ihrer rechtlichen Ermöglichung. Viele der Schwierigkeiten in der heutigen Diskussion scheinen darin begründet zu sein, daß sittliche Erlaubtheit und rechtliche Ermöglichung der Wiederheirat nicht deutlich genug getrennt werden.

Eine letzte Anmerkung zur Art des Verweisens innerhalb der Arbeit, die für den Leser recht mühsam ist: Es überfordert den Leser zu wissen, was unter XII B 5 a cc (S. 63, Anm. 25) oder unter VII B 5 c und d (S. 109, Anm. 18) gesagt wurde. Eine kurze Wiederholung des dort Gesagten wäre weniger störend.

J. G. Gerhartz, S. J.

Höffner, Josef, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*. 2., verb. Aufl. 8° (455 S.) Trier 1969, Paulinus. 39.— DM.

Die erste Kunde von diesem Buch vernahm ich vor 25 Jahren, als der Zweite Weltkrieg bereits seinem Ende entgegenging und der völlige Zusammenbruch des „1000jährigen Reiches" mit Sicherheit abzusehen war. Mein Mitbruder *C. Noppel* († 1945), der Gelegenheit gehabt hatte, in das Manuskript Einblick zu nehmen, sprach mir mit größter Bewunderung davon und äußerte: „Dieses Buch gehört auf den Tisch der Friedenskonferenz." Der Ort dieser Begegnung mit C. Noppel und der Tonfall seiner Worte sind mir noch heute unvergeßlich. Die Friedenskonferenz, die man damals als nahe bevorstehend ansah, hat bis heute noch nicht stattgefunden; so wird der inzwischen in den obersten Senat der Kirche aufgestiegene Verfasser vielleicht noch Gelegenheit haben, diese 2. Auflage seines Werkes auf den Tisch der Konferenz zu legen. Das Werk, dessen Titel ursprünglich „Christentum und Menschenwürde" lautete, verdient es in der Tat, und treffender als mit diesen wenigen Worten von C. Noppel kann man das Buch selbst und das Verdienst seines Verf.s gar nicht charakterisieren.

H.s Werk hat den weltgeschichtlich bedeutsamen Zusammenstoß und die Auseinandersetzung des auf den Mittelmeerraum beschränkten Weltbildes und des Denkens in den Kategorien des orbis christianus mit den durch die Entdekkung der Neuen Welt aufgeworfenen religiösen, ethischen und politischen Problemen zum Gegenstand. Im 1. Teil (9–82) kennzeichnet H. die wichtigsten Bestandstücke der Denkweise des mittelalterlichen orbis christianus: die kaiser-

liche und päpstliche Weltherrschaft, die Einheit im Glauben, die Intoleranz gegenüber Ketzern und Juden zu gebieten schien, die vermeintlich allseitige Überlegenheit (nicht nur in religiösen Dingen) über die Heidenvölker, die man als Untermenschen anzusehen und zu behandeln geneigt war. Alle diese Vorstellungen bedurften der Überprüfung und Berichtigung, als zuerst die Entdeckungsfahrten und dann die spanischen Eroberungen ein ungeheueres Kolonialreich schufen, das sich in das überkommene Weltbild und die mit ihm verwobenen Auffassungen und Vorstellungen schlechterdings nicht einordnen ließ. Daß es außerhalb des orbis christianus Hochkulturen gab, hätte man eigentlich wissen müssen, da nicht nur mit der mohammedanischen Welt enge Beziehungen geistigen und materiellen Austauschs bestanden, sondern auch die Beziehungen zu den alten Hochkulturen Asiens, insbesondere mit China, niemals ganz abgerissen waren. Aber das alles war aus dem Bewußtsein verdrängt, bis die Conquista mit ihrem gewaltsamen Einbruch in die Räume des heutigen Lateinamerika mit seinen Hochkulturen des Azteken- und Inka-Reiches nicht minder gewaltsam auch das Blickfeld der Europäer aufsprengte und weitete. – Die Eroberer vereinigten in sich in einer uns heute nicht mehr nachvollziehbaren Weise tiefe, allerdings erschreckend verzerrte christliche Überzeugung und unmenschliche Macht und Habgier, verbunden mit Abenteurertum und geradezu entmenschter Grausamkeit. Wenn spätere Kolonialmächte „Christus sagten und Baumwolle meinten", so war das mehr oder weniger bewußte Heuchelei („cant"); hier dagegen war der christliche Glaube und der Eifer für dessen notfalls gewaltsame Ausbreitung ebenso elementar echt wie die sich dabei austobenden heroischen und niederen Triebe.

Was H. behandelt, ist weniger dieser uns Heutigen nicht mehr verständliche psychische Befund als vielmehr der „Aufstand des christlichen Gewissens" (3. Teil, 189–408) in den besten der damaligen Zeitgenossen, insbesondere den scholastischen Theologen und Universitätslehrern, die im Ringen mit den neuartigen Problemen Schritt für Schritt die überkommene Denkweise überwanden und damit zu Schöpfern nicht nur eines neuen, sehr viel christlicheren Weltbildes, sondern zugleich auch zu Vätern des Völkerrechts im heutigen Sinn des Wortes geworden sind. Damit ist denn auch klar, was dieses Buch auf dem Tisch der Friedenskonferenz soll. Wie damals die scholastischen Theologen mit einem heute nicht alltäglichen Mut den Großen und Mächtigen ihrer Zeit entgegengetreten sind und die Forderungen des Gewissens und die Menschenrechte der wehrlosen Indianer verfochten haben, und wie die Machthaber, an erster Stelle der König von Spanien und die Großen seines Reiches, diesen Aufstand des Gewissens respektiert und bis zu einem gewissen Grade auch honoriert, d. h. sich ihm gebeugt haben, so sollte dieses Buch den Mächtigen auf der Friedenskonferenz ins Gewissen reden, sie davor bewahren, im Macht- und Siegesrausch an den ohnmächtig darniederliegenden Besiegten Rache zu nehmen und sie als Rechtlose zu behandeln. In der Tat haben die (westlichen) Siegermächte des Zweiten Weltkriegs sich eine bemerkenswerte Selbstbeherrschung auferlegt. Dazu hat humanitäres und christliches Ethos gewiß beigetragen; ausschlaggebend dürfte allerdings gewesen sein, daß man aus den nach dem Ersten Weltkrieg begangenen Fehlern gelernt hatte und nicht in diese verhängnisvollen Fehler zurückfallen wollte. Heute, nach dem wirtschaftlichen Wiedererstarken unseres Landes haben vielleicht wir Deutsche selbst mehr Anlaß als die Siegermächte 1945, H.s Buch gründlich zu studieren und uns auf das zu besinnen, was wir nach den Geboten christlicher Ethik uns selbst und was wir andern Völkern schuldig sind; H. selbst weist im Schlußwort auf die Entwicklungshilfe hin.

Die 1., 1947 erschienene Auflage war bereits 1948 vergriffen. So ist diese Neuauflage zu begrüßen. Im Titel und im Klappentext wird sie als „verbessert" bezeichnet; im Vorwort des Verf.s findet sich keine Andeutung dieser Art. Tatsächlich hat er, der seit seinem Ausscheiden aus dem akademischen Lehramt und seiner Erhebung zum Bischofsamt (1962 zum Bischof von Münster, 1969 zum Erzbischof von Köln und zum Kardinal) wohl kaum mehr Zeit für wissenschaftliche Arbeit erübrigen kann, einige kleine Zusätze angebracht und das Schlußwort etwas ausgebaut (409–422); auch das 25 Druckseiten umfassende Literaturverzeichnis ist um ebenso viele nach 1947 erschienene Titel bereichert. So handelt es sich nur um ganz geringfügige Ergänzungen, die ohne Schaden auch hätten

unterbleiben können. In den seit der Niederschrift des Werkes verflossenen Jahren sind nun aber alle darin berührten Fragen durch die zwischenzeitliche Entwicklung (Entkolonisierung u. a. m.), nicht zuletzt durch das Zweite Vatikanische Konzil, in neue Dimensionen hineingewachsen. Zweifellos wäre es reizvoll, ja fesselnd, sie von einem Kenner wie H. in dieses neue Licht hineingestellt und von hier aus wieder zurückschauend die geistigen und politischen Kämpfe des „Goldenen Zeitalters" beleuchtet zu sehen. Das aber hätte erfordert, ein neues Werk zu schreiben, in das aus dem alten nicht sehr viel mehr als der Ertrag der seinerzeit vom Verf. betriebenen Quellenforschung hätte übernommen werden können. Es ist aber auch nicht ohne Reiz, beim Lesen dieses Buches noch einmal mitzuerleben, wie man vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil und noch unter dem Druck des NS-Terrors stehend sich mit den Problemen auseinandergesetzt hat (wäre das zwar nicht der Friedenskonferenz „zugeeignete", aber eben doch für sie so überaus geeignete Manuskript in die Hand der Gestapo gefallen, so hätte es dem Verf. Freiheit und Leben gekostet). Für diese Besprechung der 2. Auflage das Buch noch einmal von Anfang bis zu Ende durchzulesen, war für mich kein Zeitverlust. Wer heute über Fragen dieser Art arbeitet, sollte immer wieder auf H.s Werk zurückgreifen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Kommentare zur Pastoralkonstitution: Bd. 2: Weiler, Rudolf, *Die Frage des Menschen: Wer bin ich? Vom Sinn des menschlichen Lebens.* – Bd. 3: Messner, Johannes, *Du und der andere. Vom Sinn der menschlichen Gesellschaft.* – Bd. 6: Hanssler, Bernhard, *Glaube und Kultur.* Kl. 8° (183, 179 u. 99 S.) Köln 1968/1969, Bachem.

Die Reihe der „Kommentare zur Pastoralkonstitution" ist auf 11 Bändchen geplant. Bd. 1 *(J. Oelinger,* Christliche Weltverantwortung), Bd. 4 *(A. Grillmeier,* Wandernde Kirche und werdende Welt) und Bd. 8 *(A. Langner,* Die politische Gemeinschaft) wurden in *dieser* Zeitschrift (vgl. ThPh 44 [1969] 117–118.476-477) bereits besprochen. Von den nachstehend zu würdigenden Bändchen behandeln Bd. 2 und 3 das Vorwort und die Einführung (Art. 1–10) der Konstitution sowie vom 1. Hauptteil die beiden eng zusammenhängenden Kapitel 1 (Art. 11–22) und 2 (Art. 23–32); Bd. 6 behandelt das 2. Kapitel des 2. Hauptteils (Art. 53–62); die übrigen Bändchen stehen noch aus.

In Bd. 2 *(R. Weiler)* scheint mir die Darstellung der verschiedenen Spielarten „humanitärer" Anthropologie nicht ganz ebenso befriedigend wie die sehr wohlgelungene Darstellung des heutigen Atheismus. – Das Wort Pius' XII. von der „Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" (35) findet sich nicht erst in einer Radiobotschaft vom 17. 8. 1958, sondern bereits in seiner Ansprache an die neu ernannten Kardinäle vom 20. 2. 1946 (Utz-Groner 4106). – Sehr mit Recht betont W., das Konzilsdokument mache „die manchmal auch in theologischen Kreisen Mode gewordene Destruktion des Naturrechts nicht mit" und halte fest an der natürlichen Erkenntnis des Sittengesetzes und damit an der großen christlichen Tradition (95/96); er hätte hinzufügen dürfen, auch an seiner Zuständigkeit, das natürliche Sittengesetz einschließlich seiner naturrechtlichen Normen authentisch zu lehren, lasse das Konzil nicht den geringsten Zweifel aufkommen und übe diese Zuständigkeit im Bewußtsein seiner Vollmacht und seiner Verantwortung laufend aus. – Im Anschluß an *K. Rahner* unterscheidet W. einen „unschuldigen" und einen „schuldigen" Atheismus (137); richtig muß es heißen *un*verschuldet oder schuld*los* bzw. schuld*haft*. – Daß W. als treuer Schüler und Nachfolger Messners auf dessen Lehrstuhl sich gern auf den Meister beruft, ist ehrend für beide; der Zitate sind aber zu viele; weniger wäre mehr!

In Bd. 3 über „Die menschliche Gemeinschaft" läßt *J. Messner* sich besonders angelegen sein, herauszustellen, *was* die Pastoralkonstitution Neues sagt, und die neue Art, *wie* sie es sagt. Das Ganze ist durchzogen von M.s Abwehrkampf gegen individualistische Tendenzen, die sich auch in unsere Soziallehre eingeschlichen hatten, aber im wesentlichen doch bereits überwunden sind; manchmal glaubt man M. noch mit seinen längst der Vergessenheit anheimgefallenen Gegnern der 1920er und folgenden Jahre kämpfen zu sehen. Eine vom Konzil vollzogene „nachdrückliche Wendung" erblickt M. darin, daß „das gesellschaftliche Leben

für den Menschen nicht etwas äußerlich Hinzutretendes ist" (79). Diese Erkenntnis gehört aber doch zu den Grundmauern, auf denen seit jeher die ganze Doktrin des Solidarismus aufgebaut ist. In „konkreter Ausdrucksweise" findet sie sich beispielsweise in „Quadragesimo Anno" (1931), wenn diese Enzyklika der ‚indoles individualis' und der ‚indoles socialis' sowohl des Eigentums als auch der Arbeit vollkommen gleiches Gewicht zumißt. – Nicht folgen kann ich meinem alten Freunde M., wenn er den sozialen Katholizismus, insbesondere die katholischen Verbände, der Ideologieanfälligkeit bezichtigt (57). In dem Beispiel, das er als Beleg dafür anführt, verhält es sich umgekehrt: nicht die katholischen Verbände haben eine Forderung des Deutschen Gewerkschaftsbundes übernommen, sondern eine alte, bei der Gründung der katholischen Arbeiter-Internationale im Jahre 1928 mit Nachdruck erneuerte Forderung der katholischen Sozialbewegung, die der Bochumer Katholikentag 1949 wieder aufgegriffen hatte, hat der einige Wochen später stattfindende Gründungskongreß des Deutschen Gewerkschaftsbundes unter ausdrücklicher Berufung auf den Katholikentag in sein Grundsatzprogramm übernommen und damit den ersten Schritt der Abkehr von der altsozialistischen Sozialisierungsforderung getan. Alles, was M. an dieser Stelle von den katholischen Sozialorganisationen fordert, tun sie bereits, was es selbstverständlich nicht überflüssig macht, sie immer wieder daran zu erinnern und sie dazu aufzumuntern. – In dem Abschnitt über das Gemeinwohl täte M. vielleicht gut daran, den Leser auf eine Ungenauigkeit in der Terminologie der Konstitution hinzuweisen. Übereinstimmend mit „Mater et Magistra" gibt das Konzil eine Begriffsbestimmung des Gemeinwohls als *Dienst*wert, hält sich dann aber nicht daran, sondern geht unvermerkt über zum Gemeinwohl als *Selbst-* oder *Eigen*wert, d. i. dem Inbegriff der dem Gemeinwesen eigenen und von ihm seinen Gliedern vermittelten Güter (von *E. Welty* „Gemein*gut*" genannt). – Daß „Quadragesimo Anno" die Zuständereform vor die Gesinnungsreform stelle (111), trifft nur insoweit zu, als die Zuständereform an früherer Stelle (Art. 78–96) als die Gesinnungsreform (Art. 129–147) behandelt wird; einen Vorrang im Sinne der Vordringlichkeit der einen vor der anderen kennt Q. a. nicht; beide sind unerläßlich; von zwei unerläßlichen Bedingungen kann keine entscheidender sein als die andere. Daß die Zuständereform (richtiger: Reform der Institutionen) vorzugsweise Sache des Staates ist, liegt in der Natur der Sache; Q. a. fordert vom Staat vor allem, er solle sich auf den ihm zustehenden Wirkungskreis zurückziehen und den freien gesellschaftlichen Kräften Raum geben. – Den zweifellos nicht glücklich geprägten Ausdruck „Theologie der Revolution" (123) setzt M. offenbar mit theologischer Befürwortung gewaltsamen Umsturzes gleich; diesem Mißverständnis sind auch andere zum Opfer gefallen. Bei evangelischen Theologen (z. B. *H.-D. Wendland*), die diesen Ausdruck in den Sprachgebrauch der Ökumene eingeführt haben, besagt er jedoch nur die Bejahung des heute sich vollziehenden tiefgreifenden Wandels gesellschaftlicher Strukturen, gegen den wir als Christen uns nicht sperren, in dem wir vielmehr eine von Gott uns gestellte Aufgabe erkennen und für den wir uns verantwortlich fühlen sollten. – Besonders freudig und dankbar sei begrüßt, daß M. die sehr konkreten, aber gern mit Stillschweigen übergangenen Mahnungen des Konzils zu sozialer Verantwortung kräftig unterstreicht (Art. 30), so z. B. in Sachen der Steuerpflicht; wenn das Konzil von „gerechten Steuern" spreche, stelle es damit das Urteil über die Gerechtigkeit einer Steuervorschrift keineswegs dem einzelnen Steuerzahler anheim, am allerwenigsten in einem freiheitlich-demokratischen Staatswesen, wo ein vom steuerzahlenden Volk gewähltes Parlament „über den Staatshaushalt und über die Steuerlasten beschließt" (140).

Bieten die beiden thematisch eine Einheit bildenden Bände 2 und 3, die es mit traditionellem Stoff der katholischen Soziallehre zu tun haben, im großen und ganzen die gesicherte überlieferte Lehre, ohne in den von ihnen kommentierten Abschnitten der Konstitution über einige Akzentverschiebungen hinaus viel Neues entdecken zu können, so genießt *B. Hanssler* den großen Vorteil, einen Abschnitt (2. Hauptteil, Kap. 2) zu kommentieren, der ein von der kirchenamtlichen Soziallehre erstmals aufgegriffenes Thema zum Gegenstand hat. Das verleiht seinem Büchlein den Reiz der Neuheit und sichert ihm von vornherein das Interesse des Lesers; auch die Kürze, deren er sich befleißigt (das Bändchen hat

gerade den halben Umfang von Bd. 2 oder 3), wird viele veranlassen, nach diesem Bändchen zu greifen. – H. übertreibt kaum, wenn er das Thema „Kultur" als das „Wurzelthema" (10 ff.) der Pastoralkonstitution bezeichnet, aus dem die übrigen Themen des 2. Hauptteils hervorwachsen. Ganz bestimmt aber zeigt sich in diesem Kapitel am deutlichsten die vom Konzil vollzogene „Öffnung" zur Welt, die Entschlossenheit der Kirche, gegebene Tatsachen als solche zu sehen und anzuerkennen, d. h. in ihnen eine ihr von Gott gestellte Aufgabe zu erblicken, nicht um sich passiv ihnen anzupassen, sondern um ihnen aktiv zu begegnen, d. h. sich mit ihnen auseinanderzusetzen und sie zu meistern, mit einem Wort: der Übergang von jahrhundertelanger Defensive zu entschlossener Offensive. – Trotz dieses völlig anderen Charakters dieses Bändchens ist die Verzahnung mit den früheren, insbesondere mit Bd. 2 gewahrt, wie ja auch die Pastoralkonstitution selbst vom 2. auf den 1. Hauptteil, hier insbesondere von Art. 54 auf die Art. 4–10 zurückverweist.

Jedem Bändchen ist der Text des in ihm behandelten Teiles der Pastoralkonstitution nach der von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegebenen Übersetzung beigedruckt. Den „Übersetzer", von dem die Anmerkung in Bd. 2, S. 147 angeblich stammt, gibt es jedoch nicht; an der Übersetzung haben mehrere mit- oder nacheinander gearbeitet; kein einzelner trägt die Alleinverantwortung.

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

Umschau

1. Bibelwissenschaft

Loretz, Oswald, Schöpfung und Mythos. Mensch und Welt nach den Anfangskapiteln der Genesis (Stuttgarter Bibelstudien, 32). Kl. 8° (151 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 8.80 DM. – Im einleitenden Teil erläutert L. die Fragen, die sich von der Naturwissenschaft und der religionsgeschichtlichen Erforschung des Alten Orients an die drei ersten Genesiskapitel richten und für deren Beantwortung die patristisch-mittelalterliche Auslegung nicht mehr zureichend sein kann (11–30). L. versteht die Kategorie „Mythos" im religionsgeschichtlichen Sinn (17–19) und verdeutlicht die interpretatio israelitica von Mythen an der Erzählung von den Engelehen (Gen 6, 1–4). Er zeigt, wie radikal die mythische „Vorlage" aus geschichtlichem Denken angesichts des Jahweglaubens umgeformt wurde (31–48). – Nach einer ansprechenden literarischen Analyse von Gen 1,1 – 2,4 und einer guten strophischen Wiedergabe (50–58) untersucht er den Text von der Diskrepanz zwischen der Tages- und der Werkeeinteilung her: aus der „Vorlage", die nach einem 7-*Werke*-Schema angelegt gewesen sei, habe die P-Redaktion ein 7-*Tage*-Schema (mit 8 Werken: die Gestirne seien als Maß der Zeitberechnung von P am 4. Tag eingefügt) gemacht und so Schöpfung und Sabbat (und damit Schöpfung und Bund mit Israel) theologisch verbunden (58–78). Das Ergebnis der Untersuchung wird allerdings in seinem Wert etwas gemindert durch die Ungewißheit, um was es sich bei der „Vorlage" handelte. Kann so sicher vorausgesetzt werden, daß die „Vorlage" noch heidnisch-mythisch konzipiert war? Diese Frage drängt sich auch bei den Ausführungen über die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf (66–70. 87–92). In der P-Redaktion haben wir es ja nicht mit Formulierungen *Alt*-Israels zu tun, sondern mit einer sehr späten, reflektierten Theologie. Andererseits könnte ein Blick auf die Fragen und Ergebnisse der neueren Psalmenforschung (*R. Tourny, A. Deissler, J. Becker, SS.CC.*) zu einer „kanaanäischen Renaissance" der Klärung von „Vorlage" und Redaktion weiterhelfen. – Wenig überzeugend wirkt die Deutung der „Ruhe Gottes" (97–103): sie bedeute, „daß Gott seinem Volke stets zugewandt bleibt und daß er jederzeit als Schöpfer wieder eingreifen kann zur Rettung und zum Segen für sein Volk" (97). Die Ruhe sei hier als ein „fortgesetztes Wirken Gottes zugunsten seines Volkes gedacht"; daß der Sabbat der Tag besonderer Zuwendung *Gottes* zu Israel sei (102), ist wohl kaum zu belegen. Ähnlich unbefriedigt bleibt der Leser im folgenden Abschnitt: „In welchem Sinne ist der Schöpfungsbericht der Priesterschrift wahr?" (103–106). Zur Beantwortung müßte aber nach dem Wahrheitsanspruch der P-Redaktion gefragt werden. Die Ausführungen S. 105 f. gehen jedoch weit über Gen 1 und seine erweisbare Aussage hinaus (bzw. haben nichts mehr damit zu tun) und können deshalb auch nicht dessen „Wahrheit" charakterisieren. Anregend sind die Darlegungen zum J-Bericht Gen 2, 4b – 3, 24 (107 ff.). Es gelingt dem Verf., die Aussage dieser Kapitel deutlich werden zu lassen: wie die Sünde der Menschheit von der Geschichte Israels her (kanaanäischer Fruchtbarkeitskult als Versuchung Israels) im Medium des Mythos interpretiert und dargestellt wird. – Die selbstgesteckte Aufgabe, „philologisch-historisch ausgerichtete Schriftauslegung" an Gen 1–3 zu üben, hat der Verf. anerkennenswert erfüllt; allerdings drängt sich die Frage auf, ob es recht ist, diese mit der „modernen" (das heißt doch wohl: heute möglichen und geforderten) Exegese ineins zu setzen (136). Nach unserer Meinung hat Exegese heute eine umfassendere Arbeit zu leisten: L. weist selbst schon darauf hin, daß die biblischen Texte weder auf naturwissenschaftliche noch auf historische Fragen antworten können oder wollen. Exegese als Auslegung der Heiligen Schrift (Erkenntnisquelle der Offenbarung Gottes) muß aber angeben, auf *welcher* Ebene die biblischen Texte gehört und aufgenommen werden sollen, wie die Erfahrung, die einst der Mythos (bzw. die sich seiner bedienende Umdeutung) ausdrückte, *heute*

verbindlich zur Sprache gebracht werden kann in bewußter Unterscheidung von natur-wissenschaftlicher und historisch-feststellender Aussage. Von dorther betrachtet, hat der Verf. eine unerläßliche und wertvolle *Vor*arbeit für eine *theologische* Auslegung von Gen 1–3 geleistet. H. Engel, S. J.

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, 11). Kl. 8° (174 S.) München 1967, Kösel. 14.— DM. – In einem ausführlichen 1. Teil (9–41) gibt der Verf. einen Überblick über die verschiedenen Auslegungen von Gen 1, 26 ff. seit dem Altertum. Philo habe als erster „die griechisch-hellenistischen Gedankengänge über die aufrechte Haltung des Menschen und seinen himmelwärts gerichteten Blick mit der Auslegung von Gen 1, 26 ff. verbunden" (16). Dieses Verständnis, das über die Scholastik bis heute viele Anhänger gefunden habe, sei eher Eintragung als Deutung. Ähnlich wird die von der Funktion der Bilder (Statuen) altorientalischer Könige ausgehende Erklärung (Vergegenwärtigung des Herrschers) in Frage gestellt. Wer die Gottebenbildlichkeit des Menschen als Herrschaft über die Erde und die Tierwelt verstehe, verwechsle die Aufgabe des Menschen mit seinem Wesen. Die Interpretation von Gen 1, 26 ff. auf die Geistnatur bei den Vätern und in der scholastischen Tradition wie auch die Deutung auf den Leib als Reaktion dagegen (z. B. *H. Gunkel*) seien einseitig und gäben den Literalsinn der Stelle nicht mehr erkennbar wieder. Die Auslegung der Gottebenbildlichkeit als Personalität sei von Gedanken abhängig, die dem AT noch unbekannt seien. Als Aufgabe der Deutung stellt L. heraus, den Sinn der Stelle *so* zu erheben, daß die Aussage nicht mit „Anschauungen des orientalisch-antiken biologischen Jeweils-Bildes und der Sprache der Mythologie" verwechselt wird. Erst dann könne gefragt werden, ob die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine z. B. für die Pädagogik belangvolle Aussage sei. – In der folgenden eigenen Auslegung (42–95) deutet L. das „lasset uns machen" als Anrede des von Israel einzig anerkannten Schöpfergottes Jahwe an „den ihn umstehenden Kreis der ‚Götter (-Söhne)'": damit werde der polytheistisch-mythische Hintergrund wie auch das israelitische Gottesverständnis berücksichtigt. L. erklärt dann von Gen 5, 1–3 her, mit der Ebenbildlichkeit im Sinne des Textes sei ein Vater-Sohn-Verhältnis gemeint. Die dem Menschen in der „Vorlage" zugeschriebene Götterähnlichkeit werde durch die Aufnahme der „Vorlage" in den Jahweglauben zu einer Ebenbildlichkeit mit dem Schöpfergott Jahwe. – Die Einbeziehung der Zweigeschlechtlichkeit in die Götterähnlichkeit stamme aus der heidnischen „Vorlage" und rechtfertige im Verständnis der Stelle nicht eine Einschränkung der Gottebenbildlichkeit auf den Geist des Menschen (68). L. zeigt gut die Umdeutung des Mythos aus der Glaubenssicht Israels heraus in der redaktionellen Verbindung der Ruhe Gottes am 7. Tage (Sabbat) mit der Schöpfung. – Nach seiner Deutung von Gen 1, 26 ff. muß L. den von ihm im 1. Teil kritisierten Auslegungen, „die nicht unmittelbar vom Literalsinn her begründbar sind, aber dennoch etwas von der Sache treffen" (83), doch eine weitgehende Berechtigung zuerkennen: die bildhaft-mythologische Aussage des Schöpfungsberichtes erlaube eben keine einseitige Bestimmung der Gottebenbildlichkeit. Gegen alles Herauslesenwollen eines Wann und Wie der Erschaffung des Menschen lasse sich jedoch als Aussage nur angeben: „Gott schenkt dem Menschen eine Ausnahmestellung unter allen Geschöpfen, weil er ihm eine besondere Nähe zu Gott gewährt" (93). – Der abschließende Beitrag von *E. Hornung* (123–156) gibt einen Überblick über die verschiedenen Worte und Vorstellungen zu „Bild Gottes" im Altägyptischen, wobei der Unterschied zur biblischen Auffassung erkennbar wird. – Der Wert des Büchleins dürfte in der kritischen Darlegung der Auslegungsgeschichte und in den ausführlichen Literaturhinweisen liegen. H. Engel, S. J.

Westermann, Claus, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche. 8° (118 S.) München 1968, Kaiser. 9.80 DM. – Von der Besinnung auf ganz alltägliches Tun, den Gruß und Segenswunsch, von der Frage der Legitimation von Segenshandlungen im Gottesdienst und von dem oft undifferenziert und verschwommen gebrauchten Begriff „Heil" ausgehend, spürt der Verf. der Bedeutungsentwicklung

des Segens in der Schrift nach. In der Mitte von AT und NT steht je der Bericht von einer Rettungstat Gottes, die als geschichtliches Ereignis erfahren und bekannt wird. Immer aber stellt die Bibel neben das eingreifende, rettende, auch das stetige, segnende Handeln Gottes, „erst beides miteinander wirkt Geschichte" (12). Nach dem AT bilden die „großen Taten Gottes" erst zusammen mit dem Wachsen des Volkes und der Fruchtbarkeit von Vieh und Feld, also grundsätzlich historisch nicht Verifizierbarem, die Geschichte Gottes mit seinem Volk. Die Unterscheidung wirkt sich nicht weniger auf den Gottesbegriff aus: der rettendkommende ist zugleich der segnend-gegenwärtig thronende Gott. Nur-eschatologische und nur-soteriologische Konzeptionen erweisen sich daher als einseitig. Glauben und Offenbarung treten in der Schrift nie in Beziehung zu Schöpfung und Segen, ähnlich wird die ergehende Verheißung unterschieden von der Verheißung als Zustand der Zukunft, der besonders in der Apokalyptik mit dem Wortfeld von „Segen" beschrieben wird. Das Miteinander von rettendem und segnendem Wirken Gottes vermittelt die Einheit im Verständnis des israelitischen Gottesdienstes (außerisraelitisch oder vom Bund bestimmt) und des Heilsmittleramtes: Priester (stetig-segnendes Handeln Gottes) und charismatische Führer und Propheten (ereignishaftes Wirken [9–22]). – Nach einer Kritik der bisherigen Darstellungen (23–28) untersucht W. die Bedeutung und Geschichte des Segens im AT, weil nur von dorther der Segen im NT und der kirchlichen Praxis verständlich wird. In den Geschichtsbüchern bilden Segenszusagen (Gn, Dt) den Rahmen der Rettungsgeschichte (Ex – Nm), in den universalistischen Schilderungen der Urgeschichte und der Apokalyptik ist die Segensterminologie bestimmend. Die prophetischen Bücher, die um das rettende und richtende Tun Gottes kreisen, kennen auch das Amt der Fürbitte und die Segenszuwendung Gottes in der Heilsverheißung und -schilderung (deren Wurzel im Segens- und Seherspruch liegen dürfte). Die Weisheit, die dem Segen vom Gegenstand her nahesteht, ist dessen Frucht und hat mit ihm (als von den Nachbarvölkern übernommene) die Universalität gemeinsam. Besonders anregend sind die Ausführungen über die traditionsgeschichtliche Entwicklung des Segens (43–66): von der Institution des priesterlichen Segens tastet sich W. zurück zu den in der Bibel erhaltenen Spuren eines Segensverständnisses, dessen magischen Charakter der Jahwist dadurch gebrochen hat, daß er ihn mit der Verheißung verband und so zu einem Bestandteil der Geschichte Jahwes mit seinem Volke machte. Noch mehr theologisierte das Dt den Segen, indem es ihn mit dem Bund verband und damit als bedingten Segen darstellte. Die gewaltige Spannweite des Segens Gottes wird in der Priesterschrift erkennbar: die gottesdienstliche Segnung (Nm 6) *meint* in Wirklichkeit die ganze Menschheit (Gn 1). – Erstaunlich differenziert und bedeutsam sind nun die Ergebnisse, zu denen W. von diesem atl. Hintergrund aus bei seiner Untersuchung der Bedeutung des Segens im NT gelangt (in ausdrücklicher Auseinandersetzung mit *W. Schenk,* Der Segen im NT [Berlin 1967], dessen Arbeit er wegen des Fehlens der traditionsgeschichtlichen Betrachtung als methodisch unzureichend beurteilt und deren Folgerungen er als unbegründet zurückweist). Aus der Fülle der Beobachtungen von W. nur einige Akzente: Nirgends im NT wird der atl. Segen abgewertet oder in Konkurrenz zum ntl. Heilsgeschehen gesehen. Wohl kennt das NT eine grundlegende Abwandlung: der Segen schlechthin ist nunmehr die in der Rettungstat Gottes in Christus bewirkte Rechtfertigung, ohne daß aber der Zusammenhang mit dem atl. Segensbegriff verlorengeht. Unüberhörbar ist dabei die Frage des Verf.s an die Ausleger des NT, wie es sich dann mit der Rechtfertigung als Ereignis und als Bleiben, Wachsen und Reifen verhalte (81). Bedenkenswert scheint die Deutung von Lk 24, 50 f. (der auffahrende Herr hinterläßt seinen Segen) als Antwort auf die Frage nach der Gegenwart Christi: alle ntl. Verfasser beschreiben sie in der Segensterminologie (Frieden, Bleiben, Mitsein, Insein ...). Ob im Tun Jesu (Segnen der Kinder, der Mahlzeiten) oder seiner Jünger (vgl. auch die Umformung der Briefgrüße), immer bringt der Segen auch das kreatürliche Element im stetigen Leben der Gemeinde und des Einzelnen zur Sprache. In Segensterminologie wird die „Heilsvollendung, in der die Rettung als Rettungsgeschichte zum Abschluß gekommen ist, beschrieben" (97). Auf so tragfähiger Grundlage bejaht W. im Schlußteil (99–115) den Segen im Gottesdienst und im Handeln der Kirche

als legitime Möglichkeit, „festere Verbindung zur Mitte der Verkündigung der Kirche zu schaffen." Der Leser ist für dieses methodisch saubere und theologisch tiefe Buch dankbar. H. Engel, S. J.

Bultmann, Rudolf, Exegetica. Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments. Ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von *Erich Dinkler*. Gr. 8° (XXVII u. 554 S.) Tübingen 1967, Mohr. 45.— DM. – In den vier Bänden „Glauben und Verstehen" hat B. rechtzeitig daran gedacht, seine mehr systematischen Aufsätze zu sammeln. Was bisher fehlte, war eine allgemein zugängliche Gesamtausgabe seiner in zahlreichen Zeitschriften und Festschriften verstreuten exegetischen und religionsgeschichtlichen Aufsätze. Diese Lücke füllt der vorliegende Sammelband mit den wichtigeren kleinen Monographien B.s aus den Jahren 1919–1964. Der Wert des Buches wird erhöht durch eine Bibliographie der Veröffentlichungen B.s von 1908–1967, die Vollständigkeit anstrebt, sowie durch Stellen-, Namen-, Sach- und griechische Wortregister zum vorliegenden Band. Die sehr sorgfältige Herausgabe des Buches leitete *E. Dinkler*, der auch eine Einleitung vorausschickt. – Wenn es auch schwer ist, die Fülle der genannten Arbeiten – Frucht von fast fünf Jahrzehnten exegetischer Arbeit – auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, so lassen sich doch mit D. (XXI) etwa drei große Themenkreise herausheben, um die die exegetische und religionsgeschichtliche Arbeit B.s kreist: „1. Die Fragen um den *historischen Jesus*, die, das Problem des messianischen Bewußtseins und der Kirchengründung hinter sich lassend, dem Wesentlichen sich zuwenden: Wie ist das Verhältnis des Verkündigers zum Verkündigten im Evangelium? Welche Rolle spielt das ‚historicum' innerhalb der Bedeutung des eschatologischen Heilsgeschehens Jesus von Nazareth? 2. Die mit der Arbeit an den *johanneischen Schriften* verbundenen literarkritischen Arbeiten und religionsgeschichtlichen Forschungen, die sich zuspitzen in der Frage nach der *vorchristlichen Gnosis* und ihrer motivgeschichtlichen wie semasiologischen Bedeutung für die theologische Fassung des christlichen Kerygmas. Ist die gnostische Terminologie nur Sprachmittel oder bringt sie sachlich eine doketische Christologie zum Ausdruck? 3. Die Frage nach dem adäquaten *Paulus-Verständnis*, nach seiner Rechtfertigung, dem gegenwärtigen und zukünftigen Heil, wobei ja auch die Frage nach dem Neuen im neutestamentlichen Kerygma mitgestellt ist und immer die Korrelation von dogmatischer Lehre und christlichem Existenzverständnis zur Diskussion steht." Zur ersten Themengruppe gehören neben dem ersten Aufsatz „Die Frage nach dem messianischen Bewußtsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis" (1919) und dem weiterführenden „Die Frage nach der Echtheit von Mt 16, 17–19" (1941) eine Auseinandersetzung mit *O. Cullmann* „Heilsgeschichte und Geschichte" (1948) sowie ein Beitrag zur theologischen und exegetischen Diskussion seiner eigenen Schüler „Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus" (1960). Mit dem Aufsatz „Der religionsgeschichtliche Hintergrund des Prologs zum Johannesevangelium" (1923) beginnen die zahlreichen religionsgeschichtlichen und literarkritischen Vorarbeiten zu B.s Kommentaren zum Johannesevangelium (1941) und den Johannesbriefen (1967) in *Meyer*s krit.-exeg. Kommentarreihe. Eine Auseinandersetzung mit diesen Kommentaren ohne Kenntnis der hier veröffentlichten Vorarbeiten ist nicht möglich. Auch die Arbeiten über Wesen, Eigenart und Ursprünge der paulinischen Theologie erstrecken sich über den gesamten Zeitraum seit dem 1. Weltkrieg und reichen bis ins Jahr 1964. Hier ist es vor allem sein anthropologischer Ansatz und die Bedeutung der Eschatologie für die jeweilige Existenz, was B. herausarbeitet und verteidigt, von seinem Artikel „Das Problem der Ethik bei Paulus" (1924) bis zu der „Auseinandersetzung mit Ernst Käsemann": „Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?" (1964). – Wer den Theologen B. verstehen will, muß auch den Exegeten und Religionsgeschichtler B. kennen. Auf diese „Einheit von Exegese und Theologie" in seinem Werk weist B. selbst in seinem Vorwort und D. in seiner Einleitung (XXII) hin. Mag die religionsgeschichtliche Forschung über manche Annahmen B.s hinausgeführt haben (sowohl in der Kennzeichnung und Datierung des „gnostischen Erlösermythos", vgl. *Carsten Colpe*, Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus, FRLANT NF 60 [Göttingen 1961] wie im Bild,

das sie auf Grund der Funde von Qumran vom Verhältnis des palästinensischen Judentums zur vorderorientalischen Mythologie entwirft), für die künftige Forschung an den johanneischen Schriften werden seine religionsgeschichtlichen Studien ein wichtiges Arbeitsinstrument bleiben. Der Theologe findet hier das bultmannsche „Daß" der Offenbarung vorbereitet und grundgelegt.

J. Beutler, S. J.

Haenchen, Ernst, Die Bibel und wir. Gesammelte Aufsätze, 2. Bd. Gr. 8° (423 S.) Tübingen 1968, Mohr. 43.— DM. – Der Münsteraner Neutestamentler E. H. ist vor allem durch seinen bedeutenden Kommentar zur Apostelgeschichte bekannt geworden, den er inzwischen in 5. Auflage (Göttingen 1965, *Meyers* Kommentar) zitieren kann. H. hat in diesem Kommentar der Forschungsmethode der „Redaktionsgeschichte" (oder, wie er im vorliegenden Werk zu sagen vorzieht, „Kompositionsgeschichte" [158]) innerhalb der Actus-Forschung zum Durchbruch verholfen und damit zahlreiche Probleme einer Klärung nähergeführt, die die Quellenforschung der Literarkritik und die Gattungsforschung der Formkritik nicht zu lösen vermochten. Der an der Apostelgeschichte erprobte Ansatz bewährt sich auch bei zahlreichen Artikeln, die H. im vorliegenden 2. Band seiner Gesammelten Aufsätze zu verschiedenen Büchern des Alten und des Neuen Testaments vorlegt. (Die Mehrzahl von ihnen war – wenigstens in Deutschland – unveröffentlicht.) Der Aufsatz „Leidensnachfolge" behandelt Mk 8, 27 – 9, 1 mit den Paralleltexten, wobei das Thema der „Leidensnachfolge" am stärksten bei Mk selbst herauskommt. Mt hat schon Mühe, den Einspruch des Petrus mit der Tradition („Legende"? [131]) von der Petrusverheißung in Einklang zu bringen. Lk deutet das Kreuz des Martyriums bereits auf das tägliche Kreuztragen. H. möchte hier selbst bei Mk schon eine Kreuzestheologie der Urkirche am Werke sehen (vgl. S. 116 zu Mk 8, 34). Wichtig scheint ihm die unbekümmerte Anpassung der Botschaft der Perikope an die Bedürfnisse der Gemeinde durch die Evangelisten (131). „Das Gleichnis vom Großen Mahl" (Mt 22, 2–14 par) scheint H. ebenfalls selbst in seiner Urfassung eher auf Gemeindebildung als auf den historischen Jesus zurückzugehen. Die junge Kirche hätte mit der doppelten Einladung das Problem der Berufung der Heiden lösen wollen (154 f.). „Wer für das Mahlgleichnis neben dem ‚Sitz im Leben der Gemeinde' noch einen ‚Sitz im Leben Jesu' ausfindig machen will, muß sich fragen lassen, ob er damit nicht ein Kind sucht, das damals noch gar nicht geboren war" (155). Der Aufsatz „Historie und Geschichte in den johanneischen Passionsberichten" zeigt die Darstellungskunst des Johannes, der das synoptische Überlieferungsmaterial souverän umgestaltet, um Christus als Herrn auch in der Passion herauszuarbeiten. (Hier wäre ein Hinweis möglich gewesen auf *Ignace de la Potterie* – sic, im Gegensatz zum Literaturbericht zu den Johannesbriefen [236] – Jésus roi et juge d'après Jn 19,13: ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος, in: Biblica 41 [1960] 217–247). Zwei weitere Beiträge behandeln „Die Apostelgeschichte als Quelle für die christliche Frühgeschichte" und „Judentum und Christentum in der Apostelgeschichte", wobei Themen des Kommentars weitergeführt werden. Das kerygmatische Anliegen der Evangelisten steht noch stärker im Vordergrund in dem Beitrag „Historie und Verkündigung bei Markus und Lukas". Er behandelt Jesu Auftreten in Nazareth (Mk 6, 1–6 par) und die Berufung der ersten Jünger (Mk 1, 16 – 20 par). Lukas könnte die Szene in der Synagoge von Nazareth frei gestaltet haben, um die heilsgeschichtlichen Perspektiven seines Gesamtwerkes aufzureißen. Das Mischzitat aus Isaias ist wörtlich nicht möglich und verrät den Einfluß der christusgläubigen Gemeinde. Auch die Verknüpfung der Fischfanggeschichte mit der Jüngerberufung scheint sekundär. Um die je eigene Perspektive der einzelnen Bücher geht es auch in einigen, meist älteren Beiträgen über das Alte Testament. Daß die Linien vom AT keineswegs eindeutig zum NT hinführten, versucht der grundsätzliche Beitrag aus dem Jahre 1945 „Das alte ‚Neue Testament' und das neue ‚Alte Testament'" zu zeigen. H. wendet sich in diesen Aufsätzen vor allem gegen Autoren wie *Hans Hellbardt* und *Wilhelm Vischer,* die – in verständlicher Polemik gegen den Nationalsozialismus und seine Feindschaft gegenüber dem AT – bereits auf jeder Seite des AT einen geheimen Christussinn finden zu können meinten. Er wendet sich zugleich aber auch gegen einen „typologischen Sinn"

des AT, wie ihn etwa *Gerhard v. Rad* annimmt. Nach H. ist das Christentum nur einer der Wege, die aus dem AT herausführen – neben der Apokalyptik, der Gesetzesfrömmigkeit des Rabbinismus, dem Mönchsideal von Qumran usw. Auch im AT darf die Deutung der Heilstatsachen nicht mit diesen selbst identifiziert werden (vgl. 26). Wir besitzen nur diese Deutung, und sie ist keineswegs einheitlich. Wieweit sie fürs Neue Testament taugt, muß von diesem her (von „Christi Kreuz" – vgl. den Beitrag „Hamans Galgen und Christi Kreuz") bestimmt werden. Von den bereits veröffentlichten Arbeiten seien H.s ausführliche Besprechung der ostdeutschen Lizenzausgabe von *Bultmanns* Johanneskommentar in der ThLZ und sein bekannter Bericht über „Neuere Literatur zu den Johannesbriefen" für die Zeit von etwa 1900 bis 1959 genannt. Als Kenner nicht nur der neueren, sondern auch der antiken Literatur verrät sich H. durch drei köstliche Zugaben, erwachsen aus Griechisch-Übungen für Fortgeschrittene: „Sokrates", „Die Stoa" und „Epikur". Es sind meisterhafte kleine Skizzen. Ein letzter Beitrag – ursprünglich als Einleitung zu einem Sammelwerk geplant – fragt nach der „Einheit in der Mystik". – Auch wer der Kompositionskunst der biblischen Autoren weniger zutraut als H., wird den zweiten Band seiner Gesammelten Aufsätze mit Gewinn lesen.

J. Beutler, S. J.

Lamarche, Paul, S. J., Christ vivant. Essai sur la christologie du Nouveau Testament (Lectio Divina, 43). 8° (181 S.) Paris 1966, du Cerf. – In der schon seit Jahren teilweise heftigen Auseinandersetzung um die christologische Frage im Bereich der protestantischen Theologie melden sich katholische Stimmen nur zögernd zu Wort. Um so mehr sind Versuche zu begrüßen, die – wie der vorliegende des Exegeten für das NT in Lyon-Fourvière – nicht nur vorgegebene Positionen wiederholen oder zusammenfassen wollen (vgl. S. 15), sondern ausgehend von einer eigenen und begründeten Reflexion auf die Methode „bestimmte christologische Wahrheiten, die bisweilen trotz ihrer Verwurzelung in der Schrift vergessen sind" (15), untersuchen und ins Licht rücken wollen. In seiner Einführung (9–16) bestimmt Verf. zunächst den Platz seiner Arbeit, deutet ihren allgemeinen Gang an und erarbeitet in Auseinandersetzung mit den herkömmlichen Methoden die Grundlinien für sein eigenes Vorgehen. Dieses versteht L. als Synthese zwischen der strengen Suche nach dem „historischen Jesus" und seiner „ipsissima vox" auf der einen Seite und dem Sich-Begnügen mit dem Glauben der Urgemeinde und seinem Ausdruck in den ntl. Schriften auf der anderen. Von daher ergeben sich die beiden Teile der Arbeit. – Im 1. Teil (17–140) zeichnet Verf. als Exeget die Entfaltung des ntl. Zeugnisses über Christus nach. Ausgangspunkt sind ihm die Predigten (oder Reden) der Apostelgeschichte sowie die Briefe Pauli an die Thessalonicher als die ältesten Überlieferungen. Es folgt darauf eine weit ausgebaute Studie des Christus-Hymnus im Philipperbrief (Phil 2, 6–11), in der es L. vor allem um den Begriff und die Wirklichkeit der Erniedrigung (Kenosis) Christi geht. Darin scheint ihm einer der wichtigsten Schlüssel für eine ntl. Christologie zu liegen. Aus diesem Grunde werden nacheinander der „Kontext", „Die existentiellen Bedingungen der Inkarnation", „Die Anspielungen auf Adam und den leidenden Gottesknecht", „Rhythmus und Struktur" sowie das theologische Thema im eigentlichen Sinn: „Die Kenosis Christi" behandelt. Als dritten Schritt der Entfaltung faßt Verf. den weiteren Fortgang der ntl. Bewegung bei Paulus und bei den drei ersten Evangelisten zusammen. Im einzelnen schließen sich einander an Bemerkungen zu den Korintherbriefen, zum Galater- und Römerbrief und zu den synoptischen Evangelien. Nach diesem Übergang wird wieder eine umfassende Textstudie vorgelegt, die des Christus-Hymnus im Kolosserbrief (Kol 1, 15–20). (Vgl. dazu auch die spätere Veröffentlichung von *N. Kehl,* Der Christushymnus im Kolosserbrief [Stuttgart 1967] sowie deren Besprechung in *dieser* Zeitschrift 43 [1968] 597–599). Vornehmliches Thema ist nach L. hier Christus, „der Erstgeborene vor aller Schöpfung" und der Gedanke der atl. Weisheit. Durch die Untersuchung über den Aufbau des Hymnus und durch eine ausgebaute Analyse sollen diese Gedanken unterstrichen werden. Danach wird als fünfte Stufe eine Studie über den Hymnus des Epheserbriefes (Eph 1, 3–23) vorgelegt. Hier kommt es Verf. besonders auf den Segenstext (Eph 1, 3–14) und auf den Gedanken der „Rekapitulation", d. h. der Erfüllung aller Wirklichkeit in

Christus (Eph 1, 22–23) an. Der nächste Schritt faßt den „Gesichtspunkt der letzten Briefe" im NT zusammen. Dieses Zwischenkapitel mit seinen Bemerkungen und summarischen Referaten zu den Pastoralbriefen, zum Jakobus- und Judasbrief, zu den Petrusbriefen und zum Hebräerbrief leitet zum besonderen Herzstück des Versuches über, zur Behandlung der johanneischen Christologie. Sie wird in einer umfangreichen Studie über den Prolog des vierten Evangeliums erarbeitet. Schon früher hatte sich Verf. in der Diskussion um den Johannesprolog zu Wort gemeldet («Le Prologue de Jean», in: RechScRel 52 [1964] 497–537) und seine eigene Deutung vorgelegt. Diese Stellungnahme wird im vorliegenden Werk ausgebaut. An den Anfang stellt er eine eingehende Textkritik der Verse 12–13 des Prologs; damit hat er die unmittelbar nachfolgende Deutung der Verse 10–13 vorbereitet, die er für die Mitte des ganzen Prologs hält. In der angeschlossenen Wortuntersuchung über „Völker und Juden" sucht L. seiner Deutung noch eine weitere Bestätigung aus dem Text heraus zu geben. Mit der Behandlung des Einschnitts zwischen den Versen 3 und 4 gibt er noch einmal, wie bei der vorausgehenden Textkritik, ein imponierendes Beispiel für die Auswertung der Exegese der Kirchenväter. Dann folgt die Deutung der Verse 1–5. Mit den Bemerkungen zur Struktur kommt das Ganze des johanneischen Prologs in den Blick. Einige Hinweise zur Rolle Johannes des Täufers in diesem Text führen endlich zu den Folgerungen und Schlüssen des Verf.s für die Christologie des Johannes. Mit Bemerkungen zu den Erweiterungen, die diese Christologie in den übrigen johanneischen Schriften erfahren hat, schließt der 1. Teil der Arbeit. – Im 2. Teil (141–171) geht es um die historische Kritik. Eine knappe Einleitung macht den Leser mit dem besonderen Ziel und der gewählten Methode des Verf.s in diesem Teil bekannt. Zwei große Themen sind hier beherrschend: zunächst die Erklärung oder Selbstaussage Jesu vor dem Hohen Rat vor seiner Verurteilung und dann die Frage der göttlichen Abstammung Jesu und Jesu Wissen darum. Zum ersten Punkt werden die Einzelberichte der Evangelisten vorgetragen (Mt 26, 63–65; Mk 14, 61–64; Lk 22, 67–71; Jo 18, 24) und deren Auslegung diskutiert; daran schließt sich die historische Kritik. Der zweite Punkt wird mit Hilfe einiger Texte (vor allem Mt 11, 27 und Mk 13, 32 = Mt 24, 36) angegangen, in denen L. einen Ausdruck des Bewußtseins Jesu von seiner transzendenten Abstammung findet. Mit einer kurzen Zusammenfassung schließt die Untersuchung. – Die Besprechungen der Arbeit (vgl. Biblica 48 [1967] 151 f.; Lumen vitae 22 [1967] 573; RevScRel 41 [1967] 69–71; Revue Thomiste 67 [1967] 483 f.) heben einhellig die Kompetenz des Verf.s und den besonderen Wert seines Ansatzes hervor. Allerdings ist sein Vorschlag für den Aufbau des Johannes-Prologs, seine Deutung des Bewußtseins Jesu von seiner göttlichen Abstammung nach Mt 11, 27 und der Ausfall der prophetischen Perspektive, wie behauptet wurde, mit einer gewissen Kritik aufgenommen worden. – Für den deutschen Leserkreis dürfte das Werk in doppelter Weise von Bedeutung sein: einmal ist es ein greifbarer Versuch, die seit einigen Jahren besonders unter den französischen Exegeten betonte Forschung im Bereich der Weisheitsliteratur des AT für die exegetische Auslegung des NT auszuwerten. Darüber hinaus ist diese Arbeit aber auch eines der immer noch seltenen Beispiele für die Bemühung um eine echte biblische Theologie. Es findet sich also eine verhältnismäßig neue exegetische Perspektive neben dem ernsthaften und gründlichen Versuch, der christologischen Frage auf der Basis des NT heute zu begegnen. Daß der Versuch einer solchen Verbindung schon in sich selbst gewisse Ansätze für die Kritik trägt, sollte den Blick für den Wert dieser Arbeit nicht trüben, und vor allem sollte das kein Hindernis sein, die so zahlreich gebotenen Anregungen aufzunehmen und selbständig weiterzuverfolgen. K. H. Neufeld, S. J.

Gerhardsson, Birger, The Testing of God's Son (Matt 4: 1–11 & par). An Analysis of an Early Christian Midrash. Fasc. 1: Chapters 1–4 (Coniectanea Biblica, New Testament Series, 2). 8° (83 S.) Lund 1966, Gleerup. 12. – schw. Kr. – Im Anschluß an seine früheren Untersuchungen (Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity [Uppsala 1961]; Bespr. in: Schol 37 [1962] 426–430, und: Tradition and Transmission in Early Christianity [Lund 1964]; Bespr. in: Schol 39 [1964] 587–588)

veröffentlicht G. in der vorliegenden Studie den 1. Faszikel seiner Exegese zu Mt 4, 1–11 par. Er weist nach, daß die synoptische Erzählung von der Versuchung Jesu unter formkritischer Rücksicht die Nachahmung eines haggadischen Midrasch darstellt. – Kap. I „Son of God" (19–24) und Kap. II „Temptation" (25–35) zeigen zunächst den atl. und spätjüdischen Kontext und den Bedeutungsgehalt der beiden Hauptmotive der Erzählung auf. Kap. III „The temptation narrative (Matt 4: 1–11) and Deut 6–8" (36–70) bietet dann die form- und traditionsgeschichtliche Analyse der Einzelmotive. Kap. IV „The temptation narrative (M) and Deut 6:5" (71–83) sucht eine Antwort zu geben auf die Frage nach der dem Ganzen zugrunde liegenden Idee, die die drei Versuchungsmotive sowohl unter sich verbindet als auch mit dem Deuteronomiumstext. – Die in diesen Kapiteln vorgelegten Untersuchungen (die Veröffentlichung von Kap. 5–9 soll im 2. Faszikel folgen) machen bereits deutlich, daß Mt 4, 1–11 eine bis ins Kleinste durchdachte, kunstvoll aufgebaute Erzählung ist, die von einem einzigen Autor stammen muß, auf dessen Redaktion nicht nur der Rahmen der Erzählung, sondern auch die Formulierung der Fragen sowie die Auswahl der Schriftzitate zurückzuführen ist. Der Redaktor war offensichtlich ein judenchristlicher Schriftgelehrter, der eine große Vertrautheit mit der atl. Gedanken- und Vorstellungswelt besaß und insbesondere die rabbinische Methode der Schriftauslegung meisterhaft zu handhaben wußte. Manches deutet darauf hin, daß er, wie Paulus, ein „Ex-Pharisäer" gewesen ist. – Die unter Anwendung der modernen Methode der Strukturanalyse gewonnenen Beobachtungen liefern einen weiteren wichtigen Beitrag zur Erforschung einer bestimmten Form urkirchlicher Schriftbenutzung, die für judenchristliches Milieu und insbesondere in der Auseinandersetzung mit der damaligen jüdischen Midrasch-Tradition naheliegend und notwendig war. F. W. Koester, S. J.

Lambrecht, Jan, S. J., Die Redaktion der Markus-Apokalypse. Literarische Analyse und Strukturuntersuchung (Analecta Biblica, 28). 8° (XXIX u. 321 S.) Rom 1967, Päpstliches Bibelinstitut. 5.700 L. – Mit Hilfe der im Untertitel der Studie angegebenen Methode sucht der Verf. am Beispiel der apokalyptischen Rede Mk 13 den Anteil der markinischen Redaktion an der Entstehung des 2. Evangeliums näher zu bestimmen. Die Untersuchung führt zu dem Ergebnis, daß die Arbeit des Redaktors bei weitem tiefreichender an der Gestaltung der einzelnen Traditionsstoffe beteiligt war, als für gewöhnlich angenommen wird, und sich keineswegs bloß auf das neutrale „Sammeln" vorgeformter oder amorpher Überlieferungsstücke beschränkt hat. – L. beginnt seine Untersuchung mit einer Analyse des Kontextes der Mk-Rede (13–60), den er bei Mk 10, 32 ansetzt. Schon hier zeige sich bei näherer Betrachtung, wie stark und „unerwartet radikal" (63) der Evangelist redigierte. Er schuf nicht nur kleinere Einheiten selbst (z. B. 10, 32–34; 11, 23–25) sowie den topographischen und chronologischen Rahmen seines Berichts, sondern ging auch in der Anordnung der Perikopen nach einem eigenen Schema voran (a b a'-Schema: z. B. Reinigung – Feigenbaumperikope – Vollmachtsfrage anstelle der vormarkinischen Einheit: Reinigung – Zeichenfrage – Auferstehung; oder 14, 1–11: Komplott – Salbung – Auslieferungsangebot). Markus überliefert also nicht nur, sondern hat auch theologische Absichten, wie diese von ihm angewandten Kompositionsmittel zum Ausdruck bringen. L. nennt vor allem drei Motive, die bei der Redaktion maßgebend gewesen sein müssen: das Leidensbewußtsein Jesu (sein „Hinaufgehen" nach Jerusalem), der endgültige Bruch mit der Obrigkeit (Tempelreinigung und Kontroversen der Kap. 11–12) und die Offenbarung über seine Person (Heilung des Bartimäus, Einzug, Vollmachtsfrage usw.). – Im 2. Kap. (65–260) wendet sich Verf. dann zunächst einer Detailanalyse der Markus-Apokalypse zu. Eine mit staunenswerter Gründlichkeit durchgeführte Überprüfung der einzelnen Wort- und Stilformen, die sich auch mit den Ansichten anderer Exegeten auseinandersetzt, läßt immer deutlicher werden, wie stark auch die Rede selbst, trotz ihrer auffälligen Abhängigkeit von Q und der atl. Apokalyptik (Dan, Mich, Joel), redaktionell bestimmt wurde. L. zieht daraus den Schluß, daß Mk 13 eher ein in kunstvollem Rahmen und mit für unsere Begriffe ungewöhnlicher literarischer Freiheit komponiertes „Testament" darstelle. Welche Aussagen darin auf eine vielleicht authentische Jesusrede zu-

rückgehen, ließe sich heute kaum noch feststellen. – Der Untersuchung der Struktur der Rede ist dann das 3. Kap. (261–296) gewidmet. Die ganze Rede erweist sich dabei als nach dem von Markus auch anderswo bevorzugten sog. „Schwalbenschwanz"-Schema A B A' aufgebaut (Drangsal: Unterweisung und Warnung [5b–23b]; Ankunft: Ankündigung [24a–27b]; Zeit: Unterweisung und Warnung [28a–36]), wobei die 5 Abschnitte „Betrüger – Kriege – Verfolgungen – Krieg/Tempelzerstörung – Betrüger" nach dem „a b c b'a'"-Schema strukturiert sind, desgleichen der 3. Teil der Rede (Parabel vom Feigenbaum usw.). L. faßt die Ergebnisse dieses Kapitels u. a. auf einem Faltblatt im Anhang seines Buches zusammen, indem er durch Druckhervorhebungen die herausgearbeiteten Strukturelemente nochmals sichtbar macht. – Bei einer Beurteilung dieser Studie muß man vor allem berücksichtigen, daß sie sich lediglich auf der Ebene der Literarkritik bewegt. Dadurch wird sicher ein besseres Verständnis des Ganzen und der Einzelaussagen erreicht. L. ist sich dabei aber bewußt, wie er auch ausdrücklich hervorhebt, daß nicht alles sicher ist (299), zumal wir, anders als bei Mt und Lk, die Quellen des Markusevangeliums kaum noch kennen. Um festzustellen, ob und was Jesus selbst genau gesagt haben mag über die Tempelzerstörung, über den Fall Jerusalems oder die Parusie, bedürfte es noch einer besonderen Untersuchung, namentlich um festzustellen, in welchem Sinne Jesu Verkündigung „eschatologisch" war und wieviel Apokalyptisches durch die Erwartung der Urgemeinde in die Tradition einfloß. Eine weitere Erforschung der Zeitgeschichte und der Situation, aus der heraus die Mahnungen des Markusevangeliums zu verstehen sind, würde da wohl noch mehr Aufklärung bringen; einiges deutet L. in diesem Zusammenhang selber an (144). Aber gerade durch die bewußte Beschränkung seiner Untersuchung auf die Methode einer literarischen Analyse und die dadurch bedingte enge und ständige Nähe zum Text erzielt L. im ganzen greifbare und sehr nützliche Ergebnisse. Für diese in mühevoller Kleinarbeit gewonnenen Einzelbeobachtungen wird man ihm dankbar sein. Wiederholungen waren dabei jedoch nicht ganz zu vermeiden. S. 55 unten muß es wohl heißen „Salbung" statt Sendung, S. 238 unten (Überschrift): (III) Folgerung bez. V. 32 (statt 39). F. W. Koester, S. J.

Rigaux, Béda, Témoignage de l'évangile de Marc. Préface de Mgr. *L. Cerfaux* (Pour une histoire de Jésus, 1). Kl. 8° (194 S.) Bruges – Paris 1965, Desclée. 105.— FB. – Die von einer Professorengruppe der Löwener Universität herausgegebene neue Reihe, welche durch die vorliegende Studie eröffnet wird, hat sich zum Ziel gesetzt, einem breiteren Leserpublikum über den Stand der ntl. Bibelforschung zu berichten, ohne dabei Fragen der eigentlichen Fachdiskussion zu berühren. – R. gibt zunächst einen Überblick über die Ergebnisse der Literarkritik des Markusevangeliums, die dessen Eigenart als „Kerygma" hervortreten lassen. Als Quellen seien eher kleine Logien- und Erzählungssammlungen anzunehmen, die für Zusätze aus der mündlichen Überlieferung noch offen waren (Cerfaux), als ein „Urmarkus" oder eine griechische Übersetzung des aramäischen Mt (Vaganay). In einer Kritik der formgeschichtlichen Methode argumentiert Verf. gegen den überwiegenden Einfluß der Gemeinden auf die Redaktion der Texte. Markus beziehe manche Stoffe aus der Petrus-Predigt, habe diese aber nicht einfach wiedergegeben. Mit Paulus habe er wohl manche Worte, nicht aber dessen Hauptbegriffe (z. B. den der Gerechtigkeit u. a.) gemeinsam. – Die fünf folgenden Abschnitte sind der Darstellung von Sprache und Stil (83–100), der Reich-Gottes-Idee (101–114), der Christologie (115–152) und der Jüngerkatechese (153–173) gewidmet sowie der Frage der Verfasserschaft (177–179) und einer abschließenden Würdigung von Eigenart und eigentlicher Aussageabsicht des Markusevangeliums. Der Evangelist verfolge vor allem den Zweck, das Geheimnis und den dramatischen Verlauf des Lebens Jesu, sein „Hinaufgehen" vom Beginn des öffentlichen Wirkens in Galiläa an bis zum Kreuzestod vor Jerusalem und zur Vollendung in der Auferstehung, deutlich zu machen. Dabei lehne er sich jedoch eng an die ihm vorliegenden Traditionsstoffe an. Seine große Ehrfurcht gegenüber der Tradition, die sein Zeugnis vor allem für die historische Forschung wertvoll macht, beweisen besonders die Beibehaltung der Semitismen und die Beschreibung der menschlichen Züge Jesu. Auffallend wenig zeige sich das 2. Evangelium

jedoch an der Wiedergabe der Lehrreden interessiert. – S. 187–191 folgen die Titel von 34 weiterführenden Werken. – Sachkenntnis, konkrete Beispiele und eine lebendige Darstellung machen das Büchlein für Laien und Theologen lesenswert. F. W. Koester, S. J.

Wilcox, Max, The Semitisms of Acts. 8° (XIII u. 206 S.) Oxford 1965, Clarendon. 50.— Sh. – W., der in Melbourne und Edinburgh studierte, legt hier eine erweiterte Fassung seiner 1955 bei *M. Black* und *N. W. Porteous* geschriebenen Dissertation vor. – Im 1. Kap. (1–19) gibt er zunächst in Form eines Forschungsberichts einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen Theorien, die sich mit der Quellenfrage der Semitismen in Apg 1–15 befassen. Im 2. Kap. („The Old Testament in Acts" [20–55]) unterzieht W. dann die von Lukas dort angeführten atl. Zitate einer eingehenden Prüfung. Er kann dabei eine Reihe von Stellen ausfindig machen, die in ihrem Wortlaut von der Formulierung der Septuagintaübersetzung abweichen und mit den palästinensischen Targumen, gelegentlich auch mit samaritanisch-aramäischen Texten verwandt zu sein scheinen. Hauptsächlich finden sich die Zitate in den Redestücken, besonders in der Rede des Stephanus und in der Missionsrede des hl. Paulus im pisidischen Antiochien. Verf. zieht daraus den Schluß, daß Lukas, zumindest in bezug auf die Reden, trotz aller literarischen Eigenständigkeit, auch bestimmte Vorlagen benutzte, die ihm vermutlich jedoch nicht in der aramäischen oder hebräischen Originalfassung zugänglich waren, sondern bereits in irgendeiner von der LXX verschiedenen griechischen Übersetzung. – Das 3. Kap. („The Septuagint and the Diction of Acts [56–84]) stellt diejenigen Semitismen zusammen, die möglicherweise von der LXX her beeinflußt wurden; das 4. und 5. Kap. („Residual Semitisms in the Vocabulary of Acts" [87–111]; „Other Semitic Elements in Acts" [112–154]) die übrigen semitisierenden Ausdrücke bzw. semitischen Elemente. Ein weiteres Kapitel, das die Ergebnisse der Untersuchung für eine Lösung der Quellenfrage auswertet („The Quest for Sources" [157–171]), sowie eine Zusammenfassung (180–185), eine Bibliographie (186–189) und ein Register (190–206) schließen das Werk ab. – Man wird W. dankbar sein für seine vielen wertvollen Beobachtungen, die er durch unermüdliches und minutiöses Vergleichen der einzelnen Wort- und Sprachformen gewonnen hat. Vielleicht hätte noch stärker berücksichtigt werden müssen, daß auch in die Koine als Weltsprache damals schon manche Semitismen eingedrungen waren. (Vgl. *A. Deißmann* und *G. R. Driver* in: JThSt, N. S. 16 [1965] 494.) Man denke nur an die vielen englischen und amerikanischen Lehnwörter, die heute überall aufkommen, oder an den Einfluß des Französischen im 18. Jh. – Επὶ τὸ αὐτό = insgesamt, alles in allem, findet sich öfter in Papyri, worauf *J. Bligh* hinweist (vgl. *Moulton and Milligan,* Vocabulary s. v. αὐτός, in: Heythrop Journal 6 [1965] 339; zahlreiche Beispiele bei *F. Preisigke,* Wörterbuch (1925) 242, s. v. αὐτός; vgl. Apg 2,47 D. F. W. Koester, S. J.

Pluta, Alfons, S. V. D., Gottes Bundestreue. Ein Schlüsselbegriff in Röm 3, 25a (Stuttgarter Bibelstudien, 34). 8° (128 S.) Stuttgart 1969, Katholisches Bibelwerk. 8.80 DM. – In der Formulierung des Themas dieser Arbeit kommt schon zum Ausdruck, daß der Verf. in dem kurzen, aber theologisch außerordentlich reichen Satz des Römerbriefs, in dem Paulus von Christus als „Hilasterion in seinem Blut" spricht, die darin beigefügte Wendung διὰ πίστεως auf die Bundestreue Gottes deutet. Er übersetzt dementsprechend den relativisch an V. 24 angeschlossenen Satz folgendermaßen: „Welchen Gott aus Bundestreue als Hilasterion in seinem Blut vorausbestimmt hat". Die weitverzweigte Problemlage in der Deutung des Satzes wird eingangs dargelegt (9–16) und gibt sich auch in der Interpretationsgeschichte kund (17–41). Sie betrifft nicht nur die Deutung der Einzelbegriffe, sondern vor allem auch die syntaktische Zuordnung der einzelnen Glieder zueinander. Verf. schließt sich der Ansicht jener an, die Röm 3, 24–26a (d. h. bis zu den Worten ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ einschließlich) für einen vorpaulinischen Traditionstext halten. Darüber hinaus sucht er durch kolometrische Überlegungen (42–45) in bezug auf 3, 24–26a zu erweisen, daß die Pistis-Wendung nicht von Paulus eingefügt wurde, sondern als originales Glied in der rhythmischen Folge der Kola anzusehen ist, und zwar wahrscheinlich in der Lesart mit Artikel διὰ

τῆς πίστεως. Den ganzen Satz Röm 3, 25a ordnet er formgeschichtlich dem liturgischen Gebets-Stil zu und führt ihn näherhin auf den eucharistischen Kult zurück (77–104). In dem so als vorpaulinisch hingestellten Text sucht P. nun die einzelnen Worte, besonders den Pistis-Begriff zu deuten, indem er dabei von der Voraussetzung ausgeht, daß die Bildung der ältesten liturgischen Texte in Abhängigkeit von alttestamentlichen und spätjüdischen Denkformen geschehen sei und daher die Deutung solcher Texte im Licht jener alttestamentlichen (LXX) und spätjüdischen (Qumran) Sprache erfolgen müsse. Der Schwerpunkt seiner Beweisführung liegt darin, daß er für „Pistis" auf dem angegebenen Weg die Bedeutung „Treue" festzustellen sucht: In der LXX tritt nämlich das Wort, abgesehen von wenigen Ausnahmen, in der Grundbedeutung „Treue" auf, und zwar 18 mal gerade im Sinne von Bundestreue (Gottes oder des Volkes) und oft in einem Zusammenhang mit den Begriffen Gerechtigkeit, Sühne, Erlösung. In diesem Kontextzusammenhang findet sich Pistis nun auch in Röm 3, 25a, so daß sich der Schluß nahelegt, das Wort auch hier im Sinne der göttlichen Bundestreue zu verstehen. Die Qumrantexte unterstützen insofern nach dem Verf. diese Deutung, als in ihnen die der Pistis entsprechenden semitischen Wurzelbegriffe nicht als Glaubensbegriffe verwendet werden, wohl aber häufig im Sinne von Bundestreue und in einem Kontext mit den Begriffen des Rechts und der Gerechtigkeit, der Sühne und Gnade. – Im Anschluß daran deutet der Verf. die übrigen Begriffe auf demselben Wege (59–77). So „Hilasterion": In der LXX ist es die Wiedergabe der Kapporeth (Deckel der Bundeslade), der Stätte der besonderen Gegenwart, Offenbarung und Versöhnung Gottes im Alten Bunde. Lag es für Paulus nicht nahe, in Christus, in dem all das in absoluter, eschatologischer Erfüllung gegeben war, die neutestamentliche Entsprechung zum alttestamentlichen Hilasterion zu sehen? Man kann nicht leugnen, daß im Zusammenhang mit einem dermaßen verstandenen Hilasterion der Begriff der Bundestreue am Platze war. Das gilt auch vom Blut Christi: Durch Christi Blut erfüllte sich in letzter Weise der Heilsexodus (Osterlamm; vgl. Ex 12, 13; 1 Kor 5, 7; 1 Ptr 1, 18 f. u. a.), der Bundesschluß (vgl. Ex 24, 6.8; Mk 14, 24 par; Hebr 10, 29) und Sühne und Rettung (vgl. Hebr 9, 11 f.; 9, 25; 10, 19–22). Es lag auch nahe, von der Erfüllung des göttlichen Heils-Ratschlusses zu sagen, daß Gott es „vorherbestimmt habe" (προέθετο). Man wird daher die Argumentation des Verf.s ernst nehmen müssen. Vor allem die Ausdeutung von „Hilasterion in seinem Blut" wird sich m. E. durchsetzen. Aber auch die Hinbeziehung des neutestamentlichen Hilasterion nicht einseitig auf das historische Heilsgeschehen am Kreuz, sondern auf seine Vergegenwärtigung und Aktualisierung in der Eucharistie wird sich sehr empfehlen. Die Hauptthese der Arbeit, nämlich die Gleichsetzung von „pistis" mit Bundestreue Gottes, dürfte eine wahrscheinliche Hypothese sein; bewiesen scheint sie mir aber nicht zu sein. Im Kontext drängt sich doch sehr der paulinische Glaubensbegriff auf. Und das um so mehr, wenn es sich Röm 3, 25a (wie 3, 24) um die aktuelle Rechtfertigung durch Christus in seinem Blut handelt. Denn dann erwartet man, daß auch die subjektive, aber auch von der Gnade Gottes getragene Komponente im Prozeß der Rechtfertigung und Heiligung, eben der Glaube, genannt wird.

K. Wennemer, S. J.

Hurd, John Coolidge, The Origin of I Corinthians. 8° (XVI u. 355 S.) London 1965, S. P. C. K. 50.— Sh. – Verf. geht in seiner Untersuchung von der richtigen Annahme aus, daß die Auslegung der Paulusbriefe von der Erforschung der Situation abhängig ist, in der sie verfaßt wurden. Besonders treffe das für das Verständnis des 1. Korintherbriefes zu, da dieser Brief nur einen Ausschnitt aus einer längeren Kontroverse darstelle, die seiner Abfassung vorausgegangen sei. In seinem Bemühen um eine Rekonstruktion der Vorgeschichte von 1 Kor sucht H. insgesamt 4 literarische Schichten nachzuweisen: 1. die Missionspredigt des hl. Paulus (der dann selbst die Gemeinde von Korinth gegründet haben muß); 2. den „Vorbrief", auf den ausdrücklich 1 Kor 5, 9 hingewiesen wird, und dessen von den früheren Ansichten des hl. Paulus abweichende Anordnungen H. durch das Aposteldekret (Apg 15, 29) veranlaßt sehen möchte; 3. die von den Christen in Korinth daraufhin brieflich und mündlich geäußerten Fragen; 4. 1 Kor als Antwort auf diese Fragen bzw. „Einwände". – Seine These, daß Paulus sich schon

zu einem so frühen Zeitpunkt in Korinth aufgehalten habe, sucht Verf. auf eine doppelte Tradition in Apg 8 zu stützen. Das Verschweigen des Aposteldekrets im Vorbrief erklärt er damit, daß das getroffene Übereinkommen mit der judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem die Christen in Korinth vermutlich brüskiert hätte (265). *F. J. Filson* (vgl. JournBiblLit 84 [1965] 452) stellt diese Argumentation in Frage, und *W. G. Kümmel* (vgl. ThLitZ 91 [1966] 507) lehnt sie sogar ab. Bekanntlich besteht über die Datierung und Deutung des Dekrets immer noch Unklarheit. H. selbst betont eingangs, daß die Apg wegen ihrer literarischen Eigenart nicht zur Lösung chronologischer Fragen herangezogen werden könne. Hinzu kommt, daß das Dekret wohl nur für die Gemeinden in Syrien und Kilikien gedacht war, und wenn *J. Massingberd Ford* mit seiner vorsichtigen These recht hätte, daß die Gemeinde von Korinth überwiegend aus Juden und Proselyten bestanden habe (vgl. CathBiblQuart 28 [1966] 402–416), so wäre das Dekret dort wahrscheinlich gar nicht „applicable" gewesen. Vielmehr schien es eher umgekehrt der Fall gewesen zu sein, daß einige Christen in Korinth die Ehe- und Speisegesetze zu eng auslegten. Damit entfiele dann eine der wichtigsten Begründungen H.s für die Veranlassung der Formulierungen des Vorbriefes. – Die ausgedehnte Literaturkenntnis (80 Kommentare sind z. T. 70mal zitiert, dazu 400 Bücher und Artikel) und die scharfsinnige Diskussion der verschiedenen exegetischen Theorien geben jedoch auch dem, der der Grundauffassung des Verf.s nicht zustimmt, einen wertvollen Überblick über die Forschungsergebnisse von Jahrzehnten und viele Anregungen. F. W. Koester, S. J.

Cerfaux, Lucien, Geistliches Itinerarium des heiligen Paulus. Eine Darstellung seines persönlichen religiösen Werdens und Wachsens. 8° (222 S.) Luzern 1968, Rex. 15. 80.— DM. – Das Buch ist aus dem Französischen von *Dr. Hildegard Waach* übersetzt. Sie ist durch ihre Leistungen auf dem Gebiet der Hagiographie bekannt. Von den modernen exegetischen Problemen hat die Übersetzerin jedoch zu geringe Kenntnisse; das Ergebnis ist deprimierend. – Da steht z. B. die Kapitelüberschrift „Auf der *ersten* Missionsreise". Die Übersetzerin meinte aber, es werde von der sogenannten zweiten Missionsreise gesprochen, und fügt im unmittelbar folgenden ersten Satz das sinnentstellende Wort „zweite" ein: „Der Bericht über die *zweite* Missionsreise des Paulus und des Barnabas ..." Paulus hat aber zusammen mit Barnabas überhaupt nur eine Missionsreise durchgeführt! (58; alle Hervorhebungen durch Kursivdruck stammen vom Rez.). – Von der Heimat des Apostels Paulus heißt es: „Die Universität von Tarsus genoß in der Welt der Philosophen einen Ruf und war durch den Stoiker Athenodoros, *den Lehrer und Freund des Augustinus,* berühmt" (40). Der deutsche Leser muß den Eindruck bekommen, Athenodoros und Augustinus seien Zeitgenossen gewesen, und er fragt sich, wieso dann dieser Athenodoros in einem Paulusbuch wichtig ist. In Wirklichkeit liegen zwischen dem Leben der beiden aus Tarsus gebürtigen Philosophen namens Athenodoros und dem des Augustinus rund 400 Jahre, und im Original steht überdies nicht „Augustinus", sondern „Augustus": «maître et ami d'Auguste» (37). – Auch an anderen Stellen zeigt sich, daß die Unverständlichkeit ganzer Sätze von ungenauer Übersetzung herrührt. So heißt es z. B. in dem auf deutsch unverständlichen Satz: „Die geistige Kraft des auferstandenen Jesus wird die Lebenden und die Toten auf der Bahn *seines Glaubens* nach sich ziehen" (93); im französischen Original steht zu lesen: «La puissance spirituelle de Jésus ressuscité entraînera, dans le sillage *de sa gloire,* les vivants et les morts» (84). – Aufschlußreich ist auch der Vergleich folgender Sätze; deutsch S. 104: „Mit dem Verrat der Galater ... ist der Zustand des Christentums auf heidnischem Boden allgemein gekennzeichnet *als eine bestimmte Regel,* die sich immer wieder zeigt"; französisch S. 96: «Avec la trahison des Galates ... c'est tout le statut du christianisme en terre païenne *qui se posait* de nouveau». – An anderen Stellen wird zwar relativ wörtlich übersetzt, aber der deutsche Satz hat einen Sinn, mit dem biblisch nichts mehr anzufangen ist, z. B. deutsch S. 59: „Die *ganz und gar unvorbereitete Rede,* welche die Mazedonier erobert hat, wird auf dem Areopag zu Athen eine Art Festrede"; französisch S. 54 «*Le discours sans apprêt* qui a conquis les Macédoniens se transforme, à l'aréopage d'Athènes, en *discours d'apparat*». – Auf S. 92 ließ die mangelnde Vertrautheit mit den biblischen Bildern aus den verschiedenen

Samenarten verschiedene „Geschlechter" werden: „Aus jedem *Geschlecht, das keimhaft in die Erde versenkt* wurde, wird ein neues Geschöpf hervorgehen"; französisch S. 84: «En partant de la doctrine juive, qui compare la résurrection à la germination d'un corps nouveau créé pour *chaque espèce semée en terre*, Paul ..." – Außer der sinnentstellenden Übersetzung fällt das stilistisch schlechte Deutsch auf. Genitivkonstruktionen wirken im Deutschen leicht verwirrend, z. B.: „Aber der konservative, vom Pharisäismus beeinflußte *Flügel der Heiligen Stadt* wollte nach wie vor den Heiden die Beschneidung ... auferlegen" (101). Gegen die Ankündigung des Klappentextes, es handle sich um ein „faszinierendes Buch", spricht z. B.: „Während seiner Anwesenheit lehrte er (Paulus), offenbarte seine besonderen Gnaden als Apostel und religiöser Führer und hielt die Zügel *der Leitung* in der Hand. Nach seiner Abreise ließ man jenen *Tendenzen*, die er zu *zügeln* gewußt hatte, freien Lauf. Die *Denkweisen* der giechischen Welt *gewannen* wieder über die christlichen Grundsätze, Sitten und den Kult die Oberhand" (73). – Für den Nichtfachmann kaum mehr erkennbar sind die falsch wiedergegebenen Eigennamen und termini technici, z. B.: Des Flavius Josephus „Jüdische Frühgeschichte" (10, statt: Altertümer); die „griechisch-romanische Welt" (11, statt: hellenistisch-römische Welt); „Gemeinden von Galata" (14.13.103 u. ö., statt: Galatien); „Straße von Damaskus" (33, statt „nach Damaskus"); „Hasmoniter" (33, statt: Hasmonäer); „Idumeneische Dynastie der Heronianer" (ebd., statt „Idumäische Dynastie der Herodianer); „König Attalus Philometor und Evergetus" (63, statt: Euergetes); „Antiochus Epiphanus" (66, statt Epiphanes); „Thiasen des Diogenes" (74, statt: nächtliche Festprozessionen des Dionysos – im französischen Text steht „Dionysos", nicht „Diogenes"). – Zu allem Unglück ist auch noch die übersichtliche Kartenskizze zu den Paulusreisen, die der französischen Ausgabe beigegeben ist, in der deutschen Ausgabe neu gezeichnet worden, wobei an der entscheidenden, für die Frage der „nordgalatischen Theorie" ausschlaggebenden Stelle die Reiseroute falsch eingezeichnet wurde. – Wenn wir zum Schluß nach dem fragen, was *Cerfaux* im französischen Original vorträgt, so fällt das Urteil positiver aus. Allerdings werden nur wenige jüngere Exegeten dem Verf. folgen, wenn er noch von der Annahme ausgeht, daß der Philipperbrief von Rom aus geschrieben wurde, daß nicht nur der Kolosserbrief, sondern auch der Epheserbrief unmittelbar von Paulus stammt, und daß die Pastoralbriefe echte Paulusbriefe sind. Beachtenswert und bezeichnend für die Grundhaltung des Werkes scheint mir z. B. das zu sein, was C. zum Selbstbewußtsein Jesu sagt: „Was wir Christologie nennen, war zuerst in Jesus das reflexive Ich-Bewußtsein. Paulus weiß das und erinnert an die aramäische Anrufung, die Jesus an Gott richtet: ‚Abba, Vater!' (Gal 4, 6; Röm 8, 15) ... Nur er, der jüdisch-hellenistische Theologe, konnte jene Offenbarung der Tiefen Gottes, welche die Erscheinung und der in ihr gegenwärtige Jesus darstellte, auf diese Weise mit dem unbedingten Eingottglauben verbinden" (35). B. Schwank, O. S. B.

2. Dogmengeschichte

Daniélou, Jean, Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia) (Théologie Historique, 5). 8° (181 S.) Paris 1966, Beauchesne. 21.50 F. – D. ist bekannt für seine dezidierte Position in der Frage der Existenz bzw. der Bedeutung und des Umfangs des sog. Judenchristentums. In einer Reihe von Artikeln hat er die Auslegungsgeschichte einzelner atl. Texte (testimonia) untersucht und damit seine Vorstellung von den „Spuren einer judenchristlichen Literatur" präzisiert. Einen Teil dieser Artikel gibt er z. T. stark überarbeitet, zusammen mit zwei bisher unveröffentlichten Untersuchungen (die im Vorwort angekündigte 3. Studie über Amos 8, 9 hat der Rez. vergeblich im Text gesucht) als 5. Band der Reihe «Théologie Historique» heraus. Man sollte sich jedoch durch den Sammeltitel nicht irre machen lassen! Die Untersuchungen beschränken sich weder auf die „judenchristliche" Zeitspanne der jeweiligen Auslegungsgeschichte eines Textes, noch fällt überhaupt die Auslegungsgeschichte aller Texte vornehmlich in die genannte Periode. Der Titel ist also sehr weit zu verstehen, worauf übrigens auch die Überschriften der einzelnen Teile der Arbeit hinweisen. Unter dem

Titel „Am Ursprung neutestamentlicher Theologie" wird die Auslegungsgeschichte von Ps 117, 27b, Ps 21 und Ps 109, 1–2 vorgelegt. Von besonderem Interesse sind dabei die Ausführungen zu Ps 117, 27b, weil es D. hier gelingt, nicht nur wie in den übrigen Studien einen interessanten Beitrag zur Auslegungsgeschichte eines AT-Textes und damit eine Illustrierung der altkirchlichen (oder „judenchristlichen") Schriftbenutzung zu liefern, sondern darüber hinaus zu einem konkreten, relativ wichtigen Ergebnis auf dem Gebiete der Liturgie zu kommen: Der Terminus ‚epiphaneia' im NT und in der alten christlichen Literatur ist nicht hellenistischer Herkunft und bezeichnet deswegen nicht im Geiste griechischer Religiosität das „übernatürliche Erscheinen" Gottes, sondern ist alttestamentlich-biblisch und bedeutet die Ankunft des Messias. Der Sinn des Terminus ergibt sich aus dem zitierten Psalmvers. Damit bestätigt D. eine Studie von *A. J. Vermeulen* zur gleichen Frage. – Der 2. Teil behandelt unter der Überschrift „Zwei merkwürdige christliche Lesarten des Alten Testamentes" Dt 28, 66 und Thr 4, 20. D. exemplifiziert an Hand dieser beiden Texte das, was ihm als charakteristisch an den sog. Testimonia erscheint: Verkürzung, Veränderung, Hinzufügung und Zusammensetzung des ursprünglichen Schrifttextes (75). – Der 3. Teil sucht ein zu Jo 12, 24 paralleles ‚Testimonium' (Barn XII, 1) als „judenchristlichen Midrasch" aufzuzeigen. Bisher unveröffentlicht ist die im 4. Teil – „Ezechiel und die christliche Apokalypse" – vorgelegte Untersuchung zu Ez 47, 1–11. Auch in dieser Studie zeigt sich die Fruchtbarkeit der einheitlich allen diesen Untersuchungen zugrunde gelegten Methode: Herausarbeiten des altchristlichen (judenchristlichen) „Eigensinns" gewisser Texte des Alten Testamentes, der eben weder mit dem ursprünglichen Wortsinn noch mit dem Sinn des zitierenden Autors zusammenfällt. Nur im Blick auf die Auslegungsgeschichte wird man dieses Sinnes ansichtig. – Der letzte Teil behandelt unter dem Titel „Die Psalmen im Leben der Alten Kirche" Ps 22 und Ps 50, 19. In der Studie zu Ps 22 sucht D. die kaleidoskopartig bunte Vielfalt der Auslegungen, die dieser Psalm im Laufe der Väterzeit erfahren hat, in zwei Hauptkategorien zusammenzufassen: eine liturgisch-sakramentelle Tradition, die übrigens in gewissem Sinne an die wörtliche Bedeutung des Psalmes anknüpft, und eine mystisch-spirituelle, die von Origenes eingeleitet wird. Ähnlich wie bei den übrigen untersuchten Beispielen „judenchristlicher Exegese" fragt man sich freilich, ob nicht der Terminus „Exegese" über Gebühr strapaziert, d. h. allen Sinnes beraubt wird. Sollte man nicht einen anderen Terminus einführen, um die hier untersuchte Art der Textbenutzung sinnvoll zu bezeichnen? Um ganz zu schweigen vom modernen Begriff der Exegese: auch für die Alte Kirche dürfte das, was der Verf. im Auge hat, kaum unter den Begriff der Exegese fallen. – Von besonderem Nutzen sind die Stellenregister zu AT und NT, ferner das Verzeichnis der alten Autoren. – Sechs Seiten Einleitung präzisieren die Methode der Arbeit und rechtfertigen die getroffene Auswahl der Texte: es handelt sich ausschließlich um ‚Testimonia' aus dem breiten Strom der kirchlichen Überlieferung, die mehr oder weniger zur ursprünglichsten Formulierung des christlichen Glaubens verwendet wurden, deren „Sitz im Leben" vorwiegend die Liturgie war. Aus diesem ihrem „Sitz im Leben" und ihrer Verwendung ergibt sich auch die oben gekennzeichnete Eigenart: wir haben es mit Spuren einer Literatur sui generis, besser: mit dem Grenzfall christlicher Literatur zu tun.

H. J. Sieben, S. J.

Jaeger, Hasso, La preuve judiciaire d'après la tradition rabbinique et patristique, in: La Preuve. Première partie: Antiquité (Recueils de la Société Jean Bodin pour l'histoire comparative des institutions, XVI). Gr. 8° (671 S. [514–594]) Bruxelles 1964, Editions le la Librairie Encyclopédique. – In einer Monographie zum Thema „Beweisführung vor Gericht" (preuve judiciaire) ist dem Bearbeiter der Sektion „Alte Kirche und Väterzeit" eine wichtige und lohnende Aufgabe gestellt. Denn das kanonische Recht, das bekanntlich im Mittelalter einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat auf das Rechtsdenken und die Rechtspraxis fast aller westlichen Länder, hat seine Wurzeln in der Väterzeit. Wie sucht nun J. die ihm gestellte Aufgabe zu lösen? Er geht von der sicher richtigen Erkenntnis aus, daß er sich nicht auf die Darstellung der Beweisverfahren in den verschiedenen Formen kirchlicher Gerichte beschränken darf, sondern daß es darauf ankommt,

den Einfluß theologischer Ideen und Vorstellungen auf eben diese Verfahren herauszuarbeiten. Denn gerade sie sind zukunftsträchtig. In diesem Sinn schreibt er: „Die Praxis des Beweisverfahrens vor Gericht war in judenchristlichem Milieu und in der Väterzeit von wesentlich biblischen Motiven beseelt" (421). Um den Wandel der Institutionen unter dem Einfluß eben dieses biblischen Geistes und entsprechender theologischer Vorstellungen deutlich sichtbar zu machen, dürfte J. seine Studie wohl in folgende drei Abschnitte eingeteilt haben: Rabbinische Tradition – der Beitrag des Neuen Testamentes – die theologische Bedeutung des Prozesses Jesu – die patristische Tradition. – Was hier an einzelnen Beobachtungen, reich belegt und dokumentiert durch Quellen und Sekundärliteratur, zusammengetragen wird, erweist sich als brauchbare Information. So zeigt der Durchblick durch die Beweisverfahren des AT eine fortschreitende Rationalität und Humanisierung der Beweismethoden; symptomatisch für die Entwicklung ist u. a. das fast vollständige Verschwinden des sog. Gottesurteils. Ausführlich geht J. in diesem Zusammenhang auf die philonische Interpretation der einzigen Stelle im AT ein, wo das Gottesurteil als Beweis angesehen wird (Nm 5, 12). Ähnliches wird über die „abgeschwächte Form des Gottesurteils" (450), über den Eid, ausgeführt. Auch dieser wird mehr und mehr als Beweisverfahren verdrängt. Aufschlußreich für das biblisch-rabbinische Rechtsempfinden sind u. a. auch Philons Ausführungen über die notwendigen Eigenschaften des Richters (455 ff.). – Der besondere Beitrag des Neuen Testamentes zum Rechtsbewußtsein und Beweisverfahren der Alten Kirche wird in zwei Dingen gesehen: Einmal in dem Verbot der ‚acceptatio personarum' (458). Es handele sich dabei um das äußerste Gegenüber zur „humanistischen" Auffassung der Beweisführung, wie sie etwa durch einen Cicero repräsentiert wird und für die der Beweis wesentlich in der ‚acceptatio personae' liege (460). Der zweite Beitrag des Neuen Testamentes liegt nach der Auffassung des Verf.s in den juridischen Implikationen des Prozesses Jesu beziehungsweise in dessen radikaler Umkehrung vor allem durch Paulus und Johannes (463–469). – Unter der Überschrift „Patristische Tradition" werden dann schließlich behandelt: 1. der Beweis für die Wahrheit des Christentums und für die Unschuld der Christen bei den Apologeten; 2. das richterliche Beweisverfahren in der Bußdisziplin der Alten Kirche; 3. die Beweisführung in der ‚episcopalis audientia' und im Häresieprozeß; 4. der Beweis ‚ex abundanti', ‚purgatio' bei Leo dem Großen; 5. die Taufscrutinien; 6. das Problem der Beweise zugunsten des consensus matrimonialis. – Mag es auch als sehr gewagt erscheinen, alle diese verschiedenen Bereiche kirchlichen Lebens in den einen formalen Aspekt der Gerichtssituation zu zwängen, damit so von einer ihnen gemeinsamen Sache, nämlich der Beweisführung vor Gericht, die Rede sein könne, dieser Zwang lohnt sich jedoch: er macht das Aufkommen so etwas wie eines neuen Rechtsempfindens im Leben der Alten Kirche sichtbar. Die Entwicklung geht hin auf eine größere Unparteilichkeit der Richter, auf die Bedeutung der Fakten für die Wahrheitsfindung, auf die Beachtung des ‚forum internum', auf die Unterscheidung zwischen dem Menschen und seiner Tat. Leider wird der Blick auf dieses Neue und auf diese Entwicklung darauf hin dem Leser durch einen bedauerlichen methodischen Fehler des Verf.s immer wieder verstellt. J. sieht nämlich diesen Wandel des kirchlichen Rechtsempfindens – und entsprechend der Institutionen – wesentlich sich vollziehen unter dem Einfluß biblischer Vorstellungen und Ideen, die die moderne Exegese als zentral in der Botschaft des AT und NT herausgearbeitet hat. So versteht er z. B. ganz richtig mit der modernen Exegese den Prozeß Jesu als eine Wiederaufnahme des Prozesses zwischen Gott und Mensch, der im Mittelpunkt des ganzen Alten Testamentes steht, freilich in dialektischer Umkehrung, und macht – stillschweigend voraussetzend, daß die Alte Kirche die gleiche Erkenntnis vollzogen hat – diese Idee zu einer der tragenden theologischen Vorstellungen, die wesentlich für den Wandel der kirchlichen Rechtsvorstellungen verantwortlich sind (422 f. 463 f.). Nicht der Schimmer eines Beweises wird dafür erbracht, daß diese oder andere „biblische" Vorstellungen in der Alten Kirche vorhanden sind bzw. gar auf die Rechtspraxis der Kirche einen Einfluß ausgeübt haben. Wegen dieses methodischen Kurzschlusses sind Sätze wie der folgende: „Die endgültige Widerlegung der Häretiker durch den Elenchus ... schließt sich bei Irenäus an das große biblische

Thema des Prozesses zwischen Gott und der treulosen Menschheit an, und zwar an seinem Endpunkt, wo Gott seines Triumphes absolut gewiß ist" (487), nichts weiter als pure Behauptungen. M. a. W., der Verf. hätte zeigen müssen, 1. daß die Väter diese oder ähnliche Vorstellungen aus der Bibel gezogen haben und 2. daß solcherart Theologie tatsächlich ihr Rechtsdenken und ihre Rechtspraxis beeinflußt hat. – Daß J. sich auch die Verteidigung hoffnungsloser Fälle zutraut, zeigt das brillante Plädoyer (529–550) für den von den Rechtshistorikern wegen mittelalterlicher Beweispraktiken (purgatio) angeklagten Papst Gregor den Großen. Der Freispruch bleibt jedoch mehr als zweifelhaft. H. J. Sieben, S. J.

de Lubac, Henri, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übertragen und eingeleitet von *Hans Urs von Balthasar*. 8° (522 S.) Einsiedeln 1968, Johannes-Verlag. 45.— DM. – Auf den Inhalt des vorliegenden Werkes, auf seine Bedeutung und seinen Platz in der Origenesforschung ist hier nicht mehr einzugehen (vgl. *A. Grillmeier* in: Schol 28 [1953] 95–99), lediglich darauf soll hingewiesen werden, daß Urs von Balthasar diese bedeutende, grundlegende Studie zur Geschichte der theologischen Schriftexegese übersetzt und damit einem größerem deutschen Publikum zugänglich gemacht hat. Wie verdeutscht B. das Werk seines Lehrers und Freundes? Daß er richtig übersetzt, versteht sich von selbst, daß der Interpret des „Seidenen Schuh" einen Text liefert, dem man die Übersetzung nicht mehr anmerkt, ist ebenfalls nicht überraschend. Doch wie steht es mit der Treue der Übersetzung? Wird der Theologe Balthasar der Versuchung standhalten, den Text interpretierend zu übertragen, Akzente zu setzen, weniger Klares zu verdeutlichen? Das ist u. E. die große Überraschung dieser Übersetzung: sie ist erstaunlich wörtlich und treu. Der Leser begegnet dem Autor, nicht dem Übersetzer. Man vergleiche nur die Kapitelüberschriften und die Zwischentitel. Nur manchmal dringt die Stimme des Übersetzers durch, so wenn z. B. bei de Lubac zu lesen ist, daß die Modernen eine gewisse extreme Auffassung der Inspiration „nicht immer zu vermeiden wußten" (ne surent point toujours éviter [298]) und daraus bei B. ein Extrem wird, „dem die Neuzeit so häufig verfiel" (350). Bisweilen verbessert auch der Übersetzer den Text des Franzosen: dieser spricht von „maßlosen Aussagen" (intempérantes) des Origenes, B. setzt dafür „ungeschützt" (235). Hier und dort strafft er den Text und läßt einen Ausdruck, der nur schwer verdeutscht werden kann, unter den Tisch fallen (fantaisies plus ou moins ingénieuses, 437/374), kürzt Überflüssiges weg (Ende des Absatzes 397/442). Sehr zu begrüßen ist die durch Einführung von 4 Zwischentiteln erreichte Umformung der überlangen «Conclusion» in ein IX. Kapitel. Damit ist nicht nur dem Auge gedient (9 Kapitel mit je 4 Abschnitten), sondern auch das Verständnis ist wesentlich erleichtert. Der Übersetzung sind drei knappe, gedrängte Seiten „Vorwort des Übersetzers" vorausgeschickt. Darin heißt es zu Beginn: „Auf die Augen kommt es an. Wer der Meinung ist, die christliche Überlieferung enthalte für uns Moderne nichts, was auf dem Weg in die Zukunft mitgenommen zu werden sich lohnt, der wird – auch für den unwahrscheinlichen Fall, daß er einmal ein Buch aus der Väterzeit aufschlägt – schwerlich mehr als Verstaubtes vorfinden. Er ist blind. Henri de Lubac ist einer, der sieht, und was er uns in diesem Buch vom Geschauten mitteilt, ist so spannend, so unerhört aktuell, daß man es nicht für möglich hält." H. J. Sieben, S. J.

Cramer, Winfried, O. S. B., Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer (Orientalia Christiana Analecta, 173). 8° (XX u. 197 S.) Rom 1965, Pont. Inst. Orient. Stud. 2500 L. – Die Angelologie ist in der aktuellen Diskussion über die Anreicherung – um einen neutralen Terminus zu verwenden – des Christentums mit ihm fremden Elementen so etwas wie ein Topos. Die neuplatonische Spekulation, besonders eines Proclus, gewann über Väter wie Ps.-Dionysios Areopagita einen ungeheuren Einfluß auf die Angelologie des Mittelalters und damit auf die der Neuzeit. Charakteristisch für diese großkirchliche Tradition ist die Konzeption der Engel als mehr oder weniger immaterieller Geistwesen. Daß es neben diesem breiten Strom „griechischer" Angelologie gleichzeitig – wenigstens in einem Teil der alten Kirche – auch ein Rinnsal einer eher als biblisch-semitisch zu bezeichnenden Engellehre gegeben hat, zeigt C. in seiner oben ge-

nannten Studie. Die Engel gehören im Weltbild dieses syrischen Theologen des 4. Jh. „offensichtlich zu den Körperdingen, allerdings als ein Sonderfall" (115). Sie besitzen alle Merkmale, die den Körpern eigentümlich sind. Sie sind dreidimensional und existieren in Raum und Zeit. Sonderfall sind sie insofern, als sie vom Menschen nicht gesehen werden können. Es entspricht der unspekulativen Art unseres Theologen, nicht weiter danach zu fragen, warum sie uns unsichtbar sind. Sie bestehen näherhin aus Feuer und Luft, den Elementen der überirdischen Sphäre (117). Wie sind solche Vorstellungen über die Natur der Engel möglich, mitten im 4. Jh. bei einem Theologen, der als Klassiker des syrischen Christentums gilt? „Der Einfluß westlicher, hellenistischer Kultur ist nur sehr gering und mittelbar" (165). „Eine Kenntnis der großen griechischen Theologen seiner Zeit ist für E. jedenfalls ausgeschlossen" (166). Genauso wie griechischer Einfluß muß die Abhängigkeit von gnostischen Ideen, insbesondere von der Apokryphenliteratur ausgeschlossen werden (172). Es handelt sich vielmehr um eine „semitisch geprägte, dem orthodoxen Judentum verwandte" (173) Engellehre, deren eindeutige Quelle die Heilige Schrift, freilich in einer interessanten Akzentverschiebung, darstellt. Der neben ml'k' gebrauchte syrische Terminus für Engel ist ‚yr', das in seinem Verbalstamm ‚Wachsein', ‚Wachen' bedeutet. Der Engel ist somit für E. wie für die ganze Tradition, in der er steht, „ein Wesen, dessen hervorstechendes Merkmal das Wachsein ist" (11). C. vermutet, daß die mit dieser Vokabel verbundene Engelkonzeption „ihre Heimat im Raume östlich von Edessa hat, sprachlich dem Aramäischen angehört und sachlich alten iranischen Vorstellungen entspricht, wenn nicht gar darauf gründet" (14). Jedenfalls, die Bibel kennt kein sprachliches Äquivalent dieses Terminus (13). Eine Folge dieses schriftfremden Ursprungs der Engelvokabel ist eine Akzentverschiebung im Engelbild: während in der Schrift der Sendungscharakter der Engel im Mittelpunkt steht, erscheinen die Engel bei E. „wenigstens äußerlich und auf den ersten Blick selbständiger und unabhängiger ..." (139) – ein instruktives Beispiel von Übersetzungsproblematik! – Die Studie von C. hat zwei Kapitel: 1. zu den Engelvorstellungen der Syrer vor E; 2. die Engelvorstellungen bei E. dem Syrer. Das 2. Kap. enthält außer den schon erwähnten Aussagen über die Engelnatur (108 bis 124) interessante Untersuchungen über die Engelordnungen – E. kennt erstaunlicherweise nicht die Engelordnungen der paulinischen Briefe, z. B. die von Eph 1, 21 (82) – über das Verhältnis des Heiligen Geistes und Jesu zu den Engeln – es ist bei E. keinerlei Form der sog. Engelchristologie zu finden (165) – über die verschiedenen Funktionen der Engel im Dienste Gottes – sie verrichten liturgischen Dienst und Dienst der Offenbarung. – Im Schlußabschnitt („Der Engel und das Heil des Menschen") bestimmt C. die Rolle der Engel im „Heilsdrama": „Man hat den Eindruck, daß E. den Engeln eine Funktion zuschreibt, die jener verwandt ist, die der Chor in der antiken griechischen Tragödie erfüllt. Sie bilden den äußeren Rahmen für das Drama des Heilsgeschehens, das Christus vor ihren Augen vollzieht. Sie begleiten sein Heilswirken mit lebhafter Anteilnahme" (149). Um einem eventuellen Mißverständnis, hervorgerufen durch eine Studie über die Engel bei einem sonst noch sehr wenig untersuchten Kirchenvater, vorzubeugen, sei noch eine Bemerkung des Autors nachgetragen: die Engel sind bei E. keineswegs „Zentralgestalten", sie sind kein „Selbstzweck". Es handelt sich vielmehr oft um pure „rhetorische Ausschmückung" (55). Warum gerade die Untersuchung solcher „Gelegenheitsaussagen"? „Oft sind es ... gerade die beiläufigen, ganz unbetonten Bemerkungen, die uns die Eigenart im Denken eines anderen Menschen, eines fremden Kulturkreises, eines weit zurückliegenden Zeitraumes erkennen lassen" (4). Die Studie scheint uns den Beweis für die Richtigkeit dieser methodischen Überlegung zu liefern. H.-J. Sieben, S. J.

Christlicher Platonismus. Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übersetzt von *Pierre Hadot* und *Ursula Brenke*. Eingeleitet und erläutert von *Pierre Hadot* (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum). Kl. 8° (463 S.) Zürich und Stuttgart 1967, Artemis. 43.— DM. – Der Text eines Konzils ist die eine Sache, seine Interpretation die andere. Der Blickwinkel des Theologen ist nicht unbedingt der des Philosophen. Was wir heute nach Vaticanum II erleben, hat ein gewisses Analogon im Strom der

Konzilsliteratur, die Nikaia I auslöste. Eine der originellsten, wenn auch nicht einflußreichsten Stimmen zu diesem Konzil sind die theologischen Schriften des christlichen Neuplatonikers Marius Victorinus. Als der große „Übersetzer" der griechischen Metaphysik in den lateinischen Sprachraum ist er besonders qualifizierter Gewährsmann u. a. für die mit der Übersetzung des Terminus ‚homoousios' verbundene Problematik. *Pierre Hadot* legt nun nach der Übertragung (und Kommentierung) des Victorinus ins Französische (Sources Chrétiennes, Bd. 68 und 69) in Zusammenarbeit mit *Ursula Brenke* auch eine deutsche Übersetzung vor. Dem Text geht eine „Einführung" (5–22) und eine „Einleitung" (25–71) voraus. Beide stellen im Vergleich zu der Einleitung der beiden Bände der S. C. eine völlige Neubearbeitung dar. Die Einleitung enthält einen Überblick über Leben und schriftstellerisches Werk des Victorinus, geht auf die handschriftliche Überlieferung ein, versucht aus den Selbstzitaten und den verschiedenen historischen Anhaltspunkten die zeitliche Zuordnung seiner Schriften zu bestimmen. Problemgeschichtlich führt schließlich an den Text heran der Abschnitt „Die theologischen Richtungskämpfe von 325 bis 358" und „Marius Victorinus und die Ereignisse der Jahre 358 bis 359". Hatte H. schon anläßlich seiner französischen Übersetzung die erstaunliche terminologische Verwandtschaft zwischen Candidus und Victorinus beobachtet, so rechnet er jetzt offen mit der Möglichkeit – darin wohl bestärkt durch *P. Nautin*, Mélanges de Lubac I (Paris 1964) 309–320, – daß beide Briefe des Candidus von Victorinus fingiert sind und zwar als bequeme „systematische Übersicht über den Jungarianismus", so wie dieser sich aus der Aktensammlung des Konzils von Sirmium ergibt (69). Auf den Text folgen schließlich noch 105 Seiten Anmerkungen und ein Nachweis der Bibelzitate. *E. Benz* spricht im Hinblick auf den Victoriner vom „Flüssigmachen des lateinischen Denkens für die Formeln der plotinischen Metaphysik" und umreißt damit den Schwierigkeitsgrad dieser Übersetzung, die sich vor allem für den Dogmenhistoriker als wichtiges Hilfsmittel erweist. H. J. Sieben, S. J.

Radford Ruether, Rosemary, Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher. 8° (VIII u. 184 S.) Oxford 1969, Clarendon. 40.— Sh. – Große Gestalten der Geistesgeschichte, so auch der eine oder andere der Väter, laden dazu ein, an ihnen Typisches für eine Epoche zu untersuchen. Für die Verf. ist in diesem Sinne Gregor von Nazianz Paradigma für den Konflikt des 4./5. Jh. zwischen Christentum und klassischer Kultur. Ihre Studie untersucht „die Wurzeln dieses Konflikts in der alten Rivalität zwischen Rhetorik und Philosophie, beschreibt ihn in seiner verwandelten Form in G.s Schriften, wo er biographisch und systematisch behandelt wird; biographisch als eine Spannung in G.s Leben, und systematisch als zwei Denkweisen, die seinen Geist bestimmen und seinen Schriften zugrunde liegen" (1). In der Einleitung gleitet der Blick der Verf. zunächst der Geschichte dieses Konflikts entlang; sie hält sich dabei im wesentlichen an Marrous Darstellung der «rivalité entre philosophes et rhéteurs». Diese Rivalität zwischen Rhetoren und Philosophen wird schießlich im 4. Jh. zu einer Auseinandersetzung zwischen zwei Kulturen, dem Christentum und dem Hellenismus, denn „das Christentum des 4. Jh. nahm Kleid und Sprache des griechischen Philosophen an. In dieser Form verstanden Männer wie G. v. N. den Konflikt zwischen ihrer klassischen Erziehung und ihrer Bekehrung zur Philosophie" (15 f.). – Das I. Kap. erzählt in großen Zügen das Leben des G. mit vielen bisweilen mehr als ganzseitigen Zitaten unter der Überschrift „Der Konflikt der Kulturen in G.s Leben". Den Zweifel des Lesers, ob es sich bei diesem „pattern of flight and return" (32) tatsächlich so sehr um einen Konflikt zwischen Kulturen handelt und nicht vielmehr um einen solchen in G.s Charakter, bestärkt die Verf. selber durch die (unvorsichtige) Bemerkung, daß G. es „praktisch nicht lange ohne Menschen aushalten konnte, obwohl er sich theoretisch nach einem Leben der Einsamkeit sehnte" (42). – Das II. Kap. (55–128) ist von wirklichem Interesse, weil direkt zur Sache. Inspiriert von analogen Arbeiten zu Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomos, Basilius und deren Ergebnisse weitgehend sich zunutze machend, untersucht R. den Einfluß der Rhetorik auf G.s Stil und Denken. Ferner geht die Verf. auf den Einfluß sophistischer Theorien auf G.s Epideiktik und seine Briefgenera ein. Dieses Kapitel stellt eine ausgezeichnete Einführung in G.s Schrifttum dar,

man liest es mit großem Nutzen. Dabei macht die Verf. oft treffende Bemerkungen wie die folgende: „Man sollte nicht einfach annehmen, daß eine Idee *nur* ein Gemeinplatz ist, weil sie ein Gemeinplatz ist, und daß, wenn solche Gemeinplätze verwendet werden ... sie nicht des Autors wirkliche Gefühle ausdrücken" (96). – Das III. Kap. (129–155) sucht G. als Philosoph zu fassen, genauer: sein Verhältnis zum „philosophischen Leben" in knappen Strichen zu zeichnen. Um eine Vorstellung davon zu geben, welchen Inhalten das „philosophische Leben" und die „Kontemplation" des G. u. a. gewidmet war, bringt die Verf. einen Abriß seiner Kosmologie und Anthropologie. Auf sehr kurzem Raum ist hier Beträchtliches behauptet, praktisch nichts bewiesen und viel sauber zu Unterscheidendes unheilvoll vermengt. Da ist von einer „mystification" ursprünglich philosophischer Theologie die Rede, von iranisch-gnostischer Personifizierung von Logos, Spiritus und Engelmächten (131), vom „semantischen Problem" des G., die biblischen drei Ebenen der Wirklichkeit (Gott, Engel, materielle Wesen) mit den zwei Ebenen der griechischen Philosophie in Übereinstimmung zu bringen und von vielem anderen mehr ... Sekundärliteratur, mit der die Verf. auch im übrigen Werk äußerst sparsam umgeht, mag zur Stützung solcher Thesen existieren, wird aber nicht genannt. Schmale Textbasis ist ausschließlich Rede 38. Daß der „Philosoph" Gregor (nebenbei bemerkt: die Tradition hat ihm augenscheinlich in völliger Verkennung den Titel „der Theologe" zuerkannt) brillanter Rhetor ist, hat die Verf. überzeugend im vorausgehenden Kapitel gezeigt, im vorliegenden aber anscheinend wieder vergessen. Wie könnte sie sonst einen rhetorischen Text, in dem Punkt für Punkt dem lauschenden Publikum *auseinandergelegt* wird, als theologischen Reintext lesen? Es wäre zumindest zu fragen, ob im Denken des G. wirklich so unvermittelt nebeneinandersteht, was der Rhetor „side by side without reconciliation" (133) entfaltet. Die folgenden beiden Abschnitte („Das philosophische Leben und das aktive Leben" und „Aszetismus und Kontemplation") können auch kaum befriedigen. Oder was soll die Behauptung, daß die Grundsteuererhöhung dem Antonius das Landleben verleidete und ihn als Einsiedler in die Wüste trieb (142)? Am Schluß des Kapitels fragt sich der Leser, zwischen was eigentlich Konflikt besteht, zwischen nichtchristlicher Philosophie und christlicher Philosophie oder zwischen Philosophie, sei sie christlich oder nichtchristlich, und Rhetorik? Von dem einen war eingangs, von jenem scheint jetzt die Rede zu sein (155). – Das IV. Kap. (156–175) behandelt G.s bewußtes Verhältnis zu Rhetorik und Philosophie nach seinen Schriften. Hier kommt die Verf. auf das auch bei anderen Vätern zu beobachtende doppeldeutige Verhältnis zur griechischen Kultur zu sprechen, „daß er soviel von griechischer Kultur übernahm ... aber nicht offen ihren Wert bekannte und ihre Gültigkeit eingestand" (157), und daß G. mitten im Schmähen und Verurteilen der Rhetorik ... oft seine eigene Unfähigkeit ihr zu entgehen offenbart" (161). Leider geht erst gegen Ende des Abschnittes der Verf. der „eigentliche Zugang zu christlicher Rhetorik" auf (166). Der christliche Rhetor redet zu Gottes Ehre, nicht zu seiner eigenen. „Sophistik und Literatur werden verurteilt, wenn sie als Ziel in sich selbst genommen werden" (165). Mit dieser Erkenntnis gefährdet die Verf. freilich ihre These vom Konflikt, vom „Gefangensein zwischen zwei Wertsystemen", von der „Anomalie" (167), für die G. v. N. Paradigma sein soll. Der Schlußabschnitt „Christentum und Griechische Philosophie" trägt genausowenig wie das Vorausgehende Beweise bei für die Konklusion, daß „das Christentum in Männern wie G. v. N. den traditionellen Konflikt zwischen Philosophie und Rhetorik sich zu eigen machte und erneuerte. Einerseits war (nämlich) die für diesen Konflikt bedeutsamste philosophische Tradition vom Christentum so assimiliert, daß man sie getrost mit der christlichen Tradition identifizieren konnte (!). Andererseits erbte das Christentum die traditionelle Ambivalenz gegenüber der Rhetorik ..." (174). – Um das Typische einer Zeit in einer ihrer Gestalten sichtbar zu machen, muß man sehr scharf – durch Klischees und rein Formales hindurch – zusehen, sonst verfehlt man beides. H. J. Sieben, S. J.

Lange, Günter, Bild und Wort. Die katechetischen Funktionen des Bildes in der griechischen Theologie des sechsten bis neunten Jahrhunderts (Schriften zur Religionspädagogik und Kerygmatik, hrsg. von *Theoderich Kampmann*, VI).

Gr. 8° (264 S.) Würzburg 1968, Echter. 38.— DM. – Man kann die Untersuchung von L. um des behandelten Themas willen lesen und wird dabei *einen* historischen Entwurf zum an sich „unerschöpflichen Thema des Verhältnisses von Wort und Bild" kennen lernen. Der Untertitel zeigt deutlich, welcher Strang der christlichen Überlieferung auf dieses Thema hin untersucht wird; es ist die Zeit des Bilderstreites. Im Zuge der Rechtfertigung der Bilderverehrung bringen die in die Defensive gedrängten Theologen Argumente auf, die sich zwar „nicht durch besondere Gediegenheit ... auszeichnen" (10), im Hinblick auf das untersuchte Thema jedoch sehr aufschlußreich sind. Zu diesen Argumenten gehören u. a. auch Reflexionen über das, was der Verf. als „meditative Aufgabe des Bildes" (9) bezeichnet, bzw. als dessen „katechetische Funktionen", die also „den Glaubensakt hervorlocken und fördern, das Glaubensbewußtsein entfalten und vertiefen, das spirituelle Leben nähren und beschwingen" (9). Dieses spezielle Argument von der katechetischen Funktion des Bildes hat seinerseits eine Geschichte und eine Vorgeschichte. Der Darstellung dieser Geschichte, im verstehenden Nachvollzug dieses Argumentes mit seinen Abwandlungen, Akzentverschiebungen, Nuancen, der Bestimmung der verschiedenen in Frage kommenden Quellen sind die 11 Kapitel der Untersuchung gewidmet. – Das 1. Kap. behandelt die Vorgeschichte des Vergleichs von Bild und Wort bei den Kappadokiern, „wenn ... auch vom gemalten Bild nur erst vergleichsweise und fiktiv gesprochen wird" (13), handelt es sich doch bei ihnen zunächst nur um eine Redefigur. Der Verf. geht in diesem Kapitel auch ausführlich auf die heidnische rhetorische Tradition ein, in der Basilius steht und auf deren Hintergrund seine Ausführungen verständlich werden. L. hat dabei die Tendenz im Sinne seines Themas – und im Sinne der Bilderverehrer, die sich auf die Kappadokier berufen – die Bild-Wort-Vorstellungen derselben durch eine gewisse Formalisierung an die der Ikonophilen anzugleichen, obwohl er sich andererseits der Nichthomogenität des Themas wohl bewußt ist. Johannes Chrysostomus wird ein eigenes Kapitel gewidmet, obgleich er genausowenig wie die Kappadokier etwas zum Thema im eigentlichen Sinne des Wortes zusteuert: auch er bekommt das Verhältnis von Wort und Bild nur als rednerische Figur in den Blick. Die folgenden Kapitel behandeln – ohne daß der Übergang genügend markiert wäre – das Thema im eigentlichen Sinn, d. h. die katechetischen Funktionen des Bildes. Es ergibt sich dabei etwa folgende Bildaufwertungskurve: Der Gebrauch der Bilder ist eine kirchliche Konzession an die Schwachen (Hypatios, 58) – sie haben eine Ersatzfunktion, sie erinnern an die Stätten des Lebens und Sterbens Christi im Heiligen Land (Leontios von Neapolis, 73) – das Bild hat einen gewissen Vorrang vor dem bloßen Wort (Vrt'anes K'ert'ogh, 83) – sie übernehmen die Funktion der apostolischen semeia (94) und verhelfen zum Kontakt mit den Heiligen und mit Gott (Germanos von Konstantinopel, 94) – die Bilder sind notwendig neben dem Wort der Heiligen Schrift (Johannes Damaskenos, 123) – Wort und Bild sind die eine Stimme der Überlieferung (Johannes von Jerusalem, 146) – sie erhellen sich wechselseitig (refutatio und horos des Zweiten Konzils von Nikaia, 176) – Evangelienbild und Evangelienbuch stehen auf gleicher Stufe (207), Bild und Wort sind gleichrangige Partner (Nikephoros von Konstantinopel, 215). – Es besteht eine hypostatische Identität von Bild und Dargestelltem: „Die Bilder liegen prinzipiell dem Evangelium bereits voraus" (Theodor Studites, 229). – Wie gesagt, man kann die Untersuchung nutzbringend um des behandelten Themas willen lesen, die je und je massiver werdenden theologischen Argumente über die katechetische Funktion des Bildes bis zu dem Punkt hin mitverfolgen, wo diese sich praktisch in die Anbetung auflöst – dies alles in systematisch-methodischer Abstraktion von den wahren historischen Beweggründen dieser Argumentation; für den Nichtkunsttheoretiker, für den schlichten Theologen vor allem ist jedenfalls eine andere Rücksicht der Studie interessanter und wichtiger: die Studie liefert ein eklatant anschauliches Paradigma für die Zeitbedingtheit, die Zeitverfallenheit theologischer Argumentation. Gewiß darf man nicht vorschnell verallgemeinern, doch der Durchblick durch einige Jahrhunderte eines theologischen Arguments ist heilsam ernüchternd. Es ist schade, daß der Verf. auf diesen Aspekt seiner Arbeit, z. B. in einer – überhaupt fehlenden – Konklusion nicht eingeht. Die Studie ist mit sehr reichlichen Fußnoten unterfüttert, die viele Querver-

bindungen zu benachbarten Themen durch neueste Literaturhinweise herstellen. Drei interessante Exkurse erhöhen den Informationswert der Untersuchung (zu den Begriffen ‚syntomos kai kephalaiodes', ‚mneme theou' und ‚epigraphe'). Was sich beim Leser im Laufe der Lektüre an Fragen und Einwänden, hauptsächlich zur Methode der Untersuchung, einstellt, hat der Verf. selber deutlich vorausgesehen, und er geht deswegen in einer kurzen, aber wohlüberlegten Einleitung darauf ein. H. J. Sieben, S. J.

Johanneskommentare aus der griechischen Kirche. Aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben von *Joseph Reuss* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 89). Gr. 8° (XXV u. 494 S.) Berlin 1966, Akademieverlag. 86.50 DM. – Bekanntlich hatte M. Faulhaber 1899 die Prophetenkatenen, R. Devreesse die Psalmenkommentare, J. Sickenberger die Kommentare zu Lk, K. Staab 1933 die Pauluskommentare aufgrund der Katenen-Hss ediert, R. selbst 1957 die Mt-Kommentare. In den Ntl. Abh. 18, 4–5 (1941) 148–220 hatte er dann 90 Hss aus vielen Bibliotheken (namentlich Mitteleuropas) beschrieben, die Tausende von Fragmenten aus den Johanneskommentaren der griechischen Kirche enthalten. Die Bedeutung dieser Katenenhandschriften, deren Grundtypen R. in der Einführung in sieben Gruppen zusammenfaßt (XI–XV), liegt darin, daß sie uns wieder die Johanneserklärungen vieler griechischer Exegeten zugänglich machen, über die wir keine direkte Überlieferung mehr besitzen. Es handelt sich in der vorliegenden Edition um die Kommentare von *Apollinaris von Laodicea, Theodor von Heraclea, Didymus dem Blinden, Theophilus von Alexandrien, Cyrill von Alexandrien, Ammonius von Alexandrien* und *Photius von Konstantinopel.* – Der ganze Band umschließt eine Unsumme exakter, durch unermüdliches Vergleichen und Unterscheiden des Echten vom Unechten zustande gekommener Angaben, die das Ergebnis jahrelanger, entsagungsvoller Forschungsarbeit darstellen. Bei allen Fragmenten sind die Fundstellen aus den 21 führenden Codices (meist des 10./11. Jh.) sowie wichtige Varianten beigefügt. Texte, die in doppelter Rezension vorliegen, werden parallel aufgeführt. S. 413 bis 494 folgen die Register: I. Stellenregister (Kommentierte Verse; Vetus Testamentum; Novum Testamentum; Kirchliche und nichtkirchliche Schriftsteller); II. Namenregister; III. Wortregister (bearbeitet von *A. Heitlinger;* das doppelspaltige Register enthält etwa 3600 griechische Wörter). – Die Bedeutung dieser Edition für die moderne Exegese braucht nicht eigens hervorgehoben werden. Sie beruht vor allem darauf, daß die Bibelwissenschaft immer wieder darauf angewiesen ist, sich an der Tradition zu orientieren und zumal in ihrer heutigen Methodik der mehr sachlichen Schriftauslegung der Antiochenerschule geistig verwandt ist; hinzu kommt, daß die hier ausgewählten griechischen Exegeten sowohl zeitlich und geographisch als auch sprachlich-kulturell dem Urchristentum nahestanden. – Noch bedeutsamer erweist sich der Wert der von R. edierten Texte für die Dogmatik und dogmengeschichtliche Forschung, denn die behandelten Autoren waren ausnahmslos Zeugen der großen trinitarischen und christologischen Glaubenskämpfe; „leider" haben die Kompilatoren es jedoch abgelehnt, auch unorthodoxe Texte in ihre Sammlungen aufzunehmen. – Die komplizierte Drucklegung des Werkes wurde vorbildlich ausgeführt. F. W. Koester, S. J.

Hadas, Moses, Hellenistische Kultur. Werden und Wirkung. 8° (356 S.) Stuttgart 1963, Klett. 24.50 DM. – Der Verf., Professor für Griechisch an der Columbia University in New York, geht in 20 Kapiteln teilweise sehr subjektiv ausgewählten Aspekten der hellenistischen Kultur nach (vgl. Vorwort). Es fällt schwer, eine überzeugende oder gar zwingende Konzeption hinter der Abfolge der Titel zu entdecken: die einzelnen Mosaiksteinchen fügen sich kaum zu einem Ganzen. – Besonders in den ersten beiden Kapiteln (Entstehung und Ausbreitung: 9–21; Exklusivität und Integration: 22–30) werden vielerlei fremde Forschungsergebnisse, eigene weitreichende Urteile ohne Belege bzw. ohne genügend kritische Erörterung aneinandergereiht. Der festgestellte kosmopolitische Zug der hellenistischen Kultur z. B. ist zweifellos vorhanden: nur sollte er nicht zerredet, sondern entweder vorausgesetzt oder aber an einzelnen Beispielen wirklich aufgezeigt werden. Trotz der Bemühungen des Übersetzers (vgl. Nachwort) sind

gerade in den Anfangskapiteln auch zu viele auf amerikanische Leser berechnete Verweise stehengeblieben, statt durch entsprechende der deutschsprachigen bzw. europäischen Literatur ersetzt zu werden. – Auf dieser schwankenden Grundlage werden dann verschiedene Einflüsse in der hellenistischen Kultur behandelt: Schwerpunkte bilden dabei das Wechselspiel zwischen den orientalisch-jüdisch-christlichen Elementen mit ihren messianischen Ideen (Sibyllinen) und der Philosophie und Staatsauffassung Roms im Anschluß an *Franz Dornseiffs* Forschungen (vgl. Verschmähtes zu Vergil, Horaz und Properz, in: SbAkWissLeipzig, phil.-hist. Kl., 97, H. 6 [Berlin 1951]) sowie die Anlehnung vieler spätjüdischer Schriften des AT (vor allem des Buches Job, aber auch des Hohen Liedes) an griechisch-hellenistische Dichtungen. – Das Buch bringt manche anregende Einzelheit, manches treffende Zitat aus den Bereichen Sprache, Erziehung, Kult, Kunst, Literatur, aber ihre Anordnung bleibt zufällig: es fehlt der rote Faden, es fehlt z. B. auch jegliches chronologische Gerüst. Der Verf. schwankt in der Anlage seines Buches zwischen einem Forschungsbericht, einer Kritik und eigener Darstellung. – Die unkritische Haltung wird besonders deutlich, wo er Parallelen zwischen jüdischer und hellenistischer Dichtung aufzeigt, ohne zugleich auch nach den Diskrepanzen zu suchen (vgl. das Kapitel „Liebe" [173–198] oder die Erörterung des Buches Job: 157 ff.). So kann es dann nicht mehr verwundern, wenn er nicht selten zu völlig banalen und unbewiesenen Schlußfolgerungen kommt wie der folgenden: „Weil die Menschen von Natur ziemlich gleich sind, erscheinen die Dinge, die sie erstreben, auf einer niederen Stufe vielfach von *einer* Art, und ebenso die Mittel, die sie anwenden, um die Gottheit zu überreden; vom Ursprung her ist also eine breite gemeinsame Basis für das heidnische und das jüdisch-christliche Gebet vorhanden. In beiden Fällen gibt es eine ‚mechanische' Beziehung, bei der die Gottheit durch Magie genötigt oder durch Geschenke bestochen wird. Diese Form der Annäherung findet sich, zumindest spurenhaft, auf beiden Seiten auch später. Aber auf einer höheren Entwicklungsstufe wurde die mechanische Annäherung transzendiert, und wir erkennen die Gemeinsamkeit jetzt auf höherer Ebene in einer innigeren und edleren Ausdrucksweise" (232 f.). Hier fehlen einfach religionsphilosophische und theologische Kenntnisse. Dies führt dann gegen Ende des Buches (in dem durch lange Abschweifungen auf das AT unproportionierten Kapitel über „Autorität und Gesetz": 306–335) zu dem gigantischen Fehlurteil: „Nach der allgemeinen Auffassung folgten den prophetischen Büchern, die die vornehmste geistige Lehre des Alten Testamentes verkörpern, in natürlichem Ablauf die apokalyptischen Schriften, die ihrerseits ebenso natürlich das Neue Testament enstehen ließen" (320 f.). Weder die in der Anmerkung aufgeführte Literatur (z. B. RGG) noch auch die Sachlage selbst gibt zu dieser Behauptung irgendeine Berechtigung. Zwar läßt sich immer wieder in der Geschichte der Umschlag von prophetischer in apokalyptische Literatur feststellen (als deren wesentlicher Zug die Berechenbarkeit der Zukunft durch den Menschen im Gegensatz zu der freien Verfügung Gottes in der Prophetie zu gelten hat: vgl. *H. H. Rowley:* Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit [[3]1965 Einsiedeln]); daß jedoch das Neue Testament bei und trotz aller apokalyptischen Färbung auf das entgegengesetzte Prinzip aufgebaut ist (Freiheit Gottes – Freiheit des Menschen), ist dem Verf. wohl völlig entgangen. – Vergleicht man dazu das Werk etwa mit *C. Schneiders* „Kulturgeschichte des Hellenismus" (München 1967), so wird erst recht der riesige Abstand von dem deutlich, was eigentlich zu leisten wäre. Eine Empfehlung kann darum leider nicht ausgesprochen werden.

G. Podskalsky, S. J.

Gigon, Olof, Die antike Kultur und das Christentum. 8° (181 S.) Gütersloh 1966, Mohn. 19.80 DM. – „Die antike Kultur und das Christentum" ist ein Thema, das die einschlägige Forschung – man denke an Namen wie Theiler, Waszink, Festugière, Marrou, Andresen usw. – seit vielen Jahren unter dem Gesichtspunkt der wechselseitigen Beeinflussung dieser beiden Größen, besser ihrer gegenseitigen Durchdringung und Verschmelzung, untersucht. Man zeigt z. B., wie sehr das Weltbild und Weltgefühl eines Augustin plotinisch oder platonisch bestimmt ist, wie umgekehrt Kelsos in der Apologie seines heidnischen Weltbildes seine Grundkategorie, die Geschichtlichkeit der Wahrheit, von seinem

Gegner, dem Christentum, übernimmt. Die Methode dieser Forschung ist die Detailanalyse; die sich bietenden Züge werden in Groß- und Nahaufnahme aufgenommen. Bei dieser Einstellung des Objektivs sieht man, wie die beiden Größen ständig ineinander übergehen. In solcher Forschungslage bietet das Buch von G. dem Leser, der zunächst einmal eine Erfassung des Gesamtphänomens sucht und dazu einer ersten, aber doch gründlichen Orientierung an den Quellen bedarf, eine sehr große Hilfe. G. skizziert in kräftigen Zügen den Rahmen, in den weitere Detailuntersuchungen eingetragen werden können. Er hebt kontrastierend die beiden Größen voneinander ab. Und damit sie in ihrer Eigenart deutlich werden, holt er weit aus. In Anbetracht des vorausgesetzten Zieles („umfassendes Handbuch": 7) kann man auch die Stoffeinteilung und die eigentliche Darstellung der Begegnung von antiker Kultur und Christentum nur als sehr geglückt bezeichnen. Von den 181 Seiten des Buches sind nämlich 126 vornehmlich der als unbekannt oder weniger bekannt vorausgesetzten der beiden Größen, der antiken Kultur, gewidmet. Diese wird ihrerseits gleichsam zunächst in konzentrischen Kreisen dargestellt, in der „politischen Struktur der griechisch-römischen Welt", der „Philosophie und ihrer Schulen", der „Dichtung und Wissenschaft", der „antiken Religion" (Kaiserkult und klassische Religion) und den „Mysterienreligionen". Das letzte dieser der antiken Kultur gewidmeten Kapitel behandelt dann die Reaktion gegen das aufkommende Christentum in der Gestalt der drei Philosophen Kelsos, Porphyrios und Julian. Bei diesem Kapitel handelt es sich, ebenso wie bei den vorausgehenden, mehr um ein zusammenfassendes Referat, als um eine ins einzelne gehende Interpretation der betreffenden Quellen. Nachdem die antike Kultur in ihrem eigenen positiven Gehalt und in ihrem (negativen) Verhältnis zum Christentum dargestellt ist, folgt in der großkonturigen Skizze des Verhältnisses von Antike und Christentum die „abschließende Replik des Christentums: Augustins Civitas Dei". Auch hier läßt der Autor im wesentlichen die Quellen sprechen, diese freilich hineingestellt in den Rahmen markanter Grundpositionen. Das letzte Kap. schließlich ist der dem Leser als bekannt oder bekannter vorausgesetzten Größe, dem Christentum, gewidmet. In einem „Systematischen Überblick" wird das Christentum als „Geschichte, Theologie und Lebensform in seinem Verhältnis zur antiken Kultur" behandelt. – Die Einleitung, in der der Verf. sehr entschieden gegen die Tendenzen gewisser Religionswissenschaftler das Christentum „als einen Glauben schlichter Menschen", „mehr oder minder schlichter Gemüter" zu sehen, Stellung nimmt, mag Widerspruch hervorrufen. Ein Satz wie der folgende: „Was das Christentum befähigt hat, inmitten jener Religionen als einzige eminent geschichtsbildend zu wirken, ist gerade die Tatsache, daß es sich an die Bildungselite gewandt und diese gewonnen hat – ohne damit seine eigene Substanz preiszugeben" (17), ist kaum das Fazit, das Ergebnis dieses Buches, als vielmehr seine methodische Voraussetzung; sie rechtfertigt die Beschränkung des Autors auf die „geschichtlichen Leistungen der Minderheiten", die Werke des Kelsos, Porphyrios, Julians und Augustins, unter Absehung von den „Mehrheiten (welche) entweder mitgezogen (werden) oder auf der Strecke bleiben, also im Bereich der Geschichtslosigkeit verharren oder in ihn zurücksinken" (17). – Manches Urteil des Autors wird dem Fachmann als ausgewogen und sachgerecht erscheinen, so, wenn eine Kulturleistung der Kirche darin gesehen wird, daß sie das christliche Paradoxon des „Die ersten werden die letzten sein" weise auf das Verhältnis des einzelnen Menschen zu Gott beschränkte, doch von der Welt der Geschichte fernhielt. „Auf das Selbstbewußtsein derer, die das Reich zu regieren beanspruchten und – stellvertretend für die vielen – die Kultur zu tragen bereit waren, konnte die Geschichte nicht verzichten, und das Christentum war weise genug, einen derartigen Verzicht im Namen des Paradoxons nicht zu fordern" (167). Ein Urteil wie das folgende bedürfte zwar wohl der Nuance: „Der Niedergang der antiken Bildung vom 3. Jahrhundert nach Christus an hat mit dem Christentum nichts zu tun" (180), erweist aber jedenfalls den Verf. als einen Humanisten, für den das Christentum sich als Hort und natürlichen Erben der antiken Kultur darstellt.

H. J. Sieben, S. J.

Dölger, Franz – Karayannopulos, Johannes, Byzantinische Urkundenlehre. Erster Abschnitt: Die Kaiserurkunden (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 3. Teil, 1. Bd., 1. Abschnitt). Gr. 8° (XXXIII u. 203 S. mit 85 Abb. auf 42 Tafeln) München 1968, Beck. 68.— DM. – Wenige Monate vor dem Tode des großen deutschen Byzantinisten im Dezember 1968 ist dieses Werk erschienen: eine erste systematische Zusammenfassung vieler Einzelforschungen aus 40 Jahren Lebensarbeit (vgl. dazu die bisher vollständigste Bibliographie in „Polychronion", Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag, hrsg. von *P. Wirth*, [Heidelberg 1966] 13–31). Franz Dölger hatte sich schon früh im Auftrag der Internationalen Byzantinischen Kongresse auf die Untersuchung der mittel- und spätbyzantinischen Kaiserurkunden spezialisiert: was eigentlich auf einen größeren Mitarbeiterkreis berechnet war, wurde sein alleiniges und souveränes Arbeitsfeld. Nun hat sein Schüler, Prof. Karayannopulos (Thessaloniki), durch Gastvorlesungen und Vertretungen auch in Deutschland bekannt, der 1955 bei ihm über das frühbyzantinische Finanzwesen promoviert hatte, die fehlende Frühzeit ergänzt und die Gesamtdarstellung übernommen – Ein 1. Teil (3–20) bietet den geschichtlichen Rückblick auf Entstehung und Entwicklung der byzantinischen Diplomatik: genial bahnbrechende Autoren mit all ihren Einseitigkeiten werden mehr und mehr durch mühsame und langwierige Einzeluntersuchungen ergänzt und berichtigt: ein in der Byzantinistik immer wieder anzutreffendes Charakteristikum. – Der 2. Teil (Urkunde und Kanzlei: 23–67) gibt dann die heute verfügbaren Informationen über äußere und innere Merkmale der Urkunden: Schreibstoff, Tinte, Schrift, Erkennungsmerkmale, Besiegelung, Sprache und Urkundenteile. Den Abschluß bildet ein kleiner Exkurs über die Entwicklung und Funktion der Kaiserkanzlei. – Der 3. Teil schließlich führt zur Klassifizierung der vorhandenen Bestände (Urkundenarten – Urkundenüberlieferung – Fälschungen: 71–137): neben allgemeinen und konkreten Gesetzesbestimmungen finden sich außenpolitische, Verwaltungs- und Privilegienurkunden. In der Überlieferung ist zwischen den wenigen erhaltenen Originalen und den verschiedenen Kopiearten und Nachahmungen zu unterscheiden. – Ein Anhang (141–146) bringt als Fazit das besondere, praktische Anliegen Dölgers zum Ausdruck, indem die Richtlinien für die allseitig erläuterte und exakte Edition der unveröffentlichten Handschriften aufgestellt werden. Trotz wiederholter Beschlüsse der Internationalen Kongresse kam man hier bisher nicht über unverbindliche Empfehlungen hinaus. – Es folgen dann noch die (erläuterten) Texte zu den 42 Tafeln – immer wieder tauchen die Namen der Athosklöster auf, die die geschlossenste Sammlung solcher Urkunden besitzen und gerade von Dölger gründlich durchforscht worden waren – sowie drei Register zu den Quellen, den griechischen Fachausdrücken und den Personen, Ortsnamen und Sachen. – Besonders zu begrüßen im Rahmen eines Handbuches für den Seminargebrauch sind die in den Text eingestreuten Aufbauschemata der verschiedenen Urkunden, die bei aller möglichen Variation doch hinlänglich typisch bleiben durch viele Jahrhunderte. – Stellt man die Menge der durchgesehenen und geprüften Texte in Rechnung, so kann das Werk bei aller Knappheit der Darstellung als überaus gediegenes und umfassendes Nachschlagewerk nur empfohlen werden. – Nur einige wenige Punkte, die Gestaltung betreffend, seien hier kritisch angemerkt: a) Vor allem für den Nichtbyzantinisten hätte man vielleicht eine Zusammenstellung der wichtigsten Fachtermini mit kurzer Erklärung am Ende des Buches gewünscht (oder wenigstens eine Hervorhebung der Seitenzahl im entsprechenden Register, auf der sich eine solche Deutung findet), statt das ganze Buch in jedem Einzelfall durchschauen zu müssen und nicht immer zur gewünschten Klarheit zu kommen; b) Die bei dem beschränkten Interessentenkreis eines solchen Buches hohen Herstellungskosten haben wohl auch verhindert, das hervorragende Tafelmaterial wenigstens teilweise farbig zu gestalten, was z. B. die roten Vermerke und kaiserlichen Unterschriften besser veranschaulicht hätte; c) Was die Sprache angeht, so wird – vor allem im 1. Teil – an einigen Stellen deutlich, daß es sich um eine Übersetzung aus dem Neugriechischen handelt. Störender jedoch wirkt – gerade wieder in diesem sonst sehr aufschlußreichen 1. Teil – die allzu große Kürze in der Beschreibung früherer Forschungsergebnisse. Auch die übrigen Teile hätten durch wenige ausgesuchte Details an Farbigkeit gewinnen

können. – All dies betrifft jedoch nur Einzelheiten der Darstellung, nicht die Präzision des Inhalts. Schließlich müssen auch die weiteren Einzelbände des Handbuchs abgewartet werden, um zu einem endgültigen Urteil zu kommen. – Schon heute aber werden nicht nur die Editoren, sondern auch die Historiker vieler Sparten den Mitarbeitern dieses Werkes für ihren Fleiß und ihre Sorgfalt großen Dank wissen.

G. Podskalsky, S. J.

3. Theologiegeschichte

Luscombe, D. E., The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 14). 8° (XIII u. 360 S.) Cambridge 1969, University Press. 75.— Sh. – Die ständig wachsenden Untersuchungen zur Frühscholastik in den letzten Jahrzehnten legen es nahe, die Ergebnisse im Überblick zusammenzufassen. Hier wird das nicht ungeschickt dadurch versucht, daß die bekannte und zugleich umstrittene Persönlichkeit des Petrus Abaelardus in den Mittelpunkt gestellt ist. Allerdings handelt es sich nicht so sehr um ihn persönlich und sein eigenes theologisches Werk, sondern, wie es schon der Titel besagt, um seine Gefolgschaft während des 12. Jahrhunderts. Nacheinander werden so besprochen die theologischen Schriften der allernächsten Schüler (143–172), die Schule von Laon (173–182), Hugo von St. Viktor (183–197), die Summa Sententiarum (198–213), das Decretum Gratiani (214–223), die Schule von St. Viktor (224–260), Petrus Lombardus (261–280), Robert von Melun (281–298), Richard von St. Viktor (299–307). Nur die vorausgehenden Kapitel beschäftigen sich etwas mehr mit Abaelard selber, so das 3. recht ausführlich mit der Verbreitung der Schriften des Autors (60–102), wobei auch, soweit das bekannt ist, die verlorenen genannt werden; auch die Verurteilung Abaelards im Jahre 1140 erhält ein längeres Kapitel (103–142). Am Schlusse befindet sich noch die Edition eines bislang unveröffentlichten Fragments aus den Sentenzen Hermanns (312–315). Alles wird mit ausgewählten Textangaben und vielen, fast vollständigen Zitaten aus der einschlägigen modernen Literatur (R. Baron, M. Bernards, E. Bertola, F. Bliemetzrieder, E. M. Buytaert, J. Chatillon, M. D. Chenu, J. M. Déchanet, P. Delhaye, H. Denifle, G. Dumeige, B. Geyer, M. Grabmann, L. Grill, N. Haring, R. W. Hunt, R. Klibansky, A. M. Landgraf, J. Leclercq, O. Lottin, H. Ostlender, L. Ott, F. Stegmüller, D. van den Eynde, H. Weisweiler u. a. m.) belegt. Auch die Liste der benutzten Manuskripte (347–349) kann sich durchaus sehen lassen. Freilich sind die Ergebnisse, abgesehen von den vielen, mit wissenschaftlicher Akribie erarbeiteten Einzelbeobachtungen, nicht gerade grundlegend neu. Um nur ein Beispiel zu nennen: in dem Kapitel über Robert von Melun schließt sich der Verf. eng an die Darstellung bei *U. Horst* an (Die Trinitäts- und Gotteslehre des Robert von Melun [Walberberger Studien 1], Mainz 1964). Das soll nun keineswegs als Vorwurf aufgefaßt werden. Denn ein anderer Weg ist gar nicht möglich, um zu Petrus Abaelard dem Theologen zu gelangen, als der über den Einfluß, den er auf seine Zeitgenossen und die Nachwelt ausgeübt hat, und dieser Einfluß ist derart weit ausgedehnt, daß er nur mit Hilfe der Voruntersuchungen festgestellt werden kann. Ein direkter Zugang zu Abaelard bleibt nämlich so lange versperrt, als das einschlägige Material seiner literarischen Tätigkeit nicht wieder aufgefunden worden ist, was leider kaum zu hoffen steht. – Unter denen, die von Abaelard abhängig sein sollen, wird auch Richard von St. Viktor genannt. Vielleicht hätte hier trotz der schon vorsichtigen Formulierung noch mehr der Abstand hervorgehoben werden können.

J. Beumer, S. J.

Richard von St. Viktor, Über die Gewalt der Liebe. Ihre vier Stufen. Einführung und Übersetzung von *Margot Schmidt* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 8). 8° (XII u. 75 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 8.80 DM. – Die Schriften der mittelalterlichen Mystiker sind noch längst nicht alle in ihrer Bedeutsamkeit erkannt und für das religiöse Leben unserer Zeit nutzbar gemacht. Hier geschieht das bezüglich der Schrift Richards von St. Viktor „De quattuor gradibus violentae caritatis". Zuerst wird eine Einführung geboten (1–16), die alles Wissensnotwendige über den Verfasser und sein Werk bringt, außerdem

schon den Zusammenhang einer derartigen Mystik mit dem Minnedienst des Mittelalters andeutet. Als abhängig von Richard sind Aelred von Rievaulx, Bonaventura, Rudolf von Biberach, Petrus von Blois, Dionysius der Kartäuser, Robert Ciboule, Antonius von Padua, Franziskus Osuna und Bernardin von Laredo namhaft gemacht (15); gewiß sollen sie nur die charakteristischen Vertreter darstellen, da der Einfluß Richards sich auf die gesamte Theologie der Folgezeit erstreckt. Dann folgt der Text nach Migne (PL 196, 1207–1224) mit nebenstehender Übersetzung (18–73). Es ist nicht ersichtlich, warum die Hrsg. gerade diesen Text genommen hat und nicht den der kritischen Edition von *G. Dumeige S. J.* (Les quatre dégrés de l'amour ardent [Paris 1926]). Soll das etwa heißen, daß der Migne-Text den Vorzug verdient? Die Hrsg. kennt aber die neue Edition, notiert ihre Abweichungen, verbessert dankenswerterweise fehlerhafte Schriftzitate und fügt weitere Belegstellen hinzu. Die Übersetzung, die erste in die hochdeutsche Sprache, zeichnet sich durch Genauigkeit und gedankliche Treue aus, was bei der zuweilen etwas überschwenglichen Ausdrucksweise Richards schon viel besagt. – Wenn einmal (53, Anm. a) mit Berufung auf das Wort Richards „noch nicht von Angesicht zu Angesicht" betont wird, daß Richard die unmittelbare Gottesanschauung für den Pilgerstand des Menschen abgeleugnet habe und das in einem Text, der in einem Spätwerk stehe, so bleibt die Frage doch noch offen betreffs der vorausgegangenen Werke Richards, deren chronologische Ordnung nicht leicht bestimmt werden kann und die eine unausgeglichene Redeform aufweisen

J. Beumer, S. J.

Roberts, Phyllis Barzillay, Stephanus de Lingua-Tonante. Studies in the Sermons of Stephen Langton. Gr. 8° (XII u. 271 S.) Toronto 1968, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. 9.— Doll. – Zu den vielen Scholastikern aus der zweiten Hälfte des 12. Jh., die zwar in sich bedeutsam sind, aber bislang noch keine eingehende Würdigung gefunden haben, gehört auch Stephan Langton. Diese Lücke wird nun durch die vorliegende äußerst gründliche Untersuchung geschlossen, allerdings nur unter einer bestimmten Rücksicht, unter der der Predigtlitaratur, worin schon einige Vorarbeit geleistet worden ist (u. a. von *J. B. Schneyer* und *B. Smalley*). Der so erreichte Einblick verspricht Gewinn für die homiletische Tätigkeit der Scholastiker des MA überhaupt. – Das 1. Kap. (1–15) begnügt sich mit einer kurzen biographischen Übersicht, die meistens im Anschluß an *F. M. Powicke* (Stephen Langton, being the Ford Lectures delivered in the University of Oxford in Hilary Term 1927 [Oxford 1928]). Nur das Geburtsdatum (1165) wird geändert in 1155, ein Datum, das schon derselbe Gelehrte später vorgeschlagen hat (Stephen Langton, in: The Christian Life in the Middle Ages [Oxford 1935] 130–146), aber auch jetzt ist noch der Zusatz „ungefähr" angebracht. Die übrigen Daten bleiben unverändert, so das Todesdatum 9. Juli 1228 (als Kardinal-Erzbischof von Canterbury). Für die Lehrentwicklung Langtons ist einigermaßen wichtig, daß er von neuem Petrus Cantor und nicht Petrus Comestor (gegen *B. Smalley*, The Study of the Bible in the Middle Ages [Oxford ²1952] 197) als Lehrer in Paris zugewiesen erhält. – Im 2. Kap. (39–73) kommt Langton ausführlich als Prediger zu Wort. Wie der Chronist von Waverley schrieb, war er „vite speculator et speculum", und besonders als Bischof hat er in dieser Hinsicht eine ausgedehnte Wirksamkeit entfaltet, zumal auch betreffs der eigentlichen Volkspredigt. Obschon noch nicht alle Wünsche befriedigt werden können, hat R. das überreiche Material zusammengestellt und in Gruppen eingeteilt: Im ganzen sind es 317 Predigten, von denen allein 122 in mehr als nur einer einzigen Handschrift bzw. Abschrift vorliegen (30 f.). Dazu kommen die überaus wertvollen Appendices, die zugleich von dem beinahe unglaublichen Fleiß und der Exaktheit der Verf. ein beredtes Zeugnis ablegen: Gruppierung der Manuskripte, die entweder Langton ausdrücklich zugewiesen sind oder anonym erscheinen (139 bis 167), Klassifizierung der Predigten selber nach ihrer handschriftlichen Überlieferung (168–216) und schließlich noch andere Einteilungen, z. B. nach dem Zuhörerkreis (217) oder nach dem Kalender des Kirchenjahres (217–223). In diesen Angaben hat sich für die Forschung eine wahre Fundgrube aufgetan, die nicht so bald ausgeschöpft werden kann. – Anschließend wird die Art der Predigten Langtons in die ideengeschichtliche Entwicklung des MA hineingestellt (3. Kap.:

39–73). Hier werden viele Namen genannt, aber die Verf. wollte wohl nicht vollständig sein, weil man sonst einige, z. B. den Gottfrieds von St. Viktor, vermissen müßte. Besonderer Wert ist auf die Verbindung Langtons mit der Liturgie gelegt (63–67). Nebenbei erfahren wir auch, worin Langton die Aufgabe des Predigers gesehen hat: ‚Omnis predicator debet habere tria. Debet precogitare quid dicat; debet orare Deum ut illud quod dicit prosit sibi et auditoribus; debet etiam esse bone vite, ut quod predicat ore, impleat bone operationis exemplo (64, Anm. 162). – Das 4. Kap. verfolgt dieses Anliegen weiter: Langton als Verfertiger der Predigt (75–94). Er benutzt, wie es ziemlich allgemein im MA üblich war, ein gewisses Schema, das meistens aus 3 Teilen aufgebaut war (Ankündigung des Themas; dann das Prothema mit Angabe der Einteilung; Entwicklung des Themas, die autoritäre Begründung, Wiederaufnahme des Themas und praktische Anwendung umfaßte). Eine große Rolle spielen die Beispiele, gerade zu Beginn des 13. Jh., und diese können sowohl aus religiösen und profanen Quellen als auch aus zeitgeschichtlichen Ereignissen genommen sein. Langton hat dabei offensichtlich schon bestehende Beispielsammlungen ohne Bedenken benutzt. Was dann das folgende 5. Kap. (95–108) über die enge Verbindung des Predigers Langton mit den Texten der Heiligen Schrift sagt, ist eigentlich für die Homiletik des MA eine Selbstverständlichkeit, auch die Auswertung der verschiedenen Sinne der Bibel. Mit den letzteren sind für gewöhnlich noch die distinctiones verknüpft, die gleichfalls in den Predigten Langtons große Bedeutung haben. – Erst das 6. und letzte Kap. bringt ein Charakterbild des Predigers Langton und trägt die Überschrift: Langton, vite speculator et speculum (109–130). Danach gehört der behandelte Autor mit Robert von Courçon, Petrus Comestor und Petrus Cantor zu einer Gruppe von Pariser magistri, die gegen Ende des 12. Jh. die Belange einer bewußt biblischen und volkstümlichen Predigt vertraten und eine Reform im Sinne des Evangeliums anstrebten. Diese Eigenart hindert ihn aber nicht, gegebenenfalls auch die Pflichten der Kleriker und ganz besonders die der Bischöfe hervorzuheben. Einigermaßen auffallend ist dabei, daß Langton durchweg den Laien in der Kirche, die er gewiß von den geweihten Dienern des Heiligtums unterscheidet, eine gesteigerte Aufmerksamkeit schenkt, selbst wenn es das Thema der Predigt nicht eigens verlangt. Naturgemäß sind in diesem ganzen Kapitel mehr Beispiele aus den sermones beigefügt, als das vorhin der Fall war. Zusammenfassend wird gesagt: „We have found that Stephen Langton, a notable popular preacher in Paris, was in the mainstream of the preaching of the age. His use of language and his stock of commonplaces and examples underline this as preaching ad populum" (131 f.). Dem wäre wohl nicht viel hinzuzufügen. – Die volle Anerkennung, die der vorliegenden Untersuchung gespendet werden muß, soll indes nicht besagen, daß mit ihr die ganze Arbeit schon geleistet worden sei. Vor allem müßte jetzt eine Edition der Predigten Langtons, wenigstens in Auswahl, erfolgen. Die Verf. hat die Grundlage dazu gelegt und auch schon einen Anfang damit gemacht durch die kritische Wiedergabe der „Epistola Magistri Stephani de Decem Plagis", die Langton als Inauguralvorlesung nach Erlangung des Magistergrades in der Theologie zu Paris 1180 gehalten hat (224–237). Aber hätte sie nicht bei ihrem ausgeprägtem Sinn für Ordnung auch eine Liste der bereits irgendwo gedruckten Predigten ihres Autors bringen können, mit Angabe des Fundorts und eines Urteils über Authentizität und den Wert des Druckes? Das wäre um so mehr zu begrüßen gewesen, als sicher manche Predigten Langtons unter falschem Verfassernamen verbreitet sind, wie ja auch andere ihm zu Unrecht zugeschrieben wurden. Eine weitere Aufgabe würde darin zu sehen sein, daß eine Konfrontation stattfände zwischen dem homiletischen und dem theologischen Schrifttum Langtons, wodurch die Wechselbeziehungen geklärt werden könnten. Daß zu alldem die Verf. ihre Arbeitskraft bereitstellen möge, ist der letzte Wunsch des Rez.

J. Beumer, S. J.

O'Malley, John W., S. J., Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought (Studies in Medieval and Reformation Thought, 5). Gr. 8° (XIII u. 215 S.) Leiden 1968, Brill. 36.— Hfl. – Von Egidio Antonini da Viterbo (1469–1532), dem Generalobern des Augustinerordens (Eremiten) während der Reformationszeit (1507–1518) und späteren Kardinal, ist heutigentags

nur sehr wenig bekannt. Der Verf. legt nunmehr eine eingehende Untersuchung über seine Gedanken vor, soweit sie sich auf die Kirche und deren Reform beziehen. Nebenbei und in Vorbereitung des Hauptzieles kommen aber zudem noch weitere Themen zur Sprache, insbesondere das des recht eigenartigen Interesses für den Neuplatonismus und die spätjüdische Kabala, wie es bei Egidio in Abhängigkeit von Marsilio Ficino und Johannes Reuchlin ausgebildet ist. Die dem Titel des Buches unmittelbar entsprechenden Ausführungen finden sich im 4. Kap. (Die Kirche in Raum und Zeit: 100–138) und im folgenden (Reform in Theorie und Praxis: 139–178), und gerade diese Ausführungen werden in der „Conclusion" (179–191) noch einmal zusammengefaßt und einheitlich dargestellt. Da nur einzelne Schriftstücke aus der Feder des Egidio gedruckt vorliegen, ist die in der Bibliographie gebotene Übersicht der zahlreichen Manuskripte aus Bibliotheken und Archiven (Évora, Florenz, Mailand, München, Neapel, Paris, Rom, Siena, Vatikanstadt) äußerst wichtig und für die zukünftige Forschungsarbeit geradezu unentbehrlich. Manche Ergebnisse werden den Leser überraschen, so z. B. die Tatsache, daß Egidio seinen Untergebenen Martin Luther nur ein einziges Mal mit Namen erwähnt (bei dessen Ernennung zum Lektor: 5, Anm. 2). Die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge gelangen immer sehr gut zum Ausdruck, während die praktische Reformtätigkeit Egidios als Ordensgeneral und Kardinal etwas kurz behandelt wird; dafür verweist der Verf. auf die Biographie von *F. X. Martin,* Egidio da Viterbo, 1469–1518. A Study in Renaissance and Reform History (Cambridge 1958), was leider nicht viel weiter helfen kann, da diese Inauguraldissertation noch ungedruckt ist. Als Belege treten jeweils charakteristische Texte auf, die zu einem großen Teil den noch nicht edierten Manuskripten entnommen sind und gut in die Gedankenwelt Egidios einführen. – Der ohne Zweifel hochwissenschaftliche Wert des Buches würde u. E. noch für die praktische Benutzung und Auswertung gewonnen haben, wenn größere Partien der Werke Egidios, etwa als Anhang, beigefügt wären, zumal da nicht jedermann die einzige Druckausgabe (Scechina e Libellus de litteris Hebraicis, besorgt von *François Secret,* [Rom 1959]) zur Verfügung hat.

J. Beumer, S. J.

Rouschausse, Jean, Erasmus and Fisher. Their Correspondence 1511–1524 (De Pétrarque à Descartes, 16). 8° (108 S.) Paris 1968, Vrin. 15.— F. – Der Briefwechsel zwischen Erasmus von Rotterdam und dem Bischof von Rochester und späteren Kardinal, John Fisher, umfaßt nur wenige Stücke (13 von Erasmus an Fisher und 5 in umgekehrter Richtung), vermittelt aber einen guten Einblick in die obwaltenden Beziehungen. Hier wird die textliche Grundlage dargeboten. Vorausgeschickt sind eine biographische Skizze Fishers (17–23), eine Übersicht seiner erhaltenen Lebensbeschreibungen (25–27) und genaue Angaben bezüglich seiner ziemlich umfangreichen lateinischen und englischen Werke (28–38). Danach folgen die Briefe selbst in chronologischer Reihenfolge, und zwar so, daß sich jeweils der lateinische Text und die englische Wiedergabe Seite an Seite gegenüberstehen (39–85); die Wiedergabe ist nicht gerade sehr wortgetreu, da z. B. die Anrede Fishers durch Erasmus „Absolutissime Praesul" einfach mit „Reverend Father" übersetzt wird (78 f.). Am Schlusse erscheinen dann noch „Notes and Documents", Anmerkungen und Quellenangaben, die sich jedoch im großen und ganzen auf die vorkommenden Eigennamen beschränken (87–106). – Leider muß man eine ins einzelne gehende Darstellung des Verhältnisses der beiden so verschiedenartigen Persönlichkeiten vermissen. Nur einmal heißt es kurz: „Erasmus was perhaps a cubit short of the heroism of his friend, but his letters to him reflect the religious side of this «ambiguous man», and his sincere, if wavering, attempts to reconcile all those who believe in the same Christ" (13). Das hätte leicht weiter ausgeführt werden können, insbesondere auch durch Einbeziehung aller Stellen, an denen Erasmus in seiner Korrespondenz mit anderen den englischen Bischof erwähnt, z. B. als er die Nachricht von dessen Märtyrertod erfährt.

J. Beumer, S. J.

Gassmann, Benno, Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften. Mit einem Vorwort von *Prof. Max Geiger* (Ökumenische Forschungen I, Ekklesiol. Abt. 4). Gr. 8° (479 S.) Freiburg 1968, Herder. 48.— DM. – Die Selbstzeugnisse der reformierten Kirchen sind, im Gegensatz zu den lutherischen, noch nicht einheitlich zusammengestellt, geschweige denn unter der Rücksicht ihres Kirchenbegriffes ausgewertet. Die vorliegende Untersuchung (Tübinger kath. Dissertation) tut das zum ersten Male, indem sie in sieben, nach völkisch-geographischen Räumen gegliederten Gruppen 48 Bekenntnisschriften (auch Thesensammlungen, Katechismen, theologische Erklärungen, Synodalbeschlüsse angefangen von den Thesen Zwinglis aus dem Jahre 1523 bis zu der Zweiten Barmer Erklärung vom 31. 5 1934) ekklesiologisch bearbeitet. Daß dabei der Begriff „Bekenntnisschrift" erweitert wird, bedeutet eher einen Vorzug als einen Nachteil, weil so ein umfassendes Urteil ermöglicht ist. Fleiß und Umsicht des jungen Verf.s verdienen alle Anerkennung. Nicht dasselbe Lob kann gespendet werden, wenn das 8. Kap. (Die Bekenntnisschriften und die Kirchenkonstitution des Vaticanum II: 283–416) ins Blickfeld tritt. Auch hier ist noch alles einwandfrei, solange G. nur einen objektiven Vergleich zwischen dem Kirchenbegriff der reformierten Bekenntnisschriften und dem des Zweiten Vatikanischen Konzils („Lumen gentium") anstellt; selbst das Ergebnis könnte man hinnehmen: „In den Grundzügen der Ekklesiologie sind sie sich einig" (382), und: „Gerade ... in der Frage nach der ‚konkreten Existenzform' fangen die Schwierigkeiten an; hier weicht die vatikanische Kirchenkonstitution teilweise in gravierender Form von den Bekenntnisschriften ab" (383). Aber der gute Eindruck der Ausführungen wird immer wieder dadurch gestört und beinahe zerstört, daß der Verf. glaubt, das II. Vaticanum einer Kritik unterziehen zu müssen, die unausgereift wirken muß. Gewiß hat auch das letzte Konzil gerade auf ekklesiologischem Gebiet Unausgeglichenheiten und im Ansatz steckengebliebene Zielsetzungen aufzuweisen, die man nicht zu verschweigen braucht. G. jedoch ist radikaler. Schon die Ausdrücke, die er für die Aussagen des Konzils verwendet, sind ehrfurchtslos; hier nur einige Beispiele: Der Sakramentsbegriff ist „konfuser" geworden (317); die Terminologie bezüglich Kirche und Gottesreich ist „weitgehend verschwommen und vom biblischen Befund her als sehr mangelhaft zu bezeichnen" (320); das Konzil benutzt in der Lehre von Eucharistie und Opfer „unkontrolliert überkommene Vorstellungen" (367); bei der „unablässigen Hervorhebung der Papstvollmacht verrät sich autoritär-absolutistisches Denken" (385); situationsbedingt war die „völlig ungenügende Arbeit der einseitig zusammengesetzten Vorbereitungskommission" (388) usw. Anstoßfreie Formulierungen des darin versteckten Wahrheitsgehaltes hätten sich gewiß ohne größere Mühe finden lassen. Aber auch Verstöße wider die Wahrheit selbst, im sachlichen Bereich, liegen vereinzelt vor. Sie finden ihren Höhepunkt in der wiederholten Polemik gegen die Konzilserklärung, daß die Kirche des Herrn ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kirche habe; das besagt nämlich für G. „die noch immer allzu kritiklose Identifizierung der Kirche Christi mit der katholischen Kirche, wobei sich die katholische Kirche in naiver, unreflektierter Selbstverständlichkeit zum Maßstab anderer Kirchen setzt" (334), während das Vaticanum II gerade damit das größtmögliche Entgegenkommen für die Getrennten zeigen wollte und in Wirklichkeit nur einen unaufgebbaren Anspruch bekundet hat. Allgemein ist das mangelnde Verständnis für kirchliche Autorität und die dieser entsprechende Gehorsamshaltung, und G. übersieht in seiner Kritik einmal sogar, daß die vom Konzil geforderte „aufrichtige Anhänglichkeit", die den nicht unfehlbaren Urteilen des Papstes zukomme, gerade keine absolute Unterwerfung darstellt, wie es G. mit den unmittelbar angeschlossenen Worten andeutet: „Die Bekenntnisschriften würden bei einem anscheinend *un*bedingten Gehorsam gegenüber *Menschen*geboten von Gewissenszwang reden!" (371, Hervorhebung vom Verf.). Das mag genügen. J. Beumer, S. J.

Kawerau, Peter, Die ökumenische Idee seit der Reformation (Urban-Bücher, 114). Kl. 8° (120 S.) Stuttgart 1968, Kohlhammer. 4.80 DM. – Die kleine Schrift will, wie der Titel besagt, eine kurze Charakterisierung der Vertreter eines überkonfessionellen und übernationalen Christentums in der Neuzeit geben, beschränkt

sich aber tatsächlich auf diejenigen religiösen Persönlichkeiten, die außerhalb der großen Kirchengemeinschaften standen. So kommen zu Wort: Das Täufertum mit Melchior Hoffmann, der Spiritualismus mit Sebastian Franck, der christliche Humanismus mit Erasmus von Rotterdam, die schlesische Mystik mit Kaspar Schwenckfeld, das orthodoxe Luthertum mit Johann Arndt, die neue Pädagogik mit Johann Amos Comenius, der radikale Pietismus mit Johann Konrad Dippel, das Herrenhutertum mit Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, das amerikanische Revival mit Jonathan Edwards. Allenfalls könnte Erasmus, der aber recht knapp behandelt wird (39–43), als Repräsentant des Katholizismus gelten, und Johann Arndt – bei dem indes die „orthodoxe" Haltung zweifelhaft ist – ließe sich ähnlich als Lutheraner ausgeben. Aber auch so bleiben viele, sowohl Katholiken als auch Protestanten, ungenannt, die wenigstens einen positiven Beitrag zur Vorbereitung der ökumenischen Bewegung geliefert haben. Immerhin mag das Büchlein dazu dienen, daß eine Ergänzung oder Korrektur landläufiger Vorstellungen statthat, indem weniger bekannte Denker im christlichen Raum ihr Recht erhalten. – Leider sind die Zitate nicht durch ihren Fundort belegt, so daß eine Nachprüfung erschwert wird. In der Einleitung (Die Bedeutung des Wortes „ökumenisch") finden sich einige Seitenhiebe auf römisch-katholische Dogmatiker, wie man sie zumal in einem ökumenischen Buch nicht erwarten sollte.

J. Beumer, S. J.

Kahle, Wilhelm, Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks (Ökumenische Studien, 9). Gr. 8° (X u. 305 S.) Leiden – Köln 1968, Brill. 52.— Hfl. – Es könnte einen recht sonderbar anmuten, daß über den Lebensweg und die ökumenische Bedeutung der Persönlichkeit, mit der sich die vorliegende Arbeit zum erstenmal eingehend befaßt, so wenig bekannt ist. Overbeck wurde am 24. April 1821 zu Kleve geboren, studierte an der Akademie in Münster, wurde 1845 zum Priester geweiht und erhielt 1853 die Berufung zum Privatdozenten an der katholisch-theologischen Fakultät der Bonner Universität. Nach vier Jahren Lehrtätigkeit (in Patristik und alttestamentlicher Exegese) gab er seine Stelle dort auf, trat zum Protestantismus über und ging eine Ehe ein. Bald darauf begab er sich nach England, wo er die meiste Zeit seines Lebens bis zum Tode (am 3. Februar 1905) zubrachte. Im Jahre 1865 war er in die russische Gemeinde der orthodoxen Kirche zu London aufgenommen worden, und zwar als Laie, weil sein Priestertum wegen der nach der Weihe geschlossenen Ehe keine Anerkennung fand. Sein Arbeitsgebiet war das der Orientalistik, aber mehr und mehr setzte er sich in Wort und Tat, allerdings ohne greifbaren Erfolg, für die Errichtung einer westlichen Orthodoxie ein. Die zahlreichen Begegnungen und Auseinandersetzungen mit den christlichen Kirchen in West und Ost führten ihn zu einer scharfen Kritik an der römisch-katholischen Kirche, am Protestantismus und insbesondere an dessen anglikanischer Form, aber auch am Altkatholizismus, und selbst gegenüber den orthodoxen Kirchen des Ostens hatte er seine Fragen und Wünsche. Alles das – und noch vieles andere – legt K. an Hand der mühsam gesammelten Quellen in den verschiedenen Sprachgebieten mit sicherem Geschick für das Wesentliche vor. Am wichtigsten scheint der 3. Teil „Eingliederung und Wertung Overbecks" mit den Teilabschnitten: Overbecks Stellung in der Theologie- und Geistesgeschichte (186–222), Overbecks Bedeutung für die Orthodoxie (222–254), Der Ökumenische Fragenkreis (254–279). Die Anlagen am Schluß (280–301) bringen unveröffentlichtes Briefmaterial, eine Liste der gedruckten Schriften und Aufsätze Overbecks sowie ein reichhaltiges Literaturverzeichnis. Die Ergebnisse kommen in den zusammenfassenden Worten des Verf.s zum Ausdruck: „Die Kritik an Overbeck wird zu berücksichtigen haben, daß bei ihm das Bewußtsein der christlichen Krise stark ausgeprägt war. Sein Programm der Wiederherstellung der Kirche war trotz aller Verbindung zur russischen Nation kein polemisch-politisches, sondern – sehr eng gefaßt – das der theologischen Klärung" (277); „Overbeck war auf seine Weise ein Tragiker der ökumenischen Bemühungen. Die Freiheit, die er sich bewahrte, auch gegenüber den Verantwortlichen in der von ihm so geliebten Orthodoxie, ließ ihn in Gegensatz geraten zu den den offiziellen Kirchen gebotenen innerkirchlichen und interkonfessionellen Rücksichten und Bedenken" (279). Obschon der Plan zur Er-

richtung einer westlichen Orthodoxie (mit Liturgie in der jeweiligen Landessprache) utopisch erschien und selbst im Osten auf Widerstand stieß, so war Overbeck kein Schwärmer gleich seinem Zeitgenossen Franz v. Baader. Allerdings erklärt K. auch: „Die Zurückweisung, die er durch den Westen erfuhr, führte ihn mehr und mehr dazu, nicht nur ideal das Heil und das Licht vom Osten zu erwarten, sondern sich auch selbst mit Rußland und russischer, allerdings ideal sehr verzeichneter Lebensweise zu identifizieren" (275). Vielleicht hätte der letztere Gesichtspunkt noch stärker betont werden können. J. Beumer, S. J.

Fleischer, Manfred P., Katholische und lutherische Ireniker unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Geistesgeschichte, 4). 8° (298 S.) Göttingen 1968, Musterschmidt 35.— DM. – Der Verf., ein gebürtiger Schlesier, jetzt Geschichtsprofessor an der Universität von Kalifornien Davis, bietet hier eine mehr ideengeschichtliche Darstellung evangelischer und katholischer Vertreter des Ökumenismus. Der Grundgedanke der Arbeit ist dabei, daß es sich um Träger einer selbständigen Tradition handelt, die eine mittlere Stellung zwischen den beiden Bekenntnissen behaupten wollte. Der Weg führt von Erasmus über die Vermittlungstheologen der Reformationszeit (Witzel, Pflug, Gropper, Melanchthon, Bucer u. a. m.), die Helmstedter Theologie (Georg Calixt), die Reunionsversuche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Leibniz, Bossuet, Spinola, Molanus, Buchheim), die Nationalkirchler (Dalberg, Wessenberg u. a.), die Erweckungsbewegung (Sailer, Diepenbrock, Passavant, Gallitzin, Perthes), die Erfurter Konferenz von 1860 bis zum „Korrespondenzblatt" (1877–1901). Viele Namen werden zwischendurch genannt, aber wegen der Fülle des anfallenden Stoffes muß das meiste kurz gestreift werden. So ist denn auch auf die Mitteilung längerer Texte aus den Schriften der besprochenen Autoren verzichtet worden, was aber nur zum Schaden der Anschaulichkeit geschehen konnte. Erst am Schluß (236–260) ist der „Versuch einer Würdigung des Ut-Omnes-Unum-Werkes" gemacht. Wohltuend wirkt immer, wie der Verf. das Anliegen der Wiedervereinigung im Glauben tief empfindet und die Hindernisse bedauert. So sagt er z. B.: „Der moderne Mensch hat die Glaubensspaltung, an der er zuweilen in der Mischehe leidet, längst durch Gleichgültigkeit, Gottgläubigkeit oder Gottlosigkeit überwunden ... Die Überlegung des lutherischen Erzbischofs Nathan Söderblom, daß die getrennte Christenheit (einschließlich Roms) kein Schönheitsfehler, sondern ein Verbrechen sei, ist vielen fremd. Wo kein Wille ist, wo kein dogmatischer Zwang zur Einheit besteht, da gibt es auch keinen Weg ... Wenn auch die katholisch-lutherische Irenik keinen Erfolg hat, so wird sie doch weitergehen, weil sie ein psychologisch ekklesiologisches Bedürfnis und eine politisch-theologische Notwendigkeit ist" (278). – Vollständigkeit war wohl nicht angestrebt. Einige auffallende Lücken seien aber vermerkt: Von Protestanten fehlt *Gottlieb Jacob Planck* (1751–1833) mit seinen einschlägigen Schriften „Ueber die Trennung und Wiedervereinigung der getrennten christchen Hauptpartheyen" (Tübingen 1803); „Worte des Friedens an die katholische Kirche" (Göttingen 1809); „Ueber die gegenwärtigen Verhältnisse der katholischen und der protestantischen Parthey in Deutschland" (Hannover 1816). Von Katholiken ist nicht genannt der Laientheologe *Friedrich Pilgram* (1819–1890) mit einer kleinen Flugschrift „Vereinigung der Katholiken und Protestanten" (Monheim – Leipzig 1860). *Ignaz Döllinger* kommt zwar des öfteren zu Wort, aber seine sieben Vorträge „Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen" (1871, gedruckt Nördlingen 1888), die viel Aufsehen erregt haben, werden nicht erwähnt. Von zusammenhängenden Darstellungen hätte unbedingt die von *J. Lecler* (Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme [Paris 1955]) einen Platz verdient. J. Beumer, S. J.

Stauffer, Richard, Die Entdeckung Luthers im Katholizismus. Die Entwicklung der katholischen Lutherforschung seit 1904 bis zu Vatikan II (Theologische Studien, 96). 8° (124 S.) Zürich 1968, EVZ-Verlag. 14.80 DM. – Ein für den Protestantismus wie für den Katholizismus in gleicher Weise berechtigtes Anliegen kommt hier zu seinem Recht. Die vorliegende Studie hat nämlich zum

Ziel, „die verschiedenen Lutherbilder, die seit etwas mehr als einem halben Jahrhundert im Katholizismus in Umlauf sind, zu prüfen" (5) und gleichsam eine abschließende Bilanz zu ziehen. Zunächst werden die Vertreter einer „destruktiven Kritik" dargestellt: Die Ankläger H. Denifle O. P. und H. Grisar S. J. mit ihren Schülern im französischen und im angelsächsischen Sprachgebiet (Christiani, Paquier, Lagrange, Maritain; Ganss, O'Hare, Evennett, Clayton, Hugues). Dann folgen die Vorkämpfer einer Neubewertung in den deutschsprachigen Ländern von den Anfängen bis in die neueste Zeit (Kiefl, Merkle, Fischer, Jedin, Lortz, Herte, Hessen, Adam. Zeeden, Richter, Sartory, Brandenburg, Rahner, Seibel), denen die der französischen Sprache (Imbart de la Tour, Vignaux, Bernanos, Congar, Strotmann, Bouyer, Tavard, Biot) und die der angelsächsischen Länder (Tavard, McDonough, Quealy, Swidler, Todd) angeschlossen sind. Der Verf. bemüht sich sehr sowohl um eine vollständige als auch um eine objektive Wiedergabe, und das Ergebnis, daß die positive Neubewertung Luthers mehr bei den katholischen Theologen und Historikern der deutschen Sprache als bei den Ausländern zum Durchbruch gelangt ist, dürfte überzeugen. Vielleicht sind aber die vielen Schwierigkeiten, die diesem neuen Verständnis entgegenstehen, nicht genug gewürdigt. Nur einige davon sollen hier aufgezählt sein: Das äußerst umfangreiche literarische Werk Luthers, die Gegensätzlichkeit der darin verteidigten Anschauungen, der Mangel an einheitlicher Systematik und nicht zuletzt die „komplexe Persönlichkeit" des Reformators selber, für die eben der Schlüssel schwer zu finden ist; denn, um mit *J. Lortz* zu sprechen, „je komplexer eine Person ist, desto größer wird die Versuchung, sie zu vereinfachen und gewisse Charakterzüge nicht zu berücksichtigen" (zusammenfassendes Zitat bei St. 47). In dem einen Punkt stimmen aber heute Katholiken und Protestanten überein, daß bei Luther das Religiöse die wesentliche Grundlage bildet, obschon die ersteren auch die Hindernisse sehen, die den Zugang zu ihm versperren, die Schwankungen, Übertreibungen, Paradoxien und sprachlichen Grobheiten. Es sind das die Züge, die man früher krankhaft oder gar dämonisch genannt hat, die aber wirklich vorliegen und die Anerkennung der ganzen Persönlichkeit erschweren. Immerhin hat der Verf. mit seinem Buch und durch die darin gegebene Übersicht schon viel zur Klärung beigetragen. – Die Übersetzung (von *Klaus Völlmin*) wird nicht immer dem deutschen Sprachgefühl gerecht; so soll Denifle ein Dominikaner „aus dem Tirol" sein (7), und Lagrange kritisiere „seinen tirolischen Mitbruder" (22). Eigenartigerweise geht sie nicht auf das englische Original (Luther as seen by Catholics [London 1967]) zurück, sondern auf die französische Version. J. Beumer, S. J.

Matthias Joseph Scheeben, Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von *Heribert Schauf* (M. J. Scheeben, Gesammelte Schriften, 8). Gr. 8° (309 S.) Freiburg 1967, Herder. 45.— DM. – In der neuen Scheben-Ausgabe, die auf die Initiative von *J. Höfer* zurückgeht, durften selbstverständlich die an verschiedenen Stellen erschienenen Aufsätze des Kölner Dogmatikers nicht fehlen, da sie manchmal schwer auffindbar sind und doch kaum als Zwischenglieder in der gedanklichen Entwicklung entbehrt werden können. So wurden hier in einer umsichtigen Auswahl zusammengestellt: 1. Die Lehre von dem Übernatürlichen in ihrer Bedeutung für christliche Wissenschaft und christliches Leben; 2. Über das Wiederaufleben der Verdienste und die Wiederherstellung der Gnade durch die Buße; 3. Die Kritik der Kuhnschen Theologie durch Herrn von Schäzler; 4. C. von Schäzlers „Neue Untersuchungen"; 5. Die neueste Gnadenlehre Kuhns; 6. Die Kontroverse über die Formalursache der Gotteskindschaft in den Gerechten und das Tridentinum; 7. Die Kontroverse über die Formalursache unserer Gotteskindschaft – noch einmal. Mit einem Exkurs über die Lehre des hl. Thomas vom meritum de condigno; 8. Die Kontroverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes; 9. Die Kontroverse über die Formalursache der Kindschaft Gottes – zum letztenmal; 10. Erklärungen über die Kontroverse bezüglich der Formalursache der Gotteskindschaft. – Ohne weiteres wird deutlich, wie die Themen um drei Punkte kreisen: die Lehre vom Übernatürlichen, die Stellungnahme zu Kuhn und die Streitfrage wegen der Formalursache der Gotteskindschaft. Nur der zweite Aufsatz (zuerst erschienen in: „Chilianeum, Blätter für katholische Wissenschaft, Kunst und Leben", IV, 375–388 und 406–417) fällt etwas aus dem Rahmen,

ist aber in sich durchaus wertvoll. – Der Hrsg. hat den Text Scheebens mit zahlreichen Anmerkungen versehen, die das historische und gedankliche Verständnis erleichtern; nur gelegentlich, wenn sie die neuere Problematik einbeziehen und einen größeren Raum (über eine ganze Seite im Kleindruck!) in Anspruch nehmen, stören sie ein wenig den Zusammenhang. Ein einziger Wunsch bleibt freilich unerfüllt: Man vermißt eine vollständige Liste sämtlicher Aufsätze aus der Feder Scheebens, die bisweilen in längst nicht mehr existierenden Zeitschriften und dazu noch anonym herausgekommen sind; der Hrsg. hätte bei seiner einzigartigen Sachkenntnis leicht darauf eingehen können. J. Beumer, S. J.

4. Moraltheologie. Missiologie. Christliche Kunstgeschichte

Häring, Bernhard, Krise um „Humanae Vitae" (Theologische Brennpunkte, 17). Kl. 8° (93 S.) Bergen – Enkheim, Kaffke. 6.80 DM. – Das kleine Bändchen des bekannten Moraltheologen, der als Mitglied der verschiedenen Kommissionen vor, während und nach dem Konzil an den römischen Beratungen über die Frage der Empfängnisverhütung maßgeblich beteiligt war, gibt eine kurze, auch dem Nichttheologen leichtverständliche Orientierungshilfe zum Verständnis der Enzyklika „Humanae Vitae". Zunächst wird aus eigener Kenntnis ein Überblick über die Vorgeschichte, dann über die Grundlagen und Aussagen der Enzyklika gegeben, wobei besonders ihre unbestreitbaren positiven Aspekte gewürdigt werden. Nach einem Kapitel über die Gewissensentscheidung des Papstes, der Theologen und der Eheleute wird eingehend der Unterschied von ‚Casti Connubii' und ‚Gaudium et Spes' herausgearbeitet. Dabei wird deutlich, daß die „biologistische" Auffassung von der Natur des Menschen und der Ehe keineswegs der vollen kirchlichen Tradition entspricht, daß die Ehemoral einzelner Theologen der Vergangenheit, beispielsweise des eher als „streng" bekannten Alfons von Liguori, in manchen Punkten weiter und personalistischer war als die ‚Casti Connubii' zugrunde liegende Auffassung. Schließlich wird die Enzyklika selbst einer kritischen Prüfung unterzogen und kurz die Frage nach der Verbindlichkeit einer derartigen kirchlichen Lehräußerung angeschnitten. Beigegeben ist der volle deutsche Text der Enzyklika und die Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August 1968. – Aus jeder Zeile, auch wo der Verf. glaubt, dem Papst widersprechen zu müssen, spürt man, daß das Büchlein aus echter Liebe zur Kirche geschrieben ist. Es kann allen, die sich wegen dieser Enzyklika in ihrem Glauben oder ihrer Anhänglichkeit an die Kirche gefährdet sehen, empfohlen werden. – Auf eine Unklarheit sei hingewiesen, weil darin eine Frage angeschnitten wird, die in dieser Form von den traditionellen Lehrbüchern der Moraltheologie noch nicht behandelt worden zu sein scheint. Von denen, die zweifeln, ob sie die Enzyklika annehmen können, verlangt H., sich durch Studium und Informationen Gewissensklarheit zu verschaffen. Er fordert jedoch: „Solange der Zweifel andauert, müssen sie sich bemühen, gemäß den Weisungen der Enzyklika zu handeln" (16). Zwar folgt gleich die Einschränkung, daß es eine gerechtfertigte spontane Entscheidung in schwierigen Situationen geben könne, wenn die Rettung der Ehe den Vorrang hat vor der Methode der Geburtenregelung. Soll aber damit verlangt werden, daß die Eheleute an die Weisungen der Enzyklika gebunden sind, bis sie sich selber ein sachlich fundiertes Urteil über diese schwierige Frage gebildet haben („... mit ehrlichem und auch durch ernste Fachleute der Theologie, Medizin usw. informiertem Gewissen", ebd.), oder genügt nicht auch für eine sittlich einwandfreie Gewissensbildung das Wissen, daß in dieser Frage sich schwerwiegende Gründe gegen das in der Enzyklika ausgesprochene Verbot geltend machen lassen und von angesehenen Männern der Kirche geltend gemacht worden sind? An anderer Stelle gibt H. zu, daß der Grundsatz des einfachen, gemäßigten Probabilismus sich auch heute noch vertreten läßt, der die Verpflichtung eines zweifelhaften Gesetzes durchweg leugnet *(B. Häring,* Das Gesetz Christi, Bd. I [München und Freiburg ^{8}1966] 226. 235), während er selbst den Äquiprobabilismus vertritt. Beweist H. mit seinem Büchlein aber nicht gerade, daß die Auffassung, eine direkte Empfängnisverhütung sei nicht immer in sich schlecht, echte Probabilität besitzt, daß sich für sie wenigstens ebenso starke

Gründe geltend machen lassen wie für das in der Enzyklika vertretene absolute Verbot gewisser Methoden? Kann eine moraltheologische Auffassung über eine Frage des natürlichen Sittengesetzes in der Kirche als wahrhaft wahrscheinlich gelten, obwohl der Papst sie durch eine nicht unfehlbare Lehrentscheidung verurteilt hat und weiterhin verurteilt? W. Kerber, S. J.

Vatican II. Textes et commentaires sous la direction du P. Yves Congar. Les relations de l'Eglise avec les religions non-chrétiennes. Déclaration ‚Nostra Aetate'. Texte latin et traduction française. Commentaires par *G. M.-M. Cottier, J. Dournes, H. Maurier, J. Masson, R. Caspar* sous la direction de *A.-M. Henry* (Unam Sanctam, 61). 8° (321 S.) Paris 1966, du Cerf. 25.80 F. – Dieser Band der Reihe ‚Unam Sanctam' enthält, soweit bekannt, die bisher vollständigste Dokumentation zur Erklärung ‚Nostra Aetate'. – Der 1. Teil bringt den lateinischen und französischen Text der Erklärung, der 2. enthält die Entstehungsgeschichte aus der Feder von *G. M.-M. Cottier*. Dem 3., aus verschiedenen Kommentaren zusammengestellten Teil folgen noch sechs Anhänge: Die Chronologie der Erklärung, eine Synopse der vier aufeinanderfolgenden Textgestalten, eine Sammlung konziliarer Paralleltexte, der Text der „Erklärung von Seelisberg", ein Auszug aus einem Artikel von Kardinal *A. Bea* über das Verhältnis von Katholiken und Juden (vgl. CivCatt 5/1964) und ein Auszug aus einer Rede Kardinal *Heenans* zum gleichen Thema (gehalten am 5. 3. 1964 vor dem „Rat der Christen und Juden"). Den Schluß bilden die Interventionen in der Aula vom 28. Sept. 1964 *(Cushing, Heenan, Leyen)*. – Im 4. Teil kommentiert *J. Dournes* die Erklärung aus der Sicht des Missionars in Asien (Vietnam); *H. Maurier* aus der Sicht des Missionars in Afrika. Sie sprechen für die namentlich nicht genannten „animistischen" Religionen. *J. Masson* hebt die religiösen Werte des Hinduismus und des Buddhismus hervor. *R. Caspar* kommentiert aus dem Blickwinkel der islamischen Religion, *G. M.-M. Cottier* von der sog. «religion juive» her. Eigens geht er auch auf die Ausführungen zum Thema „Allgemeine Brüderlichkeit" in Art. 5 der Erklärung ein. – Mit Recht fragt *H. Maurier* nach dem Kriterium, das die Konzilsväter veranlaßte, Hinduismus, Buddhismus, Islam und Judentum namentlich zu nennen und wenigstens kurz zu beschreiben, alle anderen religiösen Gemeinschaften und Verhaltensweisen jedoch mit dem Wort „übrige Religionen" zusammenzufassen. Wenn das Kriterium die spekulative, kulturschaffende, literarische Kraft der Hochreligionen gewesen sein sollte, so wäre das ein typisch europäisches, intellektualistisches Kriterium. Europäische Theologen seien für die religiösen Werte von Kulturen mit vornehmlich mündlicher Tradition bis in die neueste Zeit auffallend blind gewesen. – Ein zweiter Punkt der Kritik: Die Erklärung ‚Nostra Aetate' anerkenne zwar Werte in anderen Religionen, aber immer nur unter der Voraussetzung, daß diese Werte im Grunde Werte der Kirche seien, die sie in anderen Religionen wiederfinde. Die Kirche finde immer nur sich selbst. Das sei eine egozentrische Haltung, die nicht damit rechne, daß es in anderen Religionen Werte geben könne, die sie, die Kirche, nicht verwirkliche. – Der dritte Vorwurf M.s lautet: Die Deklaration umgehe die Wahrheitsfrage, aber diese Frage stelle sich unausweichlich. Die Lösung, die M. anbietet, will allen Religionen eine je eigene Wahrheit zugestehen. Dabei handele es sich nicht um eine spekulative oder apodiktische Wahrheit, sondern um eine Art «viabilité» („Lebensart"), bei der eine bestimmte Interpretation der eigenen Existenz den Grundoptionen eines Menschen entspreche. – Ein vierter Einwand berührt nochmals die Wahrheitsfrage: es fehle eine der «viabilité» entsprechende neue Definition dessen, was in den Religionen Sünde sei. «Viabilité» sei nicht Unfehlbarkeit, aber auch nicht Grundlage eines moralischen Relativismus. – Man wird zugeben müssen, daß M. mit seiner Kritik den Finger auf offene Wunden legt. Die Erklärung ‚Nostra Aetate' bedarf hinsichtlich ihrer Aussagen über die Religionen dringend einer systematischen Untermauerung. Eine Ausnahme bildet hier lediglich die Judenerklärung (Art. 4), deren theologisches Fundament im Text deutlich hervortritt: die paulinische Theologie. – Die „Theologie des Heidentums" des Verf.s haben wir in *dieser* Zeitschrift (vgl. ThPh 43 [1968] 292–293) bereits besprochen. Am Ende des vorliegenden Bandes gibt M. nochmals eine Zusammenfassung dieses seines Buches: Alle Menschen – auch die Christen,

insofern sie Menschen sind – vollziehen „Heidentum". „Heidentum" sei ein Datum der ‚conditio humana'. Der Unterschied zwischen Religionen mit schriftlicher Tradition und solchen mit mündlicher Überlieferung spiele hier keine Rolle. Der Unterschied zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen sei nicht aus den statistischen Grenzen zu erheben; er bestehe auch nicht darin, daß das Christentum (übernatürlicher Offenbarungs-) Glaube sei und die Religionen (natürliche) Religion verwirklichten. Er sei vielmehr auf jeden einzelnen anwendbar. Hinsichtlich der Möglichkeit des Glaubens (als Offenheit für die Pläne Gottes mit der eigenen Existenz) stünden alle Menschen am gleichen Ausgangspunkt: nämlich dem „Heidentum". Selbst der getaufte Christ müsse immer wieder die Anstrengung des Glaubens vom Boden dieses allen gemeinsamen Heidentums aus wagen. Glaube setze Heidentum (Religion) voraus. (Mit dieser Ansicht stimmt M. im wesentlichen mit ähnlichen Gedanken bei *J. Daniélou* überein. Wir meinen, daß sein Versuch, das Verhältnis von Glaube und Religion zu bestimmen, das Gespräch mit protestantischen Theologen, soweit es die Religionen betrifft, wiederbeleben könnte.) – Nicht nur M.s Kommentar, sondern auch die übrigen Erläuterungen, auf die wir hier nicht näher eingehen können, bieten eine Fülle von Anregungen für die theologische Reflexion und für die Praxis des Dialogs der Religionen untereinander. – Eine Anzahl von Druckfehlern (vgl. z. B. nutri*i* statt nutri*ri* im lateinischen Text der Erklärung, Art. 4, usf.) dürfte den wissenschaftlichen Wert der Veröffentlichung nicht beeinträchtigen. Die von der Bonifacius-Druckerei (Paderborn) angekündigte deutsche Ausgabe ist bis jetzt noch nicht erschienen.

J. M. Laube, S. J.

Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und deutsch. Kommentare. Teil II: Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Lexikon für Theologie und Kirche, 2., völlig neu bearb. Aufl. Unter dem Protektorat von *Joseph Kardinal Frings* und *Erzbischof Hermann Schäufele* hrsg. von *H. S. Brechter OSB* u. a.). Gr. 8° (405–495 S.) Freiburg – Basel – Wien 1967, Herder. – Diese Ausgabe der Konzilsdokumente im 2. Ergänzungsband des LThK bietet den lateinischen Text der Erklärung nach den Acta Apostolicae Sedis 58 (1966) 740–744. Der deutsche Text folgt der deutschen Übersetzung, die im Auftrag der deutschen Bischöfe angefertigt worden ist, allerdings in einer leicht verbesserten und von den Bischöfen genehmigten Fassung. Die Kommentare zu ‚Nostra Aetate' umfassen die Seiten 405–487 des Bandes. – Während *J. M. Oesterreicher* in seiner „Kommentierenden Einleitung" nahe am Text der Erklärung bleibt, fassen *C. B. Papali* (Hinduismus), *H. Dumoulin* (Buddhismus) und *G. C. Anawati* (Islam) ihre Aufgabe anders auf: Sie stellen zuerst die Geschichte und Eigenart der betreffenden Religion dar und weisen dann auf Ansatzpunkte zum Dialog hin. Es handelt sich also um „Exkurse" anläßlich des Textes. Entsprechende Ausführungen über die „animistischen" Religionen bzw. die sog. „anderen Religionen" fehlen leider. Auch kommen die theologischen Fragen, die die „Theologie der Religionen" aufgeworfen hat, nicht genug zur Sprache. Trotz mancher offengebliebener Wünsche ist die Lektüre der „Kommentierenden Einleitung" jedoch für jeden unentbehrlich, der sich mit der Erklärung ‚Nostra Aetate' näher befassen will. Verf. gliedert seine Einleitung in zwei Abschnitte: „Vorgeschichte" und „Textgeschichte". Die Vorgeschichte der Erklärung deckt sich wesentlich mit der Geschichte der Initiativen zur „Judenerklärung". O. ist Augen- und Ohrenzeuge, ja sogar Mitwirkender dieser Geschichte. So kommen wie nirgendwo sonst Hintergründe, Stimmungen, Meinungen, Persönlichkeiten, Lobbygruppen, Pamphlete usw. zur Sprache. Man wundert sich heute noch, wie die Verabschiedung der Erklärung am Ende dennoch zustande kam. In der „Vorgeschichte" schildert Verf. den Besuch von *Jules Isaak* bei Johannes XXIII., die Initiativen Johannes XXIII. selbst, die Arbeiten des Bibelinstituts, des Instituts für jüdisch-christliche Studien (USA), der Arbeitsgemeinschaft Apeldoorn (Holland) und anderer Gremien. Unter der Überschrift „Textgeschichte" zeichnet er dann ein Bild der verschlungenen Entwicklung der einzelnen aufeinanderfolgenden Textentwürfe. In 18 Abschnitten versteht O. es meisterhaft, die Endredaktion von ‚Nostra Aetate' sowohl aufzuzeigen wie auch zu rechtfertigen. O. ist insbesondere ein leidenschaftlicher Ver-

fechter der „Judenerklärung". Als Ergänzung zu seiner Einführung lese man seinen Artikel „Ja, nein und trotzdem", in: Concilium 4 (1967) 334–343, wo er sich mit katholischen und protestantischen Kritikern der Deklaration des Art. 4 auseinandersetzt. Gegen die beiden Haupteinwände, daß nämlich in der Erklärung ein kirchliches Bekenntnis der Schuld und die kirchliche Bitte um Vergebung fehle und daß den Juden Unrecht geschehe, indem man sie in eine Reihe mit den übrigen nichtchristlichen Religionen stelle, hat er gewichtige Gründe vorzubringen. J. M. Laube, S. J.

L'Église et les religions. Reflexions et commentaires sur la Déclaration Vaticane touchant l'attitude de l'Église envers les religions non-chrétiennes par E. Dhanis, M. Dhavamony, J. Goetz, R. Gramlich, J. López-Gay, J. Masson, J. Shih. Liminaire de *Paul* Cardinal *Marella* (Studia Missionalia edita a Facultate Missiologica in Pontificia Universitate Gregoriana, XV). 8° (140 S.) Rom 1966, Ed. dell' Univ. Greg. – Der Text der Deklaration ‚Nostra Aetate' ist in dieser Veröffentlichung nicht enthalten. Er ist aber als Grundlage der darin vorgelegten Untersuchungen zu betrachten. Nach dem Vorwort von Kardinal Marella wirft *J. Masson* in seiner Einführung folgende drei Fragen auf: 1. Welche Rolle spielen Gewissen und Gnade auf dem Weg des einzelnen Nichtchristen zum Heil? 2. Welche Rolle spielen die nichtchristlichen Religionen auf dem Heilsweg der einzelnen Nichtchristen? 3. Ist es möglich und erlaubt, so wie die Deklaration es tut, einzelne Elemente von Religionen nach bestimmten eigenen Gesichtspunkten auszuwählen und positiv zu bewerten und andere Elemente nicht, während es sich doch bei den Religionen um lebendige Gebilde handelt, deren Elemente nicht auseinandergenommen werden können, ohne das Leben zu töten? Am wichtigsten ist M.s Antwort auf die 2. Frage nach der Rolle der Religionen auf dem Heilsweg des einzelnen Nichtchristen; sie lautet: Er findet Heil nicht trotz und nicht außerhalb seiner Religion, sondern in ihr (oder besser: durch sie hindurch). – Die sich anschließenden sieben Studien von Mitgliedern der missiologischen Fakultät der Gregoriana sind in Französisch, Englisch, Spanisch und Deutsch abgedruckt. Jedem dieser sieben Artikel ist eine spezielle Bibliographie beigegeben. Die Titel der Studien lauten: Qu'est-ce que la religion? *(E. Dhanis)*; Summi numinis vel etiam Patris *(J. Goetz)*; The Religious Quest of Hinduism *(M. Dhavamony)*; El problema religioso y el camino del Budismo *(J. López-Gay)*; Gott und die Religion in der islamischen Innerlichkeit *(R. Gramlich)*; The Tao: its Essence, its Dynamism, and its Fitness as a Vehicle of Christian Revelation *(J. Shih)*; L'Esprit de Dialogue *(J. Masson)*. – Entsprechend der missiologischen Ausrichtung dieses Bandes fehlt eine Studie über die „Judenerklärung" von ‚Nostra Aetate'. – *E. Dhanis* versucht auf induktive Weise eine reale, nicht normative Definition der Religion zu erarbeiten: Religion ist der Kult, der vom Menschen einem Gegenüber erwiesen wird, das sich ihm auf die eine oder andere Weise als die Gottheit (divinité) zeigt, dem er seine Verehrung bezeugt, und bei dem er sein Heil sucht. Unter „Gottheit" versteht D. ein Gegenüber, das unter allen Gesichtspunkten als höchstes erscheint. Er betont das Sich-Zeigen. Er sagt nicht einfach: Gegenstand der Religion ist die Gottheit, sondern: ein Gegenstand, ein Gegenüber, das sich ihm so oder so als die Gottheit zeigt. Dieser Definition der subjektiven Seite der Religion entspricht dann auf der objektiven Seite folgende Definition: Religion ist das Gesamt der Regeln des Glaubens und Handelns, die die subjektive Religiosität leiten (29). – *J. Goetz* dagegen gibt eine funktionale Definition der Religion mit psychologischer Terminologie. Sein Ausgangspunkt sind die religiösen Erscheinungen in den Religionen der Primitiven; aber auch er hält seine Definition letztlich für alle Religionen, auch für die Hochreligionen, zutreffend. Sein Lieblingsausdruck ist «le Tout». Die Definition lautet dann: Religion ist ein Verlangen (volonté) und ein System zur Intergration des einzelnen in das Ganze, so wie es der einzelne versteht. Es handelt sich dabei um eine aktive und willentliche Haltung der Harmonie und der Teilhabe des einzelnen im Bezug auf sein Universum; eine bewußte Anstrengung, die richtige Haltung gegenüber jeder sichtbaren und unsichtbaren Wirklichkeit, die die Erfahrung seinem Bewußtsein vorstellt (Gott eingeschlossen), einzunehmen. Die religiösen

Vorstellungen und Praktiken sind also nur einige von den Verhaltensweisen, durch die der Mensch diese Harmonie seines Selbst mit dem Ganzen auszudrücken und zu verwirklichen versucht. Das geistige Leben manifestiert sich nicht nur und niemals vollständig in etablierten Institutionen und stereotypen Formeln. Um es kennenzulernen, bedarf es einer gewissen seelischen Kommunikation (54). Von daher formuliert dann G. die eigentliche Ebene des Dialogs mit den Nichtchristen: „Der Dialog müßte zuerst eine geistige Begegnung jenseits der partikulären Anwendungsbereiche sein, eine Begegnung auf der Ebene der Weltanschauung (vision totale), und von dieser Ebene aus müßte die Neuheit, die uns Christus gebracht hat, vorgestellt werden" (58). – Uns scheint, daß die funktionale Definition von G. nicht nur in bezug auf die Völker mit hauptsächlich mündlicher Tradition wie die der sogenannten Primitiven, sondern auch in bezug auf die Schriftkulturen tatsächlich der Begegnung und dem menschlichen Verständnis, ja auch der wissenschaftlich-systematischen Erkenntnis bessere Dienste leisten wird als die erste Definition von J. Masson, wodurch allerdings deren Legitimität hier nicht in Frage gestellt werden soll. – Wir können leider nicht auf die weiteren Studien eingehen. Demjenigen, der sich mit der Theologie der nichtchristlichen Religionen befaßt, dürfte klargeworden sein, daß er an diesem Buch mit seinen vielfältigen Anregungen nicht vorbeigehen darf.

J. M. Laube, S. J.

La Dichiarazione su „Le relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane". Genesi storica, testo latino e traduzione italiana, esposizione e commento. Collaboratori: *G. C. Anawati, T. Demaria, A. Favale, B. Hussar, C. B. Papali, P. Rossano, G. Shirieda* („Magisterio Conciliare", 15). 8° (327 S.) Torino ²1967, Elle Di Ci. 12.— DM. – Für die Qualität dieser Ausgabe sprechen nicht nur die Sachkenntnis der Mitarbeiter und das ausgewogene Verhältnis von buchtechnischer Aufmachung und Preis, sondern auch die Tatsache, daß schon nach einem Jahr die 2. Auflage notwendig wurde. – Drei Teile und je ein Stichwort- und Namenregister strukturieren das Buch. – Der 1. Teil bietet die Entstehungsgeschichte der Deklaration zusammen mit einer Interpretation der aufeinanderfolgenden Gestalten des Textes (11–46; *B. Hussar*). Im 2. Teil folgen der lateinische und italienische Text der Endgestalt der Deklaration (48–59). Der 3. und umfangreichste Teil besteht aus 5 Kapiteln und einer Schlußbetrachtung (63–309). Er enthält die Kommentare zu den Artikeln 1–5 von ‚Nostra Aetate': Kap. 1: „Theologie der Nichtchristen" *(P. Rossano)*; Kap. 2: „Katholische Kirche und nichtchristliche Religionen" *(T. Demaria)*; Kap. 3: „Die einzelnen nichtchristlichen Religionen" *(A. Favale, C. B. Papali, G. Shirieda)*; Kap. 4: „Die muslimische Religion" *(G. C. Anawati)*; Kap. 5: „Die jüdische Religion" *(B. Hussar)*. *T. Demaria* kommentiert zum Schluß den Artikel zum Thema „Universale Brüderlichkeit". – Zu Kap. 1: *P. Rossano* unterscheidet zunächst die Frage nach der Heilsfunktion der Religionen als solche von der Frage nach der Möglichkeit des Heils für den einzelnen Nichtchristen. Die in Lum. Gent. Art. 16 genannte „Hinordnung" der Nichtchristen zur Kirche entspricht nach R. einer anfänglichen, unsichtbaren, geheimnisvollen Zugehörigkeit zur Kirche, einer Zugehörigkeit des Verlangens und des Herzens, von der Theologen wie Capéran, Journet und de Lubac sprechen („appartenenza incoitiva, invisibile, oscura, di desiderio e di cuore" [70]). Nach R. sagt das Konzil das zwar nicht ausdrücklich, es habe diese Aussage jedoch intendiert. Problematisch erscheinen Verf. die Termini „anonyme Christen" oder „Christen in incognito". – Zur Frage nach der Heilsfunktion der Religionen referiert R. die Positionen von K. Barth, E. Brunner, P. Althaus, H. Kraemer, W. A. Visser't Hooft, L. Newbigin und die der liberalen protestantischen Theologie. In der katholischen Theologie stellt er eine Zäsur fest zwischen der Polemik und Apologetik der dogmatischen Lehrbücher vor 1950 und dem theologischen Optimismus im Hinblick auf die Heilsfunktion der Religionen, der sich in der Zeit danach feststellen läßt. Einige Theologen betrachteten die Religionen als positive Heilsmittel, die von Gott hingeordnet sind darauf, daß sie ihre Anhänger zum Heil führen. Andere betrachteten die Religionen als Träger einer wahren übernatürlichen Offenbarung, die ihnen allerdings in einer dunkleren

und geringeren Weise als dem Christentum gegeben sei. Wieder andere betrachteten die Religionen als gleichwertige und parallel zur Offenbarungsgeschichte verlaufende Heilswege oder in ihrer auf die Kirche hin vorbereitende Funktion (nach Analogie des Verhältnisses von Altem und Neuem Bund). Gegenüber diesen und anderen Lösungsversuchen habe das Konzil sich bemüht, in ‚Nostra Aetate' ein ausgewogenes Urteil über die Religionen abzugeben, in Treue zu den Prinzipien der Offenbarung und zugleich in Aufgeschlossenheit gegenüber der Realität. Das Konzil spreche von den vielfältigen geistlichen Werten unter den Nichtchristen, von ihrem Ursprung im göttlichen Wort, von ihrer Ausrichtung auf Christus und die Kirche, es anerkenne die Aktivität Gottes in der Geschichte und im Herzen des einzelnen Menschen, es wisse aber auch sehr genau um die Grenzen, Unvollkommenheiten und um die geistliche Knechtschaft der Menschen, von der nur Christus befreie. Darum würden alle Christen aufgerufen, ihre missionarische Berufung zu leben und dadurch den Plan Gottes zu verwirklichen in einer vom Frieden bestimmten, lebendigen Einheit aller in Christus (73–75). Die Religionen könnten hier eine providentielle und pädagogische Funktion im religiösen Leben ihrer Anhänger ausüben. Wie jede menschliche Wirklichkeit seien jedoch auch sie ambivalent, d. h., sie können ihre Anhänger zu Christus (Gott) hinführen, aber auch von ihm wegführen. – Die Frage, die sich hier unmittelbar aufdrängt, ob nicht auch das historische Christentum ambivalent sei und wie sich diese Ambivalenz auf die Christen und Nichtchristen auswirken könnte, wird nicht diskutiert. Man kann heute sicher nicht mehr einfachhin zwischen theologisch und historisch-soziologisch-geographisch verstandener Kirche unterscheiden und damit alle Fragen für gelöst halten (vgl. 70 f.). Vielmehr werden im Zusammenhang einer Theologie der Geschichte die Probleme mit dieser Unterscheidung erst akut. Auch die Unterscheidung zwischen der Kirche ihrer „Essenz" und ihrer „Existenz" nach in Verbindung mit der Unterscheidung von „potentieller" und „realisierter" Einheit der Völker (wie sie *T. Demaria* im 2. Kap.: „Die katholische Kirche und die nichtchristlichen Religionen" bringt: 79–95) erscheinen allzu theoretisch und bergen zudem die Gefahr zu totalitärem Denken in sich (vgl. S. 92: „far convergere le religioni non cristiane verso la totalità della religione cristiana e della sua funzione salvifica, attraverso l'esplicazione – anziché l'elisione – della loro funzione salvifica provvisoria e parziale"). J. M. Laube, S. J.

Müller, Karl, Die Kirche und die nichtchristlichen Religionen. Kommentar zur Konzilserklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („Der Christ in der Welt", Reihe XVII, Bd. 8). Kl. 8° (176 S.) Aschaffenburg 1968, Pattloch. 5.50 DM. – „Der Sinn der Erklärung des Konzils über das ‚Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen' war nicht eine Aussage über die Heilsmöglichkeiten der Nichtchristen oder gar über die theologische Bedeutung der nichtchristlichen Religionen als solche, sondern eine Besinnung auf das rechtverstandene christliche Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen", heißt es im Vorwort des Verf.s .– Seine Grundüberzeugung ist also, daß die Erklärung vorwiegend praktische Ziele verfolge und dabei die theoretischen Fragen bewußt offenlasse. Dennoch behandelt M. eingehend auch die theologischen Aussagen der Deklaration. Im 1. Kap. („Gott will das Heil aller") erörtert er zunächst die biblisch-dogmatische Frage des individuellen Heils. Er stützt sich hier weitgehend auf die Ausführungen von *J. Heislbetz* und *M. Seckler*, wobei er mehr der von Letzterem vorgeschlagenen Lösung zuzuneigen scheint. – Das 2. Kap. („Die Religionen und das Heil") stellt sich die Frage nach der Heilsbedeutung der Religionen. Es enthält viel von den Gedankengängen *K. Rahners*. – Das 3. Kap. („Die Religionen und das Zweite Vatikanische Konzil") sammelt abschließend „Teilaussagen" aus den übrigen Konzilsdokumenten zu den von ‚Nostra Aetate' aufgeworfenen Problemen. – Nach diesem theoretischen Teil folgt dann zunächst der deutsche Text der Erklärung. Die Kap. 5–11 enthalten die Kommentare, von denen Kap. 7–8 Exkurse über den Hinduismus und Buddhismus bringen. Ausführliche Literaturhinweise, Namen- und Sachregister sind beigegeben. – Die Gesamtanlage des Buches möchte so die im Rahmen einer Taschenbuchausgabe mögliche Vollständigkeit der Themenbehandlung erreichen, was

auch durchaus gelungen ist. – M. konnte für seine Arbeit bereits erschienene andere Kommentare zu ‚Nostra Aetate' heranziehen. Bei der Behandlung einer einschlägigen Stelle in ‚Gaudium et Spes' fällt einmal ein mutiges Wort: „Es darf wohl hinzugefügt werden, daß auf der Grundlage solcher Ausführungen für das Schema der ‚dialektischen Theologie' in der Beurteilung der Religionen kein Raum mehr frei bleibt" (46). Leider vermißt man hier jedoch ein weiteres Eingehen auf die protestantische Theologie, die ja nicht ausschließlich aus dialektischer Theologie besteht. Verf. beruft sich nur auf *H. Kraemer*. Eine Prüfung der Argumente anderer protestantischer Kommentare hätte aber wohl eine größere Vorsicht gegenüber „heilsgeschichtlichen Konstruktionen" bewirkt, wie sie zuweilen von seiten deutscher katholischer Theologen vorgetragen werden. – In seiner Kommentierung von Art. 2 wagt M. einmal die Frage nach dem Entstehen der nichtchristlichen Religion zu beantworten: „Sie entsteht aus dem Zusammenwirken von göttlichem Offenbarungs- und Gnadentum und von menschlichem Hören, Anwenden, Tun. Religion ist ‚Objektivation' dessen, was aus diesen beiden Quellen von Menschen und menschlichen Gemeinschaften erkannt wird. Daß es verschiedene ‚Religionen' gibt, liegt an der Verschiedenheit der Menschen und Gemeinschaften, die das göttliche Element aufnehmen, verarbeiten, objektivieren. Die Defizienz und Depravation in ihnen kommt von der Unerleuchtetheit des Menschen und seiner Sündhaftigkeit" (95). Von welcher „Art" Offenbarung ist hier die Rede? Im Sinne des Verf.s handelt es sich auf jeden Fall nicht um „natürliche Offenbarung". M. scheint an ‚Nostra Aetate', Art. 2, zu denken, wo vom „Strahl jener Wahrheit" gesprochen wird, „die jeden Menschen erleuchtet" (vgl. 17 u. 96). Damit ist aber im theologischen Sprachgebrauch nicht Offenbarung schlechthin gemeint und erst recht nicht die „geschichtliche, öffentliche, amtliche Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus". Zwar wird man wenigstens in bezug auf den einzelnen Nichtchristen von einer Art übernatürlicher Offenbarung sprechen dürfen, nur wäre diese „Art" vorerst noch genauer von der „geschichtlichen, öffentlichen und amtlichen Offenbarung" abzugrenzen. – Der Kommentar befaßt sich also auch mit den in der Erklärung getroffenen theologischen Vorentscheidungen. Er bringt so an nicht wenigen Stellen auch für die Fachdiskussion manche anregenden Perspektiven. J. M. Laube, S. J.

Federici, T., Il concilio e i non cristiani. Declaratio, testo e commento. Con un saggio introduttivo di *Henri de Lubac* („a. v. e. minima, 24). 8° (420 S.) Roma 1966, A. V. E. Editrice – Der einleitende Essay von *Henri de Lubac* „Mistica naturale e mistica cristiana" (vgl. Mystique naturelle et mystique chrétienne, in: Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste 32 [1964] 5–21) gibt den Rahmen der Arbeit F.s an: einerseits soll der biblische Gedanke vom „Strahl der Wahrheit, die jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt" auf seine Konsequenzen hin durchdacht werden, anderseits aber auch der Gedanke festgehalten werden, daß das Evangelium für die Welt immer und überall unentbehrlich ist. F. will somit einen Beitrag zur noch wenig entwickelten Theologie der nichtchristlichen Religionen liefern. Einen Ansatz dazu sieht er in einer Theologie der Heilsgeschichte. Er übernimmt die Unterscheidungen „allgemeine Heilsgeschichte", „besondere Heilsgeschichte", „natürliche Offenbarung", „übernatürliche Offenbarung" (67 f.) und spricht daher auch von „natürlichen Religionen" und „natürlicher Moral" (79). Während die Kapitel, die sich mit der Beschreibung der verschiedenen Religionssysteme befassen, ins Einzelne und Konkrete gehen (und daher viele neuen thematischen und bibliographischen Auskünfte geben), bleibt der theologische Rahmen (Theologie der Heilsgeschichte) noch zu sehr auf den Gegensatz „natürlich – übernatürlich" fixiert. Auch scheint die heilsindividualistische Problematik die Frage zu verdecken, um die es eigentlich gehen sollte: Ob und wie die Religionen als solche Träger übernatürlicher Gnade und Offenbarung sein könnten. In dieser Frage führt der Beitrag nicht weiter als bis zu einer Paraphrase des Art. 2 von ‚Nostra Aetate'. F. ist vielleicht allzusehr befangen von den Gegensätzen zwischen „christlicher Mystik und natürlicher Mystik", die H. de Lubac in seinem Vorwort herausgearbeitet hat. – Im ganzen ist der Beitrag in drei Teile gegliedert: Im 1. Teil behandelt Verf. die Religionen im allgemeinen,

die primitiven Religionen, den Hinduismus, den Buddhismus, den Islam; im 2. Teil interpretiert er die Judenerklärung; im 4. Teil die „universale Brüderlichkeit". Eine statistische Betrachtung der Bibelzitate findet sich auf S. 409, eine Synopse der aufeinanderfolgenden Textformen der Deklaration (lateinisch und italienisch) S. 267–316. J. M. Laube, S. J.

Schütte, Johannes (Hrsg.), Mission nach dem Konzil. 8° (344 S.) Mainz 1967, Grünewald. 39.— DM. – Das Buch ist als Ganzes dem Missionsdekret und seinen Fragen gewidmet. Von besonderem Interesse ist darin der kurze, prägnante Beitrag *J. Ratzingers* „Konzilsaussagen über die Mission außerhalb des Missionsdekretes" (21–47; besonders 42–45). – R. kommt zu drei Feststellungen bezüglich der Aussageabsicht von ‚Nostra Aetate': 1. die Erklärung verstehe sich ausdrücklich als Teilaussage (Art. 1, Abs. 1). Sie dürfe daher nicht von anderen Konzilsdokumenten isoliert werden, wenn sie sich der lange versäumten Aufgabe zuwende, das Verbindende zwischen dem Christentum und den übrigen Religionen herauszustellen. Im Grunde ziehe die Erklärung die Gedanken von Art. 17 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche weiter aus. Sie stelle dazu einen innerkonziliaren Kommentar dar und stehe so im Zusammenhang mit dem Volk-Gottes-Kapitel von „Lumen Gentium". – 2. suche die Deklaration ganz bewußt das Verbindende und Gemeinsame zwischen den nichtchristlichen Religionen und dem christlichen Glauben hervorzuheben. Islam und Israel nähmen im Konzilstext eine Sonderstellung ein. Art. 2 weise zunächst auf die „Naturreligionen" hin, dann beschreibe der Text mögliche Ansatzpunkte für ein Gespräch mit Vertretern des Hinduismus und Buddhismus; die Formulierung „übrige Religionen" wolle dann endlich diejenigen Religionen mit einschließen, die nicht ausdrücklich erwähnt werden konnten. Was man nach R.s Ansicht am Text aussetzen könne, sei nicht die Begrenzung der Perspektive auf das Gemeinsame, sondern eine gewisse Vereinfachung der Fragestellung. Die Frage des Verhältnisses von „Glaube und Religion" *(Barth, Bonhoeffer)* hätte nicht übergangen werden dürfen. – 3. ziehe die Erklärung auch praktische Konsequenzen aus der Beobachtung der Gemeinsamkeiten zwischen den Religionen und dem Christentum: sie anerkenne das „Wahre" und „Heilige" der außerchristlichen Religionssysteme. Daraus ergebe sich nicht nur die Notwendigkeit des Dialogs mit ihnen, sondern auch erst die Möglichkeit der Mission, denn Mission bzw. Bekehrung erfordere ja nicht nur die Abwendung von den Göttern und eine Hinwendung zu Gott, sondern – zugleich mit dem Gestus der Reinigung – auch die Aneignung des in den heidnisch-religiösen Lehren und Kultformen dunkel Gemeinten, das so seiner eigentlichen Entfaltung zugeführt werde. – Zu allen durch das Missionsdekret aufgeworfenen Fragen ist das vorliegende Buch sicher ein Standardwerk sowohl für die Theorie als auch für die Praxis. Von den Beiträgen zur Theorie möchten wir die „Theologische Grundlegung" (zu Art. 2–9 von ‚Ad Gentes') von *Y. Congar* hervorheben, dessen Thematik auch für die theologische Beurteilung der Religionen in ‚Nostra Aetate' von Bedeutung ist. Dasselbe gilt für den Aufsatz von *N. Kowalsky* „Fragen, die das Konzil klärte". Die übrigen Beiträge lauten: „Fragen der Mission an das Konzil" *(J. Schütte)*; „Entstehungsgeschichte des Schemas ‚De activitate missionali Ecclesiae'" *(S. Paventi)*; „Die Missionen Lateinamerikas" *(G. M. Grotti)*; „Das christliche Zeugnis" *(J. Neuner* [zu Art. 10–12]*)*; „Die missionarische Verkündigung" *(D. Grasso* [zu Art. 3]*)*; „Das Katechumenat und die christliche Initiation" *(X. Seumois* [zu Art. 14]*)*; „Die christliche Gemeinschaft" *(X. Seumois* [zu Art. 15–18]*)*; „Priesterbildung in den Missionen" *(J. Neuner* [zu Art. 16]*)*; „Die Teilkirchen" *(X. Seumois* [zu Art. 19–22]*)*; „Die Missionare" *(K. Müller* [zu Art. 23–27]*)*; „Leitung und Ordnung der Missionstätigkeit" *(J. Greco* [zu Art. 28–34]*)*; „Die missionarische Mitarbeit" *(D. Grasso* [zu Art. 35–41]*)*.
J. M. Laube, S. J.

Bürkle, Horst (Hrsg.), Theologie und Kirche in Afrika. 8° (311 S.) Stuttgart 1968, Evangelisches Verlagswerk. 34.50 DM. – Dieser Sammelband umfaßt 22 Beiträge afrikanischer und nichtafrikanischer Christen verschiedener Konfessionen aus anglophonen und frankophonen Ländern Afrikas. Drei Gesichtspunkte waren bei der Auswahl der Aufsätze bestimmend: Fragen, die aus der missionarischen

Praxis der *Kirche* an den Theologen gerichtet werden („Afrikanische Gottesvorstellungen"; „Das Wesen des Opfers"; „Ahnenkult"; „Geburt, Pubertät und Tod"; „Der Einfluß des Fetischismus"; „Der Einfluß des Hexenglaubens"; „Die Seele des Afrikaners und der christliche Gottesdienst" u. a.); Ansätze einer *Theologie,* die über die Probleme der afrikanischen Gesellschaft als ganzer reflektiert („Gibt es eine afrikanische Kultur?"; „Der christliche Beitrag zum Gestaltwandel Afrikas"); Begegnung und Auseinandersetzung mit dem geschichtlichen Erbe *Afrikas* („Geschichte und Gemeinschaft"; „Das afrikanische Weltbild"). – In einigen Darstellungen und Analysen der jungen Kirchen Afrikas zeichnet sich scharf die Reaktion gegen eine an das westliche Abendland gebundene Vergangenheit ab. Die christlichen Kirchen Afrikas sind sich ihres Selbstandes bewußt geworden und suchen den in Staat und Politik weithin schon vollzogenen Loslösungsprozeß vom Westen mit aller Kraft voranzutreiben. Zwar betont B., eine ‚theologia Africana' könne nur im „Spannungsfeld von Ursprung und Gegenwart" wachsen, sie setze deshalb nicht in einer „Nullpunktsituation" (11) an. Die Einzeluntersuchungen zeigen jedoch klar, daß zur Bewältigung der gegenwärtigen Situation vor allem schöpferisches Denken und Handeln erforderlich sind: eine afrikanische Form des christlichen Gottesdienstes wird sich nicht durch die Integrierung „wertvoller Elemente" afrikanischer Initiationszeremonien in den stadtrömischen Ritus entwickeln (wie Art. 38, 39 der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils vorschlagen [vgl. 272]), sondern durch die Artikulierung des Evangeliums im Idiom der afrikanischen Sprache und Geste. Wenn afrikanische Theologie nur im Spannungsfeld von Ursprung und Gegenwart getrieben werden kann, wenn sie immer Dialog zwischen Afrika und Abendland bleiben wird, so liegt heute doch der Hauptakzent auf „Gegenwart" und „Afrika". – Mit der Auswahl verschiedenkonfessioneller Autoren will der Herausgeber einen Beitrag zur ökumenischen Zusammenarbeit in der Mission leisten. Der Leser erfährt, daß im Leben der christlichen Kirchen in Afrika viel gemeinsames Überlegen und Arbeiten geschieht. Vielleicht spürt er aber gerade deshalb um so deutlicher, daß diese Zusammenarbeit auf die peripheren Schichten christlichen Lebens begrenzt bleibt, weil in dem, was jede Kirche als Mittelpunkt ihres Lebens versteht – im religiösen Kult – Ausschließlichkeit und Trennung weiterbestehen. Da in den Kirchen Afrikas das Skandalon der gespaltenen Christenheit unmittelbarer erfahren wird als in den Kirchen des Abendlandes und da rivalisierende Missionspropaganda und -aktivität auch heute noch in Afrika verbreitet sind, wäre es wünschenswert gewesen, die interkonfessionelle Zusammenarbeit unter den Kirchen Afrikas zum Gegenstand einer eigenen *theologischen* Reflexion zu machen. – Weder im Buchtitel noch in den Überschriften der Einzelbeiträge erscheint das Wort „Mission" – ein schwer zu übersehender Hinweis auf das Anliegen der Autoren. Dennoch: jede Gemeinschaft von Christen ist missionarisch. B. deutet den missionarischen Auftrag der Christen in Afrika als „Dienst der Kirche an der Gesellschaft. Dieser Schritt vor das eigene ‚Lager' ist deshalb missionarisch im strikten Sinn des Wortes zu nennen, weil er verhindert, daß die christliche Botschaft als eine rein ‚religiöse' Angelegenheit abgetan wird" (15). Zunächst ist festzuhalten: Christsein bedeutet immer Dienst am Mitmenschen. Deshalb ist nicht einzusehen, warum die christliche Pflicht zur Mission als *Glaubensverkündigung* im Kontext der afrikanischen Kirchen als „Dienst an der Gesellschaft" zu verstehen sei. Auch in Afrika darf die Kirche nicht in erster Linie ein Unternehmen zur Planung und Durchführung von Entwicklungshilfe werden. Kirche ist mehr als kirchliche Institutionen, ihre missionarische Sendung führt weiter als die Dienstleistungen bestimmter Einrichtungen. So notwendig Krankenhäuser, Schulen, Jugendheime, landwirtschaftliche und technische Ausbildungsstätten und Sozial-Institute sind, eine zu enge Bindung kirchlichen Handelns an derartige Institutionen kann leicht unter anderem Vorzeichen zu jenem kirchlichen establishment führen, aus dem das Christentum in Afrika sich heute zu lösen bemüht. Anderseits bleibt den Christen in Afrika die verantwortungsbewußte Mitarbeit am Aufbau der jungen Staaten und an der Erhaltung des Friedens aufgetragen. *Wie* aber die christlichen Kirchen konkret zu den Kräften stehen, die den Entwicklungsprozeß der afrikanischen Staatenbildung tragen (zum Nationalismus als positivem Wert verstanden, zum sozialen Umbruch, zur Bevölkerungsexplosion,

zu den weltanschaulichen Konflikten an den Universitäten) – das ist die Frage, die in dem vorliegenden Band nicht angeschnitten wird. Der interessierte Leser hofft, daß diese Probleme in einer fortführenden Aufsatzsammlung zur Diskussion gestellt werden. D. Scholz, S. J.

Turner, V. W., The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia. 8° (XIV u. 326 S. m. 12 Tafeln) Oxford 1968, Clarendon. 65.— Sh. – Prof. Turner, bekannt als ausgezeichneter Kenner der im äußersten Nordwesten Sambias lebenden Ndembu, untersucht in dieser Monographie zwei Arten von Ndembu Riten: Riten, die anläßlich eines *außergewöhnlichen* Ereignisses im Leben der Gemeinschaft oder eines Einzelnen zur Wiederherstellung des sozialen und religiösen Gleichgewichts vollzogen werden („Rituals" oder „Drums of Affliction") und Riten, die zur personalen Integration der im Leben eines Menschen *regelmäßig* eintretenden Übergangskrisen vorgenommen werden („life-crisis rituals", zu denen vor allem die Initiationsriten für Jungen [Mukanda] und Mädchen [Nkang'a] gehören). Der Verf. will zeigen, wie der grundlegende Widerspruch zwischen dem matrilinearen Abstammungsprinzip (mit den damit verbundenen Rechten hinsichtlich Erbe und Nachfolge in politischen Ämtern) und virilokaler Heirat (die Frau zieht nach dem Eheabschluß ins Dorf des Mannes) und die aus diesem Widersruch entstehenden Konflikte Ursprung und Gegenstand der Ndembu „rituals of affliction" sind. Neben diesen strukturbedingten Konflikten fand der Autor, der während eines mehr als zwei Jahre langen Aufenthaltes unter den Ndembu das Material für seine späteren Arbeiten sammelte, orts- und zeitbedingte Spannungsfelder (im Verhältnis Afrikaner-Europäer, „progressiver" – „konservativer" Häuptling; Spannungen vor allem auch zwischen zwei Matrilinien eines Stammes, die beide um das Amt des Häuptlings kämpften: 92. 108). Die Ndembu versuchen, diese Spannungen, sofern sie zu einer unmittelbaren Gefahr für den Bestand einer Dorfgemeinschaft werden, im Vollzug der „rituals of affliction" zu neutralisieren. Es gelingt T. zu zeigen, daß die von ihm beobachteten und analysierten Riten tatsächlich eine (wenn auch nur zeitweilige) *Überwindung der* die Einheit *bedrohenden Spannungen* erzielen, daß sie aber nicht die Einheit der Gemeinschaft selbst darstellen. Ndembu „rituals of affliction" sind deshalb zahlreich, weil soziale und politische Konflikte ständig die Einheit einer Dorfgemeinschaft bedrohen. T. hält es für möglich, die strukturelle Konfliktgeladenheit der Ndembu Gesellschaft historisch zu erklären: das Ndembu Volk ist entstanden aus dem Zusammenschluß eines kleinen, politisch jedoch dominierenden Stammes patrilinearer, virilokaler Eindringlinge mit der zahlenmäßig zwar stärkeren, politisch aber schwächeren Gesellschaft der matrilinearen, uxorilokalen Ureinwohner (279). – Wie schon bei voraufgegangenen Werken T.s, fallen auch in dieser Studie sowohl die scharfe Beobachtungsgabe des Autors im Feld wie auch die durchdringende Analyse des aufgezeichneten Materials auf. Gelegentliche Hinweise auf persönliche Konflikte zwischen seiner Aufgabe als Wissenschaftler und seinen mitmenschlichen Pflichten im Umgang mit den Ndembu (103) sind nicht nur für die Deutung des vorgelegten Materials relevant, sie werfen zugleich auch ein wenig Licht auf die menschlichen Seiten sozialanthropologischer Forschungsarbeit – ein Aspekt, den man in neueren Studien dieser Art oft vermißt. – Eine Frage, die in einer Behandlung der wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen T.s zu klären wäre, betrifft die Tragfähigkeit des vorgelegten Materials: bieten die in ihren Details zweifellos meisterhaft beoabachteten und genauestens wiedergegebenen, in ihrer semantischen Variationsbreite jedoch begrenzten Riten eine Basis, die allein breit genug ist, die folgenden soziologischen Analysen zu tragen? (Diese Frage übersieht nicht den ungewöhnlich hohen Grad an Ritualisierung intermenschlicher Beziehungen bei den Ndembu.) Müßten nicht die Funktionen weiterer politischer und sozialer Institutionen untersucht werden, um derart grundsätzliche Aussagen über die Strukturen der Ndembu Gesellschaft, wie T. sie macht, abzusichern? So wäre beispielsweise zu fragen, ob Konfliktsituationen unter den Ndembu überhaupt *nur* durch Riten symbolisch überwunden bzw. für irreparabel deklariert werden oder ob nicht auch der Prozeß der Rechtsprechung hier eine wichtige Rolle spielt. – Bei einer einleitenden Beschreibung des Mukang'ala Gebietes, in dem T. arbeitete,

weist der Autor zunächst darauf hin, diese Gegend habe bis 1947 unter dem Einfluß moderner Regierungsverwaltung gestanden, die jedoch zusammengebrochen sei, nachdem die Regierung das Amt des Häuptlings von Mukang'ala auf den benachbarten größeren Bezirk von Kapenda übertragen hatte. T. betont an dieser Stelle, Mukang'ala sei nicht in den Zustand vor-kolonialer Ndembu Verwaltung zurückgefallen, sondern Spuren der einstigen Blütezeit dieses Bezirks seien noch deutlich zu erkennen gewesen, als er in das Gebiet kam (93). Später dagegen hat der Leser den Eindruck, Mukang'ala sei doch vollständig zu den Lebens- und Verwaltungsformen der vor-kolonialen Epoche zurückgekehrt, so als wäre es nie nach den Grundsätzen moderner Administration verwaltet worden (153. 191). – T. berichtet von einem ‚Tukuka' Ritual, in dem die Geister lebender Europäer bei Nacht Afrikaner befielen, um ihnen Schaden zuzufügen (119 f.). Ein solcher Ritus wurde auch für Kamahasanyi, die tragische Hauptfigur des Buches, durchgeführt (127). Weil es m. W. in Zentralafrika ungewöhnlich ist, daß die Geister lebender Europäer direkt in afrikanische Riten eingehen, wäre eine genauere Beschreibung des ‚Tukuka' Rituals wünschenswert gewesen. – Zum Verständnis mehrerer Kapitel ist es notwendig, die Nswanamundong'u Genealogie mit dem Text genau mitzulesen. Da die Genealogie am Schluß des Buches auf zwei Seiten (310 f.) im Querformat abgedruckt ist, wird das Mitlesen äußerst umständlich. Eine ausfaltbare oder getrennt beigefügte Genealogie hätte das Lesen des Buches erheblich erleichtert. D. Scholz, S. J.

Kirschbaum, Engelbert, S. J. (Hrsg.), Lexikon der christlichen Ikonographie. Bd. I: Allgemeine Ikonographie. A – Ezechiel. Gr. 8° (360 S. m. 295 Abb.) Freiburg 1968, Herder. 138.— DM. – Seit langem war das zweibändige Standardwerk von Karl Künstle vergriffen und durch viele neue Forschungsergebnisse überholt. Kirschbaum begnügt sich nicht mit einer Überarbeitung, sondern schuf in Zusammenarbeit mit *G. Bandmann, W. Braunfels, J. Kollwitz, W. Mrazek, A. A. Schmid, H. Schnell, H. Skrobucha* und vielen anderen Wissenschaftlern ein völlig neues, auf 6 Bände berechnetes Lexikon. Es soll bis 1971 fertig vorliegen. Von den 4 Bänden der allgemeinen Ikonographie – die beiden letzten werden die Ikonographie der Heiligen behandeln – ist der 1. erschienen und läßt die Anlage des Ganzen erkennen. Er enthält in alphabetischer Ordnung 260 Artikel, die von 83 Mitarbeitern nach gleichem Schema verfaßt wurden. I. Quellen: die biblischen, patristischen, liturgischen und sonstigen Bezüge. II. Die Ikonographie, nach Epochen gegliedert, mit voller Berücksichtigung der ostkirchlichen Sakralkunst. III. Literatur zur Ikonographie. Dieser Aufbau macht es leicht, jedes Bildthema mit der abendländischen Geistes- und Frömmigkeitsgeschichte zu verbinden. Er ermöglicht ein schnelles Finden ohne ständiges Nachschlagen in einem Stichwortverzeichnis. Ein modernes Lexikon kann auf diesen Stil nicht verzichten. Doch lehrt der Vergleich mit dem Handbuch von Künstle und dem größeren von Réau, daß auch der systematische Aufbau Vorteile hat, auf die ein Lexikon der Ikonographie nicht ganz verzichten darf. Es gibt außer den einzelnen Bildthemen umfassende Bildprogramme, es gibt allgemeine Gesichtspunkte und Einflüsse auf die abendländische Kunst, wie Antike, Apokryphen, Byzanz, Liturgie, Mystik, deren Bedeutung durch ein Stichwort oder auf andere Weise hervorgehoben werden müßte. Hier scheinen einige Wünsche offenzubleiben. Die Stärke des Lexikons wird darin liegen, daß es 3500 Einzelfragen nach dem neuesten Stand der Forschung beantwortet. Es sind Schwerpunkte gesetzt. Vor allem der Artikel Christus, Christusbild, ist mit 100 Spalten Text eine vollendete Monographie. Ähnlich die Artikel Adam und Eva, Apokalypse, Apostel, Dreifaltigkeit, Ecclesia, Engel, Evangelisten. Andere sind dafür reichlich kurz behandelt, wie Altar und Allegorie. Im Artikel Altar fehlt u. a. ein Hinweis auf die Altarvorsätze des frühen MA, obwohl die Goldenen Tafeln von Mailand, Venedig, Aachen und Basel zu den absoluten Höhepunkten der Kunstgeschichte gehören. Auch innerhalb der Artikel müßten gelegentlich die Schwerpunkte deutlicher gesetzt werden. Wenn in Spalte 99 der Name Ripa in einem Nebensatz auftaucht, mag das für die Fachgelehrten genügen, die übrigen Leser ahnen nichts von der Bedeutung dieses Allegorien-Erfinders, der die Gestalten über Berninis Kolonnaden und an kalvinischen Grabmälern angeregt hat. Noch ein Beispiel:

In Spalte 143 wird das 21. Kap. der Apokalypse, die Vision des Himmlischen Jerusalem, erwähnt. Dieser Text ist für den Kirchenbau aller Epochen, nicht zuletzt des Barock, von entscheidender Bedeutung gewesen. So hätte seine Verbildlichung durch die Jahrhunderte hindurch beschrieben oder wenigstens angedeutet werden müssen. Statt dessen bringt der Artikel nur drei fehlerhafte Zeilen. Die Radleuchter wurden nicht für die lichterfüllten Kathedralen, sondern für die dunklen Innenräume der romanischen Gottesburgen als Zinnenkranz des Himmlischen Jerusalem geschaffen. Gelegentlich fehlt es an der notwendigen Abstimmung verwandter oder sich überschneidender Themen. In Spalte 144 wird behauptet: Die apokalyptische Gottesvision (Apk 1, 12 f. und 4, 2 f.) wird regelmäßig auf Christus bezogen. In Spalte 422 findet sich die von Augustinus angeregte trinitarische Deutung, die dem theologischen Tiefsinn der Väterzeit und des Mittelalters viel eher entspricht. – Neben solchen relativ seltenen Einzelschwächen gibt es in diesem Lexikonband nur einen durchgängigen Fehler: die geschichtliche Entwicklung der Bildthemen ist in der Regel nur bis zur Schwelle des 20. Jh. durchgeführt. Die Reserviertheit der Kunsthistoriker gegenüber der modernen Kunst, auch der religiösen, ist bekannt. Sie erklärt sich aus der Tatsache, daß endgültige Urteile über den Rang von Kunstwerken viel Zeit brauchen. Doch haben gerade im 20. Jh. wieder führende Meister, die schon zu den Klassikern zählen, religiöse Kunst von starker Aussagekraft geschaffen. Es wäre ein großes Verdienst, auf die besten dieser Werke in Wort und Bild hinzuweisen, sie als Aussage unserer Zeit mit früheren Aussagen zu konfrontieren und so das Ganze abzurunden. In einzelnen Artikeln ist ein schwacher Versuch gemacht worden, in anderen ist das Anliegen überhaupt nicht verspürt. So hat der Artikel Christusbild $4^1/_2$ Spalten über das Christusbild des 19. Jh., aber nur 4 Zeilen über das 20., das soviel bessere Christusbilder hervorgebracht hat. *Rouault* wird nicht genannt. Kein Hinweis auf *Légers* Glasfenster von Audincourt im Artikel Arma Christi, auf *Sutherlands* und *Meistermanns* Apokalypsen, auf die Credo-Tür von *Scharff*, die Christus-Ecclesia-Gruppe von *Zenz* usf. Vielleicht können die 5 folgenden Bände noch einiges gutmachen. – Alles in allem wird das fertige Werk eine erstklassige Arbeitshilfe, ein sicherer Führer durch die Jahrhunderte der christlichen Kunst sein.

E. Syndicus, S. J.

269/1776

18. JUNI 1971
-8. FEB. 1988
-3. 1. 72
27. OKT. 1980
15. März 1972
12. APR. 1972
22. JUNI 1973
3. SEP. 1973
5. NOV. 1973
18. FEB. 1974
11. SEP. 1975
14. JAN. 1975
24. OKT. 1975
-4. JULI 1977
30. MAI 1978
7. 8. 78
- 1. Sep. 1978
7. SEP. 1978
28. FEB. 1979
11. DEZ. 1980
11. 02. 81
4. FEB. 1982
14. 10. 82
20. DEZ. 1982
01. MRZ. 1983

15,34