N12<521877529 021
ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

473 270/2137 28 45.Jg. 60.–

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Prof. Fluth

Vierteljahresschrift

Fachref.

45. Jahrgang · Heft 1 · 1970

ABHANDLUNGEN

Bruno Schüller, S. J.
Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze 1

Wilfried Ruff, S. J.
Individualität und Personalität im embryonalen Werden 24

Peter Knauer, S. J.
Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae vitae" 60

BEITRAG

Paul Overhage, S. J.
Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung 75

Herder Freiburg · Basel · Wien

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. BRUNO SCHÜLLER, S. J., 6 Frankfurt (M) 70, Offenbacher Landstraße 224 / 463 Bochum-Querenburg, Haus Michael, Buscheystraße 182

DR. MED. WILFRIED RUFF, S. J., DR. PETER KNAUER, S. J., 6 Frankfurt (M) 70, Offenbacher Landstraße 224

DR. PAUL OVERHAGE, S. J., 6 Frankfurt (M) 1, Elsheimer Straße 9

BESPRECHUNGEN

NEUE ERKENNTNISPROBLEME IN PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE. Hrsg. von JOHANNES B. LOTZ (*J. Stallmach*) 94

WALTER HOERES, Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie (*J. de Vries, S. J.*) 98

JOSEF SCHMUCKER, Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument (*H. Ogiermann, S. J.*) 100

JOSEPH DE FINANCE, S. J., Essai sur l'Agir Humain. – DERS., Grundlegung der Ethik (*W. Kerber, S. J.*) 103

KONRAD FARNER, Theologie des Kommunismus? (*O. v. Nell-Breuning, S. J.*) 106

GERHARD HEBERER (HRSG.), Der gerechtfertigte Haeckel (*A. Haas, S. J.*) 107

OTTO KAISER, Einleitung in das Alte Testament (*N. Lohfink, S. J.*) 108

HANS WALDENFELS, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (*O. Semmelroth, S. J.*) 112

REINHARD SCHWARZ, Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie (*A. Grillmeier, S. J.*) 114

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 15,— DM, der Jahrgang kostet 60,— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

45. JAHRGANG

1970

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: Erhard Kunz, 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 45. Jahrgangs

ABHANDLUNGEN

BERNING, VINCENT, Der Philosoph und Theologe Herman Schell im Widerstreit der Meinungen 227

BEUMER, JOHANNES, S. J., Ökumenische Tendenzen auf dem Ersten Vatikanum 390

GERHARTZ, JOHANNES GÜNTER, S. J., Das Mischehenrecht Papst Pauls VI. 481

GRILLMEIER, ALOIS, S. J., Konzil und Rezeption 321

HEINRICHS, JOHANNES, S. J., Sinn und Intersubjektivität 161

KNAUER, PETER, S. J., Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae Vitae" 60

RUFF, WILFRIED, S. J., Individualität und Personalität im embryonalen Werden 24

SCHÜLLER, BRUNO, S. J., Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze 1

– Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie 526

SIEBEN, HERMANN-JOSEF, S. J., Zur Entwicklung der Konzilsidee (I) 353

SPLETT, JÖRG, Gottesvorstellung und Wandel des Glaubensbewußtseins 192

STEER, GEORG, Germanistische Scholastikforschung (I) 204

BEITRÄGE

BÜCHEL, WOLFGANG, S. J., Zu zwei Fragen der analytischen Wissenschaftstheorie 562

CONZEMIUS, VIKTOR, Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums 409

ENGELBERT, PIUS, O. S. B., Eine Schule der Textkritik. Die jüngsten Editionen der Commissio Leonina 243

GERTZ, BERNHARD, Kreuz-Struktur. Zur theologischen Methode Erich Przywaras 555

KLINGER, ELMAR, Gnade – Natur – Geschichte 551

OVERHAGE, PAUL, S. J., Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung 75

Gd 861
UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Besprechungen 94 251 435 568

Umschau

Erkenntnislehre. Metaphysik 137 476

Geschichte der Philosophie 142 451

Naturphilosophie. Psychologie 150 464

Ethik. Rechts- und Staatsphilosophie. Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft 156 472

Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte 292 611

Bibelwissenschaft 297 616

Dogmatik. Dogmengeschichte 304 622

Theologiegeschichte. Kirchengeschichte 310 628

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Adorno, Th. W. 460
Aebli, H. 466
Aegidius Romanus 311
Albert d. Gr. 132
Allemann, B. 456
Andresen, C. 583 626
Anselm v. Canterbury 588
Antweiler, A. 577
Anz, W. 456
Apel, K.-O. 456
Appolinaris v. Laodicea 124
Aresin, L. 152
Aristoteles 128 131 143 252 276 452 453 589
Arius 586
Armstrong, A. H. 144
Arnobius 309
Arroyo, G. 476
Arnold, W. 466
Artz, J. 628
Asterios d. Sophist 586
Athanasius v. Alexandrien 126 586
Aubert, R. 413
Aubineau, M. 126
Augustinus 114 116 128 589
Ausubel, D. P. 155
Autrum, H.-J. 108
Avantgarde der Kirche 630

Babolin, A. 460
Backhaus, H. G. 463
Balmes, J. 454
Balthasar (v.), H. U. 284 292 304 310
Barnes, J. 143
Barth, K. 296 589 590 615
Battaglia, F. 460
Bautz, F. W. 632
Beaufret, J. 457
Becker, Joachim 297
Becker, O. 456
Bengsch, A. 265
Bennett, D. H. 469
Benz, E. 440
Berg, L. 576 581
Bergh, B. 315
Bergner, K.-H. 296
Bernhard v. Clairvaux 115
Beutter, F. 579
Bierlaire, F. 317
Birgitta v. Schweden 315
Birkenmajer, A. 607
Bittrich, H. J. 153
Bizer, E. 317
Blaha, O. 255
Bloch, E. 435 438 460
Blondel, M. 259 280 283 554
Bocheński, J. M. 446
Böckenförde, E. W. 477
Bölsche, W. 107
Boëthius 589
Bonaventura 313
Bondi, H. 446
Bonhoeffer, D. 296 438
Bougerol, J.-G. 313
Bouillard, H. 282
Braun, A. 146
Brauweiler, H. 580
Bridgman, P. W. 151
Brilioth, Y. 275
Broad, C. D. 138
Bröcker, W. 456
Broglie (de), G. 293
Brooke, C. N. L. 316
Brox, N. 264 271
Brunner, Aug. 101 102
Buber, M. 595
Büchi, W. 580
Bultmann, R. 305 616
Bunnik, R. J. 623
Buße, Die 626
Butler, J. 274 276
Buytendijk, F. J. J. 153

Caesarius v. Arles 308
Cajetan 316
Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy 144
Carro, V. D. 314
Cassian 308
Cavarnos, J. P. 127
Chadwick, H. 144
Charlesworth, M. J. 588
Chenu, M. D. 280 283 285 286 609
Christ zwischen Kirche und Politik 156
Christophe, P. 308
Civitas, 8. Bd. 476
Cognatus, G. 318
Commissio Leonina 243
Comte, A. 568
Condrau, G. 470
Congar, Y. 280 281 283 285 609
Conzelmann, H. 616
Copleston, E. 276
Corbett, J. A. 311
Coreth, E. 94 98
Corpus Macarianum 271
Cox, H. 296
Culler, A. D. 275
Cyprian 269 309

Daecke, S. 438
Dahm, H. 572
Dahood, M. 112
Dammertz, V. 290
Daniélou, J. 127 283 286 287
Davids, E. A. 271
Delay, J. 470
Depierre, A. 631
Dexinger, F. 299
Dilthey, W. 568
Dingler, H. 151
Dombois, H. 122
Domenach, J. M. 630
Domingo de Soto 314
Dondaine, A. 243
Dondaine, H. F. 243
Dordett, A. 291
Dorner, I. A. 278 280
Dreier, W. 577
Drey, J. S. 113 295 577
Drobnickij, O. G. 462
Dürkheim, E. 475
Dunas, N. 297
Duss - von Werdt, J. 292
Džioev, O. I. 462

Ebeling, G. 438 441
Ecclesia et Ius 288
Eckert, P. W. 603
Eckhart 130 450 591 593
Eddington, A. 151
Engel, Wolfg. 466
Enslin, H. 590
Epiphanius 626
Erasmus v. Rotterdam 317 603
Erdmann, K. D. 466
Eriugena 310
Ermacora, F. 156
Ermecke, G. 579 581
Eusebius v. Cäsarea 586
Eustathius v. Antiochien 586
Ewers, H. 291

Faber, F. W. 274
Farner, K. 106
Fédier, F. 457

Fehringer, A. 289
Feicht, H. 607
Feick, Hildegard 458
Feuerbach, L. 572
Feyerabend, P. K. 465
Fichte, J. G. 145 259 455 568
Filosofi tedeschi d'oggi 460
Finance (de), J. 103
Flegel, H. 469
Fleischer, H. 461
Foerster, Werner 626
Fohrer, G. 108 109
Foucault, M. 447
Franz, H. 456
Frei, G. 470
Freud, S. 467 468 568 570
Frey, Chr. 280
Frey, G. 466
Funke, F. 306

Gabriel Biel 115
Gabriel, L. 460
Gadamer, H. G. 435 456 460
Galbraith, V. H. 316
Garrigou-Lagrange, R. 282 283 286
Gaudium et Spes 475
Gaunilo 588
Gebser, J. 596 598
Geck, L. H. Ad. 581
Gerken, A. 294
Gertz, B. 555
Giers, J. 579
Gilbertus Cognatus 318
Girardi, G. 149
Gladstone, W. E. 275
Gnosis, Die 626
Görres-Gesellschaft 472 476
Goethe (von), J. W. 146
Gogarten, F. 438
González Ordóñez, M. 314
Górski, K. 607
Gottschaldt, K. 466
Gregor d. Gr. 115 116
Gregor v. Elvira 588
Gregor v. Nyssa 126
Grenner, K. H. 580
Grimm, D. 476
Gritti, J. 446
Grocholl, W. 312
Grundmann, S. 117 120
Günther, Eb. 579
Guérard de Lauriers, M. L. 282
Gundlach, G. 261
Gundry, R. H. 302

Haag, Herb. 307
Habermas, J. 252 254 448 568
Haeckel, Ernst 107
Haecker, Th. 628
Haenchen, E. 626
Härdelin, A. 273
Hättich, M. 476
Hahn, Ferd. 617
Hartfiel, G. 474
Hasenfuß, J. 614
Hasenhüttl, G. 611
Haungs, P. 476
Hay, D. 316
Heberer, G. 107
Heckel, Joh. 118
Hecker, K. 435
Heckhausen, K. 466
Hegel, G. W. F. 259 438 448 451 455 568 572 622
Heidegger, M. 141 455 456 457 458 464
Heidel, G. 153
Heim, K. 440
Heimerl, H. 288
Heinemann, H. 289
Heinrich v. Gent 132
Heintel, E. 251
Hennig, G. 316
Henry, D. P. 589
Herder (v.) J. G. 277
Herrmann, W. 278 280 438
Hippolyt 626
Hirscher, J. B. 577 609
Hölscher, G. 111
Hoeres, W. 98
Hoppe, Brigitte 146
Horkheimer, M. 448
Horner, F. 156
Husserl, E. 98 100

Iljenkow, E. W. 463
Irenäus v. Lyon 264 588 626

Jäger, Gerh. 142
Jahrbuch f. christl. Sozialwissenschaften, 9.–11. Bd. 576
Jahrbuch f. Sozialwissenschaften, 8. Bd. 476
Jaki, St. L. 150
Jean Scot 310
Jeaneau, É. 310
Johannes XXIII. 578
Johannes v. Paltz 115
Johann v. Staupitz 115
Johann Tauler 130
Jossua, J. P. 285
Juhos, B. 466
Jung, C. G. 154 467

Kähler, M. 278
Käsemann, E. 279
Kaiser, M. 289
Kaiser, O. 108
Kałwa, P. 606
Kant, I. 99 100 253 255 268 572
Karpp, H. 626
Kassian 308
Kaufmann, Arthur 463
Keller, Alb. 94
Kerber, W. 473 579
Kilber, H. 628
Kilian, R. 297
Kilpatrick, G. D. 302
Kirschenmann, P. 464
Klaus, G. 574
Klaus, J. 473
Klausener, E. 156
Klemens v. Alexandrien 626
Klinger, E. 295
Koble, J. 274
König, René 446
Kraemer, H. 615
Krause, M. 626
Kremer, Kl. 449
Kretschmar, G. 583
Krumbach, Th. 107
Küng, H. 622
Kuhn, H. 95 461

Laier, K. H. 105
Laitko, H. 153
Laktanz 309
Laminski, A. 586
Landgrebe, L. 461
Landulf v. Neapel 312
Langen, D. 470
Langner, A. 579
Lauth, R. 295
Lefèbvre, H. 463
Lehmann, K. 456
Leibniz, G. W. 251
Le Meur, J. 631
Lenin 572
Lentzen-Deis, W. 305
Leo XIII. 578 580
Lévi-Strauss, C. 447 463
Lexique Saint Bonaventure 313
Ley, Herm. 152
Liebschütz, H. 144
Lindsay, R. B. 150
Lippert, P. 303
Litak, St. 606
Llompart, J. 463

Lloyd, A. C. 144
Löbmann, B. 291
Löther, R. 152
Löwith, K. 446 456 461
Lohfink, N. 302
Lombardi Vallauri, L. 472
Lorenzen, P. 465
Lotz, J. B. 94 98 461
Lubac (de), H. 280 281 283 285 310 477 551 631
Luther 114 117 316
Lyssenko, T. 572

Mach, E. 153 568
Maihofer, ? 464
Makarios 271
Malcolm, N. 589
Malevez, L. 293
Maltha, A. H. 286
Mann, U. 612
Mao 149
Marcel, G. 148
Maréchal, J. 98
Maritain, J. 257 283
Markellos v. Ankyra 586
Márkus, G. 463
Markus, R. A. 144
Marx, Karl 149 253 448 462 568 572 579
Mater et Magistra 578
Mayer, C. P., O.S.A. 128
Mayer-Maly, Th. 156
Merlan, P. 144
Messner, Joh. 476
Metz, J. B. 295
Michel, K. M. 451
Michels, Th. 271
Mieth, D. 130 593
Millénaire du Catholicisme en Pologne 606
Minozzi, B. 574
Mitscherlich, A. 446
Mitschurin, I. 572
Mocek, R. 153
Möhler, J. A. 113 275
Möller, Jos. 139
Möllhoff, G. 469
Mörsdorf, K. 289
Moingt, J. 581
Moldenhauer, E. 451
Molitor, H. 290
Mollenhauer, K. 466
Molt, P. 476
Montuclard, ? 631
Montvalon (de), R. 630
Morant, P. 619
Mounier, ? 631
Muck, O. 98
Mühlenberg, E. 124
Müller, Max 456 461
Müller-Hermann, D. 152
Mynors, R. 316

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie 94
Newman, J. H. 274 275 276 452 628
Nietzsche, F. 459 468
Nikolaus v. Kues 450
Nink, C. 101 103
Novatian 267
Nufer, G. 451

Oeconomia Humana 475
Ölinger, J. 579
Ogiermann, H. 95
Oparin, A. I. 150
Oppen (von), D. 158
Orbe, A. 586
Ordóñez, M. G. 314
Origenes 626

Paltz: s. Johannes
Pannenberg, W. 438 463
Parente, P. 282 286
Pareto, V. 475
Pattison, M. 275
Patzig, G. 143
Pawlow, I. P. 152 572
Peirce, Ch. S. 568
Perego, A. 285 286
Perpeet, W. 456
Petrilowitsch, N. 469
Pfeifenberger, W. 156
Pfister, B. 262
Piccolominus, A. S. 316
Pichot, P. 470
Pieper, Jos. 141 461
Pius II. 316
Pius XI. 107 578 580
Pius XII. 282
Plato 128 142
Plotin 128 450
Pöggeler, O. 456 457
Politik und Ethik 477
Portmann, A. 446
Praepositinus Cremonensis 311
Primetshofer, B. 290
Prucha, M. 572
Prümm, K. 601
Przywara, E. 555
Ps.-Athanasius 586
Pusey, E. B. 274

Quadragesimo Anno 107 578 580

Rahner, K. 102 113 133 141 292 294 295 306 435
Rauscher, A. 262
Rechowicz, M. 606
Regnier, A. 466
Reinisch, L. 446
Reiter, J. 257
Resch, A. 471
Rescher, N. 137
Richter, K. 153
Rief, J. 577
Rintelen (von), F.-J. 146 459
Ritschl, A. 277
Ritter, Horst 466
Robb, J. H. 145
Robert, J.-D. 465
Robert d'Orford 311
Robinson, J. M. 279
Röpke, W. 578
Roesler, H. 262
Roig Gironella, J. 454
Rondeau, M. J. 587
Rondet, H. 281 282 286
Roos, L. 260 577
Rordorf, W. 626
Rosa (de), G. 476
Roth, H. 466
Rothe, R. 438
Rothfuchs, W. 302
Rotter, H. 97
Rouco Varela, A. M. 290
Roux, W. 153
Rowley, H. H. 299
Ruben, P. 153
Rudolf v. Biberach 591
Ruf, W. 148
Ruh, K. 593

Sawicki, W. 607
Scannone, J. C. 454
Scotus Eriugena 310
Semmelroth, O. 96
Semper, C. 108
Sheldon-Williams, I. P. 144
Siepen, K. 288
Sillem, E. J. 452
Simon Magus 626
Simons, E. 294 435
Slenczka, R. 277
Smith, A. 474
Smith, W. K. 316
Sobotta, F. 625
Socha, H. 289
Söhngen, G. 292
Sohm, R. 117
Soras (de), A. 157
Soto (de), D. 314
Southern, R. W. 589

Sozialpsychiatrie 469
Spann, O. 578
Spanneut, M. 309
Sułowski, Z. 606
Swiezawski, St. 607

Schack, H. 149
Scharbert. J. 96
Schenk, W. 606
Scheuermann, A. 288
Schillebeeckx, E. 608 609
Schilling, Kl. 628
Schilling, Kurt 151
Schiwy, G. 447
Schlederer, F. 468
Schleiermacher, F. D. 277
Schlink, E. 436
Schmaus, M. 289
Schmidt, Alfr. 462
Schmidt, H. 107
Schmidt, Margot 591
Schmitt, F. S., O.S.B. 590
Schmölz, F.-M. 156
Schmucker, J. 100
Schneider, C. 444
Schock, R. 137
Scholem, G. 597
Schoof, M. 608
Schreiber, W. 577
Schreiner, J. 109
Schult, Arthur 620
Schulz, W. 456
Schwab, J. 595
Schwan, A. 156
Schwarz, Reinh. 114
Schweitzer, Alb. 277 278

Staatslexikon, Ergbd. 1 472
Staiger, E. 456
Staudenmaier, F. A. 295
Staupitz: s. Johann
Stegmann, J. 579
Stegmüller, W. 253 446 562
Steiner, Rud. 621
Steinmüller, W. 117
Stendahl, K. 302
Strauss, D. F. 277
Strecker, G. 302
Strobel, A. 304
Strohm, Th. 477
Struve, W. 448
Strzeszewski, S. 606
Stüer, H. 577
Stüttgen, A. 140

Tauler: s. Johann
Teilhard de Chardin, P. 287 438
Tertullian 115 269 309 581
Theunissen, M. 448
Thils, G. 296
Thomas v. Aquin 131 145 243 570 589 590
Thüring, B. 151
Thum, B. 95
Tillich, P. 438
Toinet, P. 446
Tristram, H. 275 452 629
Tucker, A. 453
Tugarinov, V. P. 462
Tugendhat, E. 456
Turowski, K. 606

Uhrmann, J. 291
Urban, W. 607
Uschmann, G. 108

van Leeuwen, Th. 615
van Steenberghen, F. 100
Vella, A. P. 311
Völkle, A. 576
Vogt, H. J. 267
Vorgrimler, H. 473
Vries (de), J. 94

Waldenfels, H. 112
Walf, K. 291
Walgrave, J.-H. 629
Walzer, R. 144
Ward, W. G. 274 276
Weber, K. 579
Weber, Wilh. 576 580
Weidemann, H. H. 469
Weier, J. 289
Weingartner, P. 465
Weinreb, F. 595
Weinzierl, E. 156
Weizsäcker (v.), C. F. 151
Welzel, H. 463
Wendland, H.-D. 477
Wentzlaff-Eggebert, F.-W. 313
West, F. 315
Wetzel, J. 288
Whateley, R. 276 452
Wicki, N. 297
Widengren, G. 442
Wiesenhütter, E. 467
Wilberforce, R. I. 274
Wilhelm v. Auvergne 115
Willam, F. M. 275 452
Wilmart, Dom 590
Wirth, P. 288 290
Wisser, R. 148
Wittgenstein, L. 253
Wittkower, E. D. 469
Wojtkowski, A. 606
Wolf, Erik 121
Wolff, H. W. 301
Wolff, Otto 615
Wright (v.), H. G. 138

Zahn, M. 146
Zelený, J. 463
Zgorzelski, C. 606
Zweig, G. 580

Badini, G., S. J. 472
Becker, Joachim, SS. CC. 299–301
Becker, K. J., S. J. 314–315
Berning, V. 227–242
Beumer, J., S. J. 310–313 317–318 390–408 603–606 628
Beutler, J., S. J. 616–617
Bischofberger, E., S. J. 273–276 452–453 628–630
Brunner, August, S. J. 442–444 574–576
Büchel, W., S. J. 150–153 465–466 562–567

Carls, R., S. J. 137–139 143–144
Conzemius, V. 409–434

Engel, H., S. J. 297–299 301
Engelbert, P., O. S. B. 243–250

Fábry, A., S. J. 277–280
Falk, H., S. J. 461–463
Fischer, Heribert, S. J. 130–132 313–314

Gerhartz, J. G., S. J. 481–525
Gertz, B. 555–561
Gilen, L., S. J. 153–156
Grillmeier, A., S. J. 114–117 126–128 271–273 304–307 321–352

Haas, Adolf, S. J. 107–108 438–442
Haeffner, G., S. J. 454–459 460–461
Heinrichs, J., S. J. 146–149 161–191 257–260 459–460

Kerber, W., S. J. 103–106 474–476 476–477
Kern, W., S. J. 145–146 451–452
Klinger, E. 551–554
Knauer, P., S. J. 60–74 133–136 293–294 295–296 297
Köster, Wendelin, S. J. 623–625

Listl, J., S. J. 117–124
Löser, W., S. J. 304
Lohfink, N., S. J. 108–112

Nell-Breuning (v.), O., S. J. 106–107 149 156–158 260–264 451 472–474 476 477 576–581
Neufeld, K. H., S. J. 280–288 477–478 606–610 630–632

Ogiermann, H., S. J. 100–103 139–141 251–255 448–451 572–574
Oswald, J., S. J. 149
Overhage, P., S. J. 75–93

Podskalsky, G., S. J. 144–145 444–445 626

Ruff, W., S. J. 24–59 470

Semmelroth, O., S. J. 112–114 307–308 625–626
Setzer, S., S. J. 468–469
Sieben, H. J., S. J. 124–126 128–130 264–270 308–310 353–389 581–588 626–628
Splett, J. 192–203 435–436 622–623
Sudbrack, J., S. J. 591–594

Schiwy, G., S. J. 611–612
Schlederer, F., S. J. 466–468 469
Schlepper, W., S. J. 470–471 595–600 620–621
Schüller, B., S. J. 1–23 526–550
Schulte, Heinz, S. J. 588–591
Schwank, B., O. S. B. 302–303 619–620

Stallmach, J. 94–98
Steer, G. 204–226
Stenzel, A., S. J. 436–438
Stich, H., S. J. 303

Völler, A., M. S. C. 288–291
Vries (de), J., S. J. 98–100 141–142 145 146 255–257 446–448 452 454 463–465 568–571

Waldenfels, H. 292–293 294–295 296–297 612–616
Wennemer, K., S. J. 601–603 617–618 632
Wolter, H., S. J. 315–317

Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze

Von Bruno Schüller, S. J.

Auf einer wissenschaftlichen Tagung, die die Manipulierbarkeit des Menschen zum Thema hatte, wurde von einem Teilnehmer die Frage gestellt, ob und wie sich eine Grenze ziehen lasse, die sittlich zulässige Formen der Manipulation von sittlich verwerflichen Formen scheide. Es wurde dann zunächst folgendes als Antwort angeboten: Die gesuchte Grenze werde durch die Nächstenliebe gezogen; sie sei zugleich markiert durch die Hoffnung: sofern eine Manipulation Zukunft eröffne, sei sie sittlich gerechtfertigt; anderenfalls nicht. Eine solche Antwort ist unter Christen allgemeiner Zustimmung sicher. Sie ist im Grunde aber gar keine Antwort, sondern nur eine Explikation der gestellten Frage, da für eine christliche Ethik Nächstenliebe und Hoffnung konstitutive Charaktere des sittlich Guten im Ganzen sind. Darum kann man die Frage auch ohne weiteres so umformulieren: Welche Formen der Manipulation verbietet die Nächstenliebe und welche Formen läßt sie zu? Daraufhin wird man heutzutage oft auf die jeweilige Situation und auf das Gewissen des Einzelnen verwiesen. Eine andere Antwort lasse die Frage nicht zu, wolle man nicht ins Unwesen der Kasuistik geraten, illegitimen Verallgemeinerungen zum Opfer fallen, die unableitbare Einmaligkeit jeder Situation verkennen, der Gesetzlichkeit Vorschub leisten.

Ist es tatsächlich so gefährlich und verderblich, nach partikulären Grundsätzen zu suchen, die zwischen dem allgemeinen Gebot der Nächstenliebe und der jeweiligen Lebenssituation eine Art Vermittlung bilden? Solche Grundsätze können doch nur Gesetze sein, nach denen das Gewissen als sittliches Urteilsvermögen immer schon die jeweiligen Lebenssituationen auf ihren sittlichen Forderungscharakter hin auslegt. Wenn es gelänge, diese Gesetze durch Reflexion zu erheben und zu formulieren, so wäre dadurch nicht nur unser Wissen bereichert, sondern auch die Möglichkeit einer Kontrolle gewonnen: Verdient denn das Gewissen ganz unbesehen ein unbegrenztes Vertrauen? Eine reflexe Kontrolle könnte das Gewissen vielleicht von manchen Selbstwidersprüchen und Inkonsequenzen reinigen. Auf der anderen Seite ist die reflexe Erhebung der Grundsätze, nach denen wir kraft unseres Gewissens immer schon sittliche Urteile fällen, selbst wieder Fehlern und Irrtümern ausgesetzt, und ein besonders naheliegender Fehler ist der, daß die kontingenten Bedingungen, unter denen ein sittliches Urteil Geltung hat, nicht zureichend erfaßt werden. Das hat zur Folge,

daß einem Grundsatz eine größere Allgemeinheit zugeschrieben wird, als sie ihm tatsächlich zukommt. Darum müssen reflex bewußt gemachte, formulierte und dann tradierte ethische Grundsätze immer wieder daraufhin geprüft werden, ob die Bedingungen ihrer Verbindlichkeit auch zureichend erfaßt sind, wozu vor allem dann dringender Anlaß besteht, wenn ihre Anwendung auf neuartige Situationen zu Resultaten führt, die auf unser spontanes sittliches Bewußtsein befremdend, vielleicht sogar Ärgernis erregend wirken.

Was hier vorgelegt wird[1], ist die Skizze einer solchen kritischen Überprüfung der von der katholischen Moraltheologie überlieferten ethischen Grundsätze. Wollte man sich bei einem solchen Unternehmen ausschließlich im Felde der allgemeinen Moraltheologie aufhalten, so böte sich zwar mehr Raum für die Argumentation, aber es würde dann allzu leicht die praktische Tragweite der Überlegungen übersehen. Es schien darum geraten, schwierige Probleme der speziellen Moraltheologie zur Illustration heranzuziehen, wenngleich dafür der für einen Wissenschaftler etwas peinliche Nachteil in Kauf genommen werden muß, daß manche Aufstellungen vorerst ohne die gehörige Begründung bleiben.

I

Die überlieferte katholische Moraltheologie unterscheidet zwei Arten ethischer Grundsätze[2], einmal solche, die unter allen überhaupt denkbaren Umständen gelten, bei denen also jede Ausnahme schlechterdings ausgeschlossen ist; sodann Grundsätze, die unter normalen Umständen, also in der Regel Geltung haben, aber unter außergewöhnlichen Umständen, wie sie nur ausnahmsweise gegeben sind, ihre Geltung einbüßen. Präziser würde man diesen Unterschied so kennzeichnen: die ersten Grundsätze gelten unabhängig von irgendeiner kontingenten Bedingung; die Grundsätze der zweiten Art gelten nur unter einer bestimmten kontingenten Bedingung, von der man dann aber noch zusätzlich sagt, sie sei in der Regel der Fälle erfüllt[3].

Zu den Grundsätzen der ersten Art werden zuerst alle sittlichen

---

[1] Am 21. 1. 1969 an der Ruhr-Universität Bochum gehaltene Antrittsvorlesung. Die Teile III und IV wurden für die Veröffentlichung erneut durchgearbeitet und erweitert. Einige der ausführlicheren Anmerkungen versuchen, Schwierigkeiten auszuräumen, die bei späteren Diskussionen des Themas vorgebracht wurden.

[2] Vgl. *J. Mausbach – G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie, Bd. I (Münster [9]1959) 240; *O. Schilling*, Handbuch der Moraltheologie, Bd. I (Stuttgart 1952) 178; *F. Hürth – P. Abellán*, De principiis, virtutibus et praeceptis, Pars I (Rom 1948) 189; *M. Zalba*, Theologiae moralis compendium I (Madrid 1958) 129. 188.

[3] Diese zusätzliche Aussage über die Regelmäßigkeit, mit der die Bedingung erfüllt ist, stützt sich auf die Erfahrung, muß also auch durch Erfahrung verifizierbar sein. Es ist nicht ausgeschlossen, daß wegen veränderter gesellschaftlicher Verhältnisse die Bedingung nicht mehr regelmäßig erfüllt ist, vielleicht sogar nur noch ausnahmsweise.

Normen gerechnet, die des Menschen gesolltes Grundverhältnis zu Gott angeben: Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben, Du sollst auf ihn Deine ganze Hoffnung setzen usw. Über die ausnahmslose Verbindlichkeit solcher Gebote ist man sich unter Christen einig. Alsdann zählt man dazu Normen wie: Du sollst stets gerecht handeln, Du sollst nie einen Menschen rechtswidrig töten usf. Diese Normen sind rein analytisch-explikativer Natur, sie sind tautologisch, insofern zweifellos evident, aber wenig hilfreich.

Schließlich rechnet man dazu einige echt synthetische Grundsätze wie: Jede Falschaussage ist eine Lüge, also sittlich verwerflich; als zweites Beispiel sei die seit Jahren so heiß umstrittene Norm genannt: Jeder Gebrauch von künstlichen Mitteln zum Zweck der Empfängnisverhütung ist ausnahmslos sittenwidrig. Solche echt synthetischen Grundsätze wären für die Beurteilung konkreter Lebenssituationen wirklich hilfreich, aber gerade sie kommen einem oft problematisch vor, und zwar nicht nur im Fall der Empfängnisverhütung.

Nun zu den Grundsätzen zweiter Art, deren Geltung von der Erfüllung einer kontingenten Bedingung abhängt. Als typisches Beispiel sei genannt die Norm: Du sollst ein dir anvertrautes Geheimnis wahren, es sei denn, du könntest nur durch Kundgabe dieses Geheimnisses ein schlimmeres Übel verhindern als dasjenige, das dem Geheimnisinteressierten durch diese Kundgabe angetan wird[4]. Diese Norm ergibt sich offensichtlich aus der bloßen Anwendung des allgemeineren ethischen Grundsatzes: Unausweichlich in die Lage versetzt, ein Übel zu verursachen, gleichviel wie er handle, habe der Mensch zu prüfen, welches Übel das schlimmere sei, und das zu vermeiden. Da die Vermeidung oder Beseitigung eines Übels ein Wert und die Nicht-Verwirklichung eines möglichen Wertes ein Übel ist, kann der genannte Grundsatz auch ohne weiteres ins Positive umgekehrt werden: vor zwei miteinander konkurrierende, einander ausschließende Werte gestellt, hat der Mensch zu prüfen, welcher von beiden den Vorzug verdient, und den handelnd zu verwirklichen.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß es zu den schwierigsten Problemen der ethischen Reflexion gehört, ob und wie Werturteile und darum auch Vorzugsurteile zu begründen sind. Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Es sei nur die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt: Die überlieferte Moraltheologie hat alle ethischen Grundsätze der zweiten Art dadurch gewonnen, daß sie das Vorzugsaxiom anwendete: Von zwei Übeln sei das schlimmere zu vermeiden, von zwei Werten der wichtigere zu verwirklichen, die Verursachung eines Übels habe sich jeweils sittlich zu rechtfertigen durch ein nur so verwirklichbares bonum proportionate grave.

[4] *F. Hürth – P. Abellán* und *M. Zalba* bringen a. a. O. (Anm. 2) als Beispiel den völlig gleichartigen Grundsatz: Non licet ‚revelare crimina occulta sine ratione'. ‚Sine ratione' meint ‚sine ratione proportionate gravi': ohne einen entsprechend wichtigen Grund. Der kann aber nur in der Verhinderung eines entsprechend schlimmen Übels oder in der Verwirklichung eines entsprechend wichtigen Gutes bestehen.

Unter aller gebotenen Vorsicht sei nun die Hypothese aufgestellt: Alle ethischen Normen, die unsere Handlungen und Unterlassungen gegenüber unseren Mitmenschen und der uns umgebenden Welt betreffen, können nur partikuläre Anwendungen dieser allgemeineren Vorzugsregel sein. Bedingungslos und damit ausnahmslos gültig können diese Normen nur sein, wenn sie ein Gut zu verwirklichen gebieten, das erwiesenermaßen nie mit einem anderen wichtigeren und darum vorzugswürdigen Gut konkurrieren kann. Eine Erklärung und eine Einschränkung sind allerdings zu dieser Hypothese zu machen. Die Nächstenliebe übersetzt sich zwar nach Vermögen notwendig in Handlungen des Wohltuns, aber sie ist nicht selbst Handlung, sondern Wohlgesonnenheit und Wohlwollen. Als frei eingenommene positive Wertantwort auf die Mitmenschen ist sie bedingungslose ethische Forderung. Die vorhin formulierte Hypothese bezieht sich nur auf *Handlungsnormen.* Sodann wäre zu fragen, ob und inwieweit wir das Heil und die sittliche Güte eines Mitmenschen unseren Handlungen zum Ziel setzen können. Insofern das der Fall sein sollte, stünden solche Handlungen, da auf den absoluten Wert des Heils und sittlicher Güte bezogen, notwendig unter einer bedingungslosen sittlichen Norm. So könnte eine Handlung, die in der Absicht erfolgte, einen Mitmenschen zu einem Verhalten wider sein Gewissensurteil zu bewegen, schlechterdings durch nichts sittlich gerechtfertigt werden. Kurz, von der Hypothese sind jene Handlungen auszunehmen, die und insoweit sie den sittlichen Wert des Nächsten zum Gegenstand haben[5].

II

Der erste Grund, der für diese Hypothese spricht, ist ein Wahrscheinlichkeitsgrund fast induktiver Art: Mehr und mehr synthetische Grundsätze, die als bedingungslos gültig überliefert sind, scheinen sich bei einer exakten Analyse als bedingte Grundsätze der zweiten Art zu erweisen. So die sittliche Norm, die den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel betrifft. Sie wird von denen, die eine der Enzyklika Humanae vitae widersprechende Auffassung vertreten, unter eine Bedingung gestellt: der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel ist unerlaubt, es sei denn, die Vermeidung einer Empfängnis sei sittlich gerechtfertigt und die Enthaltsamkeit dem Wohl des Ehepaares abträglich. Ja, da unter den heutigen gesellschaftlichen Umständen die genannte Bedingung für ein Ehepaar nicht nur ausnahmsweise erfüllt

[5] Es ist insofern keine Ausnahme von der Hypothese, als diese Norm sich unmittelbar auf einen sittlichen Wert als solchen bezieht, der sittliche Wert aber definitionsgemäß den unbedingten Vorzug vor jedem konkurrierenden nicht-sittlichen Wert verdient.

ist, wäre es sogar besser, den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel als eine sittlich indifferente Handlung zu bezeichnen, deren sittlicher Charakter jeweils davon bestimmt wird, ob die bezweckte Vermeidung einer Empfängnis sittlich gerechtfertigt ist oder nicht[6].

Wie steht es mit dem Grundsatz: Jede Falschaussage ist ausnahmslos eine Lüge, also sittlich böse? Hier müßte nun eine sorgfältige kritische Analyse all der Argumente folgen, mit denen Theologen und Philosophen in der Vergangenheit diesen Grundsatz aufgewiesen zu haben meinten. Sie würde wohl ein ziemlich umfangreiches Buch ergeben und muß deswegen unterbleiben[7]. Immerhin läßt sich zumindest dem Ethiker vom Fach ein indirekter Hinweis dafür geben, wieso man der Auffassung sein kann, der angestrebte Aufweis der ausnahmslosen Unerlaubtheit jeder Falschaussage sei nicht gelungen. Keiner, der vertritt, jede Falschaussage sei eine Lüge, scheint in der Lage zu sein, eine einsichtige Lösung für den viel diskutierten Konfliktfall zu geben, in dem durch eine wahrhaftige Aussage ein wichtiges Geheimnis preisgegeben oder einem Mitmenschen schwerster Schaden zugefügt würde. Daß der Mensch in diesem Falle notwendig sittlich schuldig werden müsse, wie *N. Hartmann* will, ist ein kaum nachvollziehbarer Gedanke[8]. Aber auch die von der katholischen Moraltheologie entwickelte Lehre von der restrictio late mentalis bietet m. E. keine befriedigende Lösung, da diese restrictio, in den Kontext des konkreten Gespräches versetzt, schlicht eine Falschaussage ist. Woher empfängt die Falschaussage in der Regel ihren sittlichen Unwertcharakter? Von daher, daß sie ohne rechtfertigenden Grund dem Mitmenschen das Übel des Irrtums und Getäuschtseins zufügt. Für die Fälle aber, für die *N. Hartmann* den Mut zum Schuldigwerden und die katholische Moraltheologie die Anwendung der restrictio late mentalis erforderlich sehen, ist eben ein Grund gegeben, der die Falschaussage sittlich recht-

---

[6] Vgl. Anm. 3.

[7] Für diese kritische Analyse sei auf einen ausgezeichneten Artikel verwiesen: *M. Brunec*, Mendacium, intrinsece malum, sed non absolute, in: Salesianum 26 (1964) 608–685.

[8] Ethik (Berlin [4]1962) 463 f. H. meint durchaus *sittliche* Schuld. Er scheint ihr allerdings eine Bedeutungsnuance zu geben, die einer christlichen Ethik kaum verständlich ist. So schreibt er a. a. O., der Mensch solle diese Schuld „tragen und in seiner Tragfähigkeit mit ihr wachsen, so daß er sie mit Stolz tragen kann". Zur sogenannten Pflichtenkollision ist mit *Kant*, Metaphysik der Sitten, Vorbegriffe (Ak.-Ausg. VI 224) zu sagen: „Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrükken, und zwei einander entgegengesetzte Regeln nicht gleichzeitig notwendig sein können, sondern, wenn nach einer derselben zu handeln es Pflicht ist, so ist nach der entgegengesetzten zu handeln nicht allein keine Pflicht, sondern sogar pflichtwidrig: so ist eine Kollision von Pflichten und Verbindlichkeiten gar nicht denkbar (obligationes non colliduntur)."

fertigt, die Vermeidung eines schlimmeren Übels als dasjenige, das dem Getäuschten durch seinen Irrtum entsteht[9].

Noch ein letztes Beispiel dafür, wie sich eine als bedingungslos gültig angesehene sittliche Norm bei genauer Analyse als bedingt gültig herausstellt. Es handelt sich um die Pflicht der Eltern, ihre Kinder in *dem* religiösen Glauben zu erziehen, den sie für den wahren Glauben halten. Falls diese Pflicht unter allen überhaupt denkbaren Umständen bestehen sollte, ist nicht zu sehen, wie ein konfessionsverschiedenes Ehepaar die religiöse Erziehung seiner Kinder bewerkstelligen könnte, ohne daß einer von ihnen diese Pflicht verletzte. Das herrschende katholische Mischehenrecht, aber auch das evangelische einiger Landeskirchen, soviel mir bekannt ist, unterstellen offensichtlich die Ausnahmslosigkeit dieser Pflicht. Nun, insofern sowohl die katholische als auch die evangelische Theologie dem aus Gewissensüberzeugung Andersgläubigen ausdrücklich das Heil von Gott her angeboten glauben, hat die Entscheidung der Eltern, ob ihre Kinder katholisch oder evangelisch erzogen werden, keinen für die Kinder heilsentscheidenden und insofern absoluten Wert zum Gegenstand. Das heißt, indem etwa der katholische Elternteil sich entscheidet, eine evangelische Erziehung seiner Kinder hinzunehmen, wirkt er nicht auf ein gewissenswidriges Verhalten seiner Kinder hin. Wohl muß er das, was seinen Kindern dadurch widerfährt, als ein Übel betrachten, aber er kann sich fragen, ob er nicht um eines (nicht höheren, aber) fundamentaleren Wertes willen berechtigt oder gar verpflichtet ist, dieses Übel zuzulassen, etwa weil nur dadurch der Bestand und die Harmonie seiner Ehe gewahrt werden könnten[10].

Ist man sich einmal der genannten Vorzugsregel ausdrücklich bewußt geworden, dann wird man bald gewahr, daß die katholische

---

[9] Man kann, wie manche Moraltheologen es tun, den Begriff Falschaussage so definieren, daß sich mit Recht sagen läßt, jede Falschaussage sei eine Lüge. Das ist durchaus nicht als unredlicher Trick abzutun. Die oben beschriebene Konfliktsituation ist nur dann gegeben, wenn einem Menschen durch besondere Umstände die normale Alternative zum Sprechen, nämlich das Schweigen, genommen ist. Und man kann ernstlich fragen, ob ein Sprechen in vollem menschlichem Sinne nur dann vorliegt, wenn es frei gewählte Alternative zum wirklich möglichen Schweigen ist. Definiert man Aussage und damit auch Falschaussage in diesem Sinne, so läßt sich wohl tatsächlich der Satz begründen: Jede Falschaussage ist Lüge. Aber warum? Weil dann das Unheil, das eine wahrhaftige Aussage anrichten würde, stets durch Schweigen verhindert werden kann. Die einengende Definition eliminiert die Konfliktsituation, in der das Übel der Falschaussage mit einem anderen Übel konkurrieren könnte. Im übrigen, die praktischen Verhaltensregeln, die die Moraltheologen für den besagten Konfliktfall geben, sind im großen und ganzen einander gleich. Streitpunkt ist nur, wie diese Verhaltensregeln ethisch zu rechtfertigen seien. Vgl. etwa *Génicot-Salsmans*, Theologia moralis I (Bruxellis [14]1939) nr. 414; *E. Elter*, Compendium philosophiae moralis (Roma [2]1934); *A. Vermeersch*, Theologiae moralis principia, responsa, consilia II (Roma [4]1945) nr. 654.

[10] Für die genauere Begründung dieser Ansicht vgl. *J. G. Gerhartz*, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht, in: ThPh 42 (1967) 552–576.

Moraltheologie auch sonst sehr oft von ihr Gebrauch macht. Sie rechtfertigt mit ihr gewisse Formen einer Entschuldigung von der Beobachtung eines Gesetzes[11], im Grunde auch den Probabilismus und schließlich anerkanntermaßen die praktisch so bedeutsame Handlung mit Doppelwirkung[12]. Die Moraltheologie ist insofern mit den weiteren Problemen, die durch die Anwendung der Vorzugsregel entstehen, durchaus schon vertraut. Die vorgetragene Hypothese besteht also lediglich darin, daß ein ethischer Grundsatz, der als partikulärer schon lange anerkannt ist und sich bewährt hat, auf alle Handlungen des Menschen ausgeweitet wird, diejenigen ausgenommen, die den absoluten Wert des Heils und der sittlichen Güte des Mitmenschen unmittelbar zum Ziel haben.

III

Damit ist der zweite Grund schon angedeutet, der zur Aufstellung der genannten Hypothese veranlassen kann. Es ist ein Grund prinzipieller Natur. Was immer wir im Verhältnis zu den Mitmenschen unseren Handlungen zum Ziele setzen können, es ist nie etwas absolut Gutes und nie etwas absolut Übles für die Mitmenschen. Ob wir ihnen Nahrung geben oder sie hungern lassen, sie schützen oder verfolgen, ihnen ihr Leben erhalten oder sie gar töten, sie könnten immer mit Paulus triumphierend ausrufen: all das vermag uns nicht zu trennen von der Liebe Christi. Das heißt selbstverständlich nicht, es sei sittlich gleichgültig, wie wir uns zu den Mitmenschen verhalten, ob wir ihnen Gutes oder Übles antun. Die Nächstenliebe fordert gebieterisch, daß wir nach Vermögen das Wohl der Mitmenschen wirken. Aber was immer wir uns in dieser Absicht zum Ziele setzen, ist kein absolut Gutes, nur ein verhältnismäßig Gutes, bei dem es grundsätzlich denkbar ist, daß es mit einem andern verhältnismäßig Guten in Konkurrenz tritt, woraufhin zu bestimmen wäre, welches von beiden den Vorzug verdiente. Daraus scheint zu folgen, daß bei der ethischen Normierung von Handlungen, die nur einen relativen Wert zum Gegenstand haben, dieser Wert eben immer im Verhältnis zu anderen möglicherweise konkurrierenden relativen Werten gesehen werden

[11] Es sind eben jene Entschuldigungsgründe, die aus einem Wertkonflikt resultieren. Das klassische Beispiel: Wer am Sonntag einen Kranken pflegen muß, ist von der Teilnahme an der hl. Messe „entschuldigt". Es wäre freilich korrekter zu sagen, er sei berechtigt oder gar verpflichtet, an der Sonntagsmesse nicht teilzunehmen. Entschuldigungsgründe im wörtlichen Sinne sind nur solche wie Unkenntnis, physisches und sogenanntes moralisches Unvermögen.

[12] Darum kann *P. Knauer* eine der hier vorgelegten ähnliche Hypothese von der Handlung mit Doppelwirkung her entwickeln. Vgl. seinen Artikel „Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung", in: ThGl 57 (1967) 107–133.

muß, damit sich so herausstelle, ob er vor anderen stets den Vorzug verdiene oder nicht.

Wo die überlieferte Moraltheologie die tätige Nächstenliebe (beneficientia im Unterschied zur benevolentia) thematisch behandelt, ist sie sich deutlich des Problems bewußt, das dadurch gegeben ist, daß der Mensch nur begrenzte Möglichkeiten des Wohltuns hat, mithin entscheiden muß, welcher Möglichkeit er vor andern den Vorrang einräumt. Im Anschluß an Augustinus und Thomas hat sie den verschiedenartigen Konfliktsituationen inhärente Vorzugsaxiome herauszuarbeiten versucht, die sie gewöhnlich unter der Überschrift „ordo caritatis" zusammenstellt. Aber wenngleich die Moraltheologie nicht zögert, mit Paulus (Röm 13, 8 ff.) im Gebot der Nächstenliebe den Inbegriff der Zweiten Tafel des Dekalogs zu sehen, hat sie es gleichwohl, wie es scheint, an Folgerichtigkeit fehlen lassen und nicht alle innerweltlichen Handlungsbereiche des Menschen nach den im „ordo caritatis" zusammengefaßten Grundsätzen normiert. Insofern behandelt sie das Gebot der Nächstenliebe doch so, als wäre es ein Gebot *neben* anderen, gleich ursprünglichen Geboten. Das heißt, die „natura humana complete spectata" oder die „recta ratio" gilt als ihnen allen gleich unmittelbar vorgeordnete „norma moralitatis". Das zeigt sich unter anderem daran, daß man beispielsweise das Verbot der Falschaussage unvermittelt von der natura humana aus begründen zu können meint. Dem widerspricht die hier vorgetragene Hypothese. Sie erblickt in der Nächstenliebe das Gebot, das zwischen der natura humana und allen erdenklichen innerweltlichen Handlungsnormen wahrhaft vermittelt. Das will besagen: solche innerweltlichen Handlungsnormen partikulärer Art können nur dadurch begründet werden, daß die Vorzugsaxiome, an die sich die tätige Nächstenliebe innerlich gebunden weiß, auf einen partikulären Lebensbereich appliziert werden.

Sich völlig an die scholastische Ethik anlehnend, könnte man den gemeinten Sachverhalt auch so zur Sprache bringen: Auf Grund seiner natura rationalis ist der Mensch auf das Gute als solches (bonum qua bonum) hingeordnet. Der Mensch verhält sich demnach dann seiner natura rationalis gemäß, wenn er alles und jedes entsprechend der ihm eigenen Gutheit liebt und anerkennt. Das ist letzten Endes mit dem „rectus ordo amoris" gemeint. Auf ihn stützt sich z. B. *V. Cathrein*, um das Gebot der Gottesliebe zu begründen[13]. Gott, weil der unendlich Gute, verdiene ebendeswegen auch, über alles geliebt zu werden. In der gleichen einleuchtenden Weise läßt sich das Gebot der Nächstenliebe begründen. Als ein personales Wesen trägt jeder Mensch seinen Wert in und an sich selbst, ist er Selbstzweck, ver-

[13] Philosophia moralis (Freiburg i. Br. [17]1935) 237 f.

dient er darum, um seiner selbst willen geliebt zu werden. Allerdings, die Problematik der Findung ethischer Normen bricht erst auf, sobald der Mensch ins Auge gefaßt wird, wie er wirkend und handelnd in die ihm vorgegebene Menschenwelt eingreift. Bei seiner begrenzten Macht kann er nicht alles schon wirkliche Gute, das ihm begegnet, im Dasein erhalten, nicht alles mögliche Gute ins Dasein bringen. Ebensowenig kann er alles Üble, das er vorfindet, aus der Welt schaffen noch jedes drohende Übel verhindern. Er muß unter den Handlungsmöglichkeiten, die sich ihm anbieten, wählen, der einen den Vorzug geben vor der anderen. Damit stellt sich ihm unvermeidlich die Frage, ob eine der ihm vorgegebenen Handlungsmöglichkeiten in sich vorgezogen zu werden verdiene. Allbekannte und anerkannte Axiome wie die: von zwei konkurrierenden Übeln sei das schlimmere zu vermeiden; ein Übel dürfe nur verursacht werden, wenn es um eines entsprechend wichtigen Gutes willen erforderlich sei usw., sind die Antwort auf diese Frage. Diese Vorzugsaxiome stellen die detailliertere Gliederung des „rectus ordo amoris" dar. Mit ihnen ist die ethische Normierung des menschlichen Handelns gegeben.

Wohlverstanden, die hier gemeinten Vorzugsaxiome beziehen sich nicht unmittelbar auf eventuell konkurrierende *sittliche* Werte. Es mag in diesem Zusammenhang getrost offenbleiben, in welchem Sinne das *sittlich* Gute mit dem *sittlich* Besseren konkurrieren kann und welche Bewandtnis es mit der entsprechenden Unterscheidung zwischen (bloß) Erlaubtem und Geratenem habe. Es darf in der katholischen Moraltheologie als ausgemacht gelten, daß sittliche Unwerte nicht wahrhaft miteinander konkurrieren, mithin der Mensch nicht unausweichlich in die Situation versetzt sein kann, unter zwei sittlich verwerflichen Verhaltensmöglichkeiten die weniger verwerfliche zu wählen [14]. Ebenso steht außer Frage, daß kein noch so guter Zweck das Begehen einer Sünde zu rechtfertigen vermöchte. All das ist nicht Gegenstand der hier angestellten Überlegungen. Diese befassen sich vielmehr mit der fundamentaleren Frage, wodurch ein mögliches Verhalten des Menschen ursprünglich seinen sittlichen Charakter empfängt. Demnach können sich die zitierten Vorzugsaxiome unmittelbar nur auf nichtsittliche ontische Werte und Unwerte, auf Wohl und Übel des Nächsten, auf bona physica und mala physica beziehen [15]. Sie geben an, was es heißt, der recta ratio oder der natura rationalis gemäß, also sittlich gut zu handeln.

IV

Die auf solche Überlegungen gestützte Hypothese steht nun noch vor einer großen Schwierigkeit, auf die jetzt einzugehen ist. In der überlieferten Moraltheologie werden einige ethische Grundsätze zu den bedingten Grundsätzen der zweiten Art gerechnet, bei denen man

[14] Damit befaßt sich die überlieferte Moraltheologie gewöhnlich unter dem Stichwort ‚conscientia perplexa'. Vgl. dazu Anm. 8.

[15] Zur Unterscheidung zwischen Gut und Wohl einerseits, Böse und Übel andererseits vgl. *Kant*, KpV (Ak.-Ausg. V 59).

es als Außenstehender schwerlich erwarten würde: das Verbot der Selbsttötung und der Tötung eines anderen schuldlosen Menschen, das Verbot der Polygamie, der Ehescheidung und der Ehe zwischen Vollgeschwistern. Nach Auffassung der Moraltheologie ist also zu all diesen Verboten mindestens ein Umstand denkbar, durch den sie ihre Verbindlichkeit einbüßen. Es war das AT, das die Theologen zu dieser Annahme nötigte: Jahwes Befehl an Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten, die Polygamie der Erzväter usw. Im AT begegneten die Theologen einem Volk, das in manchem nach anderen sittlichen Grundsätzen lebte als sie selbst als Christen es taten. Und da es sich um das auserwählte Volk handelte, konnten sie die Unterschiede in den sittlichen Grundsätzen nicht kurzerhand auf Irrtum und Verfall Israels zurückführen, sondern mußten verständlich machen, wieso zu verschiedenen Zeiten unter verschiedenen Umständen gegensätzliche ethische Grundsätze Geltung haben könnten. Allerdings, die Tatsache, daß die Theologen der Bedingtheit der genannten Normen gerade am AT innewurden, mag dazu beigetragen haben, daß sie ihre Zuflucht durchweg bei positiven Rechtsverfügungen Gottes nahmen: Gott als souveräner Herr kann auch die Tötung eines schuldlosen Menschen gebieten, die Bigamie gestatten, die Ehescheidung mit dem Recht auf Wiederheirat gewähren. Und so heißt es noch heute in den meisten Handbüchern der Moraltheologie, der Umstand, durch den die Tötung eines schuldlosen Menschen beispielsweise sittlich erlaubt würde, sei eine positiv-rechtliche göttliche Ermächtigung dazu[16].

Welchen Grund könnte Gott haben, eine solche Ermächtigung zu geben? Die Exegese, die der Antwort der früheren Theologen zugrunde liegt, mag man heute belächeln, aber nicht die ethische Reflexion, die dabei zum Ausdruck kommt. Gott habe für die Söhne und Töchter der Stammeltern das Inzestverbot aufgehoben, weil ihm die Abstammung des Menschengeschlechtes von *einem* Elternpaar wichtiger war als die Wahrung des Wertes, um dessentwillen die Ehe unter Vollgeschwistern normalerweise unerlaubt ist[17]; Gott gestattete den Erzvätern, mehrere Ehefrauen zu haben, weil er nach der Entvölkerung der Erde durch die Sintflut eine raschere Vermehrung der

[16] Es gibt einige Theologen, die es ablehnen, auf diese Weise die Polygamie und das Ehescheidungsrecht im AT zu erklären. Sie betrachten die Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe als ausnahmslos geltende ethische Forderung. Gott habe das atl. Bundesvolk davon nicht dispensiert, sondern aus heilspädagogischer Absicht Polygamie und Ehescheidung, wenngleich in sich sittlich verwerflich, geduldet. Vgl. dazu *B. Häring*, Ehe in dieser Zeit (Salzburg 1960) 300–304. Diese Theologen stehen damit vor der Schwierigkeit, eine einleuchtende Erklärung für die innere Möglichkeit des Privilegium Paulinum und Petrinum zu geben.

[17] Vgl. *M. Zalba*, Theologiae moralis summa I (Matriti 1952) nr. 335: ‚Finis altior propagationis et simul unitatis generis humani salvandae infirmavit aliud postulatum legis naturalis prohibens matrimonium inter consanguineos primi gradus collateralis.'

Menschen für vordringlich hielt im Vergleich zu den Werten, die die Monogamie fordern [18].

A. Vermeersch bringt diese Erklärungen auf ein Prinzip: Unter den Ordnungen, deren Wahrung die sittlichen Normen zum Ziel haben, gebe es einen ordo superior und einen ordo inferior; es könne aber in Ausnahmefällen vorkommen, daß eine Verletzung des ordo inferior dem ordo superior zugute käme; dann habe selbstverständlich Gott als Schöpfer und Herr die Vollmacht, die Verletzung des ordo inferior zu gebieten oder zu erlauben [19].

Das ist offensichtlich dieselbe Vorzugsregel, die nach der vorhin aufgestellten Hypothese allen unseren sittlichen Handlungsnormen zugrunde liegt, nur daß nach dem Urteil der überlieferten Moraltheologie die Anwendung dieser Regel bei den genannten Verboten einzig Gott zukommt. Wiederum, unter Wahrung der gebotenen Vorsicht et salvo meliore iudicio, scheint ernsthaft gefragt werden zu müssen: Ist der Mensch kraft seines sittlichen Urteilsvermögens nicht doch imstande und beauftragt, die genannte Vorzugsregel auf *alle* Bereiche seines menschlichen Lebens anzuwenden, auch auf die Bereiche, von denen die katholische Theologie bisher lehrte, sie seien ausgenommen?

Nach einer in der katholischen Moraltheologie weitverbreiteten Lehrmeinung sind alle sittlichen Normen, von denen der Christ betroffen ist, zumindest grundsätzlich der sittlichen Vernunft des Menschen einsichtig. Nun scheint es aber äußerst zweifelhaft zu sein, ob es der Theologie gelungen ist und je gelingen wird, mit Vernunftgründen Normen einsichtig zu machen, die lauten: Du darfst dieses oder jenes nicht tun, es sei denn, Gott ermächtige dich dazu durch positive Verfügung. Vom Tötungsverbot abgesehen, orientieren die Theologen ihre Begründungsversuche, wie es scheint, am Modell der sogenannten lex fundata in praesumptione periculi communis (= lex lata ad praecavendum periculum generale), also am Modell eines Gesetzes, in dem von vornherein keine Gründe anerkannt werden, die seine Nichtbeachtung rechtfertigten, da vom Gesetzgeber befürch-

---

[18] Vgl. *L. Billot*, De Ecclesiae sacramentis II (Roma ^{7}1929) 398 f.; *B. H. Merkelbach*, Summa theologiae moralis I (Brugis ^{11}1962) 241: ‚Sic unitas generatim et propter se congruit fini primario et necessaria est fini secundario matrimonii, per accidens tamen potest polygamia esse licita propter propagationem populi; matrimonium inter fratrem et sororem per se est malum, sed licitum erat initio generis humani: *semper enim finis minoris momenti principaliori, et minus praeceptum maiori cedere debet*' (Hervorhebung von mir).

[19] Theologiae moralis principia I (Roma ^{4}1946) 102: ‚Ordo cui actio ex ipsa natura repugnat, divinae potestati subesse potest, si habetur ordo superior cui derogatio prioris ordinis utilis esse possit; vel idem ordo est absolute indispensabilis; quo casu, malitia strictius intrinseca denominatur. Ratio discriminis repetenda est ex dominio quod Deus in res creatas exercet. Sic sanctitati divinae non repugnat ut Deus, in aliquo casu, occisionem innocentis permittat vel iubeat, eam ad ordinem superiorem referendo: repugnat autem ut umquam blasphemandi aut mentiendi copiam faciat.'

tet werden muß, jedermann werde solche Gründe für sich geltend machen, wodurch das Gesetz zum Schaden des Gemeinwesens von vornherein um seine Wirkung gebracht wäre[20].

Es ist äußerst zweifelhaft, ob ein menschliches Gesetz gedacht werden kann, das aus dem genannten Motiv schlechterdings jeglichen Grund auszuschließen vermöchte, der seine Nichtbeachtung rechtfertigte. Das mittlerweile außer Kraft gesetzte kirchliche Verbot, indizierte Bücher zu lesen, bildet in den Handbüchern das Illustrationsbeispiel für die lex fundata in praesumptione periculi communis. Die herrschende Lehre anerkannte aber sehr wohl Gründe, die die Lektüre eines indizierten Buches (auch ohne vorherige Dispens) rechtfertigten[21].

Aber wie dem auch sei – ist diese Gesetzesart innerhalb des Sittengesetzes, also als göttliches Gesetz denkbar? Diese Gesetzesart soll eine mißbräuchliche Vermehrung der Ausnahmen von einer sittlichen Regel verhindern, indem sie von vornherein keine Ausnahmen zuläßt. Zugegeben, sollte es Ausnahmesituationen geben, in denen beispielsweise der Mensch sich selbst töten darf, dann besteht die Gefahr, daß Menschen unberechtigterweise eine solche Ausnahmesituation für sich gegeben erachten. Aber wie oft und wie schrecklich hat die Staatsgewalt mißbräuchlich die Todesstrafe verhängt und vollstreckt, und doch hat niemand in der Theologie daran gedacht, die Rechtmäßigkeit dieser Strafe jeweils von einer *positiven* göttlichen Ermächtigung abhängig zu machen. Die Gefahr mißbräuchlich in Anspruch genommener Ausnahmen besteht bei allen bedingten ethischen Grundsätzen. Käme es darauf an, solchen Mißbrauch auf alle Fälle zu verhindern, so müßten sie alle als leges latae ad praecavendum periculum commune verstanden werden oder wenigstens jene unter ihnen, denen eine be-

---

[20] Ganz deutlich formuliert findet man das bei *I. González-Morel,* Ethica (Matriti [2]1957) 525: Einige Handlungen sind sittlich verwerflich ‚propter periculum naturaliter connexum cum illis. Si illud auferri vel minui potest, illae actiones possunt evadere bonae. Duplex autem periculum ex talibus actionibus oriri potest: directum pro generalitate saltem casuum, sic v. c. polygamia generatim nocet familiae; indirectum, ob difficultatem determinandi casus ubi periculum directum absit, et ob inclinationem hominum ad removendas a se ipsis severas obligationes; ideoque ille ex cuius auctoritate lex efficaciam habet, sibi reservat ius determinandi quandonam tale periculum absit, v. c. divortium.'

[21] Die ‚lex fundata in praesumptione periculi generalis' mutet den „Starken" in einer Gesellschaft, für die die präsumierte Gefahr nicht besteht, um der „Schwachen" willen eine Einschränkung ihrer Freiheit zu. Zu ihrer Rechtfertigung könnte man sich auf Paulus berufen, an die Mahnung, die er an die „Starken" in den Gemeinden von Rom und Korinth richtet, sich des Genusses von Götzenopferfleisch zu enthalten, falls die „Schwachen" daran Anstoß nehmen sollten. Ob eine solche Mahnung zu Recht erhoben wird, hängt aber jeweils davon ab, ob die den „Starken" zugemutete Einschränkung in einem angemessenen Verhältnis steht zu dem, was den „Schwachen" dadurch erspart werden soll. Das ‚scandalum passivum' anderer ist nicht um jeden Preis zu vermeiden, lehrt die Moraltheologie. Und so kann auch die ‚lex fundata in praesumptione periculi generalis' wahrscheinlich nicht alle Gründe, die an sich ihre Nichtbeachtung rechtfertigten, ausschließen, sondern nur erhöhte Anforderungen an Gewicht und Bedeutsamkeit der Gründe stellen, damit sie hinreichen, ihm seine sittlich bindende Kraft zu nehmen.

sondere Bedeutung zukommt. Außerdem kann ja nicht nur die Inanspruchnahme nicht gerechtfertigter Ausnahmen vom Gesetz Unheil anrichten, sondern ebenso die Nichtinanspruchnahme gerechtfertigter oder gebotener Ausnahmen. Es mag sittlich die gleiche Schuld sein, durch Preisgabe eines Geheimnisses einen Menschen dem gewissen Tod auszuliefern oder durch Wahrung eines Geheimnisses die Ermordung eines Menschen nicht zu verhindern.

Schließlich muß man fragen, ob es überhaupt Aufgabe des *Sitten*gesetzes sein kann, in irgendwelchen Situationen den Mängeln sittlicher Einsichtskraft und der sittlichen Schwäche des Menschen entgegenzuwirken, ob das nicht einzig und allein Aufgabe des Evangeliums sein kann, des göttlichen Zuspruchs von Rechtfertigung und Erneuerung des Herzens.

Unter den ethischen Grundsätzen, die der Tradition zufolge nur kraft positiver göttlicher Verfügung in Ausnahmefällen ihre Geltung verlieren können, sind zwei, die heute besonders diskutiert werden: das Verbot der Selbsttötung und der Tötung eines andern schuldlosen Menschen sowie das Verbot der Ehescheidung, der eine Wiederverheiratung folgte.

Zum ersten. Es wäre zunächst durch detaillierte Analysen zu zeigen, inwiefern die traditionelle Argumentation, die dem Aufweis des so gefaßten Tötungsverbots dient, in sich nicht schlüssig ist. Es müssen hier einige Andeutungen genügen, wobei die Argumentation beim Selbsttötungsverbot als Beispiel diene. Bis zu neueren Handbüchern der Moraltheologie erscheinen fast immer die drei Beweise, die Thomas II-II q. 64 a. 5 vorgelegt hat, obwohl die beiden ersten Beweise, die jede Selbsttötung als Verstoß gegen die gebotene Selbstliebe und die Gesellschaft aufzeigen sollen, längst als unzureichend widerlegt worden sind. Dem dritten Beweis wird jedoch im allgemeinen echte Überzeugungskraft zugeschrieben. Als Schöpfer des Menschen sei Gott alleiniger Herr über Leben und Tod des Menschen. Der Mensch selbst habe nur ein Nutzungsrecht bezüglich seines Lebens, nur ein dominium utile, kein dominium in substantiam vitae suae[22].

In dieser Form ist das Argument überhaupt kein Argument, sondern lediglich eine analytische Explikation dessen, was es zu begründen gilt. Nimmt man an, außer im Falle einer *positiven* göttlichen Ermächtigung dürfe der Mensch sich selbst nicht töten, so folgt daraus analytisch, daß der Mensch kein dominium in substantiam vitae suae haben kann. Denn das dominium in substantiam vitae meint ja gerade die Vollmacht zu entscheiden, ob diesem Leben ein Ende gesetzt wer-

[22] Vgl. z. B. *D. M. Prümmer*, Manuale theologiae moralis II (Freiburg i. Br. [8]1936) 106 f.; *B. H. Merkelbach*, Summa theologiae moralis II, a. a. O. (Anm. 18) 351 f.

den soll oder nicht. Ja, sich selbst nicht töten dürfen und kein dominium in substantiam vitae suae haben sind geradezu synonyme Wendungen. Wird gesagt, Gott *allein* sei Herr über Leben und Tod des Menschen, dann ist das in diesem Zusammenhang wiederum nur die Behauptung dessen, was zu beweisen ist. Soll die Berechtigung dieser Behauptung darin liegen, daß Gott der Schöpfer des Menschen ist, so ist darauf zu erwidern: aus der Geschöpflichkeit des Menschen folgt, daß er in *allem* und *jedem* dem Willen Gottes unterstellt ist, daß sein Leben sittlich gut nur sein kann als Gehorsam gegen Gottes Gesetz, sei dieses nun im Einzelfall ein gebietendes oder ein erlaubendes Gesetz. Damit befinden wir uns aber wieder am Ausgangspunkt der Frage: Wie läßt sich aufzeigen, daß der Mensch sich unter keinen Umständen selbst töten darf oder töten soll, und zwar – das ist selbstverständlich für einen theistischen Ethiker – im Gehorsam gegen das (natürliche) Sittengesetz? Wird die Frage so formuliert, dann ist offenkundig, daß ein eventuelles Recht des Menschen, sich selbst zu töten, nicht ein Recht sein kann, *nach Belieben* über sein Leben zu verfügen, noch ein Recht, das mit dem souveränen Herrscherrecht Gottes in Konkurrenz träte, da es eben ein Recht kraft göttlicher Ermächtigung (dominium participativum) wäre wie *jedes* dem Menschen zukommende Recht.

Die Argumentation vieler Moraltheologen leidet daran, daß unterstellt wird, sich selbst töten dürfen heiße *nach Belieben* (pro libitu) über sein Leben verfügen dürfen oder gar unabhängig von Gott und seinem Gesetz. Indem man dann diese Absurdität widerlegt, meint man, die Sittenwidrigkeit jeglicher Selbsttötung bewiesen zu haben[23]. In Wirklichkeit ist damit aber nur bewiesen, was zumindest für einen Christen überhaupt keines Beweises bedarf: kein Mensch darf sich nach Belieben selbst töten oder gar in Anmaßung einer Unabhängigkeit von Gott.

Erwähnenswert ist *de Lugos* (De justitia et iure, disp. X, sect. 1, nr. 9) Begründungsversuch[24]. Zunächst stellt auch er fest: sich selbst töten dürfe nur, wer Herr über sein Leben sei. Indem er dann stillschweigend eine eventuelle Herrschaft des Menschen über sein leibliches Leben und eine Herrschaft des Menschen über sich selbst gleichsetzt – als ob der Mensch so ohne weiteres mit seinem irdischen Leben identifiziert werden dürfte! –, versucht er durch bloße Begriffsanalyse nachzuweisen, ebenso wie man nicht selbst sein eigener Vater sein könne, könne man auch nicht sein eigener Herr sein. Wie durch Vaterschaft sei man auch durch Herrschaft zu etwas *anderem* in

[23] Diesen Verlauf nimmt ganz deutlich auch *W. Rauchs* Argumentation im Artikel „Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung", in: Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie (1956) 190 f. Schon *F. X. Linsenmann*, Moraltheologie (Freiburg i. Br. 1879) 255, hat darauf hingewiesen, daß dieses Argument voraussetze, was es erst zu beweisen gelte.

[24] Ihm folgen *A. Lehmkuhl*, Theologia moralis I (Freiburg i. B. [12]1914) 403 f. und *A. Lanza – P. Palazzini*, Theologia moralis II/1 (Torini – Romae 1955) 171.

Beziehung gesetzt. Zudem schließe Herrschaft eine Überlegenheit ein über das Beherrschte. Man könne aber sich selbst gegenüber nicht der Überlegene sein[25].

Was ist dazu zu sagen? Der Mensch *kann* sich faktisch töten, wenn er will; er hat die (physische) *Macht* dazu. Sonst bestünde ja nicht das ethische Problem der Selbsttötung. Macht konstituiert aber ebenfalls Herrschaft, nicht ohne weiteres legitime, wohl aber faktische Herrschaft. Auch als bloß faktische impliziert Herrschaft ihrem Begriffe nach die beiden Bedeutungselemente: Bezogenheit auf ein anderes und Überlegenheit über dieses andere. Also müßte man mit de Lugo folgern: niemand kann die *Macht* haben, sich selbst zu töten. Das ist aber offensichtlich falsch. Das Verhältnis des Menschen zu seinem irdischen leiblichen Leben ist eben nicht einfach ein Verhältnis der Identität. Darum schließt de Lugos Argument nicht. Übrigens, wie alle Theologen nimmt auch de Lugo an, daß der Mensch sich selbst töten dürfe, wenn er von Gott *positiv* dazu ermächtigt werde. Wie kann dann eine ebensolche göttliche Ermächtigung zu genau derselben Handlung, bloß weil sie durch das *natürliche* Sittengesetz vermittelt wäre, ein innerer Widerspruch sein?

Die beiden vorgeführten Argumentationen haben einen gemeinsamen Mangel. Sie gehen beide von einem formal gefaßten Begriff der Herrschaft und des Rechts aus. Wenn man unterstellt, daß der Mensch kein Recht besitzen kann, das ihm nicht von Gott verliehen wäre, dann muß die Frage nach einem eventuellen Recht des Menschen, sich selbst zu töten, sofort so material verstanden werden: Zu welchem *Zweck* und *Ziel* könnte Gott dem Menschen ein solches Recht verliehen haben? Dieser Zweck kann letztlich nur in einem zu verwirklichenden Gut bestehen. Omnis finis habet rationem boni. Nun ist aber die Vernichtung des menschlichen Lebens die Verursachung eines Übels. Also kann ein eventuelles Recht zur Selbsttötung niemals in dieser Selbsttötung selbst ihr Ziel haben. Ein Übel verursachen kann nur erlaubt sein, insofern genau durch dieses Übel etwas entsprechend Gutes bewirkt wird. Daraus folgt: Nach der eventuellen Erlaubtheit der Selbsttötung fragen heißt nach dem Gut fragen, dessen Verwirklichung es rechtfertigen könnte, das Übel der Lebensvernichtung zu verursachen.

Einige Moraltheologen bzw. Moralphilosophen gehen auf diese Weise an das Problem heran, z. B. *A. Vermeersch*[26], *I. González Morel*[27], *J. B. Schuster*[28]. Ihre Beweisführung verläuft demnach so: Sie gehen die Gründe durch, die einen Menschen bewegen könnten, sich selbst zu töten, und bemühen sich aufzuweisen, daß keiner dieser Gründe die Selbsttötung zu rechtfertigen vermöge; das durch die Selbsttötung

[25] ‚Porro hominem non esse dominum suae vitae, probari potest, quia licet homo potuerit accipere dominium aliarum rerum quae sunt extra ipsum, vel quae ab ipso distinguuntur, non tamen potuit accipere dominium sui ipsius, quia ut ex ipso conceptu et definitione constat, dominus est aliquid relativum, sicut pater, et magister, quare sicut nemo potest esse pater vel magister sui ipsius, ita nec potest esse sui ipsius dominus: nam dominus semper dicit superioritatem respectu illius cuius est dominus. Unde nec Deus ipse potest esse dominus sui ipsius quamvis possideat perfectissime seipsum.'

[26] A. a. O. (Anm. 9) 221.

[27] A. a. O. (Anm. 20) 579.

[28] Philosophia moralis (Freiburg i. Br. 1950) 91 f.

angezielte Gut stehe entweder nicht in einem angemessenen Verhältnis zum Übel des Lebensverlustes oder lasse sich auch anders als durch die Selbsttötung verwirklichen.

Es besteht eine gewisse methodische Schwierigkeit darin, alle überhaupt denkbaren Konfliktfälle, die eine Selbsttötung motivieren könnten, vollzählig zu erfassen. *Vermeersch* und *González* haben nur jene Situationen vor Augen, in denen ein Mensch versucht sein könnte, gleichsam im eigenen Interesse sich selbst zu töten, nämlich um unheilbarer Krankheit, Schmerzen, Schande oder ähnlichen Übeln zu entkommen. Sie können zeigen, wie mir scheint überzeugend, daß Selbsttötung so nicht gerechtfertigt werden kann. Aber sie unterlassen es, jene zweifellos selteneren, aber durchaus denkbaren Situationen zu analysieren und zu beurteilen, in denen jemand versucht sein könnte, sich selbst zu töten, weil er nur dadurch das Leben eines anderen Menschen bewahren könnte.

Das dritte Argument, mit dem Thomas die Unerlaubtheit jeglicher Selbsttötung zu begründen versucht, dient in der Tradition meist auch als Beweis des Verbots, einen anderen schuldlosen Menschen zu töten. Es ist hier ebensowenig schlüssig wie dort. Auch das Verbot, einen schuldlosen Menschen zu töten, läßt sich nur dadurch begründen, daß gezeigt wird, inwiefern das Leben eines solchen Menschen den Vorzug verdient vor anderen, eventuell konkurrierenden Werten[29].

Die sittliche Zulässigkeit der Tötung aus Notwehr sowie der sogenannten Todesstrafe wird traditionsgemäß von den meisten Moraltheologen in dieser Weise aufgewiesen[30]. Die Fragen, die dabei beantwortet werden müssen, sind stets folgende:

1. Besteht überhaupt ein wirkliches Konkurrenzverhältnis zwischen dem Leben des Menschen (des ungerechten Angreifers bzw. des Schwerverbrechers) und einem andern zu verwirklichenden Gut (wohl regelmäßig das Gemeinwohl)? D. h., ist die Tötung des Menschen überhaupt ein wirksames, und wenn ja, das einzige Mittel, das andere Gut zu verwirklichen?[31]

---

[29] Allem Anschein nach führt auch Thomas selbst S. th. II-II q. 64 a. 6 den Beweis nach diesem Schema: ‚Aliquis homo dupliciter considerari potest: uno modo secundum se; alio modo per comparationem ad aliud. Secundum se quidem considerando hominem, nullum occidere licet ... Sed, sicut supra dictum est occisio peccatoris fit licita *per comparationem* ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem justorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.'

[30] Die davon abweichende Art, wie *W. Rauch*, a. a. O. (Anm. 23) 197 f. und einige andere Theologen den Beweis für die Berechtigung der Todesstrafe zu führen versuchen, dürfte sich daraus erklären, daß sie entschieden die absolute Straftheorie vertreten, und zwar in der Weise, wie sie besonders eindrucksvoll von *Kant*, Metaphysik der Sitten, Rechtslehre (Ak.-Ausg. 331–337) und von *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §§ 97 f. (Ed. *Glockner*, Bd. 7, 151 f.) entwickelt wurde. Zu den, wie mir scheint, unwiderleglichen Einwänden, die gegen diese Straftheorie erhoben werden müssen, vgl. *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 6 (Einsiedeln – Zürich – Köln 1965) 258–261; ferner *E. Schmidhäuser*, Vom Sinn der Strafe (Göttingen 1963).

[31] Bei der Rechtfertigung der Todesstrafe hat man das früher sicher allzu selbstverständlich unterstellt.

2. Verdient das Leben des betreffenden Menschen es, dem konkurrierenden Wert (etwa dem Gemeinwohl) nachgesetzt zu werden?[32]

Die hier als allein richtig vorgeschlagene Methode der Argumentation führt, wie es den Anschein hat, genau zu denselben ethischen Grundsätzen, die auch die überlieferte Moraltheologie verficht. Das trifft im großen und ganzen auch zu. Sie macht allerdings für die ethische Reflexion einige Konfliktfälle, die glücklicherweise nur äußerst selten vorkommen, erneut diskussionswürdig. Die Selbsttötung ist insofern sittlich verwerflich, als das Gut, das durch sie verwirklicht werden soll, in keinem angemessenen Verhältnis steht zum Übel des Lebensverlustes. Dasselbe gilt von der Tötung eines andern schuldlosen Menschen. Hier kann nun die Frage gestellt werden: Ist tatsächlich kein Gut denkbar, das mit meinem eigenen Leben oder mit dem Leben eines andern schuldlosen Menschen wahrhaft konkurrieren kann und diesem dann vorgezogen zu werden verdiente? Das leibliche Leben ist sicher nicht das höchste Gut für den Menschen, wohl aber das fundamentalste, das allen sonstigen Gütern und Werten zugrunde liegt. Insofern scheint das leibliche Leben des Menschen in Konfliktfällen den unbedingten Vorzug zu verdienen vor allen konkurrierenden Gütern, die, wenn auch ihrer Rangstufe nach höher, dennoch weniger fundamental sind[33].

Wie ist es aber nun, wenn das Leben des einen Menschen gegen das Leben des anderen Menschen steht, d. h., wenn das Leben eines Menschen nur gerettet werden könnte durch die Tötung eines anderen Menschen? Die große Schwierigkeit, vor der man bei dieser Frage steht, ist die Auffindung eines Maßstabes, nach dem sich beurteilen ließe, welches von zwei Menschenleben wichtiger oder bedeutsamer ist und darum vor dem anderen vorgezogen zu werden verdient. Der Wert eines Menschenlebens liegt wesentlich in seiner Zukunft beschlossen, worüber sich im allgemeinen nur vage Vermutungen anstellen lassen[34].

Doch scheint es eine Konstellation der Umstände zu geben, durch

---

[32] Einige Vorzugsurteile, die manche Moraltheologen in diesem Zusammenhang fällen, sind durchaus anfechtbar. So dürfte es äußerst fragwürdig sein, ob in einem Konfliktfall tatsächlich das eigene Leben, bloß weil es das eigene ist, dem fremden Leben vorgezogen zu werden verdiene. Außerdem muß der Wert „Gemeinwohl" möglichst differenziert in das Vorzugsurteil eingehen. Es macht z. B. einen wichtigen Unterschied aus, ob das ‚esse simpliciter' der Gesellschaft auf dem Spiele steht oder nur ihr ‚bene esse'.

[33] Hier trifft zu, was *N. Hartmann*, a. a. O. (Anm. 8) 595–613, über das „Werthöhen- und Wertstärkenverhältnis" erarbeitet hat.

[34] Darum hat auch *D. Bonhoeffer*, Ethik (München ⁷1966) 187, Anm. 6, ernstliche Bedenken, die Tötung des Kindes im Mutterleib für sittlich zulässig zu erklären: „Die Frage nach dem größeren Wert des Lebens der Mutter oder des Kindes dürfte menschlich unentscheidbar sein." Es scheint mir aber noch einer Nachprüfung wert, ob die sogenannte *indirekte* Tötung eines lebensfähigen Kindes im Mutterschoß zum Zweck der Lebensrettung der Mutter nicht doch ein Vorzugsurteil über zwei Menschenleben impliziert.

die ein solches Urteil bereits faktisch gefällt ist: das eine der konkurrierenden Menschenleben hat ohnehin keine (irdische) Zukunft mehr, es ist sowieso unrettbar verloren, so daß *unrettbares* Leben gegen *rettbares* Leben steht. Fordert in diesem Falle nicht die „recta ratio", daß man das sowieso unrettbare Leben vernichtet, um auf diese einzige mögliche Weise das andere Leben zu retten? Wäre demnach das ethische Prinzip nicht folgendermaßen zu formulieren: es ist unerlaubt, sich selbst oder einen anderen schuldlosen Menschen zu töten, es sei denn, die Vernichtung des sowieso unrettbar verlorenen eigenen oder fremden Lebens bewahre einen dritten Menschen vor dem Tode?

Ungleich schwieriger und von großer praktischer Tragweite ist die Problematik des Grundsatzes, die Ehe sei unauflöslich. Diese Problematik kann hier wiederum nur kurz skizziert werden. Zunächst, die katholische Kirche anerkennt, daß es Gründe gibt, die Ehegatten dazu berechtigen oder gar verpflichten, ihre eheliche Lebensgemeinschaft, die Gemeinschaft von Tisch und Bett, endgültig aufzuheben. Nun ist aber Ehe in ihrem positiven Gehalt gerade Gemeinschaft von Tisch und Bett als eine sittlich berechtigte und gesollte. Also ist die sittlich berechtigte oder gesollte definitive Aufhebung dieser Gemeinschaft auch Auflösung der Ehe ihrem positiven Gehalt nach. Nach dieser Auflösung sind Mann und Frau, katholischer Lehre zufolge, nur noch unter einer einzigen Rücksicht besonders aneinander gebunden: keiner kann zu Lebzeiten des andern mit einem Dritten eine neue Ehe eingehen. Oder anders formuliert: Die ihrem positiven Gehalt nach aufgelöste Ehe besteht nur noch in einer einzigen Rechtswirkung fort, im sogenannten impedimentum vinculi. Es ist wichtig, sich das vor Augen zu halten. Die Problematik der unauflöslichen Ehe ist die Problematik des impedimentum vinculi.

Dem, was heute die katholische Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe lehrt, scheint die innere Kohärenz zu fehlen. Diese Lehre enthält zumindest einen kräftigen Einschlag theonomen Rechtspositivismus. Sie lautet: Weder die Eheleute selbst noch irgendeine andere menschliche Instanz haben das Vermögen, eine gültige Ehe dem Bande nach zu lösen; jedoch hat Gott durch positive Ermächtigung, durch Privilegien bewirkt, daß faktisch jede Ehe dem Bande nach gelöst werden kann, sei es kraft des Privilegium Paulinum, sei es kraft des sogenannten Privilegium Petrinum, einzig ausgenommen die sakramentale Ehe, die als sakramentale von den Ehepartnern auch vollzogen ist. Welchen Grund kann man dafür angeben, daß die sakramentale und als solche vollzogene Ehe, das matrimonium ratum et qua ratum consummatum, nicht auf die angegebene Weise auflösbar ist? Die Sakramentalität kann der Grund nicht sein, da die nicht-vollzogene Ehe unter Getauften, wenngleich im vollen Sinne Sakrament,

durch den Papst gelöst werden kann[35]. Es kann aber auch nicht der Vollzug der Ehe als Grund angegeben werden, da die gesamte kirchliche Ehe mit Recht auf dem Grundsatz aufruht: consensus facit nuptias. Es bleibt schließlich nur die Auskunft: es hat nun einmal Gott nicht gefallen, das Privilegium einer Auflösbarkeit auch auf die sakramentale und als solche vollzogene Ehe auszudehnen[36].

In dieselbe Verlegenheit gerät man, wenn man sich vor Augen führt, welche Zweckbestimmung die Theologie dem Privilegium Paulinum und Petrinum zuschreibt. Sie wird zusammengefaßt in dem Stichwort favor fidei. Das heißt, Gott will demjenigen, der sich zum Christentum bekehrt und aus diesem Grunde seine bisherige Ehe beim besten Willen nicht mehr fortführen kann, nicht zumuten, künftig ehelos zu leben; das könnte diesen, so erklären viele Theologen, von der Annahme des Glaubens zurückschrecken lassen oder ihn später wieder zum Abfall vom Glauben bewegen[37]. Es handelt sich demnach um ein Zugeständnis Gottes an die „Schwäche" des Menschen. Das leuchtet ein. Aber warum sollte Gott nicht dasselbe Zugeständnis gemacht haben an die „Schwäche" eines christlichen Ehepaares, das beim besten Willen seine Ehe nicht mehr leben kann, so daß auch nach den Maßstäben des kirchlichen Rechts eine Trennung von Tisch und Bett gefordert wäre? Künftig ehelos zu leben, geht in vielen Fällen auch über seine Kraft und wie die Erfahrung lehrt, besteht auch bei ihm die allergrößte Gefahr, daß es sich von seinem Glauben und vom Leben in der Kirche abwendet. Gerechtigkeit fordert, daß Gleiches gleich behandelt wird. Nimmt sich, daran gemessen, die Unauflöslichkeit der

---

[35] Es ist oft versucht worden, die qualifizierte Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe damit zu erklären, daß diese Ehe auf besondere Weise den Bund Christi mit der Kirche darstelle. Wahrscheinlich hat man dabei aber gerade nicht die Ehe vor Augen, für die sich das Problem der Unauflöslichkeit real stellt, nämlich die derart gescheiterte Ehe, daß Mann und Frau sich aus sittlich anzuerkennenden Gründen zu einer definitiven Trennung entschließen. Vermögen sie als solche, die mit Recht als Getrennte leben, noch den Bund Christi mit der Kirche darzustellen, und zwar durch nichts anderes als dadurch, daß sie sittlich und rechtlich unfähig (inhabiles) sind, mit einem Dritten eine andere Ehe einzugehen?

[36] *P. Adnès*, Le mariage (Tournai ²1963) 162, drückt das so aus: « L'Église jusqu'à maintenant, a toujours nié avoir le pouvoir de dissoudre le lien de ce genre de mariage, et, de fait, a refusé de le faire, malgré les graves dommages qui pouvaient résulter pour elle de ce refus. Il faut en conclure que l'Église n'a pas ce pouvoir ». Dem entspricht die Begründung für die Vollmacht des Papstes, die nicht vollzogene sakramentale Ehe dem Bande nach zu lösen: « La preuve théologique se tire de la pratique même de l'Église. Le Souverain Pontife ne peut errer quand il décide en matière de discipline générale » (ebd. 165).

[37] Vgl. *K. Mörsdorf*, Lehrbuch des Kirchenrechts, Bd. 2 (Paderborn ⁸1953) 267: „Nichtsakramentale Ehen ... können jedoch, selbst wenn sie schon vollzogen sind, dem Bande nach gelöst werden, wenn die eheliche Gebundenheit bei dem einen oder dem anderen Gatten eine ernste Gefahr für die Erlangung oder Bewahrung des wahren Glaubens darstellt. Der Rechtsgrund der Eheauflösung ist der Vorrang des wahren Glaubens (privilegium fidei) vor der im Un- oder Irrglauben eingegangenen ehelichen Bindung."

sakramentalen und als solche vollzogenen Ehe nicht wie eine Ungerechtigkeit aus?

Man kann, ganz im Sinne der überlieferten Theologie, darauf erwidern, der Maßstab der Gerechtigkeit sei hier fehl am Platze, da die von Gott verfügte Auflösbarkeit der nichtsakramentalen Ehe ja den Charakter eines Privilegs habe, eines Ausnahmerechts, das aus reiner Huld gewährt sei, also ohne jede Form von Ungerechtigkeit auch verweigert werden könne. Damit ist die Schwierigkeit aber nicht ausgeräumt, sondern bloß präzisiert. Es ist gerade die Frage, ob sich der Begriff des privilegium gratiosum vor dem Forum der Gerechtigkeit überhaupt rechtfertigen läßt. Man vermag schwerlich einzusehen, daß ein menschlicher Souverän berechtigt sei, solche privilegia gratiosa zu gewähren, d. h. einigen wenigen Menschen bloß deswegen einen Vorteil zu verschaffen oder eine Last abzunehmen, weil er ihnen besonders wohlwill. Einmal ist nicht zu sehen, wie eine solche Bevorzugung weniger letzten Endes nicht zu einer zusätzlichen Belastung der übrigen führen sollte; zum anderen urteilen wir wohl mit Recht, der Souverän dürfe keinen anderen Bestimmungsgrund für sein Handeln haben als das Gemeinwohl und dessen Erfordernisse [38].

Das zugegeben, scheint die Vollmacht Gottes, privilegia gratiosa zu gewähren, außer allem Zweifel zu stehen. Gott ist nach der Botschaft des NT der Gott der Gnade. Nur fragt es sich, ob sich Gottes besonderes Wohlwollen einem Menschen gegenüber darin kundtun kann, daß er ihn von einer Vorschrift des Sittengesetzes ausnimmt. Wenn man davon ausgeht, daß jede sittliche Vorschrift nur die Aufforderung an den Menschen ist, eine ihm von Gott zugedachte Gabe anzunehmen, dann wird erkennbar, daß Gott einem Menschen eher eine Gabe vorenthielte, indem er ihn von einer Vorschrift des Sittengesetzes ausnimmt. Dieser Konsequenz kann man nur entgehen, wenn man annimmt, Gott enthalte ihm dadurch zwar eine Gabe vor, aber nur zu dem Zweck, um ihm statt dessen eine andere und größere Gabe zu schenken. Auf unser Problem angewendet, bedeutet das: Die den getrennt lebenden Ehegatten gegebene Möglichkeit, mit einem anderen Partner eine neue Ehe einzugehen, muß für sie im Vergleich zu einem lebenslangen ehelosen Leben mindestens die bessere und wertvollere Lebensmöglichkeit sein. Es ist aber nicht denkbar, daß Gott noch durch einen eigenen Gnadenakt Menschen dazu ermächtigen müßte, die ihnen vorgegebene bessere Lebensmöglichkeit zu ergreifen. Wenn der „wahre Glaube", wie die Theologie feststellt, den Vorrang hat „vor der im Un- oder Irrglauben eingegangenen ehelichen Bindung" [39], so kann er ihn nicht haben kraft positiver göttlicher Setzung, sondern kraft seiner inneren Sinn- und Wertgehalte. Insofern scheint das privilegium fidei zu Unrecht ein privilegium genannt zu werden. Und falls sich nachweisen ließe – die Erfahrung dürfte es übrigens schon nachgewiesen haben –, daß der wahre Glaube wie mit der nichtsakramentalen so auch mit der sakramentalen ehelichen Bindung in Konflikt geraten kann, dann wäre nicht einzusehen, warum nicht auch in diesem Falle der wahre Glaube den Vorrang innehaben sollte.

Diese Überlegungen zeigen, daß man eine Vorschrift des Sittengesetzes oder auch die Ausnahme von einer solchen Vorschrift nur in dem Maße als positivrechtliche Setzung Gottes betrachten kann, als man es sich verboten sein läßt, sie teleologisch zu interpretieren, den Zweck einsehen zu wollen, den Gott damit verfolgt. Die teleologische Auslegung des Sittengesetzes ist aber in der katholischen Theologie derart eingewurzelt, daß man versucht ist, die in der Lehre von der

[38] Von hier aus wäre noch einmal der Begriff der von einem menschlichen Gesetzgeber verfügten dispensatio kritisch zu prüfen.

[39] *K. Mörsdorf*, a. a. O. (Anm. 37).

Unauflöslichkeit der Ehe und sonstwo vorfindlichen Elemente eines theonomen Positivismus als noch nicht ganz durchschaute und darum auch noch nicht überwundene Inkonsequenz anzusehen. Ja, insofern man das Verbot der Ehescheidung als eine lex divina fundata in praesumptione periculi communis auffaßt, hat man im Grunde den Boden des Positivismus bereits verlassen. Man bestreitet dann nicht mehr, daß eventuelle Ausnahmen von diesem Verbot ihren zureichenden Grund im Konflikt des Ehebandes mit einem anderen vorzuziehenden Wert haben, sondern mißtraut nur der sittlichen Einsichtskraft des Menschen. Man will es dem Urteil Gottes überlassen wissen, ob die durch die Umstände adaequat motivierte Ausnahme vom Verbot vorliegt oder nicht.

Gegen diese Konzeption bestehen allerdings all die Einwände, die oben formuliert wurden. In einem Punkt lassen sie sich hier konkretisieren. Die ausnahmslose Unauflöslichkeit der vollzogenen sakramentalen Ehe, gefaßt als lex lata ad praecavendum periculum generale, mutet einer nicht bestimmbaren Zahl von Eheleuten im Interesse der Allgemeinheit zu, nach einer sittlich gerechtfertigten Aufhebung ihrer Gemeinschaft weiterhin ehelos zu leben. Das mag für sie ein großes Opfer und eine schwere Belastung sein, aber die dadurch entstehenden Nöte und Übel seien doch geringer zu veranschlagen, so wird unterstellt, als die Übelstände, die unvermeidlich folgten, wenn irgendwelche menschlichen Instanzen autorisiert wären zu entscheiden, ob wegen besonderer Umstände das Band der Ehe gelöst sei. Die Schwierigkeit, eindeutig zu bestimmen, welche Umstände das Band der Ehe zu lösen vermöchten, werde zwangsläufig dazu führen, daß mehr und mehr Ehen aus völlig unzureichenden und nichtigen Gründen geschieden würden[40].

Nachdem es Länder genug gibt, deren Bevölkerung der sittlichen Überzeugung ist, die Ehe sei dem Bande nach lösbar, sind diese Annahmen einigermaßen empirisch überprüfbar. Haben sie sich wirklich als wahr erwiesen? Sind dort die Ehen aufs ganze gesehen tatsächlich weniger sittlich „gesund" als in den Ländern, in denen die Ehe als ausnahmslos unauflöslich gilt?[41]

Es ist klar, die Kirche könnte das sogenannte Privilegium der Auflösbarkeit auf die vollzogene christliche Ehe nur dann ausweiten, wenn sie zur Gewißheit käme, dazu von Gott ermächtigt zu sein. Wie könn-

[40] Vgl. *V. Cathrein*, a. a. O. (Anm. 13) 365 f.; *J. Leclercq – J. David*, Die Familie (Freiburg i. Br. ²1958) 87–96; *J. B. Schuster*, a. a. O. (Anm. 28) 155–157.

[41] Die Beweisgründe, die katholische Moralphilosophen für die Unauflöslichkeit der Ehe beibringen, sind zu einem erheblichen Teil empirischer Natur, aber keineswegs in angemessener Weise empirisch verifiziert. Man denkt vom Menschen äußerst pessimistisch und scheint sein Vertrauen mehr auf das Gesetz als auf die Gnade zu setzen. Vgl. *I. González-Morel*, a. a. O. (Anm. 27) 757 f.

te sie zu dieser Gewißheit kommen? Die katholische Kirche war wohl immer überzeugt, Jesus selbst habe ein ausnahmsloses Ehescheidungsverbot ausgesprochen. Die neuere Exegese scheint diese Überzeugung weitgehend zu bestätigen[42]. Angesichts dieser Tatsache ist das sogenannte Privilegium Paulinum ein Problem. Es scheint im Widerspruch zur Forderung Jesu zu stehen[43]. Nehmen wir einmal an, Paulus habe in 1 Kor 7, 15 ungeachtet seiner Kenntnis des Herrenwortes tatsächlich jene Ausnahme von der Unauflöslichkeit der Ehe statuiert, die in der Theologie Privilegium Paulinum genannt wird[44]. Wie konnte er das tun? Offensichtlich nur in der Überzeugung, auf diese Weise das Gebot des Herrn auf den ihm vorliegenden Fall hin richtig auszulegen: Hier wäre die Unauflöslichkeit der Ehe nur aufrechtzuerhalten unter Preisgabe des „Friedens" und – wie die Kirche interpretiert – unter Gefahr für den Glauben; „Friede" und Glaube verdienen aber in dieser Konfliktsituation den Vorrang. Mit solcher Auslegungsvollmacht sah die Kirche auch sich selbst ausgestattet, als sie im Verlauf ihrer Geschichte zur Gewißheit gelangte, *alle* Ehen seien kraft göttlichen Zugeständnisses auflösbar, ausgenommen die sakramentale und als solche vollzogene Ehe. Ist damit der Auslegungsprozeß zu einem definitiven Ende gekommen? Dem Resultat des Prozesses mangelt, wie gesagt, noch die innere Kohärenz. Das läßt vermuten, daß der Prozeß noch weiter gehen wird[45], und zwar in einer zweifachen Richtung: in Richtung einer Ausweitung des Privilegs der Auflösbarkeit auch auf die vollzogene christliche Ehe und in Richtung einer weniger positivrechtlichen Konzeption des Privilegs: Die damit gemeinte Vollmacht der Kirche bewirkt nicht die Auflösung einer Ehe, sondern stellt diese in verbindlicher Weise fest, was wegen des konstitutiven Bezugs jeder Ehe zur Gesellschaft und jeder christlichen Ehe zur Kirche erforderlich ist.

Die Unauflöslichkeit der Ehe wäre demnach, scheinbar im Widerspruch zum Herrenwort[46], doch nur ein bedingter ethischer Grund-

---

[42] Vgl. *A. Sand*, Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3–9, in: MünchThZ 20 (1969) 118 f.; *R. Schnackenburg*, Die Ehe nach dem NT, in: *G. Krems – R. Mumm* (Hrsg.), Theologie der Ehe (Regensburg – Göttingen 1969) 11 f.

[43] Falls die Unzuchtsklausel bei Mt tatsächlich eine Ausnahme von der Unauflöslichkeit der Ehe beinhaltete, ließe sich das Problem auch daran aufzeigen.

[44] Auch katholische Exegeten sind darüber geteilter Meinung. Vgl. *J. B. Bauer*, Art. „Ehe", in: *J. B. Bauer* (Hrsg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, Bd. I (Graz – Wien – Köln [2]1962) 210; ferner *P. Adnès*, a. a. O. (Anm. 36) 35 f.

[45] Dagegen spricht nicht unbedingt can. 7 der sess. 24 des Tridentinums (DS 1807). Vgl. *P. Adnès*, a. a. O. (Anm. 36) 161: « Il n'y a pas de définition de l'Église à ce sujet ». Das heißt selbstverständlich nicht, daß dieser Kanon nicht seinem ganzen Gewicht nach gewürdigt werden müßte.

[46] Ebenso wie auch das Privilegium Paulinum und Petrinum in einem scheinbaren Widerspruch dazu stehen. Es wird ja niemand im Ernst behaupten wollen, das Herrenwort, exegetisch betrachtet, beziehe sich seiner inneren Intention nach ausschließlich auf die sakramentale und als solche vollzogene Ehe.

satz. Aber wohlverstanden, die Bedingung, unter der sie stünde, wäre von eigener Art. Sie könnte nur eintreten, weil der Mensch ein fehlbares, versagendes, auch in die Sünde verstricktes Wesen ist. Dessen wäre der Mensch durch das Herrenwort überführt, wenn er vor seiner irreparabel zerbrochenen Ehe stünde. Und in dem Recht, eine zweite Ehe einzugehen, widerführe ihm ein barmherziges Zugeständnis Gottes[47].

Es sei zum Schluß nochmals ausdrücklich hervorgehoben, daß hier lediglich eine Hypothese vorgetragen wurde. Falls sie sich als richtig herausstellen sollte, hätte das Konsequenzen von einiger Tragweite. Gerade darum muß sie einer besonders sorgfältigen kritischen Prüfung unterzogen werden. Man sollte dabei aber nicht ohne weiteres unterstellen, das Problem einer sittlichen Normierung menschlichen Handelns sei von der überlieferten Moraltheologie und Moralphilosophie bereits zufriedenstellend gelöst, eine Hypothese wie die hier vorgelegte entspringe darum nur einer Neuerungssucht. Gerade derjenige, der sich die Mühe macht, die ethische Argumentation in der speziellen Moraltheologie von Augustinus bis in die Gegenwart genauestens zu analysieren, wird feststellen, daß sie gewisse Mängel hat. Kritische Theologen, wie *J. de Lugo*, weisen nicht selten selber auf diese Mängel hin. Die vorgelegte Hypothese besagt nun, ein Grund für diese Mängel liege darin, daß der Argumentationstyp, den die Tradition für bestimmte partikuläre Lebensbereiche entwickelt hat, nicht als gültige Begründung *aller* Handlungsnormen erkannt wurde. Sollte das zutreffen, so wären gewiß nicht alle Probleme der Findung sittlicher Grundsätze gelöst. Aber es kann schon als ein Gewinn betrachtet werden, wenn es gelingt, Probleme auf dem Feld der Moraltheologie richtig zu lokalisieren.

[47] Ein barmherziges Zugeständnis insofern, als in diesem Äon jede dem Sünder eröffnete Chance des Neubeginns in der Vergebungsbereitschaft Gottes ihren Grund hat.

Individualität und Personalität im embryonalen Werden

Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung

Von Wilfried Ruff, S. J.

Anfang und Ende unserer irdischen Existenz sind wieder zum faszinierenden Mittelpunkt wissenschaftlicher Auseinandersetzungen geworden. Angeregt werden die Diskussionen durch eine Vielzahl neuer Ergebnisse in den Naturwissenschaften, die unser Wissen über Entwicklung und Altern ausweiten und neue Möglichkeiten zu folgenschweren Eingriffen im Menschen eröffnen. Da es um das Ganze menschlicher Existenz geht, muß sich vor allem der Philosoph und Theologe aufgerufen fühlen, den Dialog mit dem Naturwissenschaftler zu wagen, um so liebgewonnene Thesen zu überprüfen. Denn naturwissenschaftliche Einsichten beziehen sich – entsprechend der Methode, mit der sie gewonnen werden – ausschließlich auf die über die Sinnesorgane wahrnehmbare Welt der Dinge und können daher auch immer bloß einen Teilaspekt menschlicher Existenz erhellen. Insofern der Mensch aber nicht nur ein auf Innnerweltliches begrenzter Organismus ist, sondern als solcher in seiner Geistigkeit alles welthaft Seiende zu transzendieren vermag, nötigt er zu erkenntnistheoretischen Überlegungen und zu ethischen Wertsetzungen.

Um diese Aufgaben entsprechend erfüllen zu können, müssen die Geisteswissenschaftler von jenen Ergebnissen und Einsichten ausgehen, die mittels naturwissenschaftlicher Methodik über die innerweltlichen Beziehungen des Menschen gewonnen wurden. Von daher vermögen sie dann auf ihre Weise Wege und Ziele zu weisen, die wiederum die Naturwissenschaftler in ihren Fragestellungen beeinflussen und weiterbringen können. In diesem Sinne[1] möchte die vorliegende Arbeit als Versuch verstanden werden, für beide Seiten eine Diskussion fruchtbar werden zu lassen, in der nach dem Zeitpunkt gefragt wird, wo innerhalb der Embryonalentwicklung ein Keim zum *spezifisch* menschlichen Wesen wird und wo seine Geistbeseelung anzusetzen ist[2].

---

[1] Ausgangspunkt für unsere Überlegungen sind also naturwissenschaftliche Ergebnisse, insofern sie sich mit dem Menschen als sinnlich wahrnehmbarem Subjekt beschäftigen. Da sie aber gerade durch ihre Bezogenheit auf körperliche Strukturen und Funktionen nur einen Teilaspekt menschlichen Seins zu geben vermögen, muß weiter nach ihren ontologischen Möglichkeitsbedingungen, nach ihrer Bedeutung im Hinblick auf das Sein überhaupt gefragt werden, um so in *ganzheitlichem* Sinne gültige Aussagen über den Menschen als solchen zu erhalten. Die Gültigkeit solcher Aussagen basiert dann zwar auf der Richtigkeit naturwissenschaftlicher Ergebnisse, wird aber wesentlich bestimmt durch die jene Ergebnisse transzendierende Betrachtungsweise.

[2] Die Aktualität unserer Fragestellung ergibt sich vor allem aus neuen Möglichkeiten einer *Geburtenbeschränkung* (insbesondere der Schwangerschaftsunterbrechung

„Simultane" oder „sukzessive" Beseelung?

Der Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung ist vorgelagert das Problem des Zueinanders von Materie und Seele, von Leib und Geist. Auf diesem Hintergrund sind auch die bisherigen Lösungsversuche zu verstehen. Sie beruhen geschichtlich im wesentlichen auf *zwei Überlieferungssträngen*, die einerseits bei Aristoteles und andererseits im Gedankengut der Stoa ihren Ursprung haben.

Nach *Aristoteles* stammt der Keim als stoffliches Substrat ausschließlich von der Frau, während das wirkende Prinzip vom Erzeuger kommt. Aus der Kraft des männlichen Samens und aus dem Vermögen des Keimes entsteht dann die vegetative und anschließend die sensitive Seele. Die Geistseele (nous), die allein göttlich ist, tritt erst mit der Geschlechtsdifferenzierung in den Leib ein, welche Aristoteles fälschlich für den 40. bzw. 80. Tag annahm, je nachdem sich der Keim zu einem männlichen oder weiblichen differenzierte[3]. Als wesentliches Argument für eine solche *sukzessive Beseelung* galt, daß jene formativen Lebensprinzipien nicht ohne ein entsprechendes leibliches Substrat bestehen könnten, daß ihre Tätigkeiten also notwendig an einen Körper gebunden sein müßten. Daher könnten sie erst dann existieren, wenn das körperliche Substrat ihrem Vermögen entsprechend entwickelt sei. So meint auch der Verfasser der hippokratischen Schrift „Das Siebenmonatskind" (vermutlich um 300 v. Chr.), daß die Frucht erst dann als werdender Mensch anzusehen sei, wenn sie sich vom 40. Tag an „in die einzelnen Glieder" differenziere[4]. *Thomas von Aquin* und die gesamten Wissenschaften des Mittelalters übernahmen jene aristotelische Lehre von der mehrfachen Aufeinanderfolge von Lebensformen mit nur wenigen Änderungen[5]. Für den Zeitpunkt der Geistbeseelung wurden allerdings noch verschiedene *andere Termine* genannt: drei Tage nach der Befruchtung (V. Coiter, Th. Fyens), sieben Tage danach (G. Mercuriale)[6], die Geburt (J. Marcus – vgl. DS 2135), der erste intellektuelle Akt (A. Rosmini – vgl. DS 3220).

Gegen diese Lehre einer Sukzessiv-Beseelung wandte sich ausführlich *Albertus Magnus*. Schon vor ihm hatten Basilius, Gregor v. Nyssa und Caesarius – anknüpfend an Lehren der *Stoa* – erklärt, daß die Beseelung des menschlichen Keimes im Augenblick der Konzeption stattfände, insofern die Seele(n) zusammen mit dem Samen in den Uterus eingegossen würde. Albertus präzisierte diese Auffassung: der Mensch besitzt vom ersten Augenblick an ausschließlich eine einzige Seele, nämlich die anima rationalis[7]. Diese als *Simultan-Beseelung* bezeichnete Lehre gewann erst seit dem

---

in den ersten Tagen – vgl. *P. Overhage*, Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung, in *diesem* Heft, S. 75) und von *Experimenten* mit menschlichen Keimen, worauf am Schluß dieser Arbeit noch in einer ethischen Überlegung einzugehen ist.

[3] Gen. animal. 2, 3. – Vgl. *E. Rolfes*, Die Philosophie des Aristoteles als Naturerklärung und Weltanschauung (Leipzig 1923).

[4] Corpus Hippocraticum, zit. nach *R. Herrlinger* in: ÄrztlMitt 60 (1963) 2083.

[5] S. th. I q. 118, a. 2 ad 2; Contra gent. II, 89. – Vgl. auch *A. Mitterer*, Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart (Wien 1947).

[6] Die Ansicht, daß mit der *Einnistung* des Keimes in die Gebärmutter (ab 7. Tag) der Keim zum menschlichen Lebewesen werde und daß mit diesem Ereignis die *Schwangerschaft* beginne, wird heute wieder von manchen Biologen und Theologen vertreten (z. B. in der Erklärung des britischen Council of Churches, Oktober 1962). Ähnlich wird im juristischen Sprachgebrauch der Terminus „Leibesfrucht" erst dann gebraucht, wenn durch die Implantation der *unmittelbare* Kontakt zwischen Keim und Mutter hergestellt ist. – Vgl. *G. Geilen* in: Zschr. ges. Familienrecht 15 (1968) 129 f.

[7] Lib. XVI de animalibus I, 11 (Ausg. *A. Borgnet*, Tom. XII [Paris 1891] 159).

18. Jahrhundert mehr und mehr Anhänger – nicht zuletzt weil sie besonders von der Universität *Wittenberg* propagiert wurde (allerdings im Sinne des Traduzianismus Tertullians, daß nämlich die Seele dem Menschen von seinen Eltern mitgegeben werde)[8].

Beide Auffassungen werden auch heute vertreten, wobei sich katholische Autoren meist darin einig sind, daß die geistige Seele des Menschen von Gott geschaffen werde und daß sie nicht ihrer substantiellen Einigung mit dem Leibe vorausexistiere[9]. Die Schwierigkeiten beider Theorien hinsichtlich der Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung sind jedoch unverändert geblieben[10].

Gegen eine sukzessive Beseelung des menschlichen Keimes wurden im wesentlichen vier Einwände vorgebracht:

a) Bei der Befruchtung verschmelzen Ei- und Samenzelle miteinander zu einer einzigen Zelle, die in ihrem Chromosomensatz ein neues und einmaliges „Erbmuster" enthält. Diese in ihrem genetischen Code enthaltenen Informationen bestimmen sie *artgemäß* von Anfang an zu einem vollwertigen Menschen (biologisches Argument).

b) Abgesehen von diesem *eindeutigen Anfang* der Geschichte eines menschlichen Individuums ist innerhalb des ununterbrochenen Entwicklungsprozesses „schwerlich überhaupt ein Zeitpunkt zu finden, von dem ab dem Keimling menschliche Natur zugesprochen werden kann, ... auch nicht nach der Geburt"[11].

c) Ein *Wechsel* von verschiedenen Wesensformen, bei dem die nachfolgende Seele den Zerfall der vorangehenden notwendig macht, zerstört die Einheit und Kontinuität des sich entwickelnden Keimes, da ein solcher Wesensartwandel den Übergang von einem Sein zu einem anderen bedeutet[12].

d) Andererseits entspräche die Annahme, daß zur „Leibseele" als forma corporeitatis später die Geistseele als forma rationalis zusätzlich hinzukomme, der skotistischen Lehre von der *pluralitas formarum*[13], die aber wegen der Einheitlichkeit und Selbständigkeit des menschlichen Individuums philosophisch kaum denkbar ist.

Die *Schwierigkeiten*, die sich bei der Lehre einer Geistbeseelung im Augenblick der Verschmelzung von Ei- und Samenzellen *(Simultan-Beseelung)* ergeben, sind vor allem:

a) Die befruchtete Eizelle unterscheidet sich von Keimzellen zwar in ihrer Entwicklungsdynamik und hinsichtlich des Inhalts ihrer genetischen Informationen, nicht aber in der Informations-*Qualität*. Da im Pflanzen- und Tierreich parthenogenetische Entwicklungen grundsätzlich möglich sind und ansatzweise auch bei menschlichen Eizellen beobachtet wurden, ist die Befruchtung als zwingend notwendiger Anfangspunkt eines neuen Individuums recht fragwürdig[14].

b) Das tatsächliche Vorkommen von *eineiigen Mehrlingen* auch beim Menschen ist mit der Theorie einer Simultan-Beseelung nur durch wenig überzeugende Zusatzhypothesen zu erklären, weil eine immaterielle Geistseele wesensmäßig unteilbar ist und sich daher nicht an einer Spaltung des Keimes beteiligen kann. Überdies ist in

---

[8] *R. Herrlinger*, a. a. O. (Anm. 4) 2084.

[9] Lehramtliche Äußerungen: DS 403, 902, 1440. – Vgl. auch *F. Lakner*, Kreatianismus, in: LThK VI (Freiburg 1961) 597 f.; *K. Rahner*, Präexistentianismus, in: LThK VIII (Freiburg 1963) 674 f.

[10] Vgl. *G. Siegmund*, Beseelung der Leibesfrucht, in: LThK II (Freiburg 1958) 294.

[11] *H. Tuppy* in: Arzt und Christ 7 (1961) 54.

[12] *J. Antonelli*, Medicina pastoralis, zit. nach *A. Niedermeyer*, Hdb. spez. Pastoralmed., Bd. 3 (Wien 1950) 114 f.

[13] *A. Niedermeyer*, a. a. O. (Anm. 12) 123.

[14] *W. Ruff*, Das embryonale Werden des Individuums, in: StimmZeit 181 (1968) 113 f.

der Diskussion bisher nicht beachtet worden, daß nur ein *Teil des Keimmaterials* zum Embryo wird, während der andere Teil zu Eihüllen wird und sich am Aufbau der Placenta beteiligt.

c) *Fast die Hälfte* aller befruchteten Eizellen *geht* schon in den ersten Wochen der Schwangerschaft *zugrunde* (O. Thalhammer). Wie ist es dann aber denkbar, „daß 50 Prozent der ‚Menschen' – wirklicher Mensch mit einer ‚unsterblichen' Seele und einem ewigen Schicksal – von vornherein nicht über dieses erste Stadium eines Menschseins hinauskommen?" [15]

d) Zum Verständnis für die erste Zeit der Embryonalentwicklung genügt ein „Lebensprinzip", das nicht schon Geistseele ist, insofern es den Keim nur dazu befähigen muß, daß er sich zum Menschen entwickeln kann *(metaphysisches Sparsamkeitsprinzip)* [16].

Diese Schwierigkeiten, die weniger eine rein biologische als vielmehr eine anthropologische Problematik enthalten, sind nun zu überdenken, um so vielleicht Ansatzpunkte zur Lösung unserer Fragestellung zu erhalten. Dabei wird sich zeigen, daß innerhalb der Embryonalentwicklung vor allem der *Individualität* und *Personalität* eine wichtige Bedeutung zuzuschreiben ist, insofern sie für volles Menschsein, für die Spezifität menschlichen Lebens die philosophisch begründbaren Kriterien sein müssen.

Menschliches Leben als biologisches Phänomen

Die Frage, was Leben als solches sei, ist ein philosophisches Problem, das unlösbar erscheint [17]. Für den Naturwissenschaftler stellt sich die Frage etwas anders, nämlich wie sich Leben zeigt und worin es sich ausprägt. Dabei wird mit „Leben" all das bezeichnet, *woher* sich bestimmte Qualitäten herleiten, *„wofür* sie Merkmale sind und *was* sich in ihnen manifestiert" [18]. Durch Vergleich lebendiger Organismen mit nichtlebender anorganischer Materie lassen sich einige Eigenschaften – Stoffwechsel, Selbstreproduktion, Erbwandel [19] – angeben, die als *Kriterien für Leben* zu gelten haben. Diesen lebensspezifischen Phänomenen entsprechen physikalisch-chemische Prozesse, die an bestimmte materielle Strukturen gebunden sind [20].

---

[15] *K. Rahner*, Schriften zur Theologie, Bd. 8 (Einsiedeln 1967) 287, Anm. 2.

[16] *P. Merkelbach* (1927), zit. nach *A. Niedermeyer*, a. a. O. (Anm. 12) 119.

[17] Vgl. beispielsweise *J. Kälin*, Was ist Leben?, in: Gott in Welt, Bd. 2 (Freiburg 1964) 779–796.

[18] *H. Krings*, Leben – ein philosophisches Problem, in: Öffentl. Gesundheitswesen 30 (1968) 369.

[19] *R. W. Kaplan*, Probleme der Lebensentstehung und der frühesten Evolution, in: Die Evolution der Organismen, Bd. 1, hrsg. von *G. Heberer* (Stuttgart 1967) 511–550.

[20] Das bedeutet nicht, daß alle Lebenserscheinungen letztlich auf die Gesetze der Physik und Chemie zurückzuführen seien und durch sie restlos erklärt werden können. Denn eine solche Feststellung wäre schon ein philosophischer Satz, dessen Richtigkeit sich naturwissenschaftlich nicht nachweisen ließe. Ähnlich scheint mir der Versuch, die Grenze zwischen Belebtem und Unbelebtem zu verwischen und eine *wesensmäßige* Gleichheit zwischen beiden zu postulieren, eher zur begrifflichen Verwirrung zu führen, als zur Klärung unseres noch dürftigen Wissens um das Leben beizutragen.

So finden sich in jeder lebenden Zelle spezifische Nukleinsäureketten (Desoxyribo-Nukleinsäure, abgekürzt: DNS), die aus vier verschiedenen Bausteinen *(Nukleotide)* bestehen [21]. In ihrer spezifischen Abfolge enthalten diese Nukleotide alle „Nachrichten" zur Bildung der lebenswichtigen Eiweißstoffe *(Proteine)* aus Aminosäuren. Neben diesen Informationen zur Synthese von Proteinen, welche die biologischen Eigenschaften der betreffenden Zelle bedingen, besitzen die Nukleinsäureketten noch eine andere Art von Nachrichtenmaterial, nämlich das zur Nachbildung ihrer selbst, zur „abbildlichen Selbstverdoppelung" [22]. Dadurch hat eine lebende Zelle grundsätzlich die Fähigkeit, die Strukturen ihres in der DNS enthaltenen Erbgutes [23] so zu verdoppeln, daß der dann in beiden Teilen vorhandene genetische Informationsgehalt (Code) wiederum jeweils den gleichen Vorgang der Reduplikation möglich macht.

Während unsere Vorstellungen über die Reduplikation von DNS als dem einen Vorgang der Vererbung in jüngster Zeit auch experimentell bestätigt werden konnten, sind die Einzelheiten des anderen Geschehens, bei dem die DNS mittels verschiedener Ribo-Nukleinsäuren (RNS) die Eiweißsynthese steuert, teilweise noch hypothetisch. Wir wissen aber, daß die RNS zwischen niederen und höheren Organismen ohne Funktionseinbußen austauschbar sind, so daß das System der Proteinsynthese für alles irdische Leben ebenso *gemeinsam* sein dürfte, wie auch die Struktur des genetischen Code weitgehend *universell* ist [24].

Das gilt auch für menschliches Leben, insofern es als rein biologisches Phänomen betrachtet wird: „Im gesamten Reich der Organismen, von den Bakterien bis zum Menschen ... sind es im Grunde die gleichen biochemischen Strukturen, die als Steuerungszentren im Mittelpunkt des Lebensgeschehens stehen, (nämlich) die Kettenmoleküle der Nukleinsäuren mit ihrem Gehalt an Informationen." [25] Leben ist damit allerdings noch keine Funktion der DNS, im Gegenteil: Nukleinsäuren setzen die Existenz *lebender* Systeme voraus und können nur in ihnen ihre Wirkungen entfalten [26].

---

[21] Ausführliche Darstellungen finden sich heute schon in Schulbüchern, so daß sich Einzelheiten hier erübrigen. Sie können z. B. nachgelesen werden in: *R. Lay*, Das Leben (Aschaffenburg 1969), oder in: Molekularbiologie, Bausteine des Lebendigen, hrsg. von *T. Wieland* und *G. Pfleiderer* (Frankfurt 1967); dort auch neuere Literaturangaben.

[22] *A. Haas*, Das Lebendige: Spiegel seiner selbst, in: Schol 36 (1961) 161–191.

[23] Neuere Untersuchungen haben gezeigt, daß das Erbgut einer Zelle nicht nur in den Chromosomen lokalisiert ist. DNS als Träger des Erbgutes findet sich auch außerhalb des Zellkerns in bestimmten Zellstrukturen des Plasmas. „Trotz dieser Aufteilung auf verschiedene Organellen stellt das Gesamterbgut jedoch kein Mosaik zusammenhangloser und nur verschieden lokalisierter Anteile dar, sondern eine Einheit höherer Ordnung, ein genetisches System", in dem „die Teile untereinander in einem geordneten funktionellen Zusammenhang stehen und das Ganze charakteristische Funktionen besitzt" *(A. Barthelmeß*, Grundlagen der Vererbung, in: Hdb. d. Biologie, hrsg. von *F. Gessner*, Bd. III/2 [Frankfurt 1966] 689).

[24] „Es ist eine allgemeinbiologisch außerordentlich wesentliche Erkenntnis der Molekulargenetik, daß in der ganzen belebten Natur der genetische Code dieselben vier Basen der DNS benützt und daß seine Übertragung auf Proteine mit denselben 20 Aminosäuren arbeitet" *(A. Kühn*, Vorlesungen über Entwicklungsphysiologie [Berlin 1965] 558).

[25] *F. Mainx*, Das Problem der Entstehung des Lebens betrachtet vom Standpunkt des Genetikers, in: Naturw. u. Theol. 7 (1966) 102.

[26] *Isolierte Viren* zeigen daher keinerlei Lebenserscheinungen. Da sie nur Anweisungen zur Reduplikation, zur Herstellung einer schützenden Hülle und zum Eindringen in Zellen besitzen, brauchen sie das Enzymsystem einer lebendigen Zelle, um ihre Informationen verwirklichen und in ihrer Realisation regulieren zu können. Aus diesem Grund kann ihnen auch kein eigentlich selbständiges Leben zugeschrieben werden, so daß sie nicht als biologische Lebenseinheiten aufgefaßt werden können.

Wenn nun die biochemischen Strukturen und die Reaktionsabfolge in der Proteinsynthese grundsätzlich bei allen heute lebenden Organismen gleich sind, so liegt es nahe, die großen Artunterschiede durch sehr *verschiedene Informationsgehalte* der Nukleinsäureketten zu erklären. Schon in den DNS-Strukturen der befruchteten Eizelle müssen daher die spezifischen Informationen für die betreffende Art vorhanden sein, was heute unbestritten ist. Dagegen sind die Meinungen über die *individual-spezifische* Bedeutung und Wirkkraft von genetischen Informationen nicht einheitlich.

Sind nämlich mit dem genetischen Informationsmaterial schon *alle* charakteristischen Besonderheiten eines bestimmten Individuums fertig vorgegeben, so daß sich diese im Entwicklungsvorgang nur noch ausprägen müssen? Oder entsteht ein Individuum erst durch einen differenzierten Umwandlungsprozeß, in dem ein zwar artspezifisch ausgerichteter genetischer Code noch verschiedene Möglichkeiten einer *individual-spezifischen* Verwirklichung zuläßt?

Mit dieser Fragestellung, die den alten Streit über Präformation oder Epigenese in subtilerer Form fortsetzt, ist eine zweite eng verbunden, nämlich die Frage nach den *Ursachen* für das Werden eines Individuums: Kann das Entwicklungsgeschehen völlig auf die von DNS-Strukturen gesteuerten physikalisch-chemischen Vorgänge zurückgeführt werden oder muß noch ein ihm zugrunde liegendes „immanentes Gestaltungsprinzip" (Bertalanffy) oder gar ein entelechialer Faktor (Driesch) angenommen werden?

Die eher präformistisch-strukturelle Interpretation des genetischen Codes scheint sich heute in der Vererbungslehre weitgehend durchgesetzt zu haben[27]. Das mag berechtigt sein, solange damit die weitere biologische Forschung angeregt und kein Ausschließlichkeitsanspruch geltend gemacht wird. Im Laufe unserer weiteren Überlegungen wird sich aber zeigen, daß jene mechanistisch geprägte Interpretation zur Erklärung der menschlichen Lebensphänomene – insofern diese *nicht nur biologisch* betrachtet werden – unzureichend ist.

Menschliche Existenz als ontologische Wirklichkeit

Menschliches Leben manifestiert sich in den *gleichen* materiellen Strukturen und biochemischen Prozessen wie alles andere Leben. So lassen Zellkulturen von Mensch und Tier keine Unterschiede in ihren Lebenserscheinungen erkennen und nur Anzahl und Aussehen der Chromosome deuten auf Unterschiede hin. Erst die Organisation vieler differenzierter Zellen zur organismischen Gestalt scheint den Menschen von anderen Lebewesen abzuheben. Aber diese gestaltlichen Unterschiede sind meist nicht so evident, daß sie sich nicht in gleitendem Übergang auf nicht-menschliche Gestaltungen zurückführen und erklären ließen[28]. Und doch bestreiten auch extreme Evolutionisten wie *Julian Huxley* nicht, daß mit dem Erscheinen des Menschen innerhalb der Evolution ein *neuartiges* Entwicklungsgeschehen begann, insofern „durch die Ent-

[27] *A. Barthelmeß*, a. a. O. (Anm. 23) 439.
[28] *R. Kautzky*, Der Arzt und der menschliche Leib, in: Arzt u. Christ 13 (1967) 135.

stehung des begrifflichen Denkens, der symbolischen Sprache und der akkumulierenden Speicherung von Erfahrungen in der Tradition denkende oder geistig gelenkte Organisationen Eigenschaften der Selbstveränderung und Selbstreproduktion erwarben" [29].

Mit dem *Auftauchen menschlichen Geistes* wird in der Natur eine neue Wirklichkeit erreicht: das Lebewesen „Mensch" funktioniert nicht mehr nur wie alle übrigen Organismen in seiner Umwelt als deren Bestandteil, es stellt sich ihr vielmehr gegenüber und gestaltet sie „in freier Tat und Entscheidung" (Kierkegaard). Indem sich der Mensch derart mit seiner Umwelt aktiv auseinandersetzt, sich von ihr abgrenzt und sie *auf sich* ausrichtet, erfährt er sich in seiner Existenz als Einzelseiendes, als eine eigen- und selbständige Einheit in Vielheit.

Er erfährt sich in der Vielfalt seiner Organe als der eine Organismus, der die ihn aufbauenden Teile eint und auf sich bezieht in einer *Zentralität eigener Art*. Und insofern die Teile geeint sind im gestalthaften Ganzen des menschlichen Organismus, gewinnt dieser Selbständigkeit und Selbsttätigkeit, in der er seine räumliche Begrenztheit zu überschreiten sucht. Als dynamisches ganzheitliches Gefüge, dessen Charakteristikum der menschliche Geist ist, drängt er zur Umweltbestimmung, „indem er sich selbst zum Zentrum einer Sphäre macht, der er den Stempel seines Lebensbereiches aufprägt" [30]. So erfährt sich der Mensch in der Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften zugleich als „handelndes Wesen" (Gehlen). Und indem er über seine Existenz reflektiert, erfährt er sich letztlich als er selbst, als der, der *sich zu eigen* ist und „niemand anderem zugehört weder als Eigentum noch als Eigenschaft oder Akt" [31].

Dies ist es, was den Menschen seinsmäßig unterscheidet von allen anderen Lebewesen: die nur ihm eigene *Personalität*. Es ist jene Seinsweise, die in der *Möglichkeit* selbständigen, freien Verfügens über die eigene Lebenssphäre besteht und die darin sich auswirkt. Denn Selbstand eines Seienden im Sich-Gegenwärtigsein bedeutet zugleich ein Über-sich-Hinausgreifen auf das Um-ihn-Seiende. So ist mit der Geistigkeit, die sich in Selbstbesitz und Selbstverfügung ausdrückt, gleichzeitig und notwendig der (Wechsel-)*Bezug auf andere Seiende* gegeben [32]. Personales Sein bedeutet darum für ein Seiendes, „in Ge-

---

[29] *J. Huxley*, Die Zukunft des Menschen, in: Das umstrittene Experiment: Der Mensch (München 1966) 32.

[30] *N. Hartmann*, Philosophie der Natur (Berlin 1950) 526.

[31] *A. Brunner*, Der Stufenbau der Welt (München 1950) 77.

[32] Unser Personbegriff versucht auf dem Boden der Substantialität den *Umweltbezug als Konstitutiv* zu berücksichtigen: der Mensch konstituiert sich in seinem (geistigen) Selbstand nur, *indem* und *sofern* er sich auf die ihn umgebende Welt bezieht. Damit ist der Mensch als Person *nicht* eine primär in sich stehende Innerlichkeit, die erst in einem actus secundus auf ihre Umwelt ausgreift – wie es in der klassischen Personidee zuerst von *Boethius* formuliert worden war („Persona est

meinschaft zu sein, d. h. daß ihm grundsätzlich nur in der und durch die Gemeinschaft die personale Erfüllung seines Wesens und Vermittlung seiner Wirklichkeit möglich ist“ [33].

Für eine so verstandene Personalität ist *Individualität* notwendige Voraussetzung. Denn der Selbstand eines geistig Seienden ist nur denkbar, wenn dieses Seiende als ein einziges, in sich unteilbares aufgefaßt wird. Personalität besagt dann „substantielle geistige Individualität“ [34].

Individualität als die besondere Seinsweise von Einzelnen ist von dem qualitativ höheren Begriff der Personalität abzugrenzen. *Vom Wortsinn her* bedeutet „Individuum“ zunächst das Ungeteilte. Wird es in Teile zerlegt, so geht sein spezifischer Charakter verloren, der in der *Einheit der Teile* bestand. Diese Einheit ist im Individuum eine *Ganzheit,* insofern ihre Teile zu einem höheren Ordnungsgefüge zusammengeschlossen sind und von daher ihren Sinngehalt empfangen [35]. *Im Gegensatz zum Allgemeinen* wird das Individuum als „konkreter Träger einer Wesenheit in seiner nicht-mitteilbaren Besonderheit“ [36] bestimmt, so daß es von allen anderen Dingen durch eine *nur ihm zukommende Spezifität* unterschieden ist. Das Individuum ist also charakterisiert durch die Zentriertheit seiner Teile zu einer Ganzheit und durch eine Besonderheit, die nur dieser Ganzheit eigen und anderen nicht mitteilbar ist [37].

---

naturae rationabilis individua substantia.“ In: Contra Eut. IV [ed. *Stewart – Rand,* p. 92]). *Thomas* knüpfte daran an: ‚Sciendum est tamen quod non quodlibet individuum in genere substantiae, etiam in rationali natura, habet rationem personae; sed solum illud quod per se existit, non autem illud quod existit in alio perfectiori‘ (S. th. III q. 2 a. 2, ad 3). – In neuerer Zeit betonte zwar vor allem der Personalismus den Gemeinschaftsbezug im Personbegriff – allerdings ganz auf Kosten der Substantialität. – Vgl. *A. Halder,* Person, in: LThK VIII (Freiburg 1963) 288 f. – *H. Ogiermann,* Existenziell, existenzial, personal, in: Schol 40 (1965) 321–351.

[33] *A. Halder,* Mensch, in: LThK VII (Freiburg 1962) 282.

[34] *M. Reding,* Person, Individuum und Leiblichkeit, in: TübThQ 129 (1949) 200.

[35] Verglichen mit der geistigen Einheit der Person ist die Ganzheit des Individuums (eines Organismus) eine „ontologisch geringere Einheit“ (A. Brunner), weil sie aus Teilen besteht und weil diese Teile auch dann noch eine gewisse, wenn auch geringe Selbständigkeit besitzen, wenn sie voneinander getrennt werden und die Ganzheit zerstört wird. Organe können nämlich auch nach dem Zerfall der Ganzheit des Organismus noch eine mehr oder weniger kurzfristige Funktionsautonomie ohne Bezug auf das Ganze zeigen. – Vgl. *W. Ruff,* Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes, in StimmZeit 182 (1968) 251–261.

[36] *J. B. Lotz,* Das Einzelne, in: Philos. Wörterbuch, hrsg. von *W. Brugger* (Freiburg 1965) 67.

[37] „Individuum“ wird hier nicht im Sinne von *N. Hartmann* als „eine rein quantitative Kategorie, ‚Individualität‘ dagegen (als) eine qualitative“ Kategorie verstanden (a. a. O. [Anm. 30] 515). *Unser Individuumsbegriff* umfaßt sowohl einen *mehr quantitativen* (die Zentrierung auf eine Ganzheit hin) wie auch einen *mehr qualitativen Aspekt* (die dieser Ganzheit zukommende Besonderheit), ohne daß beide voneinander getrennt werden können. Die *Intensität,* mit der jene beiden Aspekte in einem konkreten Seienden verwirklicht sind, bestimmt dann dessen „Individualität“

Angewandt auf den organischen Bereich[38], kann dieser Individuumsbegriff die Vielfalt lebendiger Wirklichkeit nur dann umgreifen, wenn seine *beiden*, sich gegenseitig bedingenden Aspekte beachtet werden. Ein Individuum ist im biologischen Sinn ebensowenig nur durch seine raum-zeitliche Bedingtheit noch ausschließlich von der Genetik her zu definieren. Zwar ist es „ein räumlich, zeitlich und dynamisch von anderen unterschiedenes, lebendes Einzelwesen, das als solches einen bestimmten Lebenszyklus durchläuft“[39]. Würde seine Verschiedenheit aber nur auf den genetischen Code zurückgeführt[40], so liefe eine derartig „mechanistische“ Auffassung Gefahr, den Begriff des Individuums als eines Einzelwesens auszuhöhlen[41]. Da die besondere Kombination der Erbfaktoren als solche durchaus anderen (durch identische Reduplikation) mitteilbar ist, wird sie die einem Individuum eigene Spezifität auch nur zu einem Teil bestimmen können. Hinzukommen muß der räumlich-zeitliche Einfluß des Umweltfeldes, damit durch die *Wechselwirkung* zwischen diesem und den Erbfaktoren ein ganzheitliches Lebewesen mit seiner anderen, nicht mitteilbaren Besonderheit entstehen kann.

Innerhalb des organischen Bereichs wird *Individualität* in sehr verschiedenem Maße verwirklicht, was offensichtlich von der Evolutionshöhe der betreffenden Lebewesen abhängt. Bei Pflanzen und niederen Tieren sind die funktionalen Grenzen zur Umwelt häufig derart fließend und ihre innere Einheit so locker, daß sie relativ leicht aufzulösen sind in Teile, die sich wiederum zu neuen Einheiten ergänzen können. Dennoch sind sie Individuen, wenn auch oft nur auf einer niedrigen Individualitätsstufe[42]. Mit zunehmender Organisation im Tierreich – die durch die Ausbildung und Vervollkommnung nervaler Strukturen gekennzeichnet ist – steigt die innere Zentrierung auf eine andauernde Ganzheit und die Möglichkeit, sich mit der Umwelt auch aktiv in sehr verschiedener Weise auseinanderzusetzen, so daß dann eine stärkere Ausprägung der individuellen Spezifität möglich wird.

---

[38] Vgl. *E. Mayer*, Das Problem der Individualität im organischen Sein, in: WissWeish 30 (1967) 130–153. 226–237.

[39] *L. v. Bertalanffy*, Das biologische Weltbild, Bd. I (Bern 1949) 55.

[40] „Der biologische Urgrund jeder neuen Individualität ist ihre in jeder neuen Generation neu zusammengewürfelte Erbfaktorenkombination der befruchteten Eizelle. Diese individuelle Erbanlagenkombination bestimmt die Verschiedenheit der Menschen untereinander, sie bestimmt beim Einzelmenschen dessen Habitus, Konstitution, Leistung und Schicksal“ *(K. H. Bauer* in: Langenbecks Arch. klin. Chir. 322 [1968] 26).

[41] Würden *nur* die Erbfaktoren im genetischen Code die besondere Seinsweise des Individuums bestimmen, so müßte genetisch identischen Lebewesen (z. B. eineiigen Zwillingen) *dieselbe Individualität* zukommen. Damit würde das individuelle Eigen-Sein aufgelöst, und der Begriff des Individuums als eines Einzelwesens bezeichnete letztlich nur akzidentelle Erscheinungsweisen der Art.

[42] Der Regenwurm beispielsweise, der geteilt wird, hört auf, *dieser eine bestimmte* zu sein, der als solcher von einem bestimmten, nicht wiederkehrenden Raum-Zeitfeld

Erbgut und Umwelt

Erbfaktoren und Einflüsse der Umwelt sind also die entscheidenden Prinzipien, durch die ein Lebewesen zum Individuum wird, insofern sie dessen Eigenschaften und Leistungen bestimmen. Bei der Ausbildung individueller Merkmale sind sie allerdings *in unterschiedlichem Maße* beteiligt. Während z. B. das Geschlecht eines Lebewesens genetisch so sehr bestimmt ist, daß es durch eine Variation von Milieufaktoren kaum zu beeinflussen ist, wird das beste Weizenkorn zu einer miserablen Ähre, wenn es in Sand gesät wurde. Da gerade im Werden und in der Entwicklung eines Lebewesens Erb- und Umweltfaktoren ihre stärkste Prägekraft zu entfalten vermögen und durch ihr Wirken das spätere Schicksal des Lebewesens bestimmen, müssen sie daraufhin analysiert werden.

Was von Generation zu Generation vererbt wird, sind nicht schon bestimmte Eigenschaften, sondern nur *Potenzen* zu deren Ausprägung. Diese Potenzen sind im heutigen Sprachgebrauch „Informationen über die Manifestation von Merkmalen" (Kaudewitz). Damit ist aber noch nicht gesagt, ob diese *genetischen Informationen* aufzufassen sind als „detaillierte Anlagepläne, in denen selbst schon die Mittel für die Realisierung begründet liegen" [43], oder verstanden werden müssen als ein weitgehend variabler „intentionaler Plan" (Bergson), bei dem es noch von anderen Determinanten abhängt, welche von seinen verschiedenen Möglichkeiten schließlich verwirklicht werden.

Jene genetischen Informationen sind in Desoxyribo-Nukleinsäuren (DNS) gespeichert, und zwar durch eine variable lineare Anordnung von vier verschiedenen „Buchstaben" (Nukleotide). Je drei Nukleotide bilden ein „Wort", mit dem eine *Anweisung* für die Plazierung einer bestimmten Aminosäure innerhalb eines zu bildenden Eiweißkörpers gegeben ist. Viele dieser „Worte" sind dann die Bau-Anweisung für ein solches spezifisches Protein, das als Enzym oder Teil eines Enzyms in Stoffwechselvorgänge eingreift und so an der Ausprägung eines Erbmerkmals mitwirkt. Einer derartigen Information zur Bildung eines Proteins, die als *Gen* bezeichnet wird, entspricht ein bestimmter Abschnitt auf dem DNS-Strang eines Chromosoms [44].

Zwischen einzelnen Genen und bestimmten biologischen Eigenschaften sind jedoch *keine direkten* Beziehungen festzustellen. Vielmehr entstehen die meisten Erbmerkmale „durch das komplexe Zusammenwirken zahlreicher Gene ... Es gibt kein Gen ‚für' Auge oder für einen Teil des Auges" [45]. Hinzu kommt die Erkenntnis, daß „gen-

---

geprägt worden ist. Seine sich zu neuen Einheiten ergänzenden Teile bleiben zwar genetisch identisch, werden aber schon durch diese Ergänzung innerhalb einer sich verändernden Umwelt derart „umgeformt", daß sie neue Individuen sind. Ihre nur jeweils ihnen zukommende Besonderheit ist also nicht in ihrer genetischen Struktur begründet, sondern in der *Wechselwirkung* zwischen ihren (identischen) Erbfaktoren und ihrer (verschiedenen) Umwelt, die zu ganzheitlichen, voneinander unterschiedenen Lebewesen führt. Die Unterschiede in ihrer Individualität können natürlich bei ähnlicher Umwelt nur gering ausgeprägt sein. – Entsprechende Überlegungen gelten auch für andere Grenzfälle von Individualität im organischen Bereich.

[43] *U. Cocchi* u. a. in: DtschMedWschr 75 (1950) 509. – Damit wird eine Art des Präformismus vertreten, die bei *Weismann* ihren Ausgangspunkt hat.

[44] Neben den für die Bildung von Proteinen verantwortlichen Genen (Operator- oder Struktur-Gene) scheint es noch sogenannte Regulator-Gene geben zu müssen, die Zeitpunkt, Dauer und Ausmaß der Proteinsynthese bestimmen und so die Zelldifferenzierungen erklären würden. – Vgl. *R. Lay*, a. a. O. (Anm. 21) 29 f.

[45] *C. Stern*, Grundlagen der Humangenetik (Stuttgart 1968) 51.

gesteuerte Reaktionen Umwelteinflüssen unterliegen, wie das bei chemischen und physikalischen Abläufen normalerweise der Fall ist. Es darf daher nicht erwartet werden, daß Gene unter allen Umweltbedingungen die gleichen sichtbaren Eigenschaften hervorrufen" [46].

Da also der Informationsgehalt eines *einzelnen* Gens im allgemeinen nicht genügt, um ein bestimmtes Merkmal auszuprägen, müssen mehrere Informationsgehalte zu einer *übergeordneten Informationseinheit* integriert sein. Diese hätte dann im Werden eines Individuums die einzelnen genetischen Informationen derart aufeinander abzustimmen, daß sie im harmonischen Zusammenwirken das betreffende Merkmal hervorbringen können. Ein solches Merkmal soll aber zu einem *sinnvollen Teil* im ganzheitlichen Gefüge eines Organismus werden. Deswegen muß seine Stellung in dieser zukünftigen Ganzheit schon bei seiner Ausprägung „eingeplant" sein.

So muß die Funktion jener übergeordneten Informationseinheit primär-prospektiv ausgerichtet sein auf eine *Ganzheit*, die allerdings zunächst nur als solche und in ihrer Artspezifität determiniert ist, wobei individuelle Besonderheiten noch weitgehend variabel sein müssen [47]. Jene Ganzheit ist also gleichsam als „richtungsgebendes Bild" (Kälin), als „Idee" *im Gesamt der Informationsgehalte* vorgegeben, ohne daß ihre unterschiedlichen Ausprägungsmöglichkeiten, die im genetischen Informationsmuster gründen, im einzelnen schon determiniert sind [48].

Was damit gemeint ist, mag ein Vergleich verdeutlichen. Ein Künstler, der ein Kunstwerk schaffen will, hat von diesem zuvor eine Idee. Diese läßt aber bezüglich ihrer Endverwirklichung noch verschiedene Variationsmöglichkeiten offen, die erst durch das vorhandene Material und im Vorgang des Schaffens selbst eingeengt werden, bis dann das fertige Werk eine der verschiedenen *möglichen* Realisationsformen der ursprünglichen Idee endgültig verwirklicht. Die Anzahl möglicher Realisationsformen einer künstlerischen Idee ist allerdings von vornherein nicht unbegrenzt. Sie hängt vielmehr ab von der Idee als solcher, insofern sie die eines Künstlers mit einem bestimmten Denk- und Vorstellungshorizont ist. So wird die Idee also von den Fähigkeiten und Möglichkeiten dessen begrenzt, durch den sie ist.

Analog dazu wird auch die Idee einer organismischen Ganzheit, die bei einer Keimzelle im Gesamt ihrer genetischen Informationen vorgegeben ist [49], erst durch Um-

---

[46] Ebd. 53.

[47] „Ein sich entwickelnder Keim hat demnach primär nur vorgeschrieben, daß er als Ganzes einen Organismus der betreffenden Art hervorzubringen hat; insoweit ist er von Beginn seiner Entwicklung an durch sein spezifisch agierendes und reagierendes ‚Artplasma' vorbestimmt" *(M. Clara,* Entwicklungsgeschichte des Menschen [Heidelberg 1967] 61).

[48] Dieses „Bild" einer Ganzheit wird also *nicht* wie beim Vitalismus als eine zur Materie hinzutretende Entelechie verstanden, die dann Form, Bewegungsgrund und Zweck der Ganzheit wäre. Die Ganzheitsidee ist vielmehr „der Konstellation des materiellen Systems *immanent*" (L. v. Bertalanffy, a. a. O. [Anm. 39] 65).

[49] Hier liegt der wesentliche Unterschied zur (geistigen) Idee eines Künstlers. Während diese vom Künstler in der Materie realisiert wird, ist die Idee einer organismischen Ganzheit nur mit und in der Materie gegeben, in der sie sich auch verwirklicht.

welteinflüsse und während der Entwicklung schließlich auf *eine von mehreren* Realisationsmöglichkeiten eingeengt. Die Zahl der ursprünglich möglichen Realisationsformen jener Ganzheitsidee ist durch das Informationsmuster des Erbgutes begrenzt. Ähnlich wie die Idee des Künstlers zwar auf materielle Strukturen (Nervensystem) bezogen, aber trotzdem immateriell ist, so sind auch die einzelnen Informationen und die in ihnen enthaltene Ganzheitsidee *immateriell*[50]. Sie sind es allerdings nicht in dem Sinne, daß sie etwas Geistiges wären, sondern insofern ihre Informationsgehalte *außerhalb* des chemisch-physikalischen Objektbereiches liegen. Dabei sind sie *notwendig auf Materie* (DNS-Kettenmoleküle) bezogen und nur in ihr gegeben.

Welche der ursprünglich *vielen Möglichkeiten*, die im genetischen Informationsmuster zur Verwirklichung einer individuellen Ganzheit vorgegeben sind, schließlich die *eine* Realmöglichkeit ist, die dann in ihrer Eigenart verwirklicht wird, ist also vorher nicht bestimmt und nicht bestimmbar. Determiniert ist im Gesamt der Informationsgehalte nur eine *artspezifische Ganzheit* gleichsam als Idee, auf die hin alle Entwicklungsschritte ausgerichtet sind. Erst *im Werden* dieser Ganzheit manifestiert sich dann mehr und mehr jene eine Realmöglichkeit dadurch, daß sich ihre individuellen Besonderheiten in entsprechenden (Organ-)Anlagen ausbilden.

Aber selbst *nach* ihrer spezifischen Ausdifferenzierung verlieren Körperzellen die ursprünglichen Möglichkeiten ihres Genmusters nicht. Zwar führt die Teilung von Körperzellen im allgemeinen nur zu gleichartigen und gleichwertigen Zellen; unter veränderten Umweltbedingungen können sich jedoch aus derartigen Zellen auch solche bilden, die gestaltlich und funktionell von jenen völlig abweichen[51]. Die Differenzierung und Spezialisierung führt also offensichtlich nur zu einer *Inaktivierung* der nicht mehr benötigten genetischen Informationen, die in den chromosomalen Strukturen des Zellkerns erhalten bleiben.

Die „Aktivierung" oder *„Entblockung"* der Informationsgehalte geschieht beim Befruchtungsvorgang durch das Zentrosom der männlichen Keimzelle; sie ist allerdings auch durch unspezifische Außenwelt-Reize möglich. Bedeutsamer scheinen jedoch *zellplasmatische Faktoren* zu sein, die *zuvor* die weibliche Keimzelle in den Zustand höchster Entwicklungsbereitschaft versetzt haben und *dann* auch auf folgende Werdeprozesse einen wesentlichen Einfluß ausüben, indem sie „die Wirkung der Gene unterstützen, komplementieren oder modifizieren"[52].

---

[50] Denn die einzelnen Informationsgehalte bleiben durch alle Übertragungs- und Übersetzungsvorgänge hindurch, wie sie zur Proteinsynthese notwendig sind, im allgemeinen *unverändert* erhalten. Auch die Idee einer Ganzheit muß sich im Verlauf der Entwicklungsvorgänge unverändert durchhalten, wenn auf sie hin miteinander harmonisierende Merkmale ausgeprägt werden sollen.

[51] Vgl. *H. Hamperl*, Lehrb. allg. Pathologie (Berlin 1968) 173.

[52] *A. Barthelmeß*, a. a. O. (Anm. 23) 734.

Das bestätigten in jüngster Zeit eindrucksvolle Experimente. *J. B. Gurdon*[53] transplantierte bei Krallenfröschen den Zellkern einer differenzierten *Darmzelle* in eine *unbefruchtete* Eizelle, deren eigener Kern zuvor zerstört oder entfernt worden war. Diese Zelle begann dann eine Entwicklung, die Gurdon bis zu einem fortpflanzungsfähigen Frosch verfolgen konnte, dessen Erbgut *identisch* war mit dem jenes Frosches, von dem der Darmzellkern stammte. Dabei mußte das *Zellplasma* der Eizelle die Kernfunktionen umgeprägt haben, so daß anstelle der Informationen zur Bildung von Verdauungsenzymen nun diejenigen Informationsgehalte reaktiviert wurden, welche die Entwicklung eines Organismus einleiteten.

Der Rolle des Zellplasmas *im Werdeprozeß* gingen *Storrs* und *Williams*[54] nach. Eineiige Vierlinge des neunstreifigen Gürteltieres zeigen nämlich schon gleich nach ihrer Geburt erstaunlich viele anatomische und biochemische Abweichungen untereinander, obwohl sie in ihrem chromosomalen Erbgut völlig identisch sind. Da jene Unterschiede nicht durch Lageverschiedenheiten im Uterus oder durch ungleiche Blutversorgung während der Embryonalzeit voll zu erklären sind, liegt die Annahme von Faktoren im Zellplasma nahe, die bei der Teilung des befruchteten Eies *ungleichmäßig* auf die vier Keimlinge verteilt wurden und dann die Ausbildung der Erbmerkmale unterschiedlich beeinflußten. Strukturell entsprechen diesen Faktoren sehr wahrscheinlich verschiedene Organellen im Zellplasma, die sowohl mütterlicher wie väterlicher Herkunft sind.

Obwohl auch jene extranukleären Faktoren zum Gesamterbgut gerechnet werden müssen, sind sie jedoch funktionell vom genetischen Informationsmuster des Zellkerns zu unterscheiden. Während nämlich im *chromosomalen* Erbgut die Möglichkeiten und Grenzen eines zukünftigen ganzheitlichen Organismus gegeben sind, enthält das *plasmatische* Erbgut offensichtlich nur Informationen, die über die Entfaltung genetischer Möglichkeiten mitentscheiden und die im Sinne eines ausgleichenden Regulativs während der Entwicklung wirksam werden können. Insofern bilden also diese Faktoren das engere „Umweltfeld" des Erbgutes im Zellkern.

Das *eigentliche Umweltfeld* einer Zelle beginnt an der ihr benachbarten Zelle, durch die sie in ihren Funktionen zugunsten eines übergeordneten Prinzips begrenzt wird, wie Abercrombie nachweisen konnte[55]. Ähnlich wirkt bei einem sich entwickelnden Zellgebilde jede neuaufgebaute Struktur, insofern diese das „innere Milieu" ändert und dadurch auch den weiteren Entwicklungsprozeß beeinflußt. Zu diesen dem Zellgebilde immanenten Faktoren muß aber auch die Wirkung der *äußeren* Umwelt hinzukommen, damit ein Werdeprozeß überhaupt *möglich* wird. Diese äußere Umwelt ist während der Embryonalentwicklung die *Mutter*, die mit ihrem Leib und ihrer

[53] Transplanted Nuclei and Cell Differentiation, in: Scientific American 219/6 (1968) 24–35. – Auch die Versuche von *H. Harris* mit differenzierten Wirbeltierzellen und menschlichen Krebszellen legen die Annahme nahe, daß Zelldifferenzierungen grundsätzlich reversibel sind (vgl. StimmZeit 181 [1968] 111).

[54] *E. E. Storrs – R. J. Williams* in: Proceedings National Academy of Sciences 60 (1968) 910–914.

[55] Zit. nach *W. Wieser* in: NaturwRdsch 21 (1968) 501 f.

Psyche auch die weitere Umwelt einfängt und für den Keim nutzbar macht.

F. Büchner hat wiederholt betont, „daß sich ein Keim nicht autonom, ausschließlich kraft der Wirkung seines Erbgefüges entwickelt, daß vielmehr zu jedem Keim, ja zu jedem Organismus ein Umweltfeld von großer Wirkmächtigkeit gehört, das praktisch mit dem ganzen Kosmos identisch ist, da nicht nur terrestrische, sondern auch kosmische Umweltfaktoren am Organismus zur Wirkung kommen. Erbgefüge und Umweltfeld sind also in der organismischen Entwicklung gleich mächtige stoffliche Determinanten." [56]

Denn Material und Energie müssen – entsprechend bestimmter genetischer Informationen – aus der Umwelt in den Keim aufgenommen und umgewandelt werden, um dadurch die Voraussetzungen zur Bildung eines bestimmten Merkmals zu schaffen. Auf diese Weise ist der ganze Entwicklungsprozeß von der einen befruchteten Keimzelle bis zum vielseitigen Individuum in entscheidendem Maße abhängig von dem quantitativen *und* qualitativen Angebot aus der Umwelt.

Der Einfluß der Umwelt ist allerdings begrenzt durch den Rahmen der im genetischen Informationsmuster gegebenen Möglichkeiten. Jedes zur Ganzheit notwendige Merkmal hat nämlich bei seiner Bildung eine bestimmte *Toleranzbreite,* innerhalb der sich Umwelteinflüsse gestaltend auswirken können. Diese Toleranzbreite ist für die Merkmale verschieden und hängt von der Determinationsstärke der entsprechenden genetischen Informationen ab. Erreicht das Angebot der Umwelt einen quantitativen oder qualitativen Schwellenwert nicht, dann kann jedes Merkmal entweder nur in defekter Weise [57] oder gar nicht gebildet werden, so daß auch die weiteren Entwicklungsschritte gestört sind oder ganz unterbleiben. Auf Grund von Umwelteinflüssen ist dann die im Gesamt der Informationsgehalte als Idee gegebene artspezifische Ganzheit ebenfalls *nicht* oder nur in *defekter* Form zu verwirklichen.

Die Dynamik menschlichen Werdens [58]

Erbgut und Umwelt sind gerade im Werdeprozeß durch außerordentlich komplexe Wechselwirkungen miteinander verbunden. Schon am Beginn der embryonalen Entwicklung wird ihre dynamische Beziehung aufeinander sichtbar. Denn ohne einen induzierenden Umweltreiz geht eine weibliche Keimzelle, die sich im Zustand höchster Entwicklungsbereitschaft befindet, nach wenigen Stunden zu-

[56] Zur Biologie und Pathologie der Entwicklung, in: MedKlinik 47 (1952) 610.

[57] Eine Defektbildung außerhalb jener Toleranzbreite ist überhaupt nur möglich, weil das (plasmatische?) Erbgut ein gewisses Ausgleichsvermögen besitzt.

[58] Innerhalb der embryonalen Entwicklung wird hier als „Werden" jene Zeit von der Befruchtung an bezeichnet, während der sich die ersten Zeichen von Individualität

grunde. Nach einem Anstoß von außen aber entwickelt sie eine zunehmende Dynamik, die bald zu ihrer Furchung führt. Die Keimzelle *lebt weiter:* Leben ist in Leben eingemündet, ohne daß jedoch eine Diskontinuität zu erkennen gewesen wäre.

Dabei ist es in bezug auf Individualität und Personalität prinzipiell gleichgültig, ob eine Befruchtung stattgefunden oder ein unspezifischer Außenreiz die Entwicklung induziert hat. Wenn auch durch den Befruchtungsakt normalerweise die Entwicklungsanregung geschieht, so liegt seine Bedeutung doch vor allem in der *Vermischung* verschiedener genetischer Informationen, die von zwei Individuen stammen. Aber nicht erst durch eine solche Vermischung wird die für das Werden bedeutsame „Idee" einer artspezifischen Ganzheit begründet, da diese auch schon in den Informationsgehalten der unbefruchteten Keimzelle gegeben ist[59]. Die Vermischung genetischer Informationen verändert lediglich – in den Grenzen der Artspezifität – den Rahmen möglicher Realisationsformen und bereichert so die „genetische Variabilität der Organismen zugunsten der Evolution" [60]. Eine solche Neukombination von Erbgut ist jedoch für das Entstehen eines Individuums oder einer Person *nicht unbedingte* Voraussetzung, wie auch das Vorkommen genetisch identischer Mehrlinge zeigt. Ob beim Menschen außerdem eine parthenogenetische Entwicklung tatsächlich möglich ist, kann bei unserer grundsätzlichen Überlegung offen bleiben[61].

Unter dem Einfluß der Umwelt[62] beginnen sich mit dem *Furchungsprozeß* einige der Möglichkeiten zu verwirklichen, die im genetischen Informationsmuster der Eizelle vorhanden sind.

Zunächst bildet sich ein Zweizeller, dessen beide Zellen den gleichen chromosomalen Informationsgehalt der ursprünglichen Eizelle besitzen. Obwohl schon eine grobe „Richtungsorganisation" besteht, zeichnen sich beide Zellen noch „durch eine weit-

---

und Personalität auszuprägen beginnen. Indem damit mehr die *qualitative* Seite der Entwicklung ausgedrückt wird, soll mit „Wachstum" die quantitative gekennzeichnet werden, wie noch genauer auszuführen ist.

[59] „Die Tatsache, daß eine befruchtungsfähige Eizelle auch ohne Mitwirkung eines Samenfadens künstlich zur Entwicklung gebracht werden kann, beweist, daß jede reife Eizelle grundsätzlich fähig ist, auch ohne Vereinigung mit einer Samenzelle ein artgleiches Individuum *allein aus sich* hervorgehen zu lassen; jede reife Eizelle besitzt demnach bereits die besondere Verfassung und Organisation, die den ordnungshaften und gesetzmäßigen Ablauf der Entwicklungsvorgänge garantieren." *(M. Clara,* a. a. O. [Anm. 47] 43).

[60] *A. Barthelmeß,* a. a. O. (Anm. 23) 440.

[61] Nach *J. Rostand,* der auf dem Gebiet der tierischen Parthenogenese viel gearbeitet hat, „besteht keinerlei Grund zu der Annahme, daß die Parthenogenese beim Menschen unmöglich wäre". *H. Nothdurft* konnte schon vor 25 Jahren relativ häufig und leicht eine Parthenogenese bei menschlichen Eizellen bis zum Vier-Zellen-Stadium erzielen. – Vgl. DtschÄrztebl 63 (1966) 2851; 64 (1967) 2368 f.

[62] Schon kurz vor der Furchung besteht zwischen (befruchteter) Eizelle und mütterlichem Organismus eine Beziehung, durch die das weitere Entwicklungsgeschehen der Eizelle beeinflußt wird. – Vgl. *H. Koester* in: Empfängnisverhütung aus Verantwortung, hrsg. von *R. Kepp – H. Koester* (Stuttgart 1968) 18 f.

gehende Unabhängigkeit" voneinander aus[63]. Würden sie nämlich getrennt, so könnte *jede* der beiden Zellen wiederum zum Ausgangspunkt einer organismischen Ganzheit werden.

Im weiteren Furchungsprozeß geht diese Potenz zur Ganzbildung den *einzelnen* Zellen schon bald verloren auf Grund ihres Aufeinander-Einwirkens und entsprechend ihrer Lage in diesem Zellsystem. Etwa am 5. Tag (nach der Befruchtung) zeigt sich eine ungleiche Verteilung der Furchungszellen in dem zur Blastozyste gewordenen Gebilde. Ein im Innern gelegener Zellkomplex wird dabei zur eigentlichen *Embryonalanlage*, aus der sich dann der Körper des Keimlings entwickeln soll. Die äußeren Zellen dagegen ordnen sich zu einer Hüllschicht, die als Trophoblast die Ernährungs- und Schutzfunktionen für den Keimling übernehmen wird und so zum vermittelnden Organ zwischen Keimling und mütterlichem Organismus werden soll.

Durch diese Sonderungsvorgänge sind nur noch *Zellbezirke* der Embryonalanlage fähig, nach einer Teilung wieder ganze Organismen zu bilden. Mehr und mehr werden aber auch diese Bezirke auf bestimmte Entwicklungsrichtungen festgelegt. Schließlich werden solche präsumtiven Organbezirke durch geordnete Zellverschiebungen endgültig zu *Organanlagen* geprägt[64].

Der Prozeß dynamischer Determination besteht also aus „schrittweise aufeinanderfolgenden Zustandsänderungen in der lebenden Substanz"[65]. Dabei wird aus einer Zellformation, in der zunächst noch jede Zelle zur Bildung einer Ganzheit fähig ist, schließlich ein zentriertes und organisiertes Gebilde, dessen Teile innerlich zueinander gehören[66]. Mit der steigenden Zahl der Zellen, mit ihrer Vielheit wächst die Tendenz zur Einheit und Ganzheit. Es ist ein *Mehr-Werden*, ein Zuwachs an Sein, was sich hier zu Beginn der Ontogenese offenbart.

Ein solches Werden, das als dynamischer Prozeß zu höheren Stufen des Seins führt, ist ohne den (von Aristoteles entwickelten) Begriff der *Potenz* nicht zu denken. Denn wie kann ein neuer Seinsgehalt entstehen, wenn dieser nicht vorher schon möglich gewesen wäre? Einer solchen Möglichkeit kommt zwar kein reales Sein zu, da sie noch nicht zur konkreten Verwirklichung und Existenz bestimmt ist. Trotzdem muß sie schon in gewisser Weise *auf Sein bezogen* sein, insofern sie *als Mögliches* abgegrenzt werden kann von anderen Möglichkeiten und vom Nichts. Dieser Seinsbezug des Möglichen ist unabhängig von der Frage nach der Notwendigkeit einer zukünftigen Verwirklichung. Mögliches muß zwar in einem Werdeprozeß aktualisiert werden, um aus der bloßen Möglichkeit in eine konkret bestimmte Wirklichkeit übergehen zu können. Aber Mögliches, das widerspruchslos existieren

---

[63] *M. Clara* a. a. O. (Anm. 47) 54 ff.

[64] Ob diese Organdifferenzierung genetisch verankert ist (wie viele Embryologen glauben) oder auf Lage bzw. Umwelt abhängige „Vorgänge in Stoffwechselfeldern" zurückgeführt werden muß (*E. Blechschmidt*, Vom Ei zum Embryo [Stuttgart 1968] 71), ist hier ohne Belang.

[65] *M. Clara*, a. a. O. (Anm. 47) 61.

[66] *W. Ruff*, a. a. O. (Anm. 14) 114 ff.

könnte, ist selbst dann „nicht in jeder Hinsicht nichts", wenn es niemals zur Existenz gelangen würde[67].

Auch die „Idee" einer artspezifischen Ganzheit ist nicht deswegen eine auf Sein bezogene Möglichkeit, weil und sofern sie in einem Werdeprozeß realisierbar ist. Ihr Seinsbezug gründet vielmehr in dem Gesamt von Informationsgehalten, die an bestimmte materielle Strukturen einer Zelle gebunden sind. Dadurch ist jene Idee nicht eine bloß „logische Denkbarkeit" (Kant), sondern eine Seinsmöglichkeit, die *virtuell*[68] in der Materie vorhanden ist.

Inhalt dieser Möglichkeit ist die *artspezifische Ganzheit*, welche zu Beginn eines Werdeprozesses zu dessem Ziel wird, auf das alle Werdevorgänge dann bezogen sein müssen. Auch als Ziel bleibt sie eine Möglichkeit, die nicht notwendig realisiert werden muß. Aber ihr Möglichkeitsmodus hat sich gewandelt. Denn das jeweils Gewordene erscheint in seinem Bezug auf die künftige Ganzheit auch von dieser mitverursacht, wobei sich materielle Strukturen und Zielidee zu einer *Wirkeinheit* verbunden haben müssen. Da die Ganzheitsidee *als mögliches Ziel* auf das gegenwärtige Werden wirken muß, um dieses entsprechend beeinflussen zu können, ist sie jetzt eine *aktive Potenz*[69], welche die Ganzheit hervorzubringen vermag.

Dieses Vermögen der Ganzheitsidee kann jedoch nur dann aktualisiert werden, wenn bestimmte *Umwelteinflüsse* hinzukommen. Als Ermöglichungsbedingungen haben sie zwar keinen wirkursächlichen Einfluß auf das Entstehen der Ganzheit als solcher, aber sie können ihre konkret-individuelle Ausgestaltung entscheidend modifizieren. Denn das mögliche So-Sein einer zukünftigen Ganzheit ist anfangs relativ unbestimmt. Und es ist noch offen, *welche* der individuellen Möglichkeiten, die mit dem genetischen Informationsmuster gegeben sind, tatsächlich im „Rahmen" jener möglichen Ganzheit verwirklicht werden[70]. Erst im Verlauf des Werdens entscheiden Faktoren der Umwelt darüber, ob *diese* (und nicht andere) Merkmale gebildet werden und ob so eine *Ganzheit* entsteht (und nicht nicht entsteht).

---

[67] *W. Brugger*, Möglichkeit, in: Philos. Wörterbuch (Freiburg 1967) 200 f.

[68] In Anlehnung an *R. Lay* (a. a. O. [Anm. 21] 131) soll dadurch ausgedrückt werden, daß materiellen Strukturen eine nichtmaterielle Potenz (die Idee einer Ganzheit) immanent ist, die sich bei entsprechenden Bedingungen in einer organismischen Ganzheit verwirklichen *kann*. Zu diesen Bedingungen sind alle im Laufe des Werdens notwendigen Umwelteinflüsse zu rechnen.

[69] Die Experimente der Kerntransplantation (s. o.) haben gezeigt, daß die Ganzheitsidee, die als Möglichkeit im (chromosomalen) Erbgut jeder Zelle erhalten bleibt, durch den Einfluß eines entsprechenden Zellplasmas zu einer aktiven Potenz werden kann. Welche Faktoren das Zellplasma derart aktiviert haben, ist allerdings unbekannt. Letztlich stoßen wir mit dieser Frage aber wieder auf das Problem des Lebens überhaupt. Und es wird noch aufzuzeigen sein, daß jenes die Ganzheitsidee aktivierende Prinzip von dieser zu unterscheiden ist.

Am Beispiel des Hausbaues können die bisherigen Überlegungen vielleicht verdeutlicht werden. Am Anfang steht die *Idee* eines Hauses, oder spezifiziert: die eines Wohnhauses. Diese Idee ist zunächst eine bloße Möglichkeit, die bei entsprechenden Voraussetzungen (z. B. das notwendige Kapital) verwirklicht werden *kann*. Sie wird zur „aktiven Potenz", sobald die ersten Maßnahmen zu ihrer Verwirklichung beginnen. Dazu bedarf es aber nicht nur der Bauleute, sondern auch eines bebaubaren Grundstückes und bestimmter Baumaterialien.

Nehmen wir an, daß es sich hier schon um Fertigbauteile handelt. Werden sie fehlerhaft oder gar nicht geliefert – sei es, weil das Material zu ihrem Aufbau Mängel besaß, oder sei es, weil die Fertigung selbst ungenügend war –, so kann die Idee „Wohnhaus" nur mit *Defekten* realisiert werden, selbst wenn man den Bauleuten eine gewisse regulative Funktion zuschreibt. Sind aber wichtige Bauteile derart fehlerhaft, daß sie nur zu einem bizarren Gebilde zusammengefügt werden, in dem niemand wohnen kann, so wird die Idee eines Wohnhauses überhaupt nicht verwirklicht. Die ursprüngliche Möglichkeit hat sich also nicht realisiert und ist dann zur *Unmöglichkeit* geworden.

In den *sich ablösenden* Zuständen des Werdeprozesses überschreitet das Werdende seine Möglichkeit in die Wirklichkeit hinein. Die eine Zelle zu Beginn des Werdeprozesses ist zweifellos ein einheitliches Gebilde, aber sie ist eine Einheit von Organellen, von subzellulären Elementen. Damit aus ihr eine höhere Einheit von *Zellen* werden kann, muß sich die ursprüngliche Zelle in „abbildlicher Selbstverdoppelung" (Haas) vervielfältigen; denn Einheit ist erst in Vielheit möglich. Mit der wachsenden Vielheit und dem sich entfaltenden Aufeinander-Einwirken der Zellen nimmt auch die Einheit zu. Indem sich nämlich die Zellen voneinander abheben in unterschiedlicher Differenzierung und indem sich mit der eigentlichen *Keimanlage* ein Zentrum bildet, organisiert sich das Zellgebilde mehr und mehr zu einem in sich geschlossenen Ordnungsgefüge, von dem her die Teile ihren Sinngehalt empfangen. Besitzt es dann in seiner anderen-nicht-mitteilbaren Besonderheit das für die Art Typische, so hat sich die Idee der artspezifischen Ganzheit verwirklicht, und der Werdeprozeß ist beendet. Was jetzt folgt, ist Entwicklung im engeren Sinne, ist nicht ein *Mehr*-Werden, sondern ein *Anders*-Werden, in dem sich das Gewordene *qualitativ* durchhält und nur noch *quantitativ* ändert.

Während hier also Entwicklung mehr im Sinne von *Wachstum* als Veränderung auf einer *erreichten* Seinsstufe begriffen wird, ist *Werden* ein Prozeß, dessen Stadien sich durch „relativ sprunghafte Niveauänderungen" [71] unterscheiden. Denn Werden ist – als prozeßhafter Übergang von einer Möglichkeit zu der ihr entsprechenden Wirklich-

[70] Hier ist *Bertalanffy* (a. a. O. [Anm. 39] 65 f.) voll zuzustimmen, wenn er schreibt: „Keineswegs verläuft jedoch die Entwicklung ‚zielstrebig' in dem Sinne, daß jeweils ein möglichst sinnvolles und typisches Resultat hergestellt würde, wie es das Werk einer dieses Ziel voraussehenden Entelechie sein sollte ... Die sich in den Entwicklungsprozessen manifestierende ‚Ganzheit' ist *immanent*."

[71] *R. Knussmann* in: Humangenetik, hrsg. von *P. E. Becker*, Bd. I/1 (Stuttgart 1968) 282.

keit verstanden und nicht als bloße Veränderung eines Seienden, das „bleibt, was es ist, indem es anders wird“ [72] – ein Geschehen, das zu *qualitativ Höherem* drängt. An seinem Anfang steht die im Erbgut vorgegebene „Idee einer organismischen Ganzheit“, die trotz ihres Seinsbezugs noch kein wirklich Seiendes ist. Als aktive Potenz [73] sucht sie dann die Ganzheit zu verwirklichen, indem sie das Werdende auf sich ausrichtet. Werden ist dadurch „die vom Niedrigeren *selbst erwirkte* Selbsttranszendenz des Wirkenden, ist Selbstüberbietung“ [74].

Als das Spezifische organischer Entwicklung hatte schon *H. Driesch* das Übergehen von Zuständen niederer in solche höherer Mannigfaltigkeitsgrade bezeichnet [75]. *J. Kälin* sah es darin, daß „das Lebewesen zu immer höheren Stufen komplexer Fließgleichgewichte und biologischer Regelkreise emporsteigt“ [76]. Und *L. v. Bertalanffy* meinte: „Indem der Keim aus dem Zustand einer wenig differenzierten Zelle in ein hochorganisiertes, vielzelliges Gebilde übergeht, bedeutet dies einen Übergang zu einer immer höheren Ordnungsstufe aus im System selbst liegenden Ursachen.“ [77]

Die *Selbstüberbietung* des werdend Wirkenden, die zu einem *Seinszuwachs* führt, vollzieht sich in den Werdephasen, so daß den verschiedenen Seinsstufen bestimmte Gestaltverwirklichungen des Keimes entsprechen müssen [78]. Das folgende Schema soll dies für das menschliche Werden zu zeigen versuchen:

Eizelle (Zygote)	**Einheit innerhalb einer Zelle**
„Morula“	**Einheit eines Zellgebildes**
Blastozyste m. Embryonalanlage	**zentrierte Ganzheit**
Keimling, bei dem eine Mehrlingsbildung nicht mehr möglich ist	**Individuum im eigentlichen Sinn**
Embryo mit Gehirnanlage	**Substrat für Personalität**

Was das „Werden in Selbstüberbietung“ (Rahner) näherhin für menschliche Individualität und Personalität bedeutet und wie Gott darin transzendenter tragender Grund sein kann, wird nun zu zeigen sein.

---

[72] *H. Pleßner*, Die Stufen des Organischen und der Mensch (Berlin 1965) 140.

[73] Im Sinne der Anm. 69.

[74] *K. Rahner* in: *P. Overhage – K. Rahner*, Das Problem der Hominisation (Quaest. disp., 12/13 [Freiburg 1961]) 75.

[75] Zit. nach *H. Pleßner*, a. a. O. (Anm. 72) 146.

[76] Der regulative Selbstaufbau organismischer Sinngefüge in der Ontogenese, in: Naturw. u. Theol. 7 (1966) 121.

[77] A. a. O. (Anm. 39) 69.

[78] Wir wissen, daß Fehlbildungen in derselben Entwicklungsphase determiniert werden wie die zugehörigen Normalprozesse. Solche kritischen Phasen wird es aber nicht nur bei der Anlage von Organen geben, sondern erst recht in früheren Entwicklungsstadien, wo noch über das Schicksal des ganzen Keimes als solchen entschieden wird. Die zu dieser Zeit hohe Keimsterblichkeit deutet jedenfalls darauf hin. – Vgl. *W. Ruff*, Das embryonale Werden des Menschen, in: StimmZeit 181 (1968) 327–337.

Individualität und Mehrlingsbildung

Menschliches Leben geht in menschliches Leben über: aus zwei Keimzellen entsteht durch Verschmelzung eine dynamisch auf Werden ausgerichtete Zelleinheit, die sich in ihrem Genmuster von den beiden ursprünglichen Zellen deutlich unterscheidet. Deswegen läge es nahe, hier von einer neuen Individualität zu sprechen und hier den Ausgangspunkt für ein neues menschliches Leben anzunehmen. Dagegen ist dann nichts einzuwenden, wenn folgerichtig „Individualität" als bloß *biologischer* Terminus[79] gebraucht und jener „Ausgangspunkt" *nicht* schon als Beginn einer menschlichen *Person* interpretiert würde.

Da aber der Befruchtungsvorgang mit der Konjugation zweier Zellkerne ein eindrucksvolles Ereignis ist, fragt es sich dennoch, ob ihm nicht eine größere Bedeutung zukommt als die bisher geschilderte. Und weil dieses Phänomen biologisch gut zu beobachten und als punktuelles zu bestimmen ist, scheint es kein besser geeignetes Geschehen zu geben, mit dem ein neuer Mensch, ein personal Seiendes seinen Anfang nehmen könnte. Individualität und Personalität des neuen Lebewesens wären damit festgelegt mit dem Beginn des Werdeprozesses.

Diese oft versuchte *Interpretation* des Befruchtungsvorganges erweist sich allerdings als unbefriedigend, wenn es gilt, die *Mehrlingsbildung* beim Menschen[80] und das Vorkommen von *Anenzephalen* entsprechend zu erklären. Denn wie kann sich eine (philosophisch verstandene) Individualität in eine Pluralität, in mehrere Individualitäten auseinanderentwickeln? Wie ist es möglich, daß etwas Personales auseinanderfallen kann? Und ist ein Lebewesen auch dann eine Person, wenn biologisch keine Voraussetzungen für personales Leben entwickelt werden – obwohl doch der Ausgangspunkt jener Interpretation ein biologischer war? Welche seinshaften Strukturen sind überhaupt die Möglichkeitsbedingung für Individualität und Personalität? Von all diesen Fragen soll hier zunächst die nach der Individualität im Werdeprozeß beantwortet werden.

Vom genetischen Standpunkt aus wären eineiige Mehrlinge „ein und

---

[79] „Individuelles menschliches Leben besitzt aber schon jede einzelne Zelle mit speziesspezifischen, genetischen Merkmalen eines Menschen und den biologischen Kriterien des zellulären Lebens, nämlich Stoffwechsel, Wachstum und Vermehrung" (*F. Zimmer* in: DtschÄrztebl 65 [1968] 450). Dieser Begriff einer „genetischen Individualität" erscheint allerdings schillernd, weil dann schon allen *Keimzellen* Individualität zuzuschreiben wäre. Wird deswegen der biologische Individualitätsbegriff auf die *durch die Befruchtung* gewonnene „individuelle Merkmalsstruktur" (Zimmer) eingeengt, so ergeben sich andere Schwierigkeiten. In jedem Organismus gibt es nämlich mehrere Zellen, die aufgrund von Mutationen ein *anderes* Genmuster besitzen als die meisten anderen Zellen, so daß der Organismus konsequenterweise keine einheitliche „Individualität" in diesem Sinne besitzen würde (vgl. auch Anm. 41).

[80] Mehrlingsbildungen sind bei Menschen nicht so selten, wie es manchmal hingestellt wird. Sie können daher auch kaum als Atavismen, als gelegentliche Rückfälle in frühere evolutive Stadien interpretiert werden. Allerdings enden Mehrlingsschwangerschaften erfahrungsgemäß häufiger *vorzeitig* als Einlingsschwangerschaften, so daß genaue Zahlen über die tatsächliche Bildung von Mehrlingen nicht gegeben werden können. Wir wissen nur, daß auf 85 Geburten eine Zwillingsgeburt kommt und daß 15 bis 34 Prozent aller Zwillinge aus einer einzigen befruchteten Eizelle hervorgehen und damit in ihrem chromosomalen Erbgut im allgemeinen identisch sind. – Vgl. O. *Verschuer* in: Hdb. d. Biologie, Bd IX/2 (Konstanz 1965) 14 f.

dasselbe Individuum, das zweimal bzw. mehrmals erscheint“ [81]. Das ist heute allerdings schon umstritten. Denn beim Gürteltier zeigen die Vierlinge eines Wurfes untereinander eine auffallende biologische *Verschiedenheit*, obwohl sie in ihrem chromosomalen Erbgut völlig identisch sind [82]. Während manche dieser Unterschiede vermutlich auf eine ungleichmäßige Verteilung zellplasmatischer Faktoren bei der Teilung des Keimes zurückzuführen sind, können andere auch durch den Einfluß der Umwelt hervorgerufen sein. Gerade die Verhaltens- und Charakterentwicklung läßt nämlich bei Mehrlingen erkennen, daß das *Entfaltungsschicksal* der gemeinsamen Anlagen von dem differenzierenden Angebot der Umgebung abhängt [83]. So ist neben der Kombination von Erbfaktoren auch der raum-zeitliche Einfluß des Umweltfeldes bei der Definition der Individualität zu beachten.

Darauf war schon anfangs hingewiesen worden, als es um die philosophische Bestimmung von „Individuum“ und „Individualität“ ging. Als *Individuum* definierten wir ein Lebewesen, dessen Teile zu einer *Ganzheit* zentriert sind und dem in seiner Ganzheit eine anderen-nicht-mitteilbare *Besonderheit* zukommt. Die Intensität der Verwirklichung dieser Kennzeichen in einem Lebewesen bestimmt dann dessen *Individualität*.

Von dieser Begriffsbestimmung her ist eine befruchtete Eizelle ebensowenig als Individuum zu verstehen wie ein Einzeller. Sie ist eine intrazelluläre Einheit, nicht jedoch eine organismische Ganzheit. Dagegen ist das Mehr-Zellen-Stadium der „Morula“ schon eine „organisierte“ Einheit von Zellen, sofern sich in ihr Raumordnungs-Prozesse abgespielt haben. Wenn es überdies eine dem Zufall unterworfene plasmatische Vererbung geben sollte (Storrs / Williams), werden die sich nach einer Mehrfachbildung entwickelnden Keime nicht die volle und ganze Besonderheit der ursprünglichen „Morula“ enthalten [84]. So müßte dem als „Morula“ bezeichneten Zellgebilde eine geringe Individualität zugesprochen werden.

Abgesehen von diesen hypothetischen Voraussetzungen darf jedoch nicht vergessen werden, daß jenes Zellgebilde *nicht* der eigentliche *Keimling* ist und daß aus ihm *auch* extraembryonale Organe hervorgehen werden [85]. Wird dieser natürlicherweise auftretende Sonderungs-

[81] *M. Clara*, a. a. O. (Anm. 47) 156.
[82] *E. E. Storrs – R. J. Williams*, a. a. O. (Anm. 54) 914.
[83] *S. Gifford*, zit. nach FrankfAllgZ Nr. 44 (21. 2. 1968).
[84] Zudem könnte man sophistisch argumentieren, daß ein sich zum Ganzkeim regulierender Keimteil gegenüber dem ursprünglichen Zellgebilde „Zeit verloren“ habe und insofern nicht dessen Besonderheit voll mitgeteilt erhalten habe.
[85] Das gilt auch für das folgende Stadium der Blastozyste, wenn diese sich deutlich differenziert: „Die Mehrzahl der Zellen nehmen nicht am Aufbau des Embryos selbst teil, sondern stellen das Material für die äußere Embryonalschicht, das Chorion. Der Embryo entwickelt sich aus der inneren Zellmasse, aber auch hier wieder nur aus Teilen derselben.“ (*C. Stern*, a. a. O. [Anm. 45] 47).

vorgang berücksichtigt, so verschiebt sich die Frage nach möglicher Individualität bis zur Bildung der Keimanlage. Allerdings dürfte dann konsequenterweise nur diese Embryonalanlage innerhalb der Blastozyste als Individuum bezeichnet werden. Da bei einer Mehrfachbildung aber ihre Besonderheit durchaus noch mitteilbar erscheint (wenn auch wieder in dem schon eingeschränkten Sinne), kann sie höchstens ein geringes Maß an Individualität besitzen. Ein Individuum im Vollsinn unserer Definition ist deswegen ein Keim erst dann, wenn seine „Raum-Zeit-Gestalt" (Stallmach) sich von anderen möglichen Ganzheiten derart abhebt, daß sie *in ihrer Besonderheit* nicht mehr vervielfältigt werden kann.

Während der frühembryonalen Entwicklung gibt es für eine *Mehrlingsbildung* offensichtlich *drei Möglichkeiten,* denen drei spätere morphologische Unterschiede bezüglich der Eihäute entsprechen.

1. Eine *sehr frühe* Trennung ist bis zum Erreichen des 8-Zellen-Stadiums möglich. Da sich die dann entstehenden Blastozysten an verschiedenen Stellen im Uterus implantieren können, besitzen solche Mehrlinge später je eine Placenta mit getrennten Eihäuten, was etwa bei einem Drittel der eineiigen Zwillinge der Fall ist (Untersuchungen in Birmingham 1965).

2. Am *sechsten oder siebten Tag* nach Werdebeginn – also kurz vor oder während der Implantation – kann dann die *Embryonalanlage* geteilt werden. Da jetzt nicht mehr das ganze Zellgebilde in die Trennung einbezogen wird, haben die späteren Mehrlinge nur eine Placenta und eine äußere Eihaut, aber verschiedene innere Eihäute. Diese Möglichkeit ist bei Zwillingen am häufigsten.

3. *Bis in die zweite Hälfte der zweiten Woche* – also bis zum Abschluß der Implantation etwa am 12. Tag[86] – ist eine Trennung der Keimanlage noch möglich. Da sich in dieser Zeit schon die erste Amnionhöhle gebildet hat, werden Mehrlinge später auch die innere Eihaut gemeinsam haben. Derartige Zwillinge sind jedoch selten[87]. Bei einer unvollständigen Trennung können sie an verschiedenen Körperregionen miteinander verwachsen sein.

Mehrlingsbildungen sind also beim Menschen höchstens bis zum Ende der zweiten Entwicklungswoche möglich[88]. Nach diesem Zeitpunkt ist der Keimling ein Lebewesen, das in seiner *gewordenen* Ganzheit eine nur ihm eigene Besonderheit besitzt und sich deswegen nicht mehr in zwei neue Lebewesen „verströmen" kann. Indem seine zuvor vielleicht schon geringe, „offene" Individualität nun nicht mehr be-

---

[86] Die beginnende Bildung der primären Chorionzotten vom 13. Tag an wird als Ende der Implantation und Anfang der Plazentation (Organogenese) angesehen. – Vgl. *A. P. Dyban,* Grundriß der pathologischen Embryologie des Menschen (Jena 1962) 65.

[87] *W. u. F. Lenz* in: Humangenetik, hrsg. von *P. E. Becker,* Bd. I/1 (Stuttgart 1968) 65.

[88] Die *Ursachen* eineiiger Mehrlingsbildungen kennen wir nicht. Im Gegensatz zu zweieiigen Mehrlingen lassen eineiige keine familiäre Belastung erkennen und sind bei allen Völkern gleich häufig anzutreffen. Schon deswegen erscheint es unwahrscheinlich, daß bei einer befruchteten Eizelle von vornherein die Entwicklung auf eine Mehrlingsbildung genetisch determiniert sein kann. – Vgl. auch *C. Stern,* a. a. O. (Anm. 45) 550.

droht ist, in eine Pluralität aufgelöst zu werden, erweist er sich eindeutig als In-dividuum. Im weiteren Werdeprozeß wird sich seine jetzt „geschlossene" Individualität durch die Wechselwirkungen zwischen Erbgut und Umwelt mehr und mehr ausprägen.

Die Möglichkeitsbedingungen für Personalität

Individualität verwirklicht sich am vollkommensten in der *Person*, die in ihrer nicht-mitteilbaren *Geistigkeit* ganz sie selbst ist. Denn kraft ihres Geistes ist die Person *befähigt* zu Selbstbesitz und Selbstverfügung, durch die sie sich von anderen Seienden eindeutig abgrenzen und zum Zentrum eines ihr eigenen Lebensbereiches machen kann. Wenn *Personalität* folglich als eine geistbestimmte Individualität verstanden wird, so ist zu fragen, was dann die Bedingungen ihrer Möglichkeit im Werdeprozeß sind.

Geistigkeit offenbart sich in den Akten des Erkennens, Denkens und Wollens. Trotz ihrer Immaterialität sind diese geistigen Leistungen aber zumindest ihrem Inhalt und Ausdruck nach an geordnete elektrochemische Abläufe innerhalb bestimmter materieller Strukturen gebunden. Denn Geistigkeit kann sich in unserem Erfahrungsbereich nur dadurch konkretisieren, daß sie sich in einer *vorgegebenen Raumzeitlichkeit* ausdrückt und darstellt[89]. Dieses ihr Ausdrucks- und Betätigungsfeld ist das *menschliche Gehirn*. Es allein ermöglicht geistgeprägtes Verhalten und sprachliche Ausdrucksformen, wodurch sich der Mensch in seiner nur ihm eigenen geschichtlichen Daseinsform zu realisieren und zu erleben vermag.

Um im menschlichen Gehirn die spezifischen Möglichkeitsbedingungen für geistige Akte zu entdecken, liegt es nahe, nach den Struktur- und Funktionsbesonderheiten zu suchen, welche tierischen Gehirnen fehlen. Die vergleichende Hirnforschung vermochte aber weder in Schädelkapazität und Hirnvolumen noch in Anordnung, Größe und Form der Nervenzellen sichere Kriterien aufzuzeigen, die für Geistigkeit hätten beweisend sein können. Ein tatsächlicher Unterschied wur-

---

[89] Die Kritik an mechanistischen und materialistischen Vorstellungen einer „psychoneuralen Identität" wird heute vor allem von Wissenschaftstheoretikern (z. B. R. Efron) vorgetragen. Eine durchaus zulässige *Korrelation* von psychischen und nervalen Prozessen kann nämlich nicht als *Identität* interpretiert werden (wie es letztlich auch Teilhard versucht hat), weil Korrelation und Identität sich notwendigerweise ausschließen. Auch stellt eine solche Korrelation nicht schon einen *kausalen* Zusammenhang zwischen den beiden verschiedenen Vorgängen fest, da diese nicht im selben Maßsystem adäquat meßbar sind. – Vom Naturwissenschaftlichen her muß es deswegen bei den Worten bleiben, die der berühmte Psychiater O. *Bumke* in seinen „Gedanken über die Seele" (Berlin 1942) geäußert hatte: „Jenseits unserer Erfahrung könnte es Seelisches geben, ohne an etwas für uns Anschauliches gebunden zu sein. Auf der Erde jedoch, d. h. in dem Bereich, über den allein wir etwas aussagen können, finden wir Seelisches stets und überall an ‚Materie', freilich nicht an alle, sondern nur an organisierte Materie, an lebende Körper gebunden" (167).

de bisher lediglich[90] in der mächtigen Entwicklung der Großhirnrinde[91] und in der „starken Ausbildung ihres ungeheuer differenzierten Assoziationsapparates“[92] beim Menschen gefunden.

„Wir können ganz grob beim Nervensystem einen Hirnstamm und eine Hirnrinde unterscheiden. Der Hirnstamm beherbergt das ererbte Primitivgehirn. Dagegen ist die große, stark gefaltete Hirnrinde der Hirnteil, mit dem wir unser Individualleben als Kind beginnen und der unsere soziale und kulturelle Entwicklung ermöglicht. Wenn ich betone, je mehr Hirn, desto höher die Intelligenz, so bezieht sich das spezifisch auf die Hirnrinde. Sie ist nämlich auf Grund ihrer Schaltung und ihrer Verbindung mit den Sinnesorganen relativ unabhängig von dem Triebleben, das im Hirnstamm verankert ist.“[93]

Während demnach die Strukturen des *Hirnstammes* das Regulationszentrum darstellen, das die dynamische Ordnung des Organismus als einer *biologischen* Ganzheit bestimmt und garantiert, ist die *Großhirnrinde* das entscheidende Organ, dessen funktionsfähige Strukturen *Geistigkeit* in ihren verschiedenen Ausprägungen ermöglicht.

Das wird indirekt durch die Ergebnisse der heute möglichen Wiederbelebungsmaßnahmen bestätigt. Bei einem länger als zehn Minuten andauernden Sauerstoffmangel fallen die Großhirnfunktionen *irreversibel* aus, weil deren entsprechende Strukturen *als erste* zerstört werden. Kann danach aufgrund von Wiederbelebungsversuchen die Sauerstoffversorgung des Gehirns wieder gesichert werden, so bleiben zwar die übrigen (phylogenetisch älteren) Strukturen und Funktionsweisen des Gehirns erhalten. *Geistige* Leistungen vermag aber ein derart lebender menschlicher Organismus nicht mehr zu erbringen[94].

Mit der *Zerstörung* jener Rindenstrukturen muß der Mensch also die Möglichkeit seiner „freien personalen Auszeugung“ (Rahner) verlieren, eben weil jene dem individuellen Geist innerlich zu eigene Materie zerfallen ist. Die Zerstörung der für die Geistbetätigung wesentlichen Hirnstrukturen wird so in seiner Endgültigkeit notwendigerweise *zum Ende der geschichtlichen Existenz* des Menschen und seiner Personalität, auch dann, wenn andere Funktionsweisen des Gehirns das Leben des Organismus als das einer nur mehr biologischen Einheit noch ermöglichen sollten[95].

Was für das Ende menschlicher Existenz gilt, muß auch auf den

---

[90] Weitere Unterschiede werden diskutiert, die aber vorläufig hypothetisch sind. So werden als Charakteristika menschlicher Gehirne besonders viele und funktionstüchtige Verbindungen zwischen den Nervenzellen vermutet (Bullock, Peters u. a.). Nach *K. F. Bauer* unterscheidet sich das menschliche Gehirn von tierischen durch die „sogenannte außerneuronale zwischenzellige Netz- und Gitterstruktur der Hirnrinde“ (in: JbPsychPsychothMedAnthr 14 [1966] 255).

[91] Vgl. beispielsweise *H. Spatz* in: NachrGießenerHochschulges 20 (1951) 38 ff.; *F. Laubenthal* in: Naturw. u. Theol. 4 (1961) 9 f.

[92] *R. Jung* in: Psychiatrie der Gegenwart, Bd. I/1 A (Berlin 1967) 333.

[93] *P. Glees*, Das menschliche Gehirn (Stuttgart 1968) 152 f.

[94] *F.-W. Kolkmann*, Hirnveränderungen nach Herz- und Atemstillstand. Vortrag auf der 51. Tagung der Deutschen Gesellschaft für Pathologie 1967. Vgl. in: ZblAllgPath 111 (1968) 50. – *A. Kulcsar* in: Anaesthesist 18 (1969) 279 f.

[95] Vgl. *W. Ruff*, a. a. O. (Anm. 35) 258.

Beginn der Lebensgeschichte anwendbar sein. Denn kann man dort vom Ende personalen Lebens sprechen, wenn die biologischen Voraussetzungen zerstört sind, und hier schon einen Beginn von Personalität postulieren, obwohl die entsprechenden Bedingungen ihrer Ermöglichung noch gar nicht vorhanden sind? Mit der Befruchtung sind nämlich durchaus nicht alle weiteren Entwicklungsschritte schon derart präformiert, daß immer und auf jeden Fall späteres geistgeprägtes und -bestimmtes Verhalten zumindest möglich wird – wie sowohl die *hohe Keimsterblichkeit* als auch das Vorkommen anenzephaler Früchte zeigen.

Schon bei jeder Befruchtung geht menschliches *Leben*, nämlich lebende Samenzellen, millionenfach zugrunde; und ohne Befruchtung stirbt auch die lebende Eizelle. Es erscheint uns selbstverständlich, hier nicht von *personalem* Leben zu sprechen, obwohl es sicher *menschlich* genannt werden muß, insofern es durch das artspezifische Genmuster bestimmt ist. Soll sich das schon mit dem Befruchtungsvorgang entscheidend ändern?

Untersuchungen von *Hertig* und *Rock* beim Menschen haben Beobachtungen bei Tieren bestätigt, wonach bis zur Geburt *mehr als die Hälfte* aller Keime absterben[96]. Schon bis zum Ende der Implantation geht ein beträchtlicher Teil (etwa 30 bis 40 Prozent) der befruchteten menschlichen Eizellen verloren, ohne daß die Schwangerschaft vom Arzt oder von der Frau bemerkt würde, weil die nächste Regelblutung meist termingerecht eintritt[97]. Die Sterbequote in den folgenden Wochen bis zur Geburt geht deutlich zurück, so daß dann nur noch mit insgesamt 10 bis 20 Prozent Keimverlust (O. Thalhammer) gerechnet wird.

Für die Häufigkeit des *frühen* Keimtodes sind vor allem genetische, hormonelle und immunbiologische Faktoren verantwortlich. So weisen mehr als ein Viertel der Aborte verschiedene Chromosomen-Anomalien auf, die schon bei den Reifungsteilungen der Keimzellen oder später bei den ersten Furchungsteilungen der befruchteten Eizelle entstehen können[98]. Hier wirkt sich zweifellos ein Selbstschutzmechanismus der Natur aus. Auch hormonelle Faktoren führen nicht selten zum Absterben der Frucht, die auf ein großes energiereiches Stoffwechselangebot aus ihrer Umgebung angewiesen ist[99]. Immunologische Probleme stellen sich schließlich mit der Implantation, da der Keimling „zumindest partiell ein Heterotransplantat" (Knörr) ist.

Die Ursachen für den *späteren* intrauterinen Fruchttod sind dagegen meist Entwicklungsstörungen, die nicht selten das Ergebnis einer mangelhaften Wechselwirkung zwischen genetischen und Umwelt-Faktoren sind. Sie treten vor allem *während der Anlage* der großen Organsysteme auf und führen zu deren Fehlbildung. Denn nur ein noch nicht gebildetes Organ kann mißgebildet werden. Diese kritische Zeit der Organogenese, in der die sich differenzierenden Zellen besonders empfindlich auf schädigende Faktoren reagieren, dauert beim Menschen etwa vom Beginn der 3. bis zum Ende der 7. Woche[100].

---

[96] *A. T. Hertig, J. Rock* u. a. in: Pediatrics 23 (1959) 202–211.

[97] Vgl. *H.-D. Pache* in: Hdb. Kinderhlk., Bd. 3 (Berlin 1966) 1094–1103; *G. Martius* in: Klinik Frauenhlk., Bd. 3 (München 1965) 69–164; ähnlich auch japanische Untersuchungen von *Nishimura*.

[98] Vgl. *V. Wieczorek* in: DtschMedWschr 93 (1968) 2367–2372; *P. E. Polani* in: MedNews 209 (1966) 3; *D. H. Carr* in: Lancet II (1967) 830. – Eine französische Untersuchung von 434 Spontanaborten ergab sogar in 219 Fällen Chromosomen-Aberrationen (DtschÄrztebl 66 [1969] 2442).

[99] *K. Knörr*, Fortbildungsvortrag in Gießen (Jan. 1969).

[100] *G. Töndury*, Embryopathien (Berlin 1962) 5; *ders.* in: Universitas 23 (1968) 34.

Währenddessen fällt auch die Entscheidung über mögliche *Entwicklungsstörungen des Gehirns*. Mehr oder weniger schwere Fehlbildungen des Gehirns werden bei einem von 200 Neugeborenen beobachtet[101]. Eine relativ häufige Mißbildung ist die *Anenzephalie*, das Fehlen wesentlicher Hirnteile[102]. Dabei ist vor allem das Vorderhirn mit dem Großhirn betroffen, seltener auch zusätzlich Zwischen- und Mittelhirn, und bei einer kleinen Zahl fehlt die ganze Gehirnanlage mit dem knöchernen Schädel. Dieser Gehirndefekt ist Folge einer Verschlußstörung des Neuralrohres, so daß sich lediglich eine rudimentäre Gehirnplatte entwickeln kann. In weniger ausgeprägten Fällen führen auch Schädigungen nach der Aufgliederung des Neuralrohres in die fünf Hirnabschnitte zu Ausdifferenzierungs-Störungen der betroffenen Teile. Deswegen werden sich derartige Fehlbildungen des Gehirns vor allem *zwischen dem 15. und 25. Tag*, seltener noch bis zum 40. Tag (nach der Befruchtung) entwickeln können[103]. Verantwortlich für das Auftreten solcher Gehirnmißbildungen dürften neben Umweltfaktoren (Sauerstoffmangel usw.) aber auch Störungen im Erbgefüge sein, da derartige Fehlbildungen bei Geschwistern wesentlich häufiger vorkommen als in der Allgemeinbevölkerung[104].

So wird gerade der *erste Entwicklungsmonat* zum wichtigsten Abschnitt im Werden eines Menschen. „Es mag danach noch weitere für ihn bedeutsame Phasen geben – z. B. eine Geburt ohne Komplikationen oder die Entwicklung als Kleinkind –, seine fundamentale Anlage jedoch findet während der frühesten Stadien statt." [105] Die Fehlentwicklung von Keimen und ihr nachfolgendes Absterben sind in dieser Zeit eine so weitverbreitete Erscheinung, daß sie nicht außer acht gelassen werden können.

Nach dem Befruchtungsvorgang ist also die Implantation die *erste kritische Periode*, während der sich nicht nur entscheidet, ob der Keim Anschluß an das mütterliche Versorgungssystem erhält, sondern auch, ob er dieser eine Keim bleibt oder zu mehreren Individuen wird. Ist er dann in seiner Individualität gesichert, so kann er sich trotzdem nur zu einem Gebilde entwickeln, das zwar menschlich ist, insofern sich in ihm menschliches Leben fortsetzt, dem aber *schon in seiner materiellen Struktur* alle Möglichkeiten für eine künftige Geistigkeit fehlen. Es ist dies die *zweite kritische Phase* in der Menschwerdung, während der die großen Organsysteme unter Mitwirkung von Umweltfaktoren angelegt und gegeneinander abgegrenzt werden. Wird zu diesem Zeitpunkt die Anlage oder Ausdifferenzierung des Gehirns gestört – was nicht so selten ist–, dann ist der Schaden *irreversibel* und

---

[101] *R. A. Pfeiffer* in: Hdb. Kinderhlk., Bd. 3 (Berlin 1966) 321–327.

[102] Abgesehen von den vor der Geburt schon abortierten Keimen findet sich die Anenzephalie bei einem oder zweien von tausend Neugeborenen.

[103] Vgl. *Tuchmann-Duplessis*, zit. nach FrankfAllgZ Nr. 271 (20. 11. 1968); *C. Stern*, a. a. O. (Anm. 45) 128; *A. P. Dyban*, a. a. O. (Anm. 86) 87; *W. Tünte*, Vergleichende Untersuchungen über die Häufigkeit angeborener menschlicher Mißbildungen (Stuttgart 1965) 20.

[104] *A. C. Christakos – J. L. Simpson* in: Obstetrics and Gynaecology 33 (1969) 267–270; *E. Hanhart* in: MünchMedWschr 109 (1967) 1931.

[105] *C. Stern*, a. a. O. (Anm. 45) 51.

nicht mehr auszugleichen[106]. Das bedeutet aber auch die *endgültige* Entscheidung gegen ein *spezifisches* Menschsein. Wenn nämlich die differenzierte Ausbildung des Gehirns die (biologische) Bedingung der Möglichkeit für spätere Hirnfunktionen ist und diese für personales Leben wesentlich sind, so kann Personalität erst *möglich* werden mit der irreversiblen Anlage des Großhirns als des eigentlichen künftigen Trägers personalen Lebens.

Der Zeitpunkt für die irreversible Anlage des Großhirns läßt sich relativ genau bestimmen, weil entsprechende Fehlbildungen ebenfalls aus dieser Entwicklungsphase stammen müssen[107]. Gehirnmißbildungen sind aber nur *vom 15. bis höchstens 40. Entwicklungstag* möglich (s. o.), so daß in dieser Zeit auch die *entscheidenden* Differenzierungs-Vorgänge für das spätere Großhirn vermutet werden dürfen. Entsprechend läßt das Neuralrohr schon am Ende der 4. Woche die zukünftige Gliederung des Gehirns in fünf Abschnitte erkennen, wobei die Anlage des Großhirns ein noch sehr kleiner Teil des Vorderhirns ist[108].

Mit zunehmender morphologischer Mannigfaltigkeit wird auch eine funktionelle Differenziertheit möglich werden. Schon bei sieben Wochen alten Embryos konnte *L. Aresin* Hirnströme ableiten, die er als Ausdruck subcorticaler Funktionen deutete[109]. Eine nach Lokalisation und Frequenz unterscheidbare Aktivität im EEG (Elektroenzephalogramm) wurde bisher ab 5. Fetalmonat beobachtet[110]. Und *T. P. Barden* konnte bei einem sechs Monate alten Foeten eine erste im EEG sichtbare Antwort auf akustische Signale erzielen[111].

Eigentlich können die Möglichkeitsbedingungen für Personalität erst mit *funktionsfähigen* Gehirnstrukturen gegeben sein, wobei der Großhirnrinde offensichtlich eine besondere Bedeutung zukommt. Der

---

[106] Der Gesamtplan der embryonalen Gestalt entwickelt sich jedoch schon in dieser Zeit meist unberührt weiter. Deswegen können *Mittelhirnwesen*, denen also das gesamte Vorderhirn fehlt, ihre Geburt noch längere Zeit überleben. Die möglichen Funktionsweisen ihres reduzierten Nervensystems sind jedoch derart starr und undifferenziert, daß selbst ein primitives Eigenleben *für immer* unerreichbar bleibt (vgl. *M. Monnier – H. Willi* in: MschrPsychiatNeurol 126 [1953] 239–258). – Ein ähnliches Bild können auch Kranke mit einem sog. *apallischen Syndrom* zeigen, das durch die „Abschaltung der Großhirnfunktionen" (E. Kretschmer) und eine Verselbständigung nachgeordneter Systeme des Hirnstammes charakterisiert ist. Sind die Großhirnstrukturen erheblich abgebaut oder zerstört worden, stellt das apallische Syndrom einen *Endzustand* dar und ist dann mit der Anenzephalie durchaus vergleichbar. Es kann jedoch auch ein nur zeitlich begrenztes *Durchgangsstadium* sein, das sich ohne Folgen wieder zurückbilden kann, sofern es nur Ausdruck einer vorübergehenden Funktionslosigkeit bei weitgehend *erhaltenen* Großhirnstrukturen ist. Da die Symptomatik in *beiden* Fällen die gleiche ist, zeigt sich hier besonders deutlich, daß aus einer *bloßen* Funktionsuntüchtigkeit von Hirngebieten noch keine Schlüsse auf die Befähigung zur Geistigkeit gezogen werden dürfen. Das Kriterium dafür kann daher nur das Vorhandensein entsprechender *Strukturen* sein, solange eine *irreversible* Funktionsunfähigkeit solcher Strukturen nicht nachweisbar ist. – Vgl. *F. Gerstenbrand*, Das traumat. apall. Syndrom (Wien 1967).

[107] *F. E. Lehmann* in: Hdb. allg. Pathol., Bd. VI/1 (Berlin 1955) 6.

[108] *D. Starcke*, Embryologie (Stuttgart 1965) 368; *G. v. Bonin* in: Ergebnisse medizinischer Grundlagenforschung (Stuttgart 1956) 605.

[109] Hirnstrombilder des menschlichen Embryos, in: MedBild 6 (1963) 184–186.

[110] *Dreyfus-Brisac*, zit. nach *R. Janzen* u. a. in: DtschZtschNervenhlk 193 (1968) 247.

[111] *T. P. Barden* u. Mitarb. in: AmJournObstetrGyn 100 (1968) 1128–1134.

Zeitpunkt, an dem Hirnrinden-Areale funktionsfähig werden, ist bisher jedoch nicht zu bestimmen, auch wenn man annimmt, daß „eine ausreichend große zwischenzellige Organisation mit genügend Engrammspeicherplätzen" notwendig ist[112]. Deswegen kann nur die *morphologische* Bildung des Großhirns das entscheidende Kriterium sein[113], welches während des Werdeprozesses *erstmals* eine zukünftige Befähigung zur Personalität signalisiert. Was folgt daraus aber für den Zeitpunkt der sogenannten Geistbeseelung?

Die Geistbeseelung im embryonalen Werden

Die bisher mehr phänomenologisch-beschreibende Darstellung von Personalität und ihrer Möglichkeitsbedingungen ist jetzt durch den Schritt ins Metaphysische zu ergänzen und zu vertiefen. Dabei stellt sich die Frage nach dem Prinzip, das Personalität begründet und als geistige Seele bezeichnet wird. Nach aristotelisch-thomistischer Lehre ist diese Geistseele dem Leib *wesensmäßig* zugeordnet, so daß beide in ihrer Bezogenheit aufeinander zwei *nur metaphysisch scheidbare* Seinsprinzipien eines einzigen Seienden sind[114]. Diese ihre substantielle Einheit[115] befähigt den Menschen, sich selbst reflektierend zu erkennen und über sich zu verfügen. Wann aber konstituiert sich ihre Einheit, durch die also personales Leben möglich wird? Und wie ist dabei das ursächliche Wirken der Eltern mit Gottes schöpferischer Wirksamkeit in Einklang zu bringen?

Es läge nahe, vom Tod her auch hier einen Einstieg in die Fragestellung zu versuchen, insofern mit dem Aufhören des Lebens auch die gegenseitige Bezogenheit von Geistseele und Leib ihr Ende zu finden scheint. Ein solcher Versuch würde jedoch an zwei Schwierigkeiten scheitern müssen. Um nämlich den Beginn dieser leibgeistigen Einheit entsprechend bestimmen zu können, müßte es in der embryonalen Entwicklung des Menschen einen Zeitpunkt geben, von dem Leben seinen Ausgang

---

[112] *K. F. Bauer*, a. a. O. (Anm. 90) 257.

[113] Auf Grund unserer Überlegungen zur Anenzephalie ist eine bestimmte *Ausbildungshöhe* des Gehirns unbedingte Voraussetzung für die Befähigung zu personalem Leben. Ungewiß bleibt jedoch das *Minimum* an Hirnrindensubstanz, das notwendig ist, um geistgewirkte Vorgänge zu ermöglichen. Der qualitative Aspekt ist also quantitativ nicht weiter zu präzisieren.

[114] ‚Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma ... Propria autem operatio hominis, inquantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit ... Ad quintum dicendum quod anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum, ita quod illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animae' (Thomas v. Aquin, S. th. I, q. 76 a. 1).

[115] Sogar Descartes betonte in einem Brief an Regius (1642), „daß der Mensch ein echtes selbständig Seiendes (verum ens per se) ... sei und daß der Geist mit dem Körper wirklich und substantiell vereint sei; nicht durch räumliche Lage und Verteilung, ... sondern durch eine echte Art von Einheit" (in: Oeuvres, Bd. 3 [Paris 1893] 491).

nimmt; Leben geht jedoch kontinuierlich in Leben über. Wenn trotzdem eine Parallele zwischen Anfang und Ende menschlicher Existenz zu ziehen versucht und dabei der Fortbestand der Geistseele über den Tod hinaus nicht geleugnet würde (insofern sie einen Bezug zumindest auf Materie als solche behielte), so müßte zunächst geklärt werden, wie eine Geistseele ihrer substantiellen Einheit mit einem Leib schon vorauszuexistieren und sich doch schon von anderen Geistseelen abzuheben vermag.

Ein Ansatz zur Lösung jener Fragen ist vielmehr von dem bisher aufgezeigten Werdeprozeß zu gewinnen, wobei vorausgesetzt wird, daß die wesensmäßig einfache und geistige Seele des Menschen *nicht vor* der Einigung mit ihrem Leib existiert[116]. Da sich Leben (insofern es sich biologisch in den Tätigkeiten von Zellen äußert) innerhalb einer Art durchhält und auch nicht beim Befruchtungsvorgang neu entsteht, fragt es sich, ob die Vereinigung zweier menschlicher Geschlechtszellen schon eine *Geistseele* als Erklärung dafür fordert, daß jenes Leben sich fortsetzt und nicht erlischt[117]. Es ist die gleiche Frage wie bei untermenschlichen Lebewesen mit der Einschränkung, daß bei diesen auch eine *einzige* (quantitativ nicht verräumlichte) Seele als *in vielen* multipliziert gedacht werden könnte[118], während die geistige Seele des Menschen in ihrer Einzigkeit – nach der Ansicht der meisten katholischen Autoren – jeweils eines neuen Schöpfungsaktes bedürfte. Solange jedoch eine Befähigung zu Geistigkeit gar nicht vorhanden ist, insofern die entsprechenden Strukturen und Funktionen fehlen, unterscheiden sich die Lebensphänomene im menschlichen Werdeprozeß *nicht* von denen anderer Lebewesen. Thomas von Aquin hatte deswegen zunächst eine vegetative Lebensform angenommen, die dann von einer sensitiven und schließlich von der geistigen abgelöst würde. Heute ist diese Erklärung jedoch unbefriedigend, da es entsprechende pflanzliche bzw. tierische Stadien im menschlichen Werdeprozeß nicht gibt.

Dennoch scheint im Beginn menschlicher Entwicklung ein *nichtgeistiges* Seinsprinzip als *zureichender* Grund für die Erklärung des Bewirkten zu genügen, gerade weil Leben sich kontinuierlich fortsetzt und seine Gestaltungen durchaus nicht mit Notwendigkeit zur Geistbefähigung führen müssen. So ließen sich die *anfänglichen* Lebensphänomene auch im menschlichen Werdeprozeß durch ein Prinzip erklären, das als *ein und dasselbe* innerhalb der organischen Materie seine Kraft an *verschiedenen* Raum-Zeit-Stellen entfaltet[119]. Ein der-

[116] Das kirchliche Lehramt hat sowohl den origenistischen Präexistentianismus (DS 403) wie auch eine Seelenwanderung (DS 456) zensuriert.

[117] Menschliche Zellkulturen lassen sich heute schon jahrelang erhalten und zeigen dabei die wesentlichen Kriterien des Lebens.

[118] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O. (Amn. 74) 62. 81.

[119] Dadurch sind die bei untermenschlichen Organismen vorhandenen fließenden Übergänge zwischen Wachstum und Fortpflanzung befriedigend zu deuten und die Interpretationsschwierigkeiten bei solchen Lebewesen zu beheben, die aus pflanzlichen oder tierischen *Körperzellen* gezüchtet werden konnten. *Grundsätzlich* scheinen solche Experimente auch beim Menschen möglich zu sein.

art verstandenes „*Lebensprinzip*" könnte auch als „Ur-Impuls des Schöpfungsaktes" (Pieper) bezeichnet werden, insofern es sich in den Gegebenheiten des Raum-Zeitlichen seit jeher äußert und *als impetus* in der organischen Materie wirksam wird bei der Weitergabe des Lebens. Diese Dynamik des Lebendigen manifestierte sich dann im Wirken der Organismen als *Vervollkommnung* und im Werdeprozeß als *Selbstüberbietung*.

Die heutige Evolutionslehre ist die Voraussetzung dafür, daß ein einziges, an verschiedenen Raumzeitpunkten in Erscheinung tretendes „Lebensprinzip" auch auf den Menschen angewandt werden kann. Wenn nämlich das biologische Substrat menschlicher Geistigkeit aus untermenschlichen Gestaltungen hervorgegangen ist, so muß auch hier der im Schöpfungs„akt" gegebene Urimpuls weiterwirken. Seine Dynamik hat in der *Selbstüberbietung des Werdens* während langer Zeiträume zu der Vielfalt der Arten geführt, bis schließlich ein noch-nicht-menschlicher Organismus auf eine Zuständlichkeit zusteuerte, „in der die Entstehung einer Geistseele ihr genügendes biologisches Substrat" hatte[120]. In gleicher Weise ließe sich auch die Geistbeseelung in der Ontogenese denken, ohne daß diese damit als schnelle Rekapitulation der Phylogenese aufzufassen wäre[121].

Allerdings sind die Wirkmöglichkeiten des einen Lebensprinzips zu Beginn eines menschlichen Werdens *anders bestimmt* als beim Werdeprozeß eines Tieres. Denn die in der Evolution durch das Wirken dieses selben Prinzips erreichten *Besonderheiten* der Materie haben sich auch im *artspezifischen* Genmuster niedergeschlagen und sind nun Ausgangspunkt für die sich anbahnende Ontogenese. Mit anderen Worten: Eine (befruchtete) menschliche Eizelle ist einer der Raumzeitpunkte, in denen sich die Kraft dieses einen Lebensprinzipes auswirkt. Dieser Raumzeitpunkt ist aber durch die *im Genmuster* gegebene „Idee einer artspezifischen Ganzheit" determiniert. Damit ist der menschliche Werdeprozeß zwar als artspezifisch charakterisiert, ohne daß er jedoch *in seinem Beginn* durch eine Geistseele erklärt werden müßte. Denn weder die in jeder menschlichen Zelle vorhandene und multiplizierbare Ganzheitsidee noch jenes an verschiedenen Raumzeitstellen auftretende Lebensprinzip, durch dessen Kraft die Möglichkeiten jener Ganzheitsidee entfaltet werden können, ist mit einer einzigen und einfachen geistigen Seele zu identifizieren. *Wann* wird dann aber die An-

---

[120] *K. Rahner* a. a. O. (Anm. 74) 79.

[121] Das muß betont werden, nachdem mir anläßlich eines anderen Artikels vorgeworfen wurde, das „biogenetische Grundgesetz" von E. Haeckel zu vertreten. Wenn ein *Grundprinzip*, nämlich die *zunehmende Komplexität* im Werden, aus der Phylogenese auf die Ontogenese übertragen wird, kann daraus nicht gefolgert werden: „das organische Individuum wiederholt während des raschen und kurzen Laufes seiner individuellen Entwicklung die wichtigsten von denjenigen Formänderungen, welche seine Voreltern während des langsamen und langen Laufes ihrer paläontologischen Entwicklung nach dem Gesetz der Vererbung und Anpassung durchlaufen haben" (*E. Haeckel*, Systematische Phylogenie [Berlin 1895]). Der Unterschied dürfte doch deutlich sein!

nahme einer Geistseele im Werdeprozeß notwendig und *wie* kann diese in ihn eintreten?

Wenn Leib und Geistseele aufeinander wesensmäßig bezogen sind, so daß sie sich in ihrer substantiellen Einheit gegenseitig bedingen, dann scheint doch das (lebendige) Vorhandensein des einen auch das des anderen zu fordern. Eine *für Geist spezifische* leibliche Wirklichkeit wäre also nicht mehr ohne eine geistige Seele denkbar – wollte man nicht in einen Dualismus platonischer Prägung verfallen. Eine solche biologische Zuständlichkeit muß schon die *frühe Großhirnbildung* eines menschlichen Keimes darstellen. Sobald nämlich die kritische Phase ihrer Anlage überwunden ist, wird sie sich in ihrer Dynamik folgerichtig und notwendig weiterentwickeln, so daß aus ihr *nichts anderes mehr* als ein Gehirn entstehen kann[122].

Andererseits kann eine derartige Zuständlichkeit erst mit der Gehirnanlage und *nicht früher* vorhanden sein. Denn mit ihr ist erst die *Seinswirklichkeit* gegeben, von der aus kein Mehr-Werden, sondern nur noch eine Weiterentwicklung möglich ist[123]. Solange sich das Werdende in mächtiger Dynamik selbst überschreitet, ist es noch kein Bleibendes und Einmaliges, in dem eine Geistseele denkbar wäre. Je mehr aber *durch* die Wirksamkeit des „Lebensprinzips" seine virtuell in ihm vorhandenen Möglichkeiten verwirklicht werden und je *höhere* Seins-Stufen bzw. -Grade es dadurch erreicht, um so geringer wird die Gefahr, daß es in eine Pluralität zerbricht oder auf eine *niedere* Seinsstufe zurückfällt. In diesem *Prozeß zunehmender Seinswirklichkeit* kann der Keim schließlich eine Zuständlichkeit bzw. Seinshöhe erreichen, die nur mehr eine quantitative, nicht aber eine qualitative Änderung erlaubt, so daß *damit* das einer geistigen Seele *entsprechende* und *genügende* Substrat gegeben ist[124].

Auf welche Weise kann aber die Geistseele in jenes ihr entsprechende Substrat gelangen, oder besser: wie ist eine Geistbeseelung jener biologischen Zuständlichkeit möglich? Muß dazu *jede einzelne* geistige Seele von Gott unmittelbar in das organische Substrat hineingeschaffen wer-

---

[122] Wann *innerhalb* des 15. und 40. Entwicklungstages die Gehirnanlage derart fest determiniert ist, daß ihre Weiterentwicklung *mit Notwendigkeit* zu einem funktionsfähigen Großhirn führen muß, ist noch unbekannt. Vermutlich variieren aber in dieser kritischen Periode die Reifungsprozesse von Keim zu Keim um mehrere Tage.

[123] Hier ist also unbedingt zu unterscheiden zwischen dem (qualitativen) *Mehr*-Werden, in dem sich die Materie selbst überschreitet zu *höheren* Stufen des Seins, und einem (quantitativen) *Anders*-Werden, in dem sich das Gewordene qualitativ durchhält und sich nur mehr im Sinne von Wachstum „weiterentwickelt".

[124] *G. Sauser* und *M. Vodopivec* beurteilen dagegen die Verwirklichung der „anlagemäßigen Fähigkeit zur realsymbolhaften Existenz im leibgeistigen Bereich" vordergründiger, nämlich nach einem *ästhetischen* und einem *Größe*-Faktor: „Zeigt die Ästhetisierung nach dem 3. Monat an, daß die Entwicklung des Materials nun die humane Eigenexistenz anzeigt? Mit dem ästhetischen Faktor hängt der Faktor der genügenden Größe zusammen. Die Leibhaftigkeit des Menschen dürfte an einem Grundquant an Größe (Zellzahl) gebunden sein. Unter diesem Minimum wäre eine

den, wie es das traditionelle, dualistisch geprägte Denkschema annimmt? Dann wären die Eltern zwar Entstehungsursache für das materielle Substrat des Kindes, in das jedoch Gott als „kategoriale" Ursache die Geistseele „eingießen" würde[125].

K. Rahner hat darauf hingewiesen[126], daß ein derartiges schöpferisches Eingreifen Gottes „ein Tun *in* der Welt *neben* anderem Tun der Geschöpfe" wäre und daß Gott so zu einem Demiurgen würde, „dessen Tun innerhalb der Welt geschieht". Ist aber Gott nicht vielmehr „der transzendente Grund allen Tuns aller Geschöpfe", so daß „überall, wo *in* der Welt ein Effekt beobachtet wird, für diesen eine innerweltliche Ursache zu postulieren ist und nach einer solchen gesucht werden darf und muß, eben weil Gott . . . alles durch zweite Ursachen wirkt"? Wenn Gott derart und nicht als „Ursache *neben* anderen *in* der Welt" gesehen wird, so daß sein Wirken in seiner Eigenart vielmehr ein *aktives, andauerndes Tragen* der Weltwirklichkeit ist, dann würde auch eine aktive *Selbsttranszendenz der Seienden* denkbar. Ihre Wirkungen wären dann *durch sie selbst* vollbracht – allerdings *nicht* auf ihr *Wesen* letztlich zurückführbar und von daher zu verstehen, weil sie nämlich im eigentlichen erst ermöglicht werden durch die ihrem Wirken immanente Kraft Gottes[127].

Das wirkende Werden des menschlichen Keimes kann in ebendieser Weise verstanden werden, insofern er sich *im Werdeprozeß* zu übersteigen und so zu einem *Seinszuwachs* zu gelangen vermag. Diese ihm zuwachsende höhere Seinswirklichkeit ist zwar zuerst verursacht durch das sich an seiner Artspezifität bzw. in seiner Ganzheitsidee auswirkende „Lebensprinzip", aber letztlich nur hinreichend

---

eigene Realsymbolisation nicht möglich. Sowohl der ästhetische wie der Größefaktor dürften das Feld, das die transzendentale Humanontogenese verhüllend birgt und zugleich anzeigt, in den 4./5. Monat ausdehnen." (in: Gott in Welt, Bd. 2 [Freiburg 1964] 870).

[125] Die Schwierigkeiten dieser Auffassung, die sich von ihrer dualistischen Vorstellung und von der sekundären Rolle der Eltern bei der Entstehung des Kindes ergeben, versuchen einige Autoren dadurch zu umgehen, daß sie „des Menschen Leib... durch die Geistseele zum Leibe" geworden denken. Trotzdem gäbe es eine wahre Elternschaft, „weil und insofern sich der elterliche Anteil *seiner Intention nach* auf das ganze Menschenkind richtet" (*H. Dolch* in: Lebendiges Zeugnis 1961, 14 f.). Eine derartige Spiritualisierung des Werdens geht allerdings an biologischen Fakten völlig vorbei.

[126] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 74) 80 f.

[127] Damit würde auch das Wirken der Eltern bei der Zeugung des Kindes aufgewertet. Wenn nämlich Gottes schöpferisches Tun *ein einziges* ist und als solches „den ganzen Kosmos und die ganze Zeit, mit allem was sie beinhalten, umfaßt und trägt", dann durchwirkt er auch die Tätigkeiten der Fortpflanzung (*P. Smulders*, Theologie und Evolution [Essen 1963] 96). – Die dem geschöpflichen Wirken immanente Kraft Gottes ist jedoch *nicht schon identisch* mit dem „Lebensprinzip" (bzw. Ur-Impuls), insofern dieses *als geschaffenes* inneres Moment der Natur gerade die das Lebensphänomen erklärende innerweltliche Ursache darstellt, während die Dynamik göttlicher Ursächlichkeit *als transzendente* nicht zum Wesen wirkender Geschöpfe gehören kann.

erklärbar durch das unendliche Sein als den Ermöglichungsgrund allen Seinszuwachses überhaupt. Kraft einer so verstandenen göttlichen Ursächlichkeit (die nicht mehr eine „kategoriale" wäre) ist es dann auch denkbar, daß mit dem Erreichen jener biologischen Zuständlichkeit, die durch die irreversible Anlage des menschlichen Gehirns charakterisiert ist, *in der Selbstüberschreitung des Werdenden* auch die *Geistseele* „wird" – eben weil dann der Punkt erreicht ist, der für das „Auftauchen" eines geistigen Prinzips die *geeignete* „Materialursache" darstellt[128].

So wird diese Raumzeitstelle zum *Umschlagspunkt*, an dem sich das Werdende übersteigen kann auf ein individuelles Seiendes von geistiger Einmaligkeit, indem sich die virtuell in seiner materiellen Struktur gegebene Seinsmöglichkeit realisiert – die entsprechenden Bedingungen in seiner Umwelt vorausgesetzt. Hier ist dann auch ein Vergleich zwischen phylogenetischem und ontogenetischem Werden des Menschen legitim, wenn nämlich versucht wird, beide Wirklichkeiten durch den Begriff des *sich selbst überbietenden Werdens* zu erklären. In beiden Fällen gelangt ein Seiendes durch den in und mit Materie geschaffenen „Urimpuls" erst in einer Selbstüberschreitung zu einer Seinswirklichkeit, die in ihm kraft göttlicher Ursächlichkeit *als Möglichkeit* vorhanden ist[129]. Ob diese Selbstüberschreitung gelingt, hängt jedoch von den *jeweiligen* materiellen Gegebenheiten dieses bestimmten Werdenden und von seiner *Umwelt* als Ermöglichungsbedingung ab.

Ethische Überlegungen

Unsere Frage nach Individualität und Personalität eines menschlichen Keimes und nach seiner Geistbeseelung wurde bis vor wenigen Jahren nicht selten als scholastische Spitzfindigkeit belächelt[130]. Seitdem es aber Möglichkeiten gibt, die Einnistung eines befruchteten Eies in die Uterusschleimhaut zu verhindern oder ein Ei außerhalb des mütterlichen Organismus zu befruchten und sich entwickeln zu lassen,

---

[128] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 74) 57.

[129] Grundsätzlich läßt sich in aller Materie diese Seinsmöglichkeit als eine *virtuelle* denken. Denn seit dem Beginn der Schöpfung scheint doch Materie zu immer höheren Seinsweisen zu drängen. Voraussetzung dafür ist aber, daß Materie auf diese Seinsweisen schon „ausgerichtet" ist, d. h. daß sie *als Möglichkeiten* schon irgendwie vorgegeben sind (was Teilhard m. E. nicht ausreichend verdeutlicht hat). – Durch die wirkursächliche Dynamik des Urimpulses vermag sich deswegen Materie an bestimmten Raumzeitstellen selbst zu übersteigen zu höheren Seinswirklichkeiten hin. Diese Möglichkeit zu qualitativ Höherem kann sich jedoch erst dann im Vorgang der Selbstüberschreitung von Materie verwirklichen, wenn in der Materie eine entsprechende „Dichte" bzw. Komplexität als conditio sine qua non erreicht ist. Im genetischen Material des Menschen ist diese Bedingung derart gegeben, daß der Überstieg zur Geistigkeit im Verlauf eines Werdeprozesses *möglich* ist.

[130] „Man täte auf protestantischer Seite sicher gut daran, sich durch die manchmal etwas verwunderlichen Fragestellungen und die sie bewirkenden dogmatischen Theo-

hat eine lebhafte Diskussion um diese Frage eingesetzt – allerdings mit dem gelegentlichen Vorwurf, daß die Lösungsversuche von pragmatischen Gesichtspunkten bestimmt würden. Deswegen sei betont, daß die folgenden ethischen Erwägungen den aufgezeigten anthropologischen Hintergrund voraussetzen.

Wenn sich mit der Befruchtung zwar menschliches Leben fortsetzt, dieses aber zunächst nicht spezifisch menschlich (personal) ist, dann scheinen Manipulationen mit und an diesem Leben auch *sittlich anders* beurteilt werden zu müssen, als wenn der Keim schon ein Mensch mit einer geistigen Seele wäre. Kann dann die Abtreibung eines Keimes *in den ersten beiden Entwicklungswochen* [131] schon ein Mord sein und sind Experimente mit menschlichem Keimmaterial in dieser Zeit unbedingt zu verwerfen? Andererseits: könnte daraus wirklich schon eine Erlaubtheit derartiger Eingriffe gefolgert werden, da doch menschliches Leben vernichtet wird, „das darauf angelegt und naturhaft dazu bestimmt ist, in kurzer Frist ... Mensch zu werden"? [132] Wenn dies auch nicht „Mord an einem fertigen Menschenleben" wäre, bliebe es nicht „ein unnatürlicher Eingriff in ein Leben, das sich nach Gottes Willen zur Aufnahme der Geistseele bereit machte" [133]?

F. Böckle kommt von dieser Fragestellung zu dem Ergebnis: „Auch wenn man hier wegen der fehlenden Individualität noch nicht von einem Rechtsträger und entsprechend auch nicht von einem Lebensrecht des Ungeborenen sprechen kann, so verdient das hier bereits in einem Werdeprozeß stehende ‚menschliche' Leben doch einen speziellen Schutz." [134] Zwar steht „das Leben des Menschen unter dem Schutz Gottes, der es dem Menschen anvertraut hat" [135]; aber gilt diese Schutzwürdigkeit auch schon von menschlichem Leben, das noch nicht zu personaler Befähigung gelangt ist und diese auch *nicht unbedingt* erreichen wird?

Menschliches Leben ist auch als personales „nicht ein absolut, schlechthin unantastbares Gut" [135]; es hat „keinen absoluten Wert, sondern nur einen *relativen*, sofern es im Dienste der religiös-sittlichen Persönlichkeit und deren endgültigem Heil steht" [136]. Dies gilt um so mehr für das Leben eines noch nicht personalen Trägers, der in sich auch nicht heilsfähig ist. Da wir (bisher) im voraus nicht wissen können, ob ein solches Lebewesen – das in einem dynamischen Werden auf Verwirklichung seiner Möglichkeiten ausgerichtet ist – die Befähigung zur Personalität erreichen wird oder nicht, und da beide Chancen *gleich groß* sind, ist jedoch auch seinem Leben eine beson-

---

rien nicht daran hindern zu lassen, die Lehr*intention* ernst zu nehmen: die Absicht nämlich, das potentielle vom wirklichen Leben zu unterscheiden, und daran den Schuld-Unterschied zu verdeutlichen" (*H. Thielicke*, Theologische Ethik, Bd. 3 [Tübingen 1964] 751).

[131] Als terminus a quo für die irreversible Anlage des Gehirns und damit als frühesten Zeitpunkt einer Geistbeseelung hatten wir im Werdeprozeß den 15. Tag gefunden.

[132] *A. Hartmann*, Die Ehrfurcht vor dem Leben, in: StimmZeit 140 (1947) 260.

[133] *B. Häring*, Das Gesetz Christi (Freiburg 1961) 219.

[134] In: Ärztl. Praxis 20 (1968) 2621; oder in: Empfängnisverhütung aus Verantwortung (Anm. 62) 33.

[135] *J. Beckmann* in: Rhein. Merkur, Nr. 43 (25. 10. 1968) 4.

[136] *W. Molinski*, Leben, in: Sacramentum mundi, Bd. 3 (Freiburg 1969) 160. – Eine ähnliche Ansicht vertrat auch *Gelinas* auf dem X. Kolloquium der Katholischen Universität Löwen im Mai 1968.

dere Schutzwürdigkeit zuzusprechen, die nicht nur mit der eines untermenschlichen Lebens verglichen werden kann[137].

Folgt daraus aber schon, daß in diesem frühen Entwicklungsstadium unter keinen Umständen und in keinem Fall der Abbruch einer Schwangerschaft[138] zu rechtfertigen ist, daß in der sittlichen Entscheidung also der *sichere* Weg gewählt werden muß? Die Frage ist dann *unbedingt* zu bejahen, wenn ein solches Leben *willkürlich* oder dem bloßen Wohlbefinden anderer geopfert werden soll; denn „wirtschaftliche und soziale Notstände sind durch wirtschaftliche und soziale Maßnahmen zu beheben, sie rechtfertigen nicht die Beseitigung bestehenden, wenn auch abhängigen Lebens"[139]. Schwieriger wird jedoch die Entscheidung, wenn durch eine *Vergewaltigung* eine Eizelle befruchtet wurde[140] oder wenn durch die Schwangerschaft das *Leben der Mutter gefährdet* wird. Wäre dann nicht ein Eingriff in den *frühen* Werdeprozeß (also bis zum Beginn der dritten Woche) „entsprechend"[141] gerechtfertigt und zu verantworten? Mir scheint, daß hier eine Kasuistik dem Einzelnen seine *Gewissensentscheidung* nicht erleichtern kann und daß diese Entscheidung (wie sie auch ausfallen mag) respektiert werden sollte.

In diesem Sinn sind die Methoden zu bewerten, die eine *Implantation* des befruchteten Eies *verhindern* (nur um diese handelt es sich hier praktisch)[142]. Bei der *„Pille danach"* bewirkt eine einmalige hohe Hormongabe den Abgang des befruchteten Eies

---

[137] Weil manche Autoren des Mittelalters dies nicht beachteten und den frühen Keim als *unbelebt* ansahen, wurde von ihnen der Abbruch einer frühen Schwangerschaft recht milde beurteilt, was auf die kirchliche Praxis entsprechende Auswirkungen hatte (mit Ausnahme der Regierungszeit Sixtus V. [1585–1590]). Später änderte sich das: ‚Numquam licet directe procurare abortum, etiamsi foetus supponetur adhuc inanimatus. Ratio est, quia si animatus sit foetus, est homicidium proprie dictum, si vero non sit animatus, est homicidium anticipatum. Foetus enim etiam non animatus ordinatur ad hominem formandum' (*Gury-Ballerini*, Compendium theologiae moralis [Rom 1869] 326).

[138] Von welchem Zeitpunkt an eine „Schwangerschaft" besteht, ist heute umstritten. Der Auffassung der meisten Biologen folgend wird Schwangerschaft hier mit dem Beginn des Werdeprozesses (also mit der Befruchtung) angesetzt. Als biologischer Begriff, der den „Zustand der Frau von der Empfängnis bis zum Eintritt der Geburt" bezeichnet *(W. Pschyrembel*, Klin. Wörterbuch [Berlin 1969] 1102), kann er nichts über Individualität und Personalität aussagen.

[139] *W. Molinski*, a. a. O. (Anm. 136) 166.

[140] „In the case of a woman made pregnant by rape, for example, removal of the unwanted fetus seems far less cruel than forcing the woman to carry this unwelcome burden for nine months. Indeed the carrying of any unwanted fetus for nine months can and probably invariably does have serious emotional and psychological effects in the mother, as well as the child" (*R. U. Schenk* in: The Catholic World 207 [1968] 1237/17).

[141] „Ob der ‚Grund' einer Handlung ein ‚entsprechender' ist oder nicht, liegt jenseits aller subjektiven Willkür", sofern er „in Funktion des Gesamtzusammenhanges in bezug zur jeweiligen Situation" bestimmt wird. (*P. Knauer*, in: ThGl 57 [1967] 119. 130). – Der „entsprechende Grund" wäre hier die Gefährdung des *personalen* Lebens der Mutter (wozu auch eine übermäßige psychische Belastung gehören kann), *solange* eine derartige Gefährdung durch einen noch *nicht* personalen Keim hervorgerufen würde.

vor der Einnistung. Das *Intrauterin-Pessar* (IUCD) scheint ebenfalls die Nidation zu verhindern – entweder weil das (befruchtete) Ei den Eileiter zu rasch passiert oder weil durch das Pessar die Uterusschleimhaut für die Implantation ungeeignet geworden ist. Es muß aber betont werden, daß diese Mittel in der beschriebenen Grenzsituation nur dann angewandt werden sollten, wenn eine *vorherige* Schwangerschafts-*Verhütung* (durch Antikonzipientia) nicht möglich ist[143].

Wie sind schließlich die *Experimente mit menschlichem Keimmaterial* zu beurteilen? Die Frage stellt sich vor allem seit den spektakulären Versuchen von *D. Petrucci*, der menschliche Keime bis zu einem Alter von neun Wochen auf (mit Nährflüssigkeit getränkten) Schwämmen aufgezogen hat[144]. Allerdings waren diese Keime kleiner als normale, so daß Pathologen (K. Goerttler u. a.) bei ihnen schwere *Mißbildungen* vermuteten. Da *D. Petrucci* seine Keime offensichtlich nicht entsprechend untersuchen ließ[145], konnte jener Verdacht auf Mißbildungen bisher nur durch Tierexperimente amerikanischer Forscher erhärtet werden, die bei Entwicklungen außerhalb der Gebärmutter weitgehend mißgebildete Keime fanden[146]. Auf Grund unserer Überlegungen ist aber gerade im menschlichen Werdeprozeß eine *ungestörte Wechselwirkung* zwischen Keim und mütterlichem Umweltfeld unbedingt erforderlich, so daß bei jenen Versuchen der Überstieg zur Personalität *unwahrscheinlich* erscheint.

Dann aber wären Gründe denkbar, „die in einer vernünftigen Abwägung stärker sind als das unsichere Recht einer dem Zweifel unterliegenden Existenz eines Menschen"[147]. So würde die *Erforschung biologischer Gesetze* in frühen Embryonalstadien oder die *Prüfung von Arzneimitteln* (wie sie auf Grund der Contergan-Katastrophe gefordert wird) derartige Experimente mit menschlichem Keimmaterial rechtfertigen können. Wissenschaftlich exakt ausgeführte und ausgewertete Versuche wären dann *keine willkürlichen* Manipulationen, die in den Bereich göttlicher Souveränität eingriffen.

---

[142] Auch unter Juristen wird die Beurteilung derartiger Nidationshemmer diskutiert. Während *Schwalm* und *Dreher* erst mit der Implantation das Tatbestandsmerkmal „Leibesfrucht" erfüllt sehen, will *Metzger-Blei* den § 218 StGB auch auf die Verhinderung der Implantation angewandt wissen (zit. nach *G. Geilen* in: JurZ 5/6 [1968] 146).

[143] Ähnlich urteilt *F. Böckle:* „Wo aber einerseits die Geburtenbeschränkung mit höchster Dringlichkeit gefordert ist und andererseits keine tauglichen Mittel außer z. B. die IUCD-Schleifen zur Verfügung stehen, da müßte man meiner Meinung nach wegen des gleichen Zweifels zur Verhütung katastrophalen Elends (Kindersterben) keinen unbedingten Verzicht auf die Schleife fordern" (a. a. O. [Anm. 134]). – *W. Trillhaas* (und andere evangelische Theologen) sieht dagegen keinen ethischen Unterschied zwischen Ovulations- und Nidationshemmern (in: Ärztl. Praxis 20 [1968] 2006).

[144] *D. Petrucci* in einer Fernsehsendung und -diskussion (ARD) am 23. 9. 1968. – Ähnliche Ergebnisse sollen auch im Institut für experimentelle Biologie der Sowjetischen Akademie der Wissenschaften erzielt worden sein.

[145] Ebd.

[146] *R. G. Edwards* u. a., zit. nach FrankfAllgZ Nr. 39 (15. 2. 1969) 7. – Vgl. *K. Bregulla*, Das menschliche Ei, in: ArchGynäk 208 (1969) 58.

[147] *K. Rahner*, a. a. O. (Anm. 15) 301.

Überlegungen zur moraltheologischen Prinzipienlehre der Enzyklika „Humanae vitae"

Von Peter Knauer, S. J.

Die Enzyklika „Humanae vitae" ist in Deutschland auf erheblichen Widerstand gestoßen, weil ihre Ausführungen in der entscheidenden Aussage, nach der jede künstliche Verhinderung einer Empfängnis als unerlaubt erscheint, nicht überzeugend wirkt. Wegen der mangelnden Stringenz der Argumentation glaubt sich jene Auffassung bestätigt, für die es in der Frage der ehelichen Fruchtbarkeit überhaupt keine objektiven sittlichen Normen mehr gibt und die z. B. die Pille für rundweg erlaubt hält. Im folgenden soll ein Versuch zur Diskussion gestellt werden, der die sachliche Problematik von einer moraltheologischen Prinzipienlehre her erneut aufgreift. Die Begriffe der „Offenheit für die Weitergabe des Lebens", der „direkten Empfängnisverhütung" und der „Naturgemäßheit" sind auf ihre genaue Bedeutung in moraltheologischem Zusammenhang zu befragen, die sowohl von ihrem Verständnis in der Enzyklika wie auch weithin in der Moraltheologie differiert[1]. Zur Orientierung beginnen wir mit einer zusammenfassenden Darstellung der danach im einzelnen zu erläuternden Position.

I. Hinweise für ein sachgemäßes Verständnis

Bei allen Bedenken wird man das Anliegen der Enzyklika anerkennen, die Würde der Ehe zu schützen. Man darf in der Ehe nicht willkürlich handeln, als gäbe es keine sittliche Norm. Viele sagen: Das sollen die Eheleute mit ihrem Gewissen ausmachen. Aber dann muß man auch angeben können, wonach man beurteilt, ob etwas gut oder schlecht ist.

Der Papst stellt folgendes Grundkriterium auf: Die eheliche Liebe muß grundsätzlich für die Weitergabe des Lebens offen bleiben. Besonders lehnt der Papst die Auffassung ab, daß dieses Kriterium nur im allgemeinen für die Ehe im ganzen gilt, so daß es bei der einzelnen ehelichen Begegnung nicht mehr darauf ankommt. Vielmehr müsse *jede* eheliche Begegnung offenbleiben für die Weitergabe des Lebens.

Aber was heißt das? Der Papst folgert aus seinem Grundprinzip: Ein direkter Eingriff in die Fruchtbarkeit der ehelichen Begegnung

[1] Vgl. dazu auch die Kurzfassung der folgenden Überlegungen in: „Publik" 31 (1. August 1969) 23: „Aus Verantwortung für das Kind".

ist nicht erlaubt. Wenn Eheleute vor ihrem Gewissen davon überzeugt sind, auf eine Weitergabe des Lebens verzichten zu müssen, dann dürfen sie deshalb nach seiner Meinung nur in den von Natur aus unfruchtbaren Zeiten miteinander verkehren.

Es ist zu fragen, ob sich diese letztere Folgerung tatsächlich aus dem Grundprinzip des Papstes ergibt, wonach die eheliche Liebe offen bleiben muß für die Weitergabe des Lebens, so daß „direkte" Empfängnisverhütung unerlaubt ist.

Ohne Zweifel ist doch auch die Zeugung eines Kindes, für dessen angemessene Erziehung man nicht aufkommen kann, ein kindfeindlicher Akt und damit Ehemißbrauch. Einem solchen Akt fehlt die wirkliche Offenheit auf Weitergabe des Lebens. Er ist vielmehr eine Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Kind und steht damit eindeutig im Widerspruch zu einer in der Natur des ehelichen Aktes selbst fundierten sittlichen Norm.

Umgekehrt kann es sein, daß Eheleute in die Fruchtbarkeit ihrer Begegnung eingreifen gerade aus Verantwortung für ein sonst zu erwartendes Kind. Was aus solcher Verantwortung *für* ein Kind geschieht, kann man nicht als kindfeindliches Handeln bezeichnen.

Allerdings will dieses „für" recht verstanden sein. Angenommen, Eheleute beschließen: „Wir wollen nur dann ein Kind, wenn wir es wie einen kleinen Prinzen aufziehen können, dem wir jeden Wunsch erfüllen." Damit würden sie dem Kind auf die Dauer nur schaden. Sie handeln in einem solchen Fall nicht *für*, sondern *gegen* das Kind.

Wir haben damit ein sehr einfaches und für alle verständliches Kriterium. Wenn ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes – aus Egoismus oder Kurzsichtigkeit – *gegen* Kinder geschieht, dann handelt es sich um streng unerlaubte Empfängnisverhütung, um Sünde vor Gott.

Es gibt also durchaus so etwas wie unerlaubte Empfängnisverhütung. Das sollte man in der Diskussion um die Enzyklika nicht vergessen. Dazu gehört auch die Zeitwahl, wenn sie keinen „entsprechenden" Grund hat. Jede nicht letzten Endes mit dem rechtverstandenen Interesse eines möglichen Kindes selbst zu begründende Zeitwahl ist „direkte" Empfängnisverhütung.

Dagegen hat ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, der im Interesse eines sonst zu erwartenden Kindes geschieht, nichts mit „direkter" Empfängnisverhütung zu tun, die immer unerlaubt ist.

Wir bejahen also das Grundprinzip des Papstes, daß jede eheliche Begegnung für die Weitergabe des Lebens offen sein muß, so daß man niemals die eheliche Liebe von der Verantwortung *für* die Weitergabe des Lebens trennen darf. Aber wir meinen, dieses Prinzip umfassender verstehen zu müssen, als es in der Enzyklika selbst geschieht.

Die so geforderte grundsätzliche Offenheit jeder ehelichen Begegnung für die Wei-

tergabe des Lebens bedeutet durchaus nicht, daß positiv der Wille zum Kind notwendig sei. Das hieße aus der ehelichen Begegnung eine bloße Funktion der Fortpflanzung machen. Die eheliche Begegnung ist primär Ausdruck gegenseitiger Hingabe für immer. Aber es ist nicht zulässig, bei einer möglicherweise fruchtbaren Begegnung die Verantwortung für das zu erwartende Kind außer acht zu lassen, wie auch umgekehrt ein Eingriff in die Fruchtbarkeit immer dann unerlaubt ist, wenn er nicht letztlich mit dem Interesse eines möglichen Kindes selbst zu begründen ist.

Weil die eheliche Begegnung in jedem Fall Ausdruck gegenseitiger Liebe sein muß, kommt noch dem folgenden Hinweis große Wichtigkeit zu. Wenn sich Eheleute aus Verantwortung für die Weitergabe des Lebens zu einem Eingriff in die Fruchtbarkeit ihrer ehelichen Begegnung genötigt sehen, dann sollen sie in ihrer ganzen häuslichen Gemeinschaft um so mehr auf gegenseitiges Verstehen, Rücksichtnahme und Aufmerksamkeit füreinander bedacht sein. Sonst könnte ein solcher Eingriff auch eine Gefährdung ihrer ehelichen Liebe bedeuten und zu einer Verflachung führen. Die Eheleute sollen sich so verhalten, wie es ihrer gegenseitigen Liebe auf die Dauer am meisten dient.

Die Enzyklika will der treuen und ausschließlichen Liebe der Ehegatten dienen. „Eheliche Liebe ist ganzheitliche Liebe, d. h. eine ganz eigene Form personaler Freundschaft, in der die Eheleute alles miteinander teilen, ohne ungebührliche Vorbehalte und selbstsüchtige Berechnung. Wer seinen Ehegatten wirklich liebt, liebt ihn nicht nur, insofern er etwas von ihm empfängt, sondern liebt ihn um seiner selbst willen, in der Freude, ihn durch sein Sichschenken reicher machen zu können" (Nr. 9).

II. Was heißt „Offenheit für die Weitergabe des Lebens"?

Bereits in der Enzyklika selbst wird die Offenheit für die Weitergabe des Lebens in einem umfassenden Sinn bestimmt, der nicht nur das Entstehen neuen Lebens, sondern auch die Sorge für seine Erhaltung und Entwicklung einschließt. Die Enzyklika zitiert dafür die ganzheitliche Sicht der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes: „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet" (Nr. 9)[2]. Auf diese umfassende Bestimmung ist mit um so größerem Nachdruck hinzuweisen, als die Enzyklika diese ihre eigene Auffassung (vgl. Nr. 8) nicht konsequent genug durchhält. Denn gerade die Hinordnung der ehelichen Liebe auf Weckung und Erziehung neuen menschlichen Lebens, also die Zeugungsfinalität selbst und nicht erst irgendein anderer Grund, würde es als unsittlich verbieten, ein Leben zu wecken, für dessen Erziehung man nicht aufkommen kann. Man würde damit

[2] Gaudium et Spes, 50.

der Hinordnung der ehelichen Begegnung auf Weitergabe des Lebens zutiefst widersprechen.

Der Papst vergleicht die Ausrichtung des ehelichen Aktes auf Weitergabe des Lebens mit seiner Hinordnung darauf, Ausdruck gegenseitiger Liebe zu sein. Er sagt deshalb, „daß ein dem Partner aufgenötigter Verkehr, der weder auf sein Befinden noch auf seine berechtigten Wünsche Rücksicht nimmt, kein wahrer Akt der Liebe ist, daß solche Handlungsweise vielmehr dem widerspricht, was mit Recht die sittliche Ordnung für das Verhältnis der beiden Gatten zueinander verlangt" (Nr. 13). Parallel dazu glaubt der Papst, auf die Verwerflichkeit einer Handlungsweise schließen zu müssen, die im Widerspruch zur Hinordnung des ehelichen Aktes auf die Weitergabe des Lebens steht. Dem ist zuzustimmen, sofern man die Hinordnung auf Weitergabe des Lebens umfassend versteht. Es widerspricht der Hinordnung des ehelichen Aktes auf Weitergabe des Lebens, sowohl wenn man ein Kind zeugt, das man nicht in angemessener Weise aufziehen kann, als auch wenn man sich umgekehrt der Weitergabe des Lebens versagt, ohne daß dies gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet wäre.

Der Papst bezeichnet es deshalb mit Recht in *gleicher* Weise als „verantwortliche Elternschaft" (Nr. 10), wenn Eheleute im Hinblick auf ihre gesundheitliche, wirtschaftliche, seelische und die allgemeine gesellschaftliche Situation (also immer im Hinblick auf ihre Fähigkeit, sich einem Kind in ihm entsprechender Weise zu widmen) sich zur Weckung neuen Lebens entschließen oder umgekehrt begründet zu der Entscheidung gelangen, zeitweise oder dauernd auf weitere Kinder oder überhaupt auf Kinder zu verzichten. Ein Beispiel für diese letztere Notwendigkeit wäre gegeben, wo eine erbliche Schädigung der Kinder zu erwarten wäre. Es versteht sich, daß auch demographische Sachverhalte eine Entscheidung beeinflussen können. Die Verhinderung einer neuen Empfängnis widerspricht jedoch nur dann nicht der Offenheit für die Weitergabe des Lebens, sondern ist gerade um ihretwillen erfordert, wenn ein Eingriff letztlich im rechtverstandenen Interesse eines sonst zu erwartenden Kindes selbst begründet ist.

Umgekehrt verlangt die naturgemäße Offenheit des ehelichen Aktes für die Weitergabe des Lebens, daß Eheleute, die wohl in der Lage sind, Kinder gesund aufzuziehen und ihnen eine angemessene Bildung zuteil werden zu lassen, sich dieser Aufgabe nicht willkürlich versagen. Kein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, der nicht unmittelbar oder mittelbar im Interesse eines möglichen Kindes selbst begründet ist, kann verantwortet werden. Unter einer nur mittelbaren Begründung wäre etwa der Fall zu verstehen, daß eine erneute Schwangerschaft die physischen oder psychischen Kräfte der Mutter übersteigt, was sich zum Schaden des Kindes selbst auswirken müßte.

Wo gerade die Verantwortung für die Weitergabe des Lebens im konkreten Fall den Verzicht auf eine Weitergabe des Lebens erfordert, kann jedoch nicht mit der Enzyklika gefolgert werden, daß man dann eben überhaupt auch auf die eheliche Begegnung, wenigstens in den möglicherweise fruchtbaren Tagen, zu verzichten habe. In manchen Fällen mag dies zwar der beste Weg sein. Es ist jedoch zu bedenken, daß die ehelichen Akte dazu bestimmt sind, „die Verbundenheit der Gatten zum Ausdruck zu bringen und bestärken" (Nr. 11). Es kann unverantwortlich sein, dieser Notwendigkeit nicht zu entsprechen. In der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes wird dies ausdrücklich gesagt: „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; denn dann werden die Erziehung der Kinder und auch die tapfere Bereitschaft zu weiteren Kindern gefährdet" [3].

III. Das Verbot „direkter Empfängnisverhütung"

Mit der Feststellung, daß jede Handlung verwerflich ist, „die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel" (Nr. 14), nimmt Paul VI. die von Pius XI. mit Nachdruck verkündete Lehre wieder auf, wonach „diejenigen gegen die Natur handeln und etwas Schlechtes und in sich Unsittliches tun, die bei der Ausübung des ehelichen Aktes diesen seiner natürlichen Kraft und Eignung zur Weckung neuen Lebens absichtlich (de industria) berauben" [4].

Einer solchen Aussage ist unter der Bedingung durchaus zuzustimmen, daß man den genauen Sinn der Begriffe „Ziel" und „Mittel zum Ziel" bzw. „absichtlich" in einer moraltheologischen Aussage beachtet, was, wie die Folgerungen zeigen, in der Enzyklika nicht geschehen ist. Man setzt ihren Sinn gewöhnlich zu rasch als selbstverständlich voraus. Zwei entgegengesetzte Beispiele mögen zur Erläuterung der genannten Termini dienen.

Bei einer medizinisch notwendigen Amputation ist die psychologische Aufmerksamkeit der Ärzte allein darauf gerichtet, das Körperglied kunstgerecht abzutrennen. Gleichwohl ist dies in moralischer Be-

---

[3] Gaudium et Spes, 51. Man wird sich für eine solche Aussage auch auf 1 Kor 7, 5 berufen dürfen.

[4] ‚At nulla profecto ratio, ne gravissima quidem, efficere potest, ut, quod intrinsece est contra naturam, id cum natura congruens et honestum fiat. Cum autem actus coniugii suapte natura proli generandae sit destinatus, qui, in eo exercendo, naturali hac eum vi atque virtute de industria destituunt, contra naturam agunt et turpe quid atque intrinsece inhonestum operantur' (DS 3716).

trachtung weder Mittel noch Ziel. Ziel ist vielmehr die Heilung des Patienten und das Mittel dazu ist die Entfernung eines Krankheitsherdes. Daß dieses zu entfernende Hindernis faktisch ein sonst nützliches Körperglied ist, das preisgegeben werden muß, bleibt solange außerhalb des im moralischen Sinne Beabsichtigten, als der Grund der Amputation ein „entsprechender" ist: Der Verzicht auf eine Amputation würde das Leben des Patienten nur um so mehr gefährden und damit letzten Endes auch nicht der Erhaltung des Körpergliedes dienen. Es wäre widersinnig, „contra naturam" im moralischen Sinn, ein Körperglied durch die Preisgabe dessen erhalten zu wollen, wodurch die Erhaltung des Gliedes überhaupt erst erstrebenswert ist.

Wäre dagegen eine Amputation nicht in dieser Weise gerechtfertigt, dann würde es sich in Wirklichkeit keineswegs um einen heilenden Eingriff handeln, sondern um eine „Verstümmelung", die wie jede Handlung, deren Grund kein „entsprechender" ist, grundsätzlich und ausnahmslos unerlaubt ist. Eine Handlung, deren Grund kein „entsprechender" ist, ist als „in sich schlecht" (intrinsecus malum) zu bezeichnen.

Wir sehen an diesem Beispiel, daß die „Absicht" im psychologischen Sinn (das Körperglied kunstgerecht abzuschneiden) nicht identisch ist mit der „Absicht" im moralischen Sinn (Heilung durch Entfernung eines Krankheitsherdes).

Ein entgegengesetztes Beispiel ist das Verhalten eines Diebes. Ihm geht es, psychologisch gesehen, nur um seine eigene Bereicherung. Daß er seinen Mitmenschen schädigt, ist ein Gesichtspunkt, den er möglichst wenig beachtet und vielleicht sogar gänzlich verdrängt. Moralisch gesehen ist aber gerade diese Schädigung des Nächsten das „direkt" Intendierte. Denn im moralischen Sinn „direkt" oder „absichtlich" gewollt ist jeder Schaden (jedes physische Übel), dessen Zulassung oder Verursachung nicht durch einen „entsprechenden" Grund gerechtfertigt und somit gerade um des ihm entgegengesetzten Gutes willen notwendig ist. Jede nicht durch einen „entsprechenden" Grund gerechtfertigte Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels konstituiert ein moralisches Übel und ist deshalb immer und in jedem Fall unerlaubt. Ob man einen Schaden vorsätzlich verursacht oder nur in Kauf nimmt, indem man z. B. fahrlässig handelt, ist eine Unterscheidung *innerhalb* des im moralischen Sinne Beabsichtigten, die nur noch einen Unterschied in der Schwere der Schuld ausmacht. Ist dagegen der Grund für die Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels ein „entsprechender" – auf die genaue Bedeutung dieses Terminus gehen wir noch ein –, dann kommt kein moralisches Übel zustande[5].

[5] Vgl. *P. Knauer*, La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet, in: NouvRevTh 87 (1965) 356–376; *ders.*, The Principle of the Double

Ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, der gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist, ist keine „Empfängnisverhütung" im moralischen Sinn, sondern unterscheidet sich von ihr in der gleichen Weise, wie sich eine medizinisch gerechtfertigte Amputation von einer grundsätzlich unerlaubten Verstümmelung unterscheidet. Auf den Einwand, daß diese Interpretation im Gegensatz zum Selbstverständnis der Enzykliken steht, soll weiter unten geantwortet werden.

IV. Der Begriff der „Naturgemäßheit" in der Moral

Der Enzyklika wird von ihren Gegnern vorgeworfen, sie lasse sich in ihrer Feststellung, daß die eheliche Liebe nicht von der Offenheit für die Weitergabe des Lebens getrennt werden darf, von einem für die Moral unzureichenden, angeblich „stoischen" Naturbegriff leiten. Aber einer Kritik, die für die Zulässigkeit einer Trennung optiert, ist zu erwidern, daß sie den gleichen ungenügenden Naturbegriff, den sie angreift, selber voraussetzt. Daß es im Zyklus der Frau von Natur aus unfruchtbare Tage gibt und somit der eheliche Akt seiner Natur nach faktisch von der Fruchtbarkeit getrennt sein kann, ist als unmittelbare Grundlage einer moralischen Norm ebenso unzureichend wie die umgekehrte Feststellung, daß bestimmte Tage im weiblichen Zyklus von Natur aus fruchtbar sind, so daß sie nur durch einen künstlichen Eingriff unfruchtbar gemacht werden könnten.

Mit dem Hinweis auf die „Natur" ist in der Moral etwas anderes gemeint.

Zunächst geht es rein *formal* darum, daß menschliche Verantwortung *vorgegebenen Normen unterliegt, die nicht willkürlicher Setzung entspringen,* sondern an der sich geschichtlich wandelnden Wirklichkeit selbst abzulesen sind, so daß sie zum Kriterium dafür dienen können, ob menschliche Satzungen und Gesetze gerecht sind. So ist eine Straßenverkehrsordnung daran zu prüfen, ob sie im jeweils gegenwärtigen Stand der Entwicklung tatsächlich der größtmöglichen Sicherheit des Verkehrs dient. Diese Sorge ist aus der Natur der Sache erfordert[6].

Effect, in: Theology Digest 15 (1967) 100–104; *ders.*, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: ThGl 57 (1967) 107–133; *ders.*, The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect, in: Natural Law Forum 12 (1967) 132–162; *ders.*, El principio del „doble efecto" como norma universal de la moral, in: Selecciones de Teología 7 (1968) 265–275.

[6] Vgl. *P. Antoine*, Conscience et loi naturelle, in: Études 317 (1963) 162–183; vgl. auch seinen Beitrag in: Morale humaine, morale chrétienne, Semaine des Intellectuels Catholiques 1966, Recherches et Débats, 55 (Avril 1966) 192–199. In ihrer geschichtlichen Orientation gehören diese Überlegungen zum Besten, was über das Naturgesetz in der Moral geschrieben worden ist.

Für ein *inhaltliches* Verständnis des Begriffs der Naturgemäßheit in der Moral ist *die Unterscheidung und der Zusammenhang zwischen physischem und moralischem Übel*, also zwischen dem, was im physischen, und dem, was im moralischen Sinn „contra naturam" ist, zu klären. Die derzeitige Diskussion des Naturbegriffs in der Moral verläuft deshalb so unbefriedigend, weil man das Problem nicht an dieser seiner Basis erfaßt. Moralisches Übel läßt sich nur im Zusammenhang mit einem physischen Übel, d. h. mit einem Schaden, definieren, während jedoch umgekehrt nicht jedes physische Übel in Zusammenhang mit moralischem Übel steht.

Unter einem physischen Übel verstehen wir jeden Schaden bzw. jede Beeinträchtigung einer Seinsvollkommenheit ganz gleich auf welchem Gebiet, also Krankheit, Irrtum, Unwissenheit, Einschränkung der Bewegungsfreiheit usw. All dies ist in einem physisch-ontischen Sinn „gegen die Natur". Aber es stellt als solches noch kein moralisches Übel dar. Ein moralisches Übel kommt erst dadurch zustande, daß der Grund für die Zulassung oder Verursachung eines solchen physischen Übels kein „entsprechender" ist, d. h. daß zwischen der Zulassung oder Verursachung des Schadens einerseits und ihrer Begründung anderseits letzten Endes keine Entsprechung, sondern ein Widerspruch vorliegt.

„Natürlich" ist in der Moral nicht Gegensatz zu „künstlich". Zum Beispiel gibt es für den Straßenverkehr, der ganz und gar „künstlich" ist, moralische Normen, die aus der „Natur" dieser künstlichen Sache entspringen. Das zeigt auch das folgende Beispiel: Wer in einem Wirtschaftsunternehmen Gewinn machen will und um des möglichst hohen Gewinnes willen die notwendigen Investitionen versäumt, untergräbt damit auf die Dauer den Gewinn selbst. Dies liegt in der „Natur" der Sache. Für die Zulassung des physischen Übels, daß die Maschinen des Unternehmens ohne Ersatz allmählich veralten und aufhören, konkurrenzfähig zu sein, ist das Gewinnstreben in Wahrheit kein „entsprechender" Grund, selbst wenn man durch die Verweigerung von Investitionen für kurze Frist überdurchschnittlich hohe Gewinne erzielt. An diesem Beispiel wird deutlich, daß es ein objektiver und von allem Wunschdenken unabhängiger Sachverhalt ist, ob zwischen einer Handlung und ihrem eigenen Grund eine Entsprechung besteht oder nicht.

Wir meinen, daß sich diese Struktur des Selbstwiderspruchs in überhaupt jedem unmoralischen Verhalten nachweisen läßt und sogar das grundlegende Kriterium für dessen Unsittlichkeit ist. Unmoralisches Verhalten ist „counterproducing", d. h. man erreicht damit auf die Dauer und im ganzen das Gegenteil von dem, was man sucht. Indem man einen Wert aus seinem Zusammenhang löst und getrennt von den Möglichkeitsbedingungen für seine beste Entfaltung im ganzen um absolut jeden Preis erreichen will, unterminiert und behindert man eben diesen Wert selbst im Zusammenhang mit dem Ganzen der Wirklichkeit. Man erreicht ein partikuläres Mehr nur um den Preis eines Weniger im ganzen.

Im moralischen Sinn im Widerspruch zur Natur steht also jedes Verhalten, das in dieser Weise sich selbst widerspricht. In diesem moralischen Sinn ist es gleichermaßen gegen die Natur, ein Kind zu zeugen, für dessen Erziehung man nicht aufkommen kann, wie umgekehrt die eheliche Begegnung ihrer Fruchtbarkeit zu berauben, ohne daß dies letzten Endes gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet wäre. Ist dagegen ein Eingriff in die Fruchtbarkeit eben um der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens willen erfordert, so handelt es sich um die Zulassung oder Verursachung nur eines physischen Übels, die durch einen „entsprechenden" Grund gerechtfertigt ist und deshalb von vornherein gar nichts mit „direkter Empfängnisverhütung" zu tun hat. Dies gilt selbst dann, wenn psychologisch die Vermeidung einer Empfängnis bei einem solchen Eingriff im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit steht.

Daß der gute Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt, ist gegen das Gesagte kein Einwand. Denn dieses Prinzip setzt voraus, daß das Mittel *moralisch* schlecht ist; und das ist nur dann der Fall, wenn in ihm die Zulassung oder Verursachung eines physischen Übels nicht durch einen „entsprechenden" Grund gerechtfertigt ist. Eine Beeinträchtigung der Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes ist als solche zunächst nur ein physisches Übel, dessen Zulassung oder Verursachung erst dadurch moralisch schlecht wird, daß sie keinen „entsprechenden" Grund hat. Das Fehlen eines „entsprechenden" Grundes läßt sich durch keine anderen, noch so ernsten und wichtigen Gründe ausgleichen.

V. Welche Methode der Geburtenregelung entspricht der Natur?

Die Eheleute für die Wahl einer Methode auf ihr Gewissen zu verweisen, ist deshalb zu einfach, weil das Gewissen nicht ohne Kriterien sein kann. Denn ein oft durch Tabus deformiertes Gefühl wird nur zu leicht mit dem Gewissen verwechselt, mit dem das moralische Urteilsvermögen gemeint ist.

Das sogenannte Mehrheitsgutachten der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung hatte vier verschiedene Kriterien genannt. Es sei der Natur der Person und ihrer Akte so zu entsprechen, „daß der ganze Sinn des gegenseitigen Schenkens und der menschlichen Fortpflanzung in den Kontext wahrer Liebe eingeflochten bleibt". Die gewählten Mittel sollten eine Wirksamkeit besitzen, „die dem Maß des Rechtes und der Notwendigkeit angepaßt ist, nach dem eine weitere Empfängnis zeitweise oder dauernd abgewendet werden soll". Wo mehrere Mittel möglich sind, sei dasjenige zu wählen, „das im Hinblick auf die konkrete Situation des Paares das geringstmögliche negative Element mit sich bringt". Schließlich aber hänge die Auswahl davon ab, welche Mittel überhaupt verfügbar seien[7].

Diese vier Kriterien sind in Wirklichkeit alle im dritten enthalten, wonach das negative Element auf die Dauer und im ganzen so gering wie möglich zu halten ist. Der Grund einer Handlung ist nur dann wirklich ein „entsprechender", wenn sie ihn als ihren Zielwert auf die im ganzen bestmögliche Weise zum relativ geringstmöglichen Preis zu verwirklichen sucht.

---

[7] Vgl. HerdKorr 21 (1967) 427 a.

In diesem Zusammenhang macht das Mehrheitsgutachten darauf aufmerksam, daß überhaupt jede Methode, eine Empfängnis zu verhindern – periodische oder vollständige Enthaltsamkeit nicht ausgeschlossen –, irgendein physisches Übel als negatives Element mit sich führt.

Es macht nun für die moralische Beurteilung einer Handlung keinen wesentlichen Unterschied aus, ob ein physisches Übel nur zugelassen oder aktiv verursacht wird; entscheidend ist nur, ob diese Zulassung oder Verursachung durch einen „entsprechenden" Grund gerechtfertigt ist oder nicht.

Daß periodische Enthaltung keinen aktiven Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes bedeutet – ob nicht wenigstens die Zeitwahl selbst eine Aktivität ist, kann dahingestellt bleiben –, ist deshalb *moraltheologisch ohne Belang.* Wo periodische Enthaltung nicht in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist und somit keinen „entsprechenden" Grund hat, ist sie ebenso als „direkte" Empfängnisverhütung zu bezeichnen wie jede andere Methode[8].

Daß die Frage, ob die Aktivität mehr oder minder groß ist, keinen Unterschied ausmacht, zeigen auch andere Beispiele in der Moral. So ist es in völlig gleicher Weise Mord, wenn man einen Gefangenen erschießt oder ihm nur keine Nahrung zukommen läßt, um ihn den Hungertod sterben zu lassen. Umgekehrt ist die zur Selbstverteidigung notwendige Tötung eines Angreifers selbst dann kein Mord, wenn sie höchst aktiv verursacht wird. Sie ist dann auch nicht ein „ausnahmsweise erlaubtes sittliches Übel"; die ganze Handlung ist vielmehr durch ihren „entsprechenden Grund" als sittlich gute bestimmt.

In vielen Fällen wird periodische Enthaltung tatsächlich der Weg sein, der mit den geringsten Übeln verbunden ist und den Ausdruck gegenseitiger Liebe am wenigsten beeinträchtigt. Es liegen eindrucksvolle Zeugnisse dafür vor, daß dieser Weg im richtigen Verständnis zu einer Verinnerlichung und Vertiefung der ehelichen Liebe führen kann[9].

---

[8] Vgl. die diesbezüglichen Ansprachen Pius' XII. in: AAS (1954) 846 und (1958) 735 f.

[9] Vgl. die vom « Centre de Liaison des Équipes de Recherche » herausgegebene Zeitschrift für Fragen der Geburtenregelung: Les Fiches Documentaires du C. L. E. R. (Lyon). Ferner *B.* u. *A. Vincent,* Ehefreude und Kinderzahl – Menschliche Erfahrungen und ärztliche Winke (Luzern 1964; französischer Originaltitel: « La grande joie d'aimer » [Paris 1962]). – In diesem Zusammenhang sei angemerkt, daß es unrichtig ist, wenn man „periodische Enthaltung" als die Methode „Knaus-Ogino" bezeichnet. „Knaus-Ogino" ist eine veraltete Methode zur *Berechnung* der fruchtbaren Phase, die zwischen dem 19. Tag vor dem vermutlich frühestmöglichen Termin der nächsten Monatsregel und dem 12. Tag einschließlich vor deren vermutlich spätest möglichen Termin liege (wobei auch die Zeit *vor* der so berechneten fruchtbaren Phase nicht sicher unfruchtbar ist). Die Unsicherheit von „Knaus-Ogino" liegt vor allem darin begründet, daß der Termin der nächsten Regel als Ausgangspunkt der Berechnung nur mutmaßlich bestimmt werden kann. Auf einem völlig anderen Prinzip beruht die „sympto-thermische" Methode, die von der Feststellung einer bereits erfolgten Ovulation ausgeht. Eine solche wird neben einer Reihe anderer Symptome vor allem am Anstieg des Niveaus der Körpertemperatur um etwa 0,5 ° erkannt. Drei Tage danach beginnt die sichere Phase der nachovulatorischen Unfruchtbarkeit. Vgl.

Wo jedoch periodische Enthaltung keine genügende Sicherheit bietet oder aus anderen Gründen objektiv nicht möglich ist, läßt sich kaum einsichtig machen, warum künstliche Methoden unerlaubt sein sollen, solange nur ihre Anwendung gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist und man zugleich darauf achtet, daß der eheliche Verkehr dem entspricht, daß er Ausdruck personaler Liebe sein soll. Aus den bereits erläuterten Grundprinzipien der Enzyklika kann das von ihr formulierte Verbot wohl kaum einsichtig gemacht werden.

VI. Übereinstimmung mit den Prinzipien der Enzyklika

Aus der bisherigen Darlegung ergibt sich, daß die Forderung der Offenheit für die Weitergabe des Lebens sich tatsächlich mit Recht auf jede einzelne eheliche Begegnung bezieht und nicht nur die Ehe als Institution meint. Nur ein in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründeter Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes kann deshalb zulässig sein. Es ist in keinem Einzelfall erlaubt, den ehelichen Akt von der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens nach eigener Willkür zu trennen. In der Herausstellung dieses Grundsatzes liegt der positivste Beitrag der Enzyklika zur Klärung der Problematik, mag sie ihn auch selbst nicht konsequent genug durchgeführt haben. Insofern stellt die Enzyklika sogar einen Fortschritt gegenüber der wohl doch ungenügend durchreflektierten Prinzipienlehre des Mehrheitsgutachtens dar, dessen richtige Folgerungen unzureichend begründet erscheinen [10]. Dagegen liegen in der Enzyklika richtige Prinzipien vor, aus denen eine in ihnen nicht begründete Folgerung gezogen wird.

In der Forderung, daß ein Eingriff in die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes, um erlaubt zu sein, gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet sein muß, handelt es sich entsprechend der wiederholten Forderung des Papstes (Nr. 10) um eine von aller

---

J. Baillargeon – H. Pelletier-Baillargeon, La régulation des naissances – Précis de la méthode symptothermique (Montréal [6]1963); *K. G. Döring*, Empfängnisverhütung (Stuttgart [3]1967); *ders.*, Die Bestimmung der fruchtbaren und unfruchtbaren Tage der Frau mit Hilfe der Körpertemperatur (Stuttgart [6]1963); *R. Kaiser*, Hormonale Behandlung von Zyklusstörungen (Stuttgart 1967).

[10] Zum Beleg seien drei Sätze aus dem Mehrheitsgutachten nebeneinander gestellt (Hervorhebungen von mir): „Darum dürfen jene Dinge, die die Einigung der Personen innerhalb dieser Gemeinschaft stärken und vertiefen, *nie* von der prokreativen Finalität, die die eheliche Gemeinschaft auszeichnet, *getrennt* werden" (ebd. 423 b). „Gattenliebe und Fruchtbarkeit sind in keiner Weise Gegensätze, sondern sie ergänzen einander in einer Weise, daß sie eine *fast unteilbare Einheit* bilden" (ebd.). „Die Sittlichkeit hängt darum nicht von der Fruchtbarkeit einer jeden Einzelhandlung ab, vielmehr ist sie für jeden ehelichen Akt von den Erfordernissen der gegenseitigen Liebe nach all ihren Gesichtspunkten bestimmt" (425 a).

Willkür unabhängige objektive Norm, die nicht manipuliert werden kann.

Wer der ihm auferlegten Verantwortung für die Weitergabe des Lebens in seinem Handeln entspricht, verhält sich offenbar auch nicht, „als wäre er Herr über die Quellen des Lebens, sondern er stellt sich vielmehr in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Plans" (Nr. 13). Gerade der Dienst an der Weitergabe des Lebens kann gegebenenfalls erfordern, in künstlicher Weise in die Fruchtbarkeit einzugreifen. Die Verantwortung des Menschen findet ihre Grenze nicht dort, wo die Technik beginnt; er hat seine Verantwortung vielmehr soweit wahrzunehmen, als es ihm überhaupt möglich ist.

Auch handelt es sich in einem solchen in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründeten Eingriff durchaus nicht um die Zulassung eines *sittlichen* Übels um eines höheren Gutes willen (Nr. 14). Wie bereits erläutert, kommt solange kein *sittliches*, sondern nur ein *physisches* Übel zustande, als seine Zulassung oder Verursachung gerade im entgegengesetzten Gut ihren „entsprechenden" Grund hat.

Die vorgelegte Interpretation verfällt ferner nicht dem Vorwurf einer unzulässigen Anwendung des Totalitätsprinzips (Nr. 14). Wenn nämlich ein Eingriff in die Fruchtbarkeit gerade in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist, wird die Fruchtbarkeit nicht irgendwelchen *anderen*, umfassenderen Werten wie der Harmonie der Familie geopfert, sondern nur in den Zusammenhang ihrer *eigenen* Finalität gestellt. Aus Verantwortung für die Weitergabe des Lebens muß man in manchen Fällen auf eine Weitergabe des Lebens verzichten.

Ein der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens entsprechendes Verhalten führt auch nicht zu den Folgen, die der Papst mit Recht bei unerlaubter Empfängnisverhütung befürchtet.

Außerehelicher Verkehr ist bereits deshalb unerlaubt, weil er nicht Ausdruck gegenseitiger Hingabe für immer ist und damit auch kein Ausdruck wahrer Liebe sein kann. Wir verstehen unter „außerehelichem Verkehr" einen Verkehr ohne den (seiner Natur nach möglichst auch rechtlich zu sichernden) Willen zu gegenseitiger Hingabe für immer. Solcher Verkehr ist lieblos und verantwortungslos, auch wenn man ihn häufig mit „Liebe" begründet. Ohne Zweifel ist es jedoch besser, es in einem solchen Fall wenigstens nicht auch noch zur Empfängnis eines Kindes kommen zu lassen. Der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel bei außerehelichem Verkehr ist weniger schuldhaft als ihr Nichtgebrauch, ändert jedoch nichts an der völligen Unerlaubtheit des außerehelichen Verkehrs selbst. Daß Abtreibung als Mittel der Geburtenregelung ausfällt, weil sie sich gegen das bereits empfangene Leben selbst richtet, sollte keiner Erwähnung bedürfen.

Unsere Interpretation entspricht auch dem Erfordernis der Kontinuität zur bisherigen kirchlichen Lehre (Nr. 6), die natürlich recht verstanden sein will. Wir sehen „direkte Empfängnisverhütung" als grundsätzlich unerlaubt an. Jedes Verhalten, in dem die Verhinderung

einer Empfängnis dadurch im moralischen Sinn zum „Ziel" oder „Mittel zum Ziel" wird, daß sie nicht in der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens begründet ist, muß als „in sich schlecht" beurteilt werden. Allerdings bot die bisherige Lehre keine genaue Begriffsbestimmung für „direkt" oder für „Mittel" und „Ziel" im moralischen Sinn, so daß Mißverständnisse nicht auszuschließen waren. Diese Schwierigkeit wird von unserer Interpretation überwunden.

Einen instruktiven Präzedenzfall für die Notwendigkeit solcher Klärung stellt die Entwicklung der Lehre von der Religionsfreiheit dar. Die Päpste des vergangenen Jahrhunderts hatten mit ihrer Verurteilung der Religionsfreiheit etwas Richtiges gemeint: Es ist keineswegs eine Frage bloßer Beliebigkeit, ob man glaubt oder nicht. Aber daraus folgt noch lange nicht, wie sie meinten, daß der Staat das Recht und die Pflicht hat, die wahre Religion durch Ausübung von Druck auf die anderen zu „fördern" (während er ihr in Wirklichkeit dadurch nur Schaden zufügt, indem er geheuchelte Bekehrungen verursacht und die Gläubigen in falsche Sicherheit wiegt). Die einzige Weise, wie der Staat die wahre Religion zu fördern vermag – wobei es sich seiner Beurteilung entzieht, welches die wahre Religion ist –, besteht darin, sich im Gegenüber zu den verschiedenen Weltanschauungen jeder Diskrimination zu enthalten und die volle Freiheit der geistigen Auseinandersetzung zu garantieren. Religionsfreiheit in diesem Sinn findet ihre einzige Grenze dort, wo eine Weltanschauung eben diesem Prinzip der allgemeinen Freiheit der Auseinandersetzung durch Gewalt zuwiderhandelt. Dann ist das „bonum commune" bedroht. Gerade um der Religionsfreiheit willen werden gegenüber solchen Weltanschauungsgemeinschaften Einschränkungen ihrer Freiheit erforderlich (unser Argument hat hier die gleiche Struktur wie in der Frage der Geburtenregelung). Daß somit Religionsfreiheit auch in diesem Sinn der Freiheit von äußerem Zwang bestehen kann und dann ein hohes Gut ist, ist erst auf dem Zweiten Vaticanum anerkannt worden. Gleichwohl lehrt das Konzil, daß seine eigene Proklamation der Religionsfreiheit der Tradition nicht widerspricht[11]. Tatsächlich bleibt der Wahrheitskern jener früheren Verurteilungen ohne Abstriche gewahrt. Dieser Wahrheitskern wird in der Forderung übersehen, daß das Konzil die früheren Verurteilungen einfachhin als Irrtümer hätte zurücknehmen sollen. Immerhin zeigt das Beispiel jedoch auch umgekehrt, daß man mit dem Argument von der notwendigen Kontinuität nicht gar zu summarisch umgehen kann.

Schließlich aber erfüllt unsere Interpretation eine Bedingung, die der Papst selbst offenbar als wesentlich für eine sachgemäße Auslegung des Naturgesetzes ansieht, daß nämlich ihre Vernunftgemäßheit nicht nur für die Gläubigen, sondern für jedermann im Prinzip einsichtig sein müsse (Nr. 5 und Nr. 12). Es ist in der Tat jedem verständlich, daß der eheliche Verkehr nicht von der Verantwortung für die Weitergabe des Lebens getrennt werden darf. Denn gerade die Verantwortung für die Weitergabe des Lebens kann erfordern, es im ehelichen Verkehr nicht zu einer Empfängnis kommen zu lassen.

In diesem Zusammenhang muß wohl darauf hingewiesen werden, daß die Kirche ihrem Auftrag zu authentischer Auslegung des natürlichen Sittengesetzes, der darin begründet ist, daß sich das Evangelium von der Selbstmitteilung Gottes auf den Menschen in seiner eigenen Wirklichkeit bezieht, nicht schon durch die bloße Be-

[11] Dignitatis Humanae, 1.

hauptung authentischer Auslegung nachkommt, sondern nur durch den Tatbeweis, nämlich dadurch, daß sie das Sittengesetz einsichtig macht. Denn wer sich auf das natürliche Sittengesetz beruft, engagiert sich dafür, mit Vernunftgründen zu überzeugen. Formale Autorität in Fragen des Sittengesetzes muß darauf aus sein, sich selbst durch die Autorität ihrer Sache zu überbieten.

VII. Schwächen in der Argumentation der Enzyklika

Es muß verwundern, wenn in Nr. 10 verantwortete Elternschaft – also doch offenbar die Beobachtung des Sittengesetzes in bezug auf Elternschaft – wiederum durch die Beobachtung des Sittengesetzes definiert wird. Wenn die periodische Enthaltung aus „ernsten Gründen" (Nr. 14) bzw. aus „gerechten Gründen" (Nr. 16) zulässig sein soll, so ist nicht darüber hinaus die Nichtverletzung der sittlichen Grundsätze zu fordern. Denn die sittlichen Grundsätze waren ja bereits damit genannt, daß periodische Enthaltung nur mit einem solchen Grund erlaubt ist, der ein „entsprechender" ist. Allerdings ist mit Nachdruck zu betonen, daß ein Grund nicht schon dadurch ein „entsprechender" wird, daß er ernst, bedeutsam und wichtig ist. Gemeint ist vielmehr, daß zwischen der Handlung und ihrem eigenen Grund im ganzen und auf die Dauer kein Widerspruch, sondern eine Entsprechung besteht. Ein Verzicht auf Weitergabe des Lebens ist nur dann „entsprechend" begründet, wenn er letzten Endes im Interesse eines sonst möglichen Kindes selbst liegt.

Wenn die Enzyklika von den Wissenschaftlern erhofft, sie würden beweisen, „daß es so ist, wie die Kirche lehrt: daß es nämlich keinen wahren Widerspruch geben kann zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter, ehrlicher Liebe dient" (Nr. 24), so würde dieses Argument umgekehrt mehr überzeugen: Ursprünglich wird etwas als Naturgesetz und damit als Gottes Wille überhaupt erst daran erkannt, daß anderenfalls ein Widerspruch gerade zu dem Wert entsteht, den man zu verwirklichen sucht. Diese logische Ordnung ist nicht reversibel.

Werden bestimmte biologische Gesetzmäßigkeiten als solche für unantastbar erklärt, weil sich in ihnen der Schöpfungswille Gottes manifestiere, so würde daraus die Unantastbarkeit auch aller übrigen biologischen Gegebenheiten des Menschen folgen. Damit wäre zuviel bewiesen. Überhaupt gilt: Man kann zwar von der Welt auf ihre Abhängigkeit von Gott schließen, aber daraus kann man dann nicht in umgekehrter Richtung wiederum neue Erkenntnisse über die Welt deduzieren. Daraus, daß etwas sittlich gut ist, erkennt man, daß es dem Willen Gottes entspricht, und nicht umgekehrt. Auch hier ist die logische Ordnung nicht reversibel. Auch in der übernatürlichen Offenbarung kommen zum natürlichen Sittengesetz keine neuen sittlichen

Ansprüche hinzu, sondern Gott befreit durch seine Selbstmitteilung den Menschen zur wahren Erfüllung des natürlichen Sittengesetzes [12].

Die Enzyklika hat in ihrer Berufung auf die Natur des Menschen nicht auf die Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Übel reflektiert. Beides ist in je verschiedenem Sinn „contra naturam". Daß die Enzyklika selbst um die Mehrdeutigkeit ihrer Aussagen nicht weiß, ändert nichts daran, daß diese tatsächlich mehrdeutig sind und sich auch bei näherem Zusehen als solche erweisen. Ähnlich hat man ja auch früher den Begriff der „Religionsfreiheit" in einem undifferenzierten Sinn gebraucht, ohne sich der notwendigen Unterscheidungen bewußt geworden zu sein. So ist angesichts des Verbotes der Verhinderung einer Empfängnis als „Ziel" oder „Mittel zum Ziel" der moralische Sinn dieser Termini von ihrem psychologischen Sinn zu differenzieren. Anderenfalls würde die Aussage aufhören, überhaupt verständlich und sinnvoll zu sein. Eine moraltheologische Aussage, deren Begriffe man unbesehen in einem nicht-moralischen Sinn interpretiert, hätte die gleiche logische Struktur wie der Satz: „Das Gewicht dieses Gegenstandes ist rot." An der Unverständlichkeit eines solchen Satzes, durch den überhaupt nichts ausgesagt würde, könnte keine formale Autorität etwas ändern.

Insofern sich die Enzyklika im Verständnis ihrer Grundprinzipien als mehrdeutig erweist, ist also auf sie das wichtige Interpretationsprinzip anzuwenden, das *Sixtus IV.* (1471–1484) für kirchliche Lehraussagen aufgestellt hat: „Die theologische Methode erfordert, einen Lehrsatz, der sich als mehrdeutig herausstellt, stets in dem Sinn zu interpretieren, in dem seine Aussage zu einer wahren Aussage wird" [13]. Eine solche Interpretation haben die früheren Lehraussagen über die Religionsfreiheit inzwischen erfahren.

---

[12] Vgl. *B. Schüller*, Wieweit kann die Moraltheologie das Naturrecht entbehren?, in: Lebendiges Zeugnis (März 1965) 41–65 (in französischer Übersetzung: Nouv RevTh 98 [Mai 1966] 449–475); *ders.*, Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis, in: ThPh 41 (1966) 481–503.

[13] Sixtus IV. sah sich gezwungen, den Sinn der Worte ‚per modum suffragii' in einer zuvor veröffentlichten Ablaßbulle nachträglich gegen aufgekommene Mißverständnisse abzusichern. Dabei stellt er dieses Prinzip auf: „... intentio et sana mens, quae non nisi ad apertum bonum intendit, impugnari per ambiguitatis medium non debet, cum secundum theologicae disciplinae rationem quaecumque propositio dubium intellectum in se continens semper in eo sensu sit accipienda, in quo vera redditur locutio' (DS 1407).

Das biologische Risiko künstlicher Geburtenbeschränkung

Von Paul Overhage, S. J.

Der Hintergrund

Rückgang der Kindersterblichkeit

Eine der erfolgreichsten Schöpfungen der UNO, die außerordentlich viel Segen stiftete, ist wohl die UNICEF. Diese internationale Arbeitsstelle hat die Aufgabe, für die „underprivileged children" der weiten Welt Nahrung bereitzustellen und regelmäßige medizinische Betreuung zu ermöglichen. Mit ihrem Motto „Save the children!" kommt sie einem starken Verlangen der Menschheit nach, die von jeher den frühen Tod eines jungen Menschenlebens als eine schmerzliche Last empfunden hat. Jeder in der Welt betrachtet deshalb die Fortschritte der Medizin, die einer Vorbeugung oder Verhinderung der Kindersterblichkeit dienen, als besonders kostbare Errungenschaften. Solche von öffentlichen Gesundheitsdiensten eingeleitete Maßnahmen lassen sich dazu am leichtesten durchführen, so daß gerade ihnen größte Erfolge beschieden sind.

Aber dieser so menschenfreundliche Aufruf, der weltweiten Widerhall und universale Annahme erfuhr, löste eine sich mit der Zeit steigende Bevölkerungsvermehrung aus, wie sie in dieser Mächtigkeit erstmals in der Geschichte der Menschheit zu verzeichnen ist. In seiner erfolgreichen Durchführung, die sich in den erheblich absinkenden Kurven der Kindersterblichkeit manifestiert, ist wohl eine der wichtigsten Ursachen für die bedrängende und beunruhigende Vermehrung der Weltbevölkerung zu suchen. Die Kinder, die in ansteigender Zahl überleben, steigern nämlich nicht nur durch ihr bloßes Dasein die Masse der Menschen, sondern auch durch ihre Fruchtbarkeit, das heißt durch ihre Nachkommen, die infolge der herabgesetzten Kindersterblichkeit ebenfalls weithin das Kindesalter überleben und erwachsen werden. Steigernd wirkt zusätzlich auch die in vielen, besonders unterentwickelten Ländern, durch die Auswirkungen der Medizin und Hygiene um Jahrzehnte angestiegene Lebenserwartung eines Großteils der Bevölkerung. Die Sterbeziffern haben sich drastisch zugunsten des Lebens verändert. Noch hat der Rückgang der Kindersterblichkeit kein Ende gefunden. Obwohl er in der ganzen Welt eindeutig zu erkennen ist und vielfach schon ein hohes Ausmaß erreicht, besteht trotzdem noch ein erstaunlich großer Unterschied zwischen der niedrigsten und der höchsten Quote (15,0 bzw. 180,4 auf 1000 Lebendgeborene)[1].

Prognosen künftigen Bevölkerungswachstums

Wird sich der derzeitige Trend noch lange weiter fortsetzen? Wird er sich auch weiterhin erheblich steigern oder sich mindern oder sogar eine rückläufige Bewegung annehmen? Das wird niemand mit Sicherheit vorauszusagen wagen, der um die Unsicherheit und Fehlbarkeit langfristiger Voraussagen weiß, wie wir an anderer Stelle[2] darlegten. Allzu viele irrige Prognosen, auch ausgezeichneter Demographen, mahnen zur Vorsicht. Diese Fehlbarkeit von Voraussagen, besonders in bezug auf das Wachsen der Weltbevölkerung, beruht zum Teil auf dem Mangel an exakten demographi-

---

[1] Nach „Provisorischer Bericht über die Entwicklung der Weltbevölkerung auf Grund der 1963 vorliegenden Angaben" der UNO.

[2] Vgl. *P. Overhage*, Die komplexe Frage nach bewußter Steuerung der Evolution des Menschen, in: ThPh 43 (1968) 191–206.

schen Daten, z. B. aus Afrika, Lateinamerika und China. So schätzt die UNO die Geburten, die in der Welt registriert werden, auf 42 %, die der Sterbefälle auf nur 33 %. Während man in Europa und Nordamerika praktisch mit einer 100 %igen Erfassung rechnen kann, werden z. B. im tropischen Afrika und Ostastien nur etwa 8 bis 10 % der Fälle aufgezeichnet.

Weitere Unsicherheiten und Fehlerquellen bei der Beurteilung des zukünftigen Wachstums der Weltbevölkerung entspringen aus der Überfülle einfließender, sich gegenseitig beeinflussender und nach Art und Stärke ständig wechselnder Faktoren, z. B. des Verhältnisses der Geschlechter, der Anzahl der Eheschließungen, des Heiratsalters, des Aufbaues der Familie, der wirtschaftlichen Lage usw. Hinzu treten als Unsicherheitsfaktoren die hochkomplexen, praktisch nicht völlig zu entwirrenden Wechselwirkungen innerhalb eines Volkskörpers, der ja nicht nur eine bestimmte Größe, sondern auch eine bestimmte Struktur nach Altersstufe, sozialer Stellung usw. aufweist. Weiter wäre noch auf die Mängel der angewendeten Methoden hinzuweisen, die auszumerzen man sich intensiv bemüht. Schließlich ist in eine gute Prognose noch ein Faktor einzukalkulieren, der kaum zu berechnen ist, nämlich der Zusammenhang zwischen Bevölkerungswachstum und Nahrungsmittelproduktion bzw. Industrialisierung oder Wohlstand. Es ist nämlich eine Tatsache, daß in der Wohlstandsgesellschaft die Geburtenzahl abnimmt, daß also Wohlstand und Bildung in allen Bevölkerungsschichten die Kinderzahl absinken läßt. *E. Baade* hält deshalb Wohlstand und Bildung sogar für „die entscheidenden Faktoren für das Abstoppen eines übermäßig starken Bevölkerungswachstums“ [3].

Trotz dieser schwierigen, undurchsichtigen und nicht abzuändernden Situation mit allen ihren Unsicherheiten, in die jegliches Bemühen um gute Prognosen gestellt ist, kann kein Zweifel daran sein, daß sich die Weltbevölkerung Jahr für Jahr in ungewöhnlichem Ausmaß und gegenüber vergangenen Zeiten mit hoher Geschwindigkeit vermehrt. Die von der UNO auf Grund ihrer außergewöhnlichen Bemühungen um zuverlässiges Material, ihrer wachsenden Erfahrung in der Auswertung und ihrer fortlaufend verbesserten Berechnungs- und Abschätzungsmethoden herausgegebenen Zahlen zur Bevölkerungsentwicklung der nächsten Jahrzehnte weisen eindeutig in diese Richtung. Diese starke Steigerung der Weltbevölkerung mag für uns im Augenblick kaum spürbar sein und uns scheinbar wenig berühren. Sie besteht aber und erweckt durch ihre elementare Tatsächlichkeit Sorgen für die Zukunft der Menschheit. Sie ist ein ernstzunehmendes Phänomen.

Steigerung der Nahrungsmittelproduktion

Nach den Berichten und Berechnungen der UNO wird sich die Zahl der Menschen bis zum Jahr 2000 mehr oder weniger verdoppeln und dann etwa bei 6 Milliarden liegen. Läßt sich für diese Weltbevölkerung hinreichend Nahrung beschaffen? Die Meinungen darüber sind gewiß nicht einheitlich. Trotzdem scheint die Nahrungsmenge, die produziert werden kann – bei klarem Wissen um die Unsicherheit jeglicher langfristiger Voraussagen – auszureichen. Nach *J. D. Bernal* z. B. kann „eine erheblich größere Bevölkerungszahl bequem ernährt werden“ [4]. Auch *F. Baade* sieht recht optimistisch in die Zukunft [5]. Selbst wenn man die Auswertung der Ernährungsquellen durch Algen, Mikroben, durch Züchtung von weit ertragreicheren Kulturpflanzen, durch synthetische Nahrungsherstellung und durch kommende Erfindungen usw. unberücksichtigt lasse, sondern nur mit der Vergrößerung der landwirtschaft-

[3] Der Wettlauf zum Jahre 2000. 6. Aufl. (Oldenburg 1964) 28.
[4] Die Wissenschaft in der Geschichte (Darmstadt 1964) 66.
[5] A. a. O. (Anm. 3); *ders.*, Der Hunger der Armen und die Pille, in: Die Welt (21. 8. 1968) Nr. 194.

lichen Fläche und ihrer intensiveren Ausnutzung und mit verstärkter Befischung der Ozeane rechne, könne die Aufgabe, Nahrung für eine Menschheit von 6,5 Milliarden Köpfe um die Jahrtausendwende zu beschaffen, bewältigt werden.

Die Steigerung der Nahrung ist auf jeden Fall eine höchst dringliche Notwendigkeit, nach *F. Baade* allein schon deshalb, weil keine Maßnahme der Empfängnisverhütung rechtzeitig so große Erfolge ausweisen kann, „daß die Bevölkerungsexplosion in Ländern mit Nahrungsdefiziten – und immer wieder ist Indien als das größte dieser Länder das wichtigste Beispiel – frühzeitig eingedämmt werden kann. Daß die Pille in Ländern und Dörfern mit analphabetischer Bevölkerung kein einsetzbares Instrument ist, darüber herrscht unter allen Fachleuten Übereinstimmung." [6] Gleiches gelte von der „Schlinge" aus Kunststoff, die in die Gebärmutter eingesetzt wird. Eine Welthungersnot sei unvermeidlich, wenn es nicht gelänge, „der explosiven Steigerung der Zahl der Menschen eine ebenso explosive, ja darüber hinausgehende Steigerung der Nahrungsproduktion gegenüberzustellen" [7]. Und das sei möglich, nicht zuletzt auch durch die schon gelungene Züchtung eines „Wunderweizens" und eines „Wunderreises", durch die die Hektarerträge explosiv erhöht werden können.

Diese Aufgabe erscheine zwar erschreckend und überwältigend, es ergebe sich jedoch bei rechter Beurteilung der Gegebenheiten, daß sie leicht zu lösen wäre, wenn, so betont *F. Baade*, eine nicht „gespaltene, sondern eine einmütig oder gar brüderlich zusammenarbeitende Menschheit sie in Angriff nähme" [8]. Voraussetzung ist nämlich, daß die Nahrung allen hemmenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Faktoren zum Trotz weltweit verteilt und der entsprechende Anteil auch den notleidenden Völkern zugewiesen wird. Die Sozialenzyklika „Populorum Progressio" zeigt nach *F. Baade* den Weg, den wir in erster Linie zur Bekämpfung des Hungers beschreiten müssen [9].

Die Situation

Rückgang der Geburtenziffer

Neben dem bedeutsamen Trend zu einer drastischen Abnahme der Kindersterblichkeit besteht in der Gegenwart ein weiterer, ebenso wichtiger Trend zu einer drastischen Abänderung der Geburtenziffer. Vom sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus lautet der bezeichnendste und am besten belegte Befund: „Alle Nationen der modernen Welt, die sich von einem überlieferten, auf der Landwirtschaft aufbauenden wirtschaftlichen System her in Richtung einer starken Industrialisierung und Verstädterung entwickelten, sind von einem Zustand hoher Sterblichkeit und Fruchtbarkeit zu einem Zustand niedriger Sterblichkeit und Fruchtbarkeit übergegangen." [10]

Industrialisierung

Dieser Prozeß vollzog sich im Westen vor allem während der letzten 40 bis 50 Jahre. In einem Land nach dem anderen begann die Fruchtbarkeit und Sterblichkeit in einem Tempo abzunehmen, das in der Vergangenheit nicht seinesgleichen hat. Kennzeichnend ist auch das weithin gleichzeitige Einsetzen in vielen Ländern trotz wesentlicher Unterschiede in der politischen und sozialen Struktur, in den ökonomischen Gegebenheiten und Tendenzen wie auch in den historischen Begleiterscheinungen.

---

[6] Der Hunger der Armen und die Pille (Anm. 5).
[7] Ebd.
[8] A. a. O. (Anm. 3) 68.
[9] A. a. O. (Anm. 6).
[10] *G. J. Stollnitz*, The Demographic Transition from High to Low Birth and Death Rates (The Voice of America, Forum Lectures, The Population of the World Series, nr. 2 [New York 1964]) 9.

Am auffälligsten und wohl auch am schnellsten vollzog sich dieser Prozeß im industrialisierten Japan nach dem Zweiten Weltkrieg. Innerhalb eines Jahrzehnts fielen hier die Geburten von etwa 35 pro Tausend auf 18 pro Tausend. Gewiß ist ein Ausgleich zwischen Geburten- und Sterbeziffer noch nicht erreicht, auch nicht in den andern industrialisierten Ländern, weil die Geburtenhäufigkeit gegenüber dem Sinken der Sterbeziffer erheblich langsamer abnimmt, aber die Angleichung der Geburtenzahl scheint doch eindeutig eine Auswirkung der industrialisierten Gesellschaft und nicht so sehr von einer Ideologie beeinflußt zu sein. „Mit der Industrialisierung", so stellt *N. Keyfitz* fest, „paßt sich eine Bevölkerung der gegenwärtigen niedrigen Sterbeziffer an ... Auf der andern Seite", so fügt er noch hinzu, „hindert die Geburtenzahl die Industrialisierung, weil sie Mangel an Kapital erzeugt" [11]. Jedenfalls werde nach der Industrialisierung, besonders der unterentwickelten Völker, die Geburtenzahl absinken, vielleicht sogar auf einen niedrigeren Stand als es die gegenwärtige Sterbeziffer erfordere.

Biologisches und ökonomisches Modell der Fruchtbarkeit

Der Übergang von einem „hohen" zu einem „niedrigen" Geburtenstand stellt nach *L. van Nort* „einen Übergang dar von einem *biologischen* Muster der Fruchtbarkeit zu einem *ökonomischen* Modell" [12]. Beim biologischen Modell wird die Höhe der Fruchtbarkeit von der mehr oder weniger direkten Wirkung biologischer Faktoren bestimmt, beim ökonomischen Modell durch Entscheidungen, die von der Befriedigung miteinander konkurrierender ökonomischer Faktoren beeinflußt werden.

Der Wandel und Rückgang in der Fruchtbarkeit würde dann durch eine „allmähliche Einschränkung biologischer Determinanten der Fruchtbarkeit, und zwar durch einen Prozeß der verstandesmäßigen Urteilsbildung" [13] zustande kommen. Er würde bis zu einem gewissen Ausmaß auf der fortschreitenden Unterschiebung verstandesmäßiger Urteile ökonomischer Art an die Stelle der wirkenden biologischen Faktoren innerhalb einer Ehe beruhen, z. B. bei beabsichtigter geringer Kinderzahl wegen abnehmender Vorteile und zunehmender Nachteile einer großen Familie. Ökonomisch-rationale Entscheidungen stehen neben Überlegungen medizinisch-gesundheitlicher und sozialer Art beim Aufbau der Familie und bei der Bestimmung der Kinderzahl im Vordergrund und spielen eine immer größere Rolle. Die „nurture", das heißt die „feine Lebensart" und „Bildung" oder allgemein die menschliche Kultur mit Kunst, Wissenschaft, Wirtschaft und Technik, erweist sich als weit mächtiger als die „nature", als die biologischen Gegebenheiten und Verhaltensweisen. In der Wohlstandsgesellschaft nimmt die Kinderzahl ab.

„Homo contracipiens"

Es hat sich dazu, was weit tiefer in die naturgemäße Struktur des Menschen eingreift, eine Trennung der „sexual gratification" von der Reproduktion mittels der Kontrazeption und der Telegenesis, das heißt, der Reproduktion durch künstliche Befruchtung, vollzogen [14], so daß der Mensch das Wachstum der Bevölkerung durch freiwillige Kontrolle der Fruchtbarkeit zu regulieren vermag. Hier stoßen wir auf

---

[11] Population Trends in Newly Developing Countries (The Voice of America, The Population of the World Series, nr. 5 [New York 1964]) 10.

[12] Biology, Rationality, and Fertility, in: Eugenics Quarterly 3 (1956) 158.

[13] Ebd.

[14] Vgl. *H. F. Dorn*, World Population Growth: An International Dilemma, in: *S. Mudd* (Ed.), The Population Crisis and the Use of World Resources (World Academy of Art and Science, nr. 2 [Den Haag 1964]) 47.

den entscheidenden Punkt jeglicher Geburtenkontrolle. Der Sexualtrieb, der ja beim Menschen das ganze Jahr hindurch wirksam ist, soll erhalten und durch unverminderten Vollzug zur Auswirkung kommen, der Parentaltrieb dagegen durch ein oder zwei Kinder befriedigt werden. Um das zu erreichen, um also die nächste Generation an Kopfzahl zu veringern, ohne aber auf die „sexual gratification" zu verzichten, sondern sie zur persönlichen, gegenseitigen Entspannung und Bindung zu suchen, ist der „Homo sapiens" auf Grund ökonomisch-rational bedingter Willensentscheidungen zu einem „Homo contracipiens" geworden [15], ein folgenschwerer und an Risiken reicher Vorgang.

„Wir haben herausgefunden", sagt *Ch. G. Darwin*, „wie die Natur hintergangen werden kann. Für lange Zeit läßt sich aber die Natur voraussichtlich nicht betrügen." [16] Darwin hofft, daß sich im Verlauf Hunderter von Generationen neben dem „sexual" und „parental instinct" noch ein „progenitive instinct" herausbilde und ebenso stark sein werde wie die beiden andern, vorausgesetzt, die Geburtenkontrolle werde nicht derart vorherrschend, daß sich ein gefährlicher Trend hin zur Bevölkerungsabnahme einstelle. Die Entwicklung des „progenitive instinct" vollziehe sich dadurch, daß die Menschen, die ein starkes Verlangen nach Kindern verspüren, jeweils mehr Kinder als die andern haben und auf diese Weise Generation für Generation in der Bevölkerung zunehmen. Dann würde die Varietät des „Homo contracipiens" schließlich aussterben und durch die Varietät des „Homo progenitivus" ersetzt. Die Natur hätte Rache genommen, ein Rückschlag wäre eingetreten, verbunden mit einer Rückbesinnung auf die biologischen Grundlagen menschlichen Seins, und die Evolution des Menschen in neue Bahnen gelenkt. Der negative Ausgang der Geburtenkontrolle hätte eine positive Wirkung gezeitigt. Diese Möglichkeit besteht, bleibt aber vorerst eine recht vage Zukunftshoffnung, ebenso ungewiß wie andere langfristige Voraussagen.

Eingesetzte Mittel zur Geburtenbeschränkung

Es gibt heute eine ganze Fülle physiologischer und nicht-physiologischer Methoden, die sich von der Inhibition der Ovulation durch Östrogene und andere Hormone der Gonaden, antizygotische Agentien, immunologische Kontrollen, Drogen aus Pflanzenextrakten usw. bis zu den verschiedenen intra-uterinen Kunstgriffen und Vorrichtungen erstrecken. Alle diese Mittel sind nach *J. E. Gordon* und *H. Elkington* zu aufwendig, zu umständlich und wenig attraktiv. Sie sollten „einfach, billig, wirksam, sicher, umkehrbar und ohne jegliche Nebenwirkungen" sein [17]. Keine der gegenwärtig angewendeten Methoden besitzt jedoch alle diese Eigenschaften.

Mittel technischer und operativer Art

Von den intra-uterinen Einlagen, einer in Amerika 1959 in modernem Gewande wieder aufgenommenen Methode, die die Schwangerschaft verhüten soll, ist keine einzige in jeder Weise befriedigend. Das gilt auch von dem Pessar IUCD (Intra-Uterine Conceptive Device). In Indien haben sich diese Schleifen oder Spiralen aus gewebefreundlichem Kunststoff, die vom Arzt in die Gebärmutter eingesetzt werden und massenweise hergestellt und verbreitet wurden, aus verschiedenen Gründen nur in etwa 20 % der Fälle bewährt. Die Ergebnisse einer großen und exakt ausgewer-

[15] Vgl. *Ch. G. Darwin*, Can Man Control His Numbers?, in: *S. Tax* (Ed.), Evolution after Darwin, Bd. 2 (Chicago 1960) 469.
[16] Ebd.
[17] Public Health in an Overpopulated World, in: *S. Mudd* (Ed.), a. a. O. (Anm. 14) 286.

teten Beobachtungsreihe, die von 48 amerikanischen Kliniken an 16734 Frauen durchgeführt wurde, gehen dahin, daß die Zahl der dennoch eingetretenen Schwangerschaften bei 2,4 % liegt und daß das Pessar in 11 % aller Fälle wegen gesundheitlicher Störungen wieder entfernt werden mußte. Der Weltkongreß für Fertilität und Sterilität 1968 in Jerusalem konnte das Auftreten bedenklicher Komplikationen, besonders durch Entzündung der Gebärmutter, bestätigen, desgleichen die Tagung der bayerischen und mittelrheinischen Gesellschaften für Gynäkologie 1968 in Würzburg.

Das eigentlich Problematische bei Mitteln dieser Art liegt, wie *H. Lax* nachdrücklich betont[18], in der Ungewißheit, ob hier eine wirkliche Empfängnisverhütung durch Verhinderung der Vereinigung von Spermatozoe und Eizelle vorliegt oder nicht eher eine Verhinderung der Einnistung des *befruchteten* Eies, wofür sich eine Reihe guter Gründe anführen lassen. Dann würde es sich nicht mehr um ein empfängnisverhütendes Mittel, sondern um ein Frühabortivum handeln, eine Auffassung, die, wie *H. Brewer* betont[19], viele Autoritäten gegenüber den intra-uterinen kontrazeptiven Mitteln teilen und auch auf der vorher erwähnten Tagung der bayerischen und mittelrheinischen Gesellschaften für Gynäkologie 1968 in Würzburg zum Ausdruck kam. Eine endgültige Bestätigung würde natürlich ethisch und juristisch von erheblicher Bedeutung sein und bei den Verantwortlichen starke Bedenken gegenüber diesem schwer durchschaubaren und noch keineswegs „idealen" Verfahren lautwerden lassen.

Die Abtreibung stellt allem Anschein nach ein recht altes universales Phänomen dar. In manchen Staaten ist sie aus eugenischen Gründen (z. B. Wahrscheinlichkeit einer Geisteskrankheit beim Kinde) oder aus medizinischen Gründen (z. B. zur Lebensrettung oder Erhaltung der körperlichen und geistigen Gesundheit der Mutter) oder aus humanen Gründen (z. B. bei Vergewaltigung, Inzest oder moralischer Unzurechnungsfähigkeit der Mutter) gestattet. In Japan ist die „künstliche Unterbrechung der Schwangerschaft" auch als Mittel der Geburtenkontrolle legalisiert. Obwohl das Gesetz von 1948 als „Gesetz zum Schutz von Leben und Gesundheit der Mutter und zur Sicherung gesunder Nachkommen" promulgiert wurde, ist die Zahl der Abtreibungen aus diesen Gründen, wie *T. K. Burch* sagt[20], sehr gering. Dafür wurden bald auch Motive finanzieller Art, der Begrenzung der Familiengröße und der Einhaltung von Intervallen zwischen dem Kommen von Kindern stillschweigend anerkannt, so daß für fast alle Fälle und aus fast allen Gründen die Erlaubnis für einen legalen Abortus gegeben wird, wenn die Betreffenden es nur wünschen. Deshalb liegt die Zahl der Abtreibungen in Japan so ungemein hoch. Wie hoch die Zahl in Japan und andern Ländern wirklich liegt, läßt sich wegen der Dunkelziffer wohl kaum oder gar nicht feststellen. Nach *H. Brewer*[21] fordert besonders die illegale Abtreibung bei den Frauen einen furchtbaren Blutzoll, so daß die Abtreibung für manche Länder ein ernstes Problem der Volksgesundheit geworden ist.

Die Sterilisation stand in ihrer Wertung und Beurteilung lange Jahre unter eugenischen Gesichtspunkten, vor allem als soziale Prophylaxe wider die Zeugung „unwerten Lebens". Derartige Maßnahmen, besonders Zwangssterilisationen, sind in Mißkredit geraten. Heute stehen therapeutische (z. B. Gefahr wiederholten Kaiserschnitts, organische Krankheiten), sozial-ökonomische Gründe („sterilisation for con-

---

[18] Der derzeitige Stand der Konzeptionsverhütung, in: MünchMedWochenschr 108 (1966) 1848.

[19] Reversibility Following Sterilization by Vasectomy, in: Eugenics Review 56 (1964) 149.

[20] Induced Abortion in Japan under Eugenic Protection Law of 1948, in: Eugenics Quarterly 2 (1955) 146.

[21] A. a. O. (Anm. 19) 149.

venience") zur Kleinhaltung der Familien oder Gründe der Bevölkerungskontrolle im Vordergrund. Die anzuwendende Technik ist relativ einfach. Nur die Frau bedarf einer Behandlung im Krankenhaus, der Mann kann ambulant behandelt werden. In Japan wirkt sich die Sterilisation, die weithin an Frauen vorgenommen wird, neben der Schwangerschaftsunterbrechung erheblich auf die Fruchtbarkeit der Bevölkerung aus. In Indien wurden in den Jahren von 1956–1963 über 240 000 Menschen sterilisiert. Kamen 1957 noch drei sterilisierte Frauen auf einen Mann, so 1962 schon drei sterilisierte Männer auf eine Frau [22].

H. Brewer glaubt [23], daß die Sterilität, die aus der Vasektomie resultiert, zu 90 % rückgängig gemacht werden könne, wenn ein geschickter Chirurg zur Verfügung stehe. Neuerdings versucht man, durch Einspritzen einer sich schnell verfestigenden silikonartigen Flüssigkeit den Samenleiter zu verschließen und hofft, durch spätere Beseitigung des Silikonstöpsels ihn wieder öffnen zu können [24]. Wegen der Möglichkeit, die Sterilisation des Mannes durch Rekanalisierung des Samenleiters rückgängig zu machen, erwartet man vielfach, daß sich die Sterilisation der Männer, besonders in Japan und Indien, weit stärker durchsetzen werde als bisher.

Mittel chemischer Art

Es gibt viele Phasen und Loci im Fruchtbarkeits- und Ovulationsprozeß, wie *G. Pincus* sagt [25], bei denen ein Eingriff und eine Beeinflussung mit Hilfe immunologischer, hormonaler oder anderer chemischer Agentien ansetzen kann: 1. Der Hypothalamus, zur Hauptsache ein Nervengewebe im Gehirn; 2. der vordere Lappen der Hypophyse, wesentlich eine Drüse zur Sekretion; 3. der Blutkreislauf als Träger des Gonadotropins und 4. der Eifollikel. Die experimentelle Erforschung der Ovulationskontrolle konzentrierte sich aber nach Pincus bisher weithin auf die Kontrolle der Hypothalamus-Tätigkeit, die zur Ovulation führt, und zwar deshalb, weil das Progesteron und einige andere Stoffe die Produktion von neurosekretorischen Hormonen (Neurosekreten), der den Ovulationsprozeß in Gang setzt, durch den Hypothalamus hemmt.

Experimentelle Arbeiten an andern Loci wurden bisher nur in sehr beschränktem Umfang vorgenommen. Substanzen, die eine direkte stimulierende oder hemmende Wirkung auf die Hypophyse ausüben, also unter Umgehung des Hypothalamus, scheinen noch nicht entdeckt worden zu sein. Dagegen wurden immer neue, die Ovulation hemmende Steroide, die die hochkomplexen Prozesse der Befreiung des Eies im Verlauf der Ovulation bewirken, ausprobiert. Ihr Wirkungsmechanismus, z. B. von Östrogen-Gestagen-Gemischen, ist zwar bei weitem noch nicht bis in die Details aufgeklärt [26], jedoch sind darüber ganze Forschungsprojekte in den USA, in einigen europäischen Ländern und in Japan und Indien angelaufen. Man hat aber neben Antibaby-Pillen, die stark auf die Hemmung der Eientwicklung ausgerichtet sind, auch schon andere zusammengestellt, die die Einnistung der befruchteten Eizelle in die Gebärmutter und damit ihre Weiterentwicklung verhindern. Diese Mittel würden dann ein Frühabortivum darstellen mit den Bedenken, auf die wir schon hinwiesen.

Die Möglichkeit, die Fruchtbarkeit des Mannes durch Drogen zu kontrollieren, scheint jetzt ebenfalls gegeben zu sein. Es gibt nach *W. O. Nelson* „mehrere Stadien

---

[22] Vgl. *J. M. Stycos*, The Outlook for World Population, in: Science 146 (1964) 1437.

[23] A. a. O. (Anm. 19) 147. 148.

[24] Vgl. Medical World News, 12. 5. 1967.

[25] Control of Reproduction in Mammals, in: *G. Wolstenholme* (Ed.), Man and his Future (London 1963) 80.

[26] Vgl. *H. Lax*, Der derzeitige Stand der Konzeptionsverhütung, in: MünchMedWochenschr 108 (1966) 1849.

im Ablauf des reproduktiven Prozesses beim Manne, die für ein Eingreifen geeignet sind. Zur Zeit verspricht der Vorgang der Spermatogenese den meisten Erfolg. Er besteht aus einer verwickelten Reihenfolge von Zellteilungen und Zellwandlungen, die schließlich zur Bildung der Spermatozoen führen. Diese Spermabildung kann durch Inhibition der Ausscheidung gonatropischer Hormone, durch Anwendung verschiedener chemischer Agentien, durch Einwirkung von Hitze auf die Hoden und durch unterschiedliche Ernährungseinflüsse gehemmt werden" [27]. Vor allem sei durch die Eingabe von Diaminen eine Hemmung der Spermatogenese über ausgedehnte Zeiträume hinweg möglich, und zwar bei vollständiger Rückkehr der Fruchtbarkeit nach Absetzen des Mittels. Am wirksamsten erweise sich allem Anschein nach Dimitropyrol. Man hat die Diamine deshalb schon als die „idealen Substanzen für die männliche Fruchtbarkeitskontrolle" [28] bezeichnet und hofft, daß jetzt auch der Mann bereit sein werde, sich an der Familienbegrenzung zu beteiligen.

Inzwischen sind auch Untersuchungen über die Bedeutung immunologischer Reaktionen für Sterilitätsstörungen und über eine Immunisierung mit Antikörpern angelaufen, um eine zeitweise Sterilität zu erreichen. Vielleicht können die vom weiblichen Organismus gegen das Sperma gebildeten Antikörper oder die vom männlichen Körper gegen sein eigenes Sperma aufgebauten Auto-Antikörper zur Herbeiführung einer Unfruchtbarkeit verwendet werden. „Es ist nicht ausgeschlossen, daß sich hier völlig neue Perspektiven für eine Kontrazeption entwickeln." [29]

Durchführung der Geburtenkontrolle

Gegenüber der Praxis der Sterblichkeitskontrolle, die, wie schon gesagt, dem Empfinden der Menschen sehr entgegenkommt, wie das Motto „Save the children!" deutlich macht, breitet sich Kenntnis und Praxis der Geburtenkontrolle trotz aller Aufrufe und Propaganda weit langsamer und nur unter großen Schwierigkeiten aus, weil ihr tiefe Emotionen und religiöse, ethische und juristische Bedenken bis zu völliger Ablehnung entgegenstehen.

Anstrengungen

Trotzdem scheint sich die Geburtenkontrolle immer stärker weltweit durchzusetzen. Es gibt heute zahlreiche „kontrazeptive Dienste" [30] in der Welt und Programme (policies) der Geburtenkontrolle, vielfach in Verbindung mit einer Familienplanung [31] in Japan, Korea, Taiwan, Hongkong, Indien, Ceylon, Pakistan, Barbados, Puerto Rico, Tunesien, Türkei und in der Vereinigten Arabischen Republik, wenn auch in unterschiedlicher Aufmachung und mehr oder weniger intensiver Durchführung.

Nach der Übersicht, die von der „Internationalen Gesellschaft für geplante Elternschaft" 1966 herausgebracht wurde, ist es in Japan, wie schon erwähnt, innerhalb von 14 Jahren gelungen, mit Hilfe des Geburtenkontroll-Programms die Geburtenquote um 50 % von 34,4 auf 17,2 je tausend Einwohner im Jahr zu senken [32]. Korea

---

[27] Control of Fertility in the Male, in: Proc. 2. Internat. Congr. Endocrinology London 1964, P. II (Amsterdam – New York 1965) 794.

[28] Ebd. 795.

[29] *H. Lax*, a. a. O. (Anm. 26) 1850.

[30] Vgl. *C. J. Gamble*, The Initiation of Contraceptive Services, in: *S. Mudd* (Ed.), a. a. O. (Anm. 14) 364.

[31] Vgl. *J. M. Stycos*, Population and Family Planning. Programs in Newly Developing Countries (The Voice of America. The Population of the World Series, nr. 5 [New York 1964]) 9.

[32] Vgl. auch *T. J. Samuel*, Population Control in Japan: Lessons for India, in: Eugenics Review 58 (1966) 15–22.

möchte dieses Ziel bis 1971 erreichen. Pakistan gibt jährlich 12 Millionen Dollar für die Unterhaltung von 2600 Geburtenkontroll-Kliniken und 242 Beratungsstellen aus. In Chile mit dem am weitesten entwickelten Familienplanungsprogramm werden jährlich an die 150 000 Frauen in Kliniken behandelt, die von der Regierung eingerichtet wurden. In Afrika laufen die Programme zur Geburtenkontrolle gerade erst an. Ägypten will in den nächsten Jahren im ganzen Land Beratungsstellen einrichten und kostenlos antikonzeptionelle Mittel ausgeben, während andere unterentwickelte Länder untätig sind und nichts gegen die starke Bevölkerungszunahme unternehmen.

Indien gibt im Jahr – nach der gleichen Übersicht – 40 Millionen Dollar aus, um in den 11 000 Beratungsstellen des Landes die Bevölkerung über Geburtenkontrolle aufzuklären. Das Ziel der Familienplanung ist eine Senkung der durchschnittlichen Geburtenquote von 40 auf 25 pro tausend Einwohner im Jahr. Trotzdem wuchs Indiens Bevölkerung seit der letzten Volkszählung 1961 um 71 Millionen Menschen, von 438 auf 509 Millionen (amtliche Berechnung vom 30. 4. 1967). Das bedeutet einen monatlichen Zuwachs von rund einer Million.

Schwierigkeiten

Dieses unerwartete Ereignis läßt sich wohl auf bestimmte Schwierigkeiten zurückführen, die der Verwirklichung des Programms der Geburtenkontrolle in Indien entgegenstehen. Zunächst erweist sich die Tradition als ein starkes Hindernis für eine erfolgreiche Geburtenkontrolle. Es ist in den etwa 500 000 indischen Dörfern der Erfahrungsgrundsatz zu erschüttern, daß eine große Kinderschar in jedem Fall ein Segen sei, weil für die bäuerliche Bevölkerung viele Kinder viele Arbeitskräfte bedeuten und von diesen vielen Kindern wenigstens einige am Leben bleiben, um später für die altgewordenen Eltern zu sorgen. Sie bedeuten also eine Sicherung des Alters.

Eine weitere Erschwernis der Geburtenkontrolle liegt in der Tatsache, daß die richtige, sorgfältige und wiederholte Anwendung der Antikonzeptiva die einfache Landbevölkerung überfordert. Einige Erfolge werden nur mit dem Programm der freiwilligen Sterilisation erzielt. Bis zum März 1966 haben sich ihr insgesamt etwa eineinhalb Millionen Männer und Frauen unterzogen. Um das Problem der Geburtenkontrolle in Indien zu lösen, so hat man gesagt, bedarf es vor allem einer kräftigen Hebung des Lebensstandards. Dann träte nämlich wahrscheinlich das gleiche ein, wie bei den begüterten industriellen Völkern: die Kinderzahl geht beträchtlich zurück. Aber die Durchführung eines solchen Programms braucht viele Jahre und Jahrzehnte. Während dieses Zeitraums schwellen die Menschenmassen wegen der gleichbleibenden Geburtenquote ständig weiter an und verschlingen immer wieder, was eigentlich für die Hebung des Lebensstandards verwendet werden sollte.

Der Erfolg jeglicher Geburtenkontrolle, so betont man, hänge davon ab, mit welchem Takt und welcher Geduld, Besonnenheit und Rücksicht auf die lokalen Gegebenheiten die „policies" verwirklicht würden. Hinzu treten sollten größte Anstrengungen zur Gewinnung der öffentlichen Meinung, zur Erziehung der Öffentlichkeit, um bei ihr Aufgeschlossenheit und Verständnis für das Bevölkerungsproblem zu finden. Dies sei bei einer so intimen Materie allerdings eine äußerst schwierige Aufgabe, vor allem bei den unterentwickelten Völkern. Aber deren Elite bringe schon ein steigendes Verständnis für die Gefahren des Bevölkerungswachstums auf.

Kategorische Forderungen

Den Umschwung in der Einstellung zur Geburtenkontrolle, der sich zur Zeit vollzieht, machen die Äußerungen z. B. von *Ch. G. Darwin* und *J. Huxley* hart und deutlich offenbar. In ihnen wird ein völliges Umdenken, ja geradezu ein revolutio-

närer Bruch mit der Vergangenheit verlangt. „Wir sind gezwungen", sagt *Darwin*, „eine revolutionäre Änderung in unsern Maßstäben vorzunehmen. Dabei werden wohl bei dem Konservatismus menschlichen Denkens Schwierigkeiten auftreten, um die Mehrheit der Menschen von der Notwendigkeit dieser Revolution zu überzeugen." [33]

„In der vergangenen Menschheitsgeschichte", so betont *J. Huxley*, „war das Gebot zu wachsen und sich zu vermehren richtig; heute ist es falsch. Ihm nachzukommen, wäre verhängnisvoll. Die Welt hat die schwierige Aufgabe, die Richtung des Denkens über Bevölkerungen umzukehren. Sie muß darüber nachzusinnen beginnen, daß unser Ziel nicht ein Ansteigen, sondern eine Abnahme, eine unmittelbare Abnahme der Geschwindigkeit des Bevölkerungswachstums sein muß, das heißt auf lange Sicht Abnahme der absoluten Menschenzahl in der Welt, eingeschlossen unsere eigenen Länder." [34] „Wir müssen der Welt zum Bewußtsein bringen, daß die gesamte Zukunft des Menschen gefährdet ist, wenn die gegenwärtigen Trends weiterhin unkontrolliert bleiben; denn dann wird der Mensch der Krebsschaden unseres Planeten anstatt der Steuerer und Leiter seiner zukünftigen Evolution." [35]

Auch andere haben sehr kategorische Forderungen aufgestellt. „Die Welt benötigt eine Fünfte Freiheit" [36], so äußert sich *D. Baird*, „Freiheit von der Tyrannei der exzessiven Fruchtbarkeit des zivilisierten Menschen." [37] Unser Bevölkerungswachstum muß gebändigt oder gestoppt werden, und zwar in der allernächsten Zukunft." [38] „Der öffentliche Gesundheitsdienst hat sein traditionelles Interesse an der Kontrolle des Todes jetzt auch auf die Kontrolle der Geburten auszudehnen." [39] „Es gibt zwei biologische Bremsen gegen das rapide Anwachsen der Bevölkerungszahl: eine hohe Sterblichkeit und eine geringe Fruchtbarkeit. Im Gegensatz zu andern Lebewesen kann der Mensch wählen, welchen dieser beiden Hemmungsfaktoren er anwenden will, aber einen muß er einsetzen." [40] „Entweder muß die Geburtenzahl auf der Welt abnehmen oder die Todesziffer ansteigen." [41]

„Ich möchte kategorisch erklären", so äußert sich *J. Huxley* an anderer Stelle [42], „daß die Kontrolle der Bevölkerung, die Geburtenkontrolle, in großem Umfang angewendet, eine Vorbedingung für alles ist, was man als Fortschritt und Vervollkommnung in der menschlichen Evolution bezeichnen mag, auch für die unmittelbare Zukunft. Die Begrenzung der Bevölkerung ist eine dringende Notwendigkeit ... um der Menschheit die Hoffnung und die Möglichkeit zu bieten, ein neues Niveau der Befriedigung und Erfüllung (fulfilment) und neue Höhepunkte der Vollendung zu erreichen." [43]

Neben dem Ruf gegen die Kindersterblichkeit „Save the children!" erschallt jetzt ein zweiter Ruf gegen das Kind: Geburtenbeschränkung! Die Kontrolle des Bevölkerungswachstums soll weltweit mit aller Energie vorangetrieben und das weitere

---

[33] *Ch. G. Darwin*, a. a. O. (Anm. 15) 464.
[34] Essays of a Humanist (London 1964) 85. 86.
[35] *J. Huxley*, The Future of Man: Evolutionary Aspects, in: *G. Wolstenholme* (Ed.), a. a. O. (Anm. 25) 16.
[36] Außer den vier von *Franklin Roosevelt* geforderten wesentlichen Freiheiten.
[37] A Fifth Freedom?, in: Eugenics Review 58 (1966) 204.
[38] Vgl. *L. H. Day*, The American Fertility Cult, in: *S. Mudd* (Ed.), a. a. O. (Anm. 14) 237.
[39] *J. E. Gordon – H. Elkington*, a. a. O. (Anm. 17) 285.
[40] Vgl. *H. F. Dorn*, a. a. O. (Anm. 14) 58.
[41] Vgl. *A. S. Parkes*, Biological Aspects of the Population Explosion, in: Nature 204 (1964) 321.
[42] The Impending Crisis, in: *S. Mudd* (Ed.), a. a. O. (Anm. 14) 9.
[43] *J. Huxley*, Population Planning and Quality of Life, in: Eugenics Review 51 (1959) 154.

Anwachsen der Menschheit unter allen Umständen unter Einsatz aller zur Verfügung stehenden Mittel technischer, operativer und chemischer Art abgestoppt werden.

Das Risiko

Bestürzend an diesen kategorischen Forderungen ist nicht so sehr ihr Inhalt, bestürzend ist die apodiktische Sicherheit, mit der sie vorgetragen werden. Über die guten, ja besten Auswirkungen der Maßnahmen scheint absolute Gewißheit vorhanden und ein Irrtum rundweg ausgeschlossen zu sein. Und doch sind, wie wir schon (S. 75/76) betonten, alle Voraussagen der Zukunft, einschließlich künftiger Wirkungen der angewendeten Methoden und Mittel, wegen der unzähligen einfließenden, sich gegenseitig beeinflussenden, unmöglich zu überschauenden und exakt abzuwägenden Faktoren notwendig unsicher, selbst schon für kleinere Zeitabschnitte. Wir haben keine Gewißheit und keinen Beweis, daß sich die Geburtenkontrolle in den vorgeschlagenen Formen auf jeden Fall segensreich für die Menschheit auswirken wird und das einzig mögliche und einzig richtige Mittel zur Eindämmung des Bevölkerungswachstums ist oder daß die weltweiten Auswirkungen dieser Praxis für die zukünftigen Generationen unbedingt gut und günstig, kultur- und lebensfördernd sind. Unternimmt man trotzdem den Versuch auf weltweiter Basis, dann sollte man sich wenigstens voll und ganz bewußt bleiben, daß es ein ungeheures, schier übermenschliches Wagnis ist, diesen Weg zu beschreiten, dessen Risiko sich nicht abschätzen läßt und über dessen gutes Ende wir nicht die mindeste Sicherheit haben.

Biochemische Auswirkungen der antikonzeptionellen Mittel

Keine „ideale" Antibaby-Pille

Die Herstellung chemischer antikonzeptioneller Mittel befindet sich noch im vollen Experimentierstadium, ja streng genommen, erst an ihrem Anfang. Das wird besonders auffällig dadurch demonstriert, daß wohl kein Monat vergeht, in der nicht in einer Zeitung oder einem medizinischen Journal neuartige chemische Mittel angekündigt oder beschrieben werden. Man erkennt das noch stärker daran, daß man immer wieder von zwar unbeabsichtigten, aber nichtsdestoweniger unangenehmen, bisweilen sogar erschreckenden Nebenwirkungen schon eingesetzter Mittel lesen kann[44], z. B. Gewichtszunahme, Libido-Steigerung und -verringerung, Magen- und Darmbeschwerden, Kopfschmerzen, Übelkeit, Nervosität, Zwischenblutungen, Gelbsucht, Virilisierung, manchmal auch Malignome (Oberflächen-Karzinome), Gefahr von Thrombosen, Embolien und Krebs, auch wenn man in letzter Zeit solche Folgen für einigermaßen unbegründet hält. Trotzdem sind unerwartete Nebenwirkungen vorhanden. Auch neu angebotene Drogen werden sie besitzen. Gerade die zum Teil recht heftigen Diskus-

---

[44] Überschriften aus der *„Frankfurter Allgemeinen Zeitung"* und der Zeitung *„Die Welt"*: „Die ‚Pille' noch nicht ideales, aber augenblicklich optimales Mittel", „Die Minipille – ein Fortschritt?", „Eingriff in den Gesamtorganismus der Frau", „Wie sicher sind Arzneimittel? Es gibt keine Medikamente ohne Nebenwirkungen", „Lange Tierversuche mit Antibaby-Pillen", „Umfangreicher Test der ‚Antibaby-Pille'", „Nebenwirkungen der Pille", „Die Pille fördert Venenleiden", „Die Pille fördert das Wachstum von Mikropilzen. Durch hormonelle Umstellung können sich einzellige Parasiten in der Genitalsphäre der Frau einnisten", „Kontrazeptiva und Blutgerinnung", „Antibaby-Pille ‚Neonovum' aus dem Handel gezogen", „Undurchsichtiger Markt der empfängnisverhütenden Mittel", „Strenge Regeln beim Verkauf der Pille", „Antibaby-Pille in Frankreich zum Medikament erklärt", „Keine Werbung für die Pille in den EWG-Staaten", „Risiko-Hinweis für die ‚Pille' angeordnet", „Warnung vor Pillen mit hohem Östrogengehalt".

sionen auf Kongressen und Tagungen, die seit der ersten von *G. Pincus* und *J. Rock* zusammengestellten Tablette nicht mehr abreißen, machen das offenbar. Die Experimentierphase wird voraussichtlich noch viele Jahre anhalten.

In den letzten Jahren wird man wegen mutagener Folgen bei der Einnahme mancher Drogen zunehmend besorgter, wie die Schaffung eines Zentrallaboratoriums für Mutagenitätsprüfung in Freiburg 1969 durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft nur zu deutlich zeigt. Man hat wohl, wie *A. Goldstein*[45] sagt, die „genetischen Unfälle", verursacht durch radioaktive Strahlung, zu stark hervorgehoben und dabei die „genetischen Unfälle", hervorgerufen durch chemische Mutagene, unterschätzt. Auch nach *G. Röhrborn*[46] werden die mutagenen Wirkungen von Arzneimitteln häufig bagatellisiert, weil sie beim Menschen meist unerkannt bleiben. Auf Grund der in den letzten zwei Jahrzehnten bekanntgewordenen Mutagenitätsbefunde müssen wir aber „grundsätzlich mit der Möglichkeit mutagener Wirkungen von Arzneimitteln beim Menschen rechnen"[47], zumal eine an sich nicht mutagene Verbindung im menschlichen Körper eine „Giftung" erfahren und sie mutagen werden lassen kann. Selbst wenn die Mutagene nicht bis zu den Keimzellen vordringen sollten, „bleibt die Möglichkeit der Auslösung somatischer Mutationen und damit die Auslösung von Leiden"[48]. Der Verdacht, den *A. Goldstein*[49] betont äußert, daß Kontrazeptiva wegen ihres Gehaltes an Steroiden Mutationen auslösen, ist allerdings noch nicht bestätigt, weil wirkliche Hinweise für solche mutagene Auswirkungen an *Säugern* bisher fehlen. Jedoch beschäftigt man sich zur Zeit am Humangenetischen Institut der Universität Heidelberg mit dem Problem mutagener Wirkungen von Kontrazeptiva bei Säugern und hofft, die Untersuchung in absehbarer Zeit abschließen zu können[50].

Die „ideale" Antibaby- oder Antikonzeptionspille ohne jegliche Nebenwirkungen ist noch nicht erfunden[51]. Aber selbst dann, wenn die Forschung auf diesem Gebiet einmal weiter vorangekommen sein sollte, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, wie *R. Dubos*[52] und *J. H. Gaddum*[53] betonen, daß solche hochselektiven Drogen überhaupt keine toxischen Nebenwirkungen auf den Menschen mehr haben. Absolute Freiheit von schädlichen Nebenwirkungen sei nämlich eine Unmöglichkeit, weil die absolute Selektivität eine chemische Unmöglichkeit darstelle. Praktisch alle biologisch aktiven Substanzen, so betont *R. Dubos*[54], hätten eine Vielfalt von Sekundärwirkungen, die sich nicht auf Grund einer Beobachtung der einfachen Ursache-Wirkung-Beziehung voraussagen lasse. Auch könnten sich derartige Nebenwirkungen häufig sehr langsam auswirken im gleichen Maße, wie sich z. B. der Organismus fortschreitend entwickle, differenziere, Anpassungsveränderungen vollziehe oder überhaupt älter werde. Was sich deshalb verringern lasse, sei nur die Höhe des Risikos an unerwarteten, schädlichen Nebenwirkungen, nicht aber das Risiko selbst.

---

[45] Mutagens Currently of Potential Significance to Man and Other Species, in: *W. J. Schull* (Ed.), Mutations (Ann Arbor 1962) 167.

[46] Über mögliche mutagene Nebenwirkungen von Arzneimitteln beim Menschen, in: Humangenetik 1 (1965) 105.

[47] Ebd. 206.

[48] Ebd. 209.

[49] A. a. O. (Anm. 45) 199.

[50] (Schriftliche Mitteilung vom 4. 12. 1969).

[51] Auch die sog. „Minipille" zeigt, wie auf der Diagnostik-Woche in Karlsruhe 1969 zum Ausdruck kam, noch erhebliche Nebenwirkungen, obwohl sie nur etwa ein Viertel der Dosis an Gelbkörperhormon enthält (vgl. Bericht „Die Minipille – ein Fortschritt?", in: FAZ, 16. 7. 1969, Nr. 161).

[52] On the Present Limitations of Drug Research, in: *P. Talalay* (Ed.), Drugs in our Society (Baltimore 1964) 41.

[53] A Perspective on Pharmacology, in: *P. Talalay* (Ed.), a. a. O. (Anm. 52) 23.

[54] A. a. O. (Anm. 52) 43.

Es hat den Anschein, daß der Mensch den Teufelskreis chemischer Vergiftung nicht zu sprengen vermag, sondern wie *Z. M. Bacq* sagt[55], noch stärker in ihn hineingerät und deshalb immer neue Chemikalien zur Abwehr dieser schädlichen Nebenwirkungen der Drogen – und nicht nur hochselektiver Antikonzeptions-Pillen – entwickeln muß, um sich am Leben zu erhalten. Die „Krankheiten des medizinischen Fortschritts", zu denen auch krankhafte Erscheinungen auf Grund schädlicher Nebenwirkungen der Antibaby-Pille gehören, dürften deshalb kaum abnehmen.

Hier stellt sich auch die Frage, welche Schädigung erbbiologischer oder gesundheitlicher Art der Embryo oder das Kind erleidet, das trotz der Einnahme antikonzeptioneller Mittel oder nach deren Absetzung sich entwickelt und ausgetragen wird. Wie stark oder sogar verheerend ist der Einfluß chemischer Drogen jeglicher Art auf das Werden und die Gesundheit keimenden Lebens?[56]

Eingriff in den Prozeß der menschlichen Fruchtbarkeit

Selbst dann, wenn der von den Laboratorien der weiten Welt unternommene Versuch, eine „ideale" Antibaby-Pille herzustellen, mehr oder weniger gelingen sollte, kann man die besorgte Frage stellen, ob nicht in der durch Jahrzehnte oder Jahrhunderte hindurch immer wiederholten Störung des hochkomplexen und hochempfindlichen Fruchtbarkeitsprozesses durch fortlaufende Einnahme von Drogen eine geheime Gefährdung der künftigen Evolution des Menschen verborgen liegt, ob nicht von dieser ununterbrochenen Aufnahme derart stark wirkender und vielleicht auch die Keimzellen beeinflussender biochemischer Stoffe durch Milliarden von Menschen eine ungünstige Wirkung auf die kommenden Generationen ausgehen wird.

Der Mechanismus der Ovulation z. B. mit der fein ausbalancierten Reihe aufeinanderfolgender Vorgänge läuft, sehr vergröbert dargestellt, folgendermaßen ab: Hypothalamus → Neurosekrete → Vorderlappen der Hypophyse → Gonadotropin (ein auf das corpus luteum einwirkendes Hormon) → Blutbahn → Ovarien → Aufbrechen des Follikels (corpus luteum) → Progesteron-Hormon → Blutbahn → Hypothalamus → Abstoppen des Neurohumors und damit Hemmung der weiteren Ovulation.

In Wirklichkeit ist der Ablauf mit eingebauten inneren und äußeren Rückkopplungen unter Einbeziehung des Zentralnervensystems und verschiedener sogenannter „Releasing-Faktoren" (Wirkstoffe aus dem hypophysiotropen Areal des Hypothalamus) unsagbar komplizierter und bis heute noch nicht völlig aufgeklärt und verstanden. Bevölkerungsforschung ist nämlich bisher, wie *J. E. Gordon* und *H. Elkington* betonen, „vorwiegend demographisch, sozial und ökonomisch ausgerichtet und nur sekundär biologisch. Viele Grundfragen, z. B. Menstruation, Ovulation, Konzeption, Sterilität, Krankheit und die physiologischen Zustände, die die Fruchtbarkeit modifizieren, bleiben unbeantwortet."[57]

Trotzdem wagt man in den so hochkomplizierten Hormonhaushalt, besonders der Frau, einzugreifen und ihn geradezu durcheinanderzubringen und immer wieder zu stören durch Monate und Jahre hindurch. Das sind doch jedesmal erhebliche Eingriffe. Man hört deshalb heute schon Stimmen, die fordern, daß nach einem Monat antikonzeptioneller Behandlung ein Monat ohne chemische Mittel eingelegt werden solle. Auch hier meldet sich die Sorge, daß sich langdauernde Eingriffe in den Hormon-

---

[55] Der Teufelskreis Chemie gegen Chemie, in: *R. Jungk – H. J. Mundt* (Hrsg.), Unsere Welt 1985 (München 1965) 188.

[56] Direkte Schäden am Erbgut von Kindern, die nach längerem Gebrauch und nachfolgendem Absetzen der „Pille" geboren wurden, sind zur Zeit nicht festzustellen. Allerdings ist die Anwendungszeit der Ovulationshemmer noch viel zu kurz, um darüber ein fundiertes Urteil abgeben zu können.

[57] A. a. O. (Anm. 17) 288.

haushalt des Körpers einmal sehr nachteilig auf den Organismus und seine Fruchtbarkeit auswirken könnten. Jedoch scheint letztere Methode inzwischen als gefährlich erkannt worden zu sein, weil jeweils zu Beginn einer hormonalen Behandlung erhöhte Gefahr für eine Thrombosebildung bestehe, die sich dann jeden zweiten Monat wiederholen würde. Deshalb gehen die Empfehlungen jetzt stärker dahin, nach frühestens zwei Jahren (spätestens fünf Jahren) eine halb- bis ganzjährige Pause einzulegen, wenn noch Kinderwunsch bestehe. Sonst soll die Hormongabe bis zum Klimakterium nicht unterbrochen werden. Die Auswirkungen sind abzuwarten.

Neuerdings weist man auf die psychosomatischen Folgen der Geburtenkontrolle hin. „Gewiß", so sagt *J. Zutt*, „ist die Abtreibung ein kleiner Eingriff. Die Pille ist nicht einmal mehr ein Eingriff. Was ist schon eine Pille! Und doch, Eingriff und Pille, so klein sie im medizinisch-technischen Sinn, im Sinn einer ‚organzentrierten Medizin' scheinen mögen, im Sinn einer ‚subjektzentrierten Medizin' im umfassenden anthropologischen Sinn sind das keine Kleinigkeiten. Es sind vielmehr gewaltige Eingriffe in das ‚Organsystem', das geradezu den ‚Modellfall psychosomatischer Verflechtung' darstellt. Und", so fügt J. Zutt noch hinzu, „Abtreibung und Anwendung der Pille, sind sie nicht auch Modellfälle für Verstrickung in Schuld?" [58] *F. Tropp* spricht von „Antibabypillen-Depressionen" [59] mit völligem Mangel an Unternehmungsgeist, allgemeiner Interesselosigkeit und Resignation mit einer Lähmung vor allem der Fähigkeit zu lieben (Sex ohne Liebe), zu hoffen und zu glauben, Phänomene, die bei Frauen im Ansteigen seien. „Nach neuesten Forschungsergebnissen aus dem Grenzgebiet zwischen Psychiatrie und Biochemie handelt es sich bei endogenen Depressionen um eine Stoffwechselstörung im Stammhirn bzw. um einen Mangel oder einen Überschuß an Transmitter-Substanzen." [60] Diese Feststellung erscheint allerdings vorerst als noch nicht gesichert und stellt wohl eher eine noch zu beweisende Arbeitshypothese dar.

Daß die gepriesenen und für unerläßlich gehaltenen Methoden, wie späte Heirat, Kondom, coitus interruptus, Sterilisation, Abortus, Vasektomie, kontrazeptive Mittel technischer und chemischer Art, nicht zuletzt auch die „Pille", irgendwie gegen die naturgemäße Veranlagung des Menschen gerichtet sind, zeigt der Widerstand gegen jede Art von Geburtenkontrolle nicht nur bei den unterentwickelten Völkern oder bei kirchlich oder traditionsgebundenen Menschen, sondern auch bei unzähligen andern, die traditions- oder religiös-bestimmte Auffassungen aufgegeben haben. Sie machen zwar Gebrauch von den verschiedenen Mitteln und Methoden, empfinden aber dabei durchaus nicht stets Erleichterung, Befreiung oder Zufriedenheit, sondern eher Unbehagen, Mißstimmung und Sorge. Ob diese, zum Teil emotionalen Empfindungen durch den Glauben an die Naturwissenschaft und ihre bisherigen und künftigen Erfolge einmal überwunden werden oder ob sie tiefer, in der Naturanlage des Menschen verwurzelt sind?

Wahlloses Beseitigen entstehenden Lebens

Erbbiologisch wertlose Geburtenkontrolle

Die Ovulationshemmungen, Aborte und Sterilisationen durch operative Eingriffe und chemische Drogen, die im Zusammenhang mit der Geburtenkontrolle Jahr für Jahr in der ganzen Welt in ungeheurem Ausmaß vorgenommen werden, können nicht als *gezielte* künstliche Auslese bezeichnet werden. Sie erscheinen vom biologisch-

[58] Pille und Abtreibung. Ein fehlender Beitrag zur „psychosomatischen Gynäkologie", in: FAZ, 13. 10. 1968, Nr. 247.

[59] „Vakuum-Neurose" oder endogene Depression, in: Christ in der Gegenwart 21 (1969) 108.

[60] Ebd.

eugenischen Standpunkt aus vielmehr als völlig planlos und wertlos, weil ohne jede Beziehung zum genetischen Erbe der Eltern, die sich diesen Prozeduren unterziehen. Durch das Sterben oder Nichtentstehen von Millionen und Abermillionen von Föten und Kindern, die sich allmählich zu Milliarden summieren, gehen dem Erbreservoir der Menschheit Unmassen von Genkombinationen, darunter auch zahlreiche bester Qualität, verloren. Dadurch wird seine schöpferische Variabilität eingeschränkt, die für die Zukunft der Menschheit von wesentlicher Bedeutung ist.

Hier, bei der planlosen Geburtenkontrolle aus sozialen, ökonomischen und medizinischen Gründen, stößt man auf das Problem einer Koppelung der Geburtenkontrolle mit planvoller künstlicher Auslese, die die unterschiedlichen Genotypen der Eltern berücksichtigt. Da diese Rücksicht fehlt, dürfte das riesige weltweite Unternehmen der Geburtenkontrolle genetisch-eugenisch völlig ins Leere schlagen und sich vielleicht sogar – wir wissen es noch nicht – zum Nachteil der Menschheit auswirken, weil einzig und allein die bloße brutale Verminderung der Kinderzahl im Vordergrund steht ohne jede erbbiologische Ausrichtung.

Absinken des mittleren Intelligenzniveaus

Man hat darauf hingewiesen, daß durch eine auf solche Art und Weise praktizierte Geburtenkontrolle die mittlere Intelligenzlage einer Bevölkerung absinken müsse. Seit der Einführung der kontrazeptiven Mittel vermindere sich nämlich gerade die Fruchtbarkeit begabter Menschen bzw. Familien, so daß dadurch mit jeder Generation vor allem die Faktoren abnähmen, die für hohe Intelligenz günstig seien, weil die antikonzeptionellen Mittel, wie *L. R. Dice* sagt[61], eher und leichter in sozial höhergestellte Gruppen Eingang finden. In der wissenschaftlichen Literatur findet sich immer wieder die als hinreichend gesichert betrachtete Aussage, daß die begabten Familien im Durchschnitt weniger Kinder als weniger begabte besitzen[62].

„Es ist möglich, wenn nicht wahrscheinlich", sagt z. B. *G. G. Simpson*[63], „daß im Durchschnitt heutzutage jede neue Generation ihrem Ursprung nach zum größeren Teil von weniger intelligenten Mitgliedern der letzten Generation stammt." Aus der Tatsache, so äußert sich *E. Buddecke*[64], daß Individuen mit positiven geistigen Eigenschaften, wie spezielle natur- und geisteswissenschaftliche Begabungen, hohe Intelligenz, Verantwortungsgefühl, geistige Regsamkeit, eine unterdurchschnittliche Fortpflanzungsquote aufweisen, resultiert ein beunruhigendes soziologisches Phänomen. Da Intelligenz und Begabung nämlich „genetisch festgelegte Merkmale darstellen, findet auf diese Weise eine den Interessen der Menschheit entgegengesetzte Auslese statt". Tatsächlich hatten z. B. die gebildeten Bevölkerungsgruppen während der

---

[61] Resources of Mental Ability, in: Eugenics Quarterly 7 (1960) 17.19.

[62] Vgl. *E. Buddecke*, Können und sollen wir unsere Evolution kontrollieren?, in: NaturwissRunds 18 (1965) 402; *L. R. Dice*, a. a. O. (Anm. 61) 12.19; *J. Huxley*, Genetics, Evolution and Human Destiny, in: *L. C. Dunn* (Ed.), Genetics in the 20th Century (New York 1951) 617; *ders.*, Eugenics in Evolutionary Perspective, in: Eugenics Review 54 (1962) 134.135; *K. Mather*, Human Diversity (Edinburgh – London 1964) 94.95; *E. Mayr*, Animal Species and Evolution (Cambridge, Mass. 1963) 659; *F. Osborn*, A Return to the Principles of Natural Selection, in: Eugenics Quarterly 7 (1960) 205; *ders.*, The Protection and Improvement of Man's Genetic Inheritance, in: *S. Mudd* (Ed.), a. a. O. (Anm. 14) 309; *L. S. Penrose*, Genetics of the Human Race, in: *L. C. Dunn* (Ed.), a. a. O. 395; *G. G. Simpson*, Man's Evolutionary Future, in: ZoolJbSyst 88 (1960) 128; *M. J. Sirks*, Food Supply and Increase of Population, in: *H. Boyko* (Ed.), Science and the Future of Mankind (Den Haag 1961) 156 u. a.

[63] A. a. O. (Anm. 62) 128.

[64] Ebd. 402.

großen wirtschaftlichen Depression in den USA, wie *F. Osborn* berichtet[65], weithin nur die Hälfte an Geburten auszuweisen als die anderen. Die Auslese war hier, was die Begabungsgrundlagen betrifft, in ihr Gegenteil verkehrt.

Dieser Folgerung läßt sich wohl kaum ausweichen. Man kann nämlich mit Recht allgemein annehmen, daß begabte Ehepartner *im Durchschnitt* mehr begabte Kinder haben als weniger begabte Eltern. Das legen z. B. die Schulen von Oakridge und Los Alamos, zweier Zentren der amerikanischen Atomforschung, nahe. In beiden Orten hat, wie *E. Buddecke* berichtet[66], eine überdurchschnittliche Ansammlung Intellektueller mit Spezialbegabungen stattgefunden. Es gibt hier Schulklassen, bei denen der durchschnittliche Intelligenzquotient bei 140 liegt, während in der Durchschnittsbevölkerung auf 300 Kinder nur ein einziges mit dem Intelligenzquotienten von 140 kommt. Ähnliches wird sich wahrscheinlich auch beim Atomzentrum in Garching bei München herausstellen, wenn erst einmal Schulen eingerichtet sind. Arbeiten doch hier am Institut für Plasmaphysik rund tausend hochqualifizierte Forscher. Nach Ausbau der anderen Forschungsstellen dürfte der Mitarbeiterstab oder „Intelligenzler-Stamm" auf rund 15 000 anwachsen. Jedenfalls ist hier inzwischen in dem erst 13jährigen *Elmar Eder* ein mathematisches Genie aufgetreten, das schon in diesem Alter die Universität besuchen darf.

Die Gaben und Talente der Vorfahren scheinen hiernach eine erhebliche Bedeutung für die Nachfahren zu haben. Handgeschicklichkeit bei den Vorfahren von Artisten, rhetorisches Talent bei den Vorfahren von Dichtern, philosophische und didaktische Begabung bei den Vorfahren von Wissenschaftlern usw. dürften deshalb bemerkenswerte prädisponierende Faktoren für den Aufbau außergewöhnlicher Begabungen sein[67].

Gewiß fehlt es noch an detaillierten und exakten Kenntnissen über die Zusammenhänge von Intelligenz und Vererbung. Wir wissen auch noch nicht, wie sich Intelligenzunterschiede, die im Bereich der normalen Variation liegen, vererben. Wir kennen auch nicht die Verteilung und Häufigkeit der verschiedenen Typen von Intelligenz und Persönlichkeit innerhalb einer Bevölkerung. Haben aber bestimmte genetische Typen, z. B. mit Anlagen zu hoher Begabung, innerhalb einer Bevölkerung weniger Kinder als der Durchschnitt der Bevölkerung, dann wird sich von einer Generation zur andern die Häufigkeit dieses genetischen Typs innerhalb der Bevölkerung vermindern. Es findet eine Auslese, die ja nichts anderes als differenzierte Fruchtbarkeit ist, gegen diesen Typus statt. Wir besitzen aber noch keine Methode, um diesen Verlust exakt messen zu können, weil sich eine Analyse in Hinsicht auf Verbreitung und Höhe der Intelligenz innerhalb von Bevölkerungsgruppen wegen der ungeheuren Zahl von Variablen und der außerordentlichen Unterschiede in den geistigen Fähigkeiten so ungemein schwierig gestaltet.

Die Beobachtung, daß in industriellen Ländern die intellektuellen und fachlich ausgebildeten Bevölkerungsgruppen eine Geburtenhäufigkeit aufweisen, die nicht ausreicht, um ihre Zahl gegenüber anderen Schichten zu halten oder zu steigern, hat, wie *L. S. Penrose* sagt[68], alarmierend gewirkt. Die gegenwärtige Beurteilung dieses

---

[65] Ebd. 205.

[66] Ebd. 403; *ders.*, Biologische Utopien und gesellschaftliche Probleme, in: PastoraltheolWissPrax 58 (1969) 171.172.

[67] Es ist bekannt und anerkannt, daß die Entfaltung von Begabungen stark von den Umweltbedingungen, z. B. von der geistigen Höhe einer Familie und von der kulturellen Prägung der sozialen Schicht, in der jemand lebt und aufwächst und von der über zahlreiche feinste Kanäle Einflüsse ausgehen, abhängig ist. Viele Menschen, die an sich die biologischen Voraussetzungen und Anlagen für hervorragende geistige Leistungen besaßen, versagten, wie *S. S. Visher*, Sources of Great Men, in: Eugenics Quarterly 2 (1955) 108, betont, weil die Umwelt für sie ungünstig war.

[68] A. a. O. (Anm. 62) 395.

Befundes neigt zu einer stärker pessimistischen Interpretation, obwohl, wie *J. Rostand* sagt[69], zur Zeit „nichts unsicherer ist als die genetischen Auswirkungen dieser unterschiedlichen Fruchtbarkeit". Jedenfalls spricht man von der Gefahr einer „genetical erosion" (*M. J. Sirks*[70]).

Andere befürchtete langfristige Folgen

Bevölkerungspolitische Aspekte

Es gibt weitere besorgte und beunruhigende Mutmaßungen, die von langfristigen bevölkerungspolitischen Überlegungen ausgehen. So befürchtet man, die radikale, schnell vorangetriebene Geburtenkontrolle könne den Altersaufbau einer Bevölkerung durch das Zusammenschmelzen der jüngeren, tragenden Jahrgänge und die zu starke Überladung mit älteren Menschen nachteilig verändern. Dann würden vielfältige, besonders soziologische und ökonomische Probleme wie Überalterung, Sinken des Sozialprodukts, Wachsen der Soziallasten usw. entstehen. Dieser Gesichtspunkt bekommt noch eine besondere Schärfe und Dringlichkeit durch das Ansteigen der Lebenserwartung. Die Menschen werden älter und das Leben wird verlängert. Aber diese Verlängerung des Lebens vollzieht sich nicht innerhalb der leistungsstarken Periode, sondern gerade innerhalb der Periode des Greisenalters mit seinen oft so bedrückenden Symptomen. Das bedeutet gesteigerte Pflege für die alten Leute, vermehrte ärztliche Betreuung und häufigeren Krankenhausaufenthalt, ganz abgesehen von Altersheimen, Altersrenten, Krankenkassenkosten und den vielfachen gerontologischen Problemen, die die alten Menschen der Medizin stellen.

Bei der Geburtenkontrolle ist es auch von entscheidender Bedeutung, daß sie *weltweit* von *allen* Völkern durchgeführt wird. Man stelle sich einmal vor, sagt *Ch. G. Darwin*[71], „daß nur die Hälfte der Nationen einen erfolgreichen Weg findet, um ihre Zahl zu begrenzen, während die andere Hälfte sich weigert, so vorzugehen. In wenigen Jahrzehnten würden die Einschränker in einer bedenklichen Minderheit sein. Ohne auf Einzelheiten weiter einzugehen, ist es schwer zu glauben, daß sie auf lange

---

[69] Human Heredity (New York 1961) 118.

[70] A. a. O. (Anm. 62) 156. – Es ist möglich, daß sich die These von *L. S. Penrose*, Evidence of Heterosis in Man, in: Proc. Roy. Soc. London B 144 (1955) 203–213, bestätigt, daß nämlich Gene, die die Intelligenz kontrollieren, wegen der Heterozygotie auch die Fruchtbarkeit beeinflussen. Danach würden diese die Intelligenz bestimmenden Gene, wenn sie in homozygoter (reinerbiger) Kombination vorhanden sind, entweder niedrige Intelligenz in Verbindug mit geringer Fruchtbarkeit oder hohe Intelligenz, ebenfalls in Verbindung mit geringer Fruchtbarkeit, hervorrufen. Sind jedoch diese Gene in heterozygoter (gemischterbiger) Kombination vorhanden, dann, so nimmt Penrose an, erzeugen sie nicht nur einen mittleren Grad von Intelligenz, sondern auch, und zwar auf Grund der meist gesteigerten Vitalität oder überlegenen Tauglichkeit der Heterozygoten („hybrid vigor"), eine Zunahme der Fruchtbarkeit. – Nach dieser Hypothese wären Menschen von mittlerer Intelligenz auf Grund ihres heterozygotischen genetischen Aufbaues fruchtbarer und so im *biologischen* Sinne tauglicher, während die Extreme, die von Genen im homozygoten Zustand bedingt werden, also Personen mit überdurchschnittlicher oder sehr geringer Intelligenz, eine herabgesetzte Fruchtbarkeit aufweisen. Sollte das zutreffen, dann ist natürlich der Versuch in Frage gestellt, das Intelligenzniveau durch bewußte Auslesemaßnahmen auf die Dauer zu erhöhen. Ebenso unwahrscheinlich wäre es aber auch, daß das Intelligenzniveau automatisch als Ergebnis differenzierter Fortpflanzung absinkt. Es besteht dann vielmehr ein Gleichgewicht innerhalb einer Bevölkerung oder der Menschheit, das in gewissen Grenzen positive oder negative Schwankungen aufweisen kann.

[71] A. a. O. (Anm. 15) 470.

Sicht gegenüber dem Druck der weit zahlreicheren Nichteinschränker standzuhalten vermag." Sie würde in einen Kampf um ihre reine Existenz geraten. Wie man z. B. aus Indien weiß, hat die Geburtenkontrolle dort, wo es zwischen Hindus und Moslems ausgeprägte Minderheitsprobleme gibt, kaum eine Chance[72]. Nach *R. Kaufmann*[73] besteht auch die Möglichkeit, daß die Hormonpillen in den Erzeugerländern, die sich gegen die Konkurrenz der geburtenstarken schützen wollen, „schneller wirken als in den Ländern, für die man sie ursprünglich konzipiert hat. Es ist denkbar, daß bei einem mehrjährigen intensiven Gebrauch der Mittel – die auch der Humangenetiker Saller keineswegs für ungefährlich hält – die Geburtenrate in Nordamerika und England rascher sinkt als in den Ländern, aus denen der ‚unerwünschte Zuzug' kommt, so daß sich das Verhältnis der Kinderzahlen nicht verbessert, sondern erst recht verschlechtert." Die Wachstumsrate ist also für das gegenseitige Verhältnis und das friedliche Zusammenleben der Völker von hoher, vielleicht sogar kritischer Bedeutung[74].

Änderung der Verhaltensweisen

Ernster noch als die bevölkerungspolitischen Gefahren erscheint die Sorge, die Verhaltensweisen des Menschen könnten sich derart wandeln, daß schließlich zuwenig Nachwuchs erzeugt wird, weil gewisse natürliche Koppelungen und Regulationen ausfallen oder zerstört werden. Wie wird es um die biologische Natur des Menschen, um seinen Fortpflanzungstrieb und sein sexuelles Verhalten beschaffen sein, wenn erst einmal Jahrhunderte hindurch eine Geburtenregelung, etwa durch Einnahme chemischer Kontrazeptiva, schonungslos durchgeführt worden ist? Schon heute führen ja allein die Existenz und Verfügbarkeit der Antikonzeptionsdrogen dahin, das sexuelle Verhalten und die grundsätzliche Haltung des Menschen zu diesem Bereich gesellschaftlichen Lebens tiefgreifend zu ändern.

Bevölkerungsvermehrung und Geburtenkontrolle

Wir haben eine Fülle von Sorgen, Befürchtungen und Risiken, die sich bei der Betrachtung der Praxis der Geburtenkontrolle einstellen, kurz zusammengestellt. Wir wissen nicht, ob sie einmal eintreten werden, weil wir, wie schon (S. 75/76) betont, keine sichere Einsicht in zukünftige Auswirkungen und mögliche Nebenwirkungen auf die leiblich-seelische Gesundheit bei langfristigen Versuchen haben, auch nicht bei der Geburtenkontrolle. Das Aufzeigen des gewaltigen Risikos sollte vielmehr klar und eindeutig das unsagbare Wagnis handgreiflich zum Bewußtsein bringen, das mit der Durchführung der Geburtenkontrolle gegeben ist. Dieses weltweit in Angriff genom-

---

[72] Auf der rassischen Ebene bestehen solche Gegensätze z. B. in Südafrika zwischen den weißen Afrikanern und der schwarzen Bantubevölkerung. Erstere „möchten den Kinderzuwachs unter den Weißen", so steht in einer Notiz „Die Pille – für die Farbigen", „gefördert sehen, deshalb sollen sie die Pille nicht nehmen. Zu empfehlen sei sie dagegen den Nichtweißen, da deren Geburtsrate bedeutend höher ist als die der Weißen" (FAZ, 9. 11. 1968, Nr. 262).

[73] Die Menschenmacher (Hamburg 1964) 101.

[74] Nord- und Südamerika kamen sich 1960 mit je ± 200 Millionen Bewohnern noch sehr nahe. Nach vierzig Jahren hat sich jedoch die lateinamerikanische Bevölkerung aller Voraussicht nach mindestens verdreifacht, auf – je nach der Berechnung – 624 bzw. 756 Millionen, während die Einwohner Nordamerikas ihre Zahl nur mehr oder weniger verdoppelt haben, auf 534 bzw. 588 Millionen. Seiner Bevölkerungsmasse nach gewinnt damit Südamerika ein nicht zu unterschätzendes Übergewicht. Europa steigert seine Menschenzahl bis zur Jahrtausendwende wahrscheinlich nur um ein Viertel, um ganze 100 Millionen, von 425 auf 527 bzw. 571 Millionen.

mene Werk stellt tatsächlich, wie *A. S. Parkes* betont[75], „a fundamentally significant stage in the continued evolution of the human race" dar, eine Entwicklungsstufe in der sich fortsetzenden Evolution der Menschheit von grundlegender Bedeutung. Das sollte man nicht vergessen und gerade darum bei allen Formulierungen, Aussagen und Forderungen vorsichtiger und auch bescheidener sein. Die nicht zu beseitigende Ungewißheit über den Ausgang des gewagten Versuchs der so kategorisch, vielfach geradezu unfehlbar geforderten Geburtenkontrolle von internationalen Ausmaßen lädt allen, die an ihrer Durchführung aus besten Absichten und ehrlicher Überzeugung mitwirken, eine außerordentlich schwere und drückende Verantwortung auf.

Auf der anderen Seite besteht zweifellos das Phänomen eines bedrohlichen Anwachsens der Weltbevölkerung mit allen seinen Schattenseiten und negativen, z. B. den Lebensstandard und das Zusammenleben untergrabenden Folgen. Auch das muß ernst genommen werden. Man kann sich natürlich auf den Standpunkt stellen, die gegenwärtige Periode rapider Bevölkerungsvermehrung bedeute nur eine notwendige und durchaus normale Etappe in der Evolution der Menschheit, ebenso wie die langen Jahrhunderttausende des Jäger- und Sammlertums mit kaum sichtbarem Bevölkerungszuwachs. Eine derartige Stellungnahme gliche allerdings mehr oder weniger einem Ausweichen vor dem anstehenden Problem.

Man kann auch nicht einfach voller Hoffnung damit rechnen, daß sich die Bevölkerung der Erde nach einer Periode stürmischen Wachstums schließlich bei einer mehr oder weniger konstanten Zahl „einpendelt", etwa bei höchstens 15 Milliarden, wie *R. Kaufmann* meint[76]. Ebenso wenig befriedigt die Ansicht, daß in der Fülle der Menschenmassen und der gründlichen Durchmischung des Erbgutes vielleicht ein wertvoller und notwendiger Antrieb für die weitere Evolution des Menschen, für die Ausbildung neuer Merkmale und Verhaltensweisen verborgen sei. Es ist nämlich weder über das „Einpendeln" noch über den „Evolutionsanstoß" derzeit wissenschaftlich etwas auszumachen.

So stehen sich zwei Phänomene, wie es scheint, unversöhnlich gegenüber: Verminderung der Kindersterblichkeit mit der Parole „Save the children!" und die Geburtenkontrolle mit der Vernichtung entstehenden oder entstandenen Lebens. Dieser Gegensatz mutet geradezu paradox oder richtiger wie eine Tragödie an. „Überall, wo die Kunst der Ärzte den Tod besiegt hat", sagt mit Recht *R. Kaufmann*[77], „wachsen die Zahlen der Populationen. Um sie gering zu halten, muß man jetzt erneut die Kunst der Ärzte bemühen, in diesem Fall der Biochemiker, die nach der Waffe gegen den Tod die Waffe gegen das entstehende Leben liefern." Wahrlich ein sonderbares und tragisches Phänomen[78].

Sein prozentualer Anteil an der Weltbevölkerung, die um 1900, zur Zeit seiner politischen Weltherrschaft, wohl am höchsten stand (vgl. *N. Keyfitz*, a. a. O. [Anm. 11] 2), nimmt zusehends ab.

[75] A. a. O. (Anm. 41) 322.

[76] A. a. O. (Anm. 73) 40.

[77] Ebd. 43.

[78] Zum Thema bzw. zur Evolution der Menschheit, in deren Rahmen das Thema gesehen wird, vgl. auch *P. Overhage*, Experiment Menschheit. Die Steuerung der menschlichen Evolution (Frankfurt a. M. ^{3}1969); *ders.*, Die Evolution des Lebendigen. Die Kausalität (Quaest. disp., 26/27 [Freiburg i. Br. 1965]); *ders.*, Menschenformen des Eiszeitalters. Umwelten, Gestalten, Entwicklungen (Frankfurt a. M. 1969) ; *P. Overhage – K. Rahner*, Das Problem der Hominisation (Quaest. disp., 12/13 [Freiburg i. Br. ^{3}1965]).

Besprechungen

Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie. Hrsg. von Johannes B. Lotz (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4. Ergänzungsband). 8° (264 S.) Freiburg – Basel – Wien 1968, Herder. 32.— DM.

Was die Autoren dieses Werkes, das in einem hier durchaus vertretbaren Sinne zukunftsweisend genannt werden kann, bei aller Verschiedenheit der geistigen Prägung und ihrem Herkommen von den verschiedenen Grunddisziplinen in Philosophie und Theologie verbindet, ist nicht eine gemeinsame Lehre, sondern gemeinsames und in etwa auch schon konvergierendes Fragen, ist die Bereitschaft, sich dem zu stellen, was aus der in wichtigen Wissensbereichen heute sich zuspitzenden Problemsituation an Neuem auf das Denken zukommt, in die Erkenntnisreflexion einbezogen und auch gnoseologisch erst noch bewältigt werden muß. Als gemeinsamer Grundzug der neuen Problementwicklungen läßt sich die einer Isolierung des Erkenntnisproblems entgegenwirkende Herausarbeitung einmal der *anthropologischen* und zum anderen der noch umfassenderen *ontologischen* Fundierungsverhältnisse und Zusammenhänge erkennen. Mit diesen beiden, in einem existenzphilosophischen Denken sich begegnenden, Tendenzen hängt auch das Vordringen der hermeneutischen Problematik (des „Verstehens" als eines menschlichen und damit sprachbedingten und geschichtlichen) in fast allen Erkenntnisbereichen zusammen.

„Heutige Aufgaben der Erkenntnistheorie (13–38) werden in allgemeinerer Form von *Alb. Keller* behandelt. Sie ergeben sich aus dem schärferen Hervortreten der Rolle des Subjekts in allen Bezügen, in denen der Mensch auf Seiendes bezogen ist, der Subjektbedingtheit menschlicher Erkenntnis, der fortschreitenden „Machbarkeit" der Weltdinge durch den Menschen (worin allerdings für den Menschen auch die neue Gefahr ersteht, daß er selbst zum Objekt der Manipulation wird), der Ausrichtung nicht auf das, was *ist*, sondern auf das, was nicht zuletzt durch „freie Steuerung des Menschen" (34) sein *wird* (wobei sich in neuer Schärfe die Frage ergibt, was sein *soll* und was nicht).

E. Coreth („Die Welt des Menschen als Phänomen und Problem" [39–63]) geht es darum zu zeigen, wie der Mensch in seinem Erkennen einerseits bedingt ist durch die jeweilige „Welt", die seinen Verstehenshorizont sowohl im Sinne eines eingrenzenden, mit der geschichtlichen Erfahrung und schon mit der Sprache gegebenen Vorverständnisses als auch im Sinne einer Eröffnung von Sinn (des Einzelnen aus dem Ganzen) bildet, wie der Mensch aber andererseits in eben diesem Erkennen auch immer schon über sich selbst hinausgetrieben wird durch die unabschließbare Offenheit seiner Welt „auf die umgreifende Ganzheit des Seins" (63). Das heißt, das Problem: Mensch und Welt weitet sich, sobald man nur „das sehr *komplexe Gesamtphänomen* der ‚Welt' in seinem Wesen und seinen Strukturen richtig zu bestimmen" (50) unternimmt, aus zu dem Problem: Mensch und Sein. Die Verstehensproblematik treibt von sich aus über das Gnoseologisch-Anthropologische hinaus ins Ontologische.

Auf dieser Linie führt der Beitrag „Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik" (64–96) weiter, in dem *J. B. Lotz* die These von der „gegenseitigen Implikation von Erkenntnistheorie und Erkenntnismetaphysik" (80) darlegt, wobei auch diese noch als „Vermittlung" zur expliziten Metaphysik überhaupt (94), die sich in der Gestalt einer „Metaphysik des personalen Geistes" (96) entfaltet, zu sehen ist. Dieses Implikationsverhältnis wird aus dem Wesen des menschlichen Erkennens bzw. des „Menschengeistes" gefolgert, für den (so im Anschluß an eine Formulierung Heideggers) „sein Zusammengehören ... mit dem Sein" sich als konstitutiv erweist (67–94). „Als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis des Seienden" zeigt sich „das Miterkennen von Sein, das von dem am Seienden aufleuchtenden Sein selbst bis zum subsistierenden Sein hinreicht" (94). – Es ist in dem Sammelband der Aufsatz, der sich – in einer vornehm-sachlichen Auseinandersetzung – am meisten unmittelbar auf die Konzeption der Erkenntnislehre von *J. de Vries* bezieht. Verhält sich aber, so

könnte man dazu fragen, die „erste Sicherung" der menschlichen Wahrheitserkenntnis in einer auf die innere Erfahrung aufgebauten reinen Erkenntnistheorie zu der auf „letzte Begründung der Wahrheit unseres Geistes" (78) ausgehenden Erkenntnismetaphysik nicht wie das Fundament zum aufgeführten Bau? Und hat diese fundamentale Sicherung nicht ihre Notwendigkeit und auch ihr Eigenrecht, zumal wenn sie noch unbelastet von den weitausgreifenden Problemen und nicht geringen Schwierigkeiten der „letzten Begründung" geleistet werden kann?

B. Thum (97–118) stellt angesichts der Schwierigkeiten, die sich von den „nachklassischen" physikalischen Theorien her für die Konzeption einer „Naturontik" ergeben, die Frage nach der Möglichkeit objektiver Naturerkenntnis überhaupt und der ontologischen Tragweite des Naturbegriffs mit neuer Radikalität und auf dem Wege einer „konstitutionslogischen Reflexion" (98). Diese sucht die erkenntnistheoretische Fundierung der Naturphilosophie, wie sie der kritische Realismus gibt, noch zu hinterfragen in Richtung auf die Leistungen des Bewußtseins sowohl bei der Konstitution des Gegenstandes als auch beim Entspringenlassen der mit ihm sich erst ergebenden erkenntniskritischen Probleme (also auch des Problems der „objektiven Realität", das so zum Problem der „Objektivierung" wird) (98. 108 f.). „Objektivieren" soll näherhin so verstanden werden: „auf Grund von Erfahrungen Seiendes intendieren und sich zum Objekt geben, das sich in ihnen als ihr unabhängiger, für ihr Herantreten an uns und für ihren Inhalt verantwortlicher Ursprung anzeigt" (99). Was nun die Berechtigung und Eigenart der „Objektivierung von Natur" angeht, so wird diese nach dem Verf. bei allen Schwierigkeiten, die sich aus den verschiedenen Grenzziehungen zwischen Beobachtungsgegenstand und -mitteln und den verschiedenen Beschreibungsformen des Beobachteten im atomaren und subatomaren Bereich ergeben haben, doch aufrechterhalten werden können mindestens im Sinne „der intersubjektiven öffentlichen Gültigkeit" aller Aussagen und „einer für jeden Beobachtungsstandpunkt sich ergebenden Vorhersehbarkeit der Prozesse wenigstens nach statistischen Gesetzen" (114 f.).

In wie unterschiedlichem Sinne in der gnoseologischen Grundlagenproblematik der Natur- und Geisteswissenschaft heute von „Objektivierung" gesprochen wird, macht *H. Ogiermann* deutlich in seinem Beitrag: „Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie" (119–158). Nach einer Darstellung der Gedankengänge und Problemmotive, die im (protestantisch-)theologischen und im existentiellen Denken zu der entschiedenen These von der „Nichtobjektivierbarkeit Gottes" geführt haben, sucht er deren wahren Kern herauszuschälen, indem er die Gründe für eine jedenfalls nicht-adäquate Objektivierbarkeit aufzeigt. Schon weil der Gottesbegriff selbst seiner sprachgeschichtlichen Bedingtheit nicht enthoben werden kann, implizieren alle „Gottesbeweise" immer auch schon die Problematik eines „Verstehens von Verstandenem" (146) und damit die ganzen Schwierigkeiten hermeneutischer Objektivität. Sie verschärfen sich für die Gottesfrage auch noch wegen der Nicht-Erzwingbarkeit von Zustimmung selbst für bewiesene Feststellungen im ontologisch-metaphysischen Bereich (147), der „psychologischen" Labilität, die solchen Einsichten trotz aller „logisch-ontologischen" Unausweichlichkeit anscheinend unaufhebbar verbleibt (144). In der Auseinandersetzung um die „Nichtobjektivierbarkeit" des Personseins Gottes bemüht O. sich, das, was die Analogielehre und eine konsequente negative Theologie zu leisten vermögen, zur Geltung zu bringen. So sehr Gott als das „Sein selbst" kein Seiendes (im Sinn von „Sein haben") sein kann, so ist er es, wenn man es im Sinne von „Seinsvollzug" versteht, eben als das Sein selbst, sogar „in unendlicher Intensität" (155). Daß aber, wenn schon in allem Erkennen von Personen ein Moment der Nichtobjektivierbarkeit unaufhebbar bleibt, die Aufhellung der ontologischen Struktur des personalen Mitseins von Gott, dem „Umgreifenden", und Geschöpf (das etwas ganz anderes sein muß als alles sachhafte In-einander-Verspanntsein) ihre besonderen Schwierigkeiten hat, wird nicht verschwiegen (158). – Auch hier ist mit zu bedenken (was dem Verf. auch wohl bewußt ist): Die Unterstellung einer Problematik unter den Titel „Objektivierung" bringt von vornherein, da „objektivieren" immer schon einen Bezug auf das leistende Bewußtsein umschließt, mindestens die Gefahr einer transzendentalidealistischen oder transzendentalphänomenologischen Verkennung des Wesens von „Erkennen" mit sich.

Ansetzend beim „ästhetischen Urteil", in Begegnung und Auseinandersetzung mit der kantischen Theorie der Urteilskraft geht *H. Kuhn* in einer scharfsinnigen und

zugleich schönen Untersuchung („Von der Erkenntnis des Schönen in der Kunst" [159–179]) der gnoseologischen Problemlinie in den Grundlagenfragen einer philosophischen Ästhetik nach. Die Pole, zwischen denen nach K. die Erfahrung des Schönen schwingt und deren Spannung und Zusammenhang auch seine Untersuchung bewegt, sind „Schau und Gestaltung" (169), jene eigene Art von Rezeptivität und Spontaneität des Menschen in seinem Anheimgegebensein an die Welt, die ihn jederzeit überkommen kann mit ihrer Schönheit, und in seinem „ständigen herrschendformenden Umgang mit der materiellen Welt". Gegen Kant betont K. entschieden, daß der Akt, in dem Schönheit zur Anschauung kommt, ein echter Erkenntnisakt ist, in dem also nicht nur das Subjekt sich über sein Gefallenfinden an einem Ding bewußt wird, sondern „ein auf keine andere Weise zugänglicher Grundzug von Wirklichkeit erfaßt" wird (169). Das aus dieser „ekstatischen", die Liebe erregenden Erkenntnis fließende Wissen eigener Art darf, wenn es ihm gelingt, sich in einem Kunstwerk zu verdeutlichen, den Namen „künstlerische Weisheit" für sich in Anspruch nehmen (178). In letzter Tiefe aber zielen die Überlegungen über eine bloße Gnoseologie des Schönen hinaus auf die Wiedergewinnung eines Gedankens, den K. formelhaft mit „metaphysischer Korrelation" bezeichnet: „der Zustand des Erfahrenden tritt in Korrespondenz zum Grund alles Seins, und in der Erfassung dieses besonderen einzelnen Schönen leuchtet eine Wahrheit über das All des Seienden auf" (163. 168).

J. Scharbert („Probleme der biblischen Hermeneutik" [180–211]) rückt die vielfältigen Probleme des Verstehens und der Deutung ins Bewußtsein, die mit der Entstehung und Überlieferungsgeschichte der biblischen Texte zusammenhängen. Das Neue daran ist vielleicht die Entschiedenheit, mit der heute auch katholische Exegeten jene hermeneutischen Grundprinzipien und Regeln, die in den auf Texten und überhaupt Objektivationen des Geistes basierenden Geisteswissenschaften schon mehr oder weniger selbstverständliches Allgemeingut geworden sind, auch auf die Heilige Schrift anzuwenden bereit sind. Daß sich dabei der Bibelerklärer wegen der theologisch begründeten Eigenart dieser Schriften und ihrer Bedeutung „für den Glauben der Christen" einer besonderen Verantwortlichkeit nicht entziehen kann, wird mit Recht betont. Die tiefergehende Problematik des „Verstehens", seiner geschichtlichen und existentialen Bedingungen, die über die sprachlich-literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Fragen noch hinausführen – wenn auch diese für die Bibel sicher schon komplex genug und in den Lösungsversuchen noch lange nicht ausgeschöpft sind, wie Verf. einleuchtend zeigt –, werden zum Schluß gerade noch angedeutet, kaum noch behandelt (208 ff.). Das ist bei der ausgesprochenen Abneigung des Verf.s gegen die Komplizierung, die insbesondere vom existenzphilosophischen Denken in die Hermeneutik eingedrungen ist und sie zu einer „Geheimwissenschaft" zu machen drohe (183), verständlich. Allerdings, so wird man einwenden müssen, handelt es sich sicher nicht bloß um eine unnötige terminologische Verkomplizierung durch einen „Fachjargon", sondern um das Aufgehen einer neuen Problemdimension, die allen, die wissenschaftlich um Wiedergewinnung von Sinn aus sinnhaltigen Dokumenten bemüht sind, fortan aufgegeben bleibt.

O. Semmelroth handelt von der „Eigenart theologischer Erkenntnisfindung" (212 bis 225). Diese soll einerseits den Ansprüchen der Form der Wissenschaftlichkeit genügen, die die Theologie an sich selbst stellt und die an sie von den Wissenschaften, in deren Reihe sie an den Universitäten steht, gestellt werden. Andererseits geht es in ihr um eine ganz einzigartige Sache: um den den Menschen als Person ansprechenden und in Anspruch nehmenden, sein Heil in der Gemeinschaft und in der Geschichte wirkenden personalen Gott (223). Um dieser Sache willen ist ihr eigentliches Subjekt die Glaubensgemeinschaft der Kirche. An deren „Glaubenssinn" (223) und an die ihr eingestiftete Lehrautorität bleibt darum der einzelne Theologe gebunden. In diesem Beitrag zu der heute immer dringlicher werdenden Selbstbesinnung der Theologie auf ihr eigentliches Wesen bedauert Verf. die immer stärkere Auseinanderentwicklung „der beiden Sparten der Theologie, der positiven wie der spekulativen" (221). Das „charismatische Element" der Verwurzelung im Glauben und in der „Liebe zu jener Sache . . ., die sie erkennend gewinnen will", müsse auch im streng wissenschaftlichen Arbeiten der positiven Theologie, soweit immer sie sich als Theologie versteht, am Werke bleiben (223). Nach S. ist und bleibt auch das wissenschaftlich-theologische Arbeiten (anstatt nur „sachliche Erkenntnis" zu sein) eine Beanspruchung des Menschen durch den sich mitteilenden Gott und geht der Theologe, wenn er sich als solchen

richtig versteht, bei aller Wissenschaftlichkeit seines Vorgehens und durch es hindurch ein „Engagement mit Gott" ein (224). So erscheint die Theologie (wenn ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit in unserem szientistischen Zeitalter nun einmal aufrechterhalten werden muß) doch als eine Wissenschaft ganz eigenen Typs im Grenzgebiet von Wissen und Weisheit.

H. Rotter („Zum Erkenntnisproblem in der Moraltheologie" [226–248]) will die Moraltheologie nicht im Gegensatz, sondern insofern in einer Fundierungseinheit mit der philosophischen Ethik gesehen wissen, als diese auf die Gewissensfunktion zu reflektieren und die Probleme von Ursprung, Art und Geltung (inhaltlicher) Normen zu behandeln hat (228. 230). Denn das „spezifisch Christliche der Moral" bestehe „nicht in einzelnen inhaltlichen Normen, sondern in dem dialogischen Verhältnis, in dem der Glaubende zu Christus steht und aus dem heraus er zu handeln hat" (247). Für die Lösung des Normenproblems arbeitet der Verf. heraus: die Bedeutung des Personalen (Gewissen), der Interpersonalität („wie das konkrete sittliche Tun auszusehen hat, bestimmt der soziale Kontext ..." [246]), der Geschichtlichkeit (Sittlichkeit als „Sprachereignis" [238], deren Problematik somit einmündet in den hermeneutischen Problemkreis des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen in seinem Wandel und des Wiederverstehens von Verstandenem in seiner geschichtlichen Bedingtheit). Die Fragen, die bleiben, betreffen das Verhältnis von Norm und Gewissen, von einzelnem Gewissen und Menschengemeinschaft (insbesondere als „Masse"), schließlich die Spannung von überzeitlicher Geltung und Geschichtlichkeit. Das Gewissen ist nach dem Verf. so sehr *die* „Instanz der sittlichen Erkenntnis" (235), daß sittliche Weisungen, auch aus der Offenbarung, für uns nur gelten können, „wenn sie unserem Verständnis, d. h. unserem Gewissen entsprechen" (230). In diesem Sinne wird das Gewissen zur Norm der Normen. Andererseits aber soll es selbst normierbar sein „durch Sitte und Autorität" (246). Wo bleiben dann aber, wird man fragen, die Normen, nach denen selbst noch die „Sitte" (was „man" tut) und auch noch die Weisungen der Autorität beurteilt und bewertet werden können? Kann man den „letzten Grund" für sittliche Normen allein „in den zwischenmenschlichen Beziehungen" (247) suchen? Kann man diese Beziehungen so schlechthin als „konstitutiv für die menschliche Person" bezeichnen (ebd.), zumal wenn diese entscheidend als „Gewissen" bestimmt ist? Oder muß nicht vielmehr eine personale Primärkonstitution vorausgesetzt werden, damit interpersonale Beziehungen und eine Menschengemeinschaft überhaupt möglich sind? Zugleich erhebt sich wieder die Frage der Letztinstanz: Ist es mein Gewissen auch der Gemeinschaft gegenüber oder ist es die Gemeinschaft, durch die ich auch als Gewissen erst konstituiert werde („Gewissensbildung geschieht im Prozeß der Sozialisierung" [241]? Die Nivellierung des Unterschiedes von Sitte und Sittlichkeit, die sich aus der Überbetonung der Gemeinschaftsbindung und der Geschichtlichkeit ergibt, kann kaum helfen, die Geltung sittlicher Normen zu begründen, sondern dürfte eher zu einer Aufweichung des sittlichen Anspruchs – der dann eine Art Anpassungsforderung an das „Man" darstellte – führen. Wenn schließlich zwar auch noch von der „Natur der Sache" die Rede ist, aus deren Beachtung sich konkrete Normen ergeben (247), so wird die Einsicht in die Natur der Sache dann doch wiederum vom Selbstverständnis des Menschen abhängig gemacht. Da dieses seinerseits von mannigfachen geschichtlichen und kulturellen Bedingungen abhängt, stoßen wir auch mit dieser dritten Instanz der Normgebung – die an sich tiefer fundiert wäre als bloße „Sitte" oder die bloß als „Instanz der Sprachregelung" verstandene „Autorität", die „durch ihre Willensäußerungen einer Handlung einen neuen Symbolwert" gibt (240) – auf kein (sozusagen) sittliches Urgestein. Der Verf. zieht auch die Konsequenz, daß „die Normen des sittlichen Verhaltens ... abhängig von freien menschlichen Entscheidungen und insofern ein Produkt menschlicher Geschichte und Kultur" sind, wenn auch mit der Einschränkung: „bis zu einem gewissen Grad" (239). Es käme aber bei der Begründung der Geltung sittlicher Normen alles gerade auf die Klärung des über den „gewissen Grad" von Relativität hinausgehenden Absolutheitsmomentes an. Es ist schwer zu sagen, wie diese Klärung philosophisch-ethisch bei den gegebenen Voraussetzungen noch erreicht werden könnte.

Zu den inneren Gründen für die Herausgabe dieses gewichtigen Sammelbandes kam ein äußerer Anlaß: die Vollendung des 70. Lebensjahres von *Josef de Vries S. J.*, eines Altmeisters der Erkenntnislehre. Darum bildet den Abschluß des Bandes ein Verzeichnis seiner vielen Veröffentlichungen zur systematischen Entfaltung einer Er-

kenntnislehre in der neuzeitlichen Problemsituation und zu zahlreichen aktuellen Einzelproblemen. J. Stallmach

Hoeres, Walter, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie.* Gr. 8° (216 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 32.– DM.

Der Verf. will die Unhaltbarkeit der Erkenntnistheorie zeigen, die von *Maréchal* begründet und von *Lotz, Coreth, Muck* u. a. weitergeführt wurde; ihr Grundgedanke ist bekanntlich die Vereinigung der transzendentalen Methode Kants mit der Erkenntnismetaphysik des Thomas von Aquin, d. h. die Überwindung Kants durch seine eigene Methode. Die Unvereinbarkeit der in dieser Methode vorausgesetzten Auffassung der Erkenntnis mit dem metaphysischen Realismus des Thomas soll in phänomenologischer Methode aufgewiesen werden. Diese Methode ist vor allem von *Husserl* ausgebildet worden; aber seine vorgefaßte transzendentalphilosophische Deutung führt zu einer Verfälschung der phänomenologischen Methode; so kommt es, daß die Auseinandersetzung mit Husserl sich ebenfalls fast durch das ganze Buch hindurchzieht.

Namentlich im *1. Teil* (23–61) überwiegt die Auseinandersetzung mit *Husserl.* Es geht hier um die für jede Erkenntnistheorie grundlegende *Reflexion auf den Erkenntnisakt.* H. unterscheidet eine doppelte Reflexion. Die eine ist die schlicht mitvollziehende Reflexion, in der die Erlebnisse und Akte „in unmittelbarem Zugriff zugänglich" sind und „angemessen zur Gegebenheit gebracht werden" (210). Allerdings ist das keine Anschauung der Akte; angeschaut wird nur der Gegenstand, der mindestens ebenso unmittelbar gegeben ist wie der Akt; die „Dinge" sind unmittelbar gegeben (26). Husserl nimmt eine andere Art von Reflexion an, die den Akt anstelle des Gegenstandes anschaulich in seinem Wie erfaßt. Diese Art der Reflexion lehnt der Verf. ab. Ihre Annahme führt dazu, den Erkenntnisakt zu verfälschen. Wegen der mit ihr verbundenen kritischen Einstellung gegenüber dem Gegenstand muß dessen Annahme, die sich doch in der Anschauung selbst rechtfertigt, durch etwas anderes gerechtfertigt werden; was sollte dieses andere sein, wenn nicht das den Gegenstand konstituierende Wirken des Subjekts? So kommt es zur kritischen Transzendentalphilosophie. Ihre Ablehnung verleitet den Verf. zu Formulierungen, die auch die erste Art der Reflexion auszuschließen scheinen: Der Akt der Einsicht ist der Reflexion nicht zugänglich (56). Es soll sogar ein Wesensgesetz sein, daß der gegenwärtige Akt nicht selbst gegeben sein kann (38). Die reflektierende Feststellung, daß ich das Haus betrachte, soll nur durch Schlußfolgerung möglich sein (42). Nur das Ich, nicht der Akt sei gegeben, allerdings das Ich als erkennendes, denkendes, anschauendes (39), bzw. nur der Gegenstand, aber als erkannter (44). Aber kann ich das Ich *als* erkennend, den Gegenstand *als* erkannt erkennen, ohne die Erkenntnis, d. h. den Erkenntnisakt, mitzuerkennen? Man wird die schroffen Äußerungen also wohl dahin abmildern müssen, daß eine von der Anschauung des Gegenstandes gesonderte Schau des Aktes abgelehnt werden soll.

„Der" Erkenntnisakt – gemeint ist wohl: der eigentlichste, grundlegende Erkenntnisakt – ist aber nach H. die Schau. Wenn also das Wissen um die eigenen Akte nicht auf Schau beruht, kann es nicht die grundlegende Bedeutung haben, die ihm in der Transzendentalphilosophie zuerkannt wird. Der *2. Teil: „Erkennen als Schau"* (62 bis 137) entfaltet darum im Sinne von H. positiv die eigentliche Grundlage aller Erkenntnistheorie. Das wesentlichste Merkmal der Anschauung ist nach H. die Unmittelbarkeit (62). Sie ist – wenigstens bei uns Menschen – grundlegend Hinnahme eines Anderen, nicht Beisichsein des Geistes (66), reine Rezeptivität (68), in keiner Weise ein Wirken im Sinn von Hervorbringen, Produzieren. Die Schau beansprucht, und zwar mit Recht, das An-sich-Sein der Dinge zu geben; nichts wird zu ihm hinzugefügt (78). Darum ist ein Vorwissen um das Sein im ganzen überflüssig (89). Schau ist sowohl die empirische Schau der sinnlich gegebenen Einzeldinge wie die Einsicht in notwendige Sachverhalte (Prinzipienerkenntnis). Der Unterschied der beiden Arten der Schau ist untergeordnet. H. deutet die scholastische Lehre von der Erfassung des intelligibile in sensibili als Schau nicht nur der einzelnen Wesenheiten, sondern auch der Wesenszusammenhänge im konkreten Einzelding (112–126.)

Was im 2. Teil am meisten auffällt, ist der Abschnitt „Das Urteil als Schau" (94–112). Er läuft fast darauf hinaus, das Urteil – sowohl im Sinn der ‚compositio

et divisio' wie im Sinn der Zustimmung – als eigenen Erkenntnisakt zu leugnen; es geht auf in dem Sehen des Sachverhalts: Das Aufleuchten der notwendigen Identität, die Einsicht, *ist* die urteilende Erkenntnis (100). Sonst müßte man annehmen, daß das Urteil – wie es die Transzendentalphilosophie tatsächlich behauptet – einen Inhalt (zumindest das Sein) hinzufüge, der durch das hinnehmende Schauen nicht gedeckt ist (111). In der Einsicht ist schon alles enthalten, auch die Gewißheit (105). Die „Mystifizierung der Copula" wird darum abgelehnt (108–111). Die Struktur des Urteils ist nur sprachliche Form (103).

Der *3. Teil* (138–207) bringt folgerichtig zu dieser Erkentnisauffassung die Abrechnung mit der Transzendentalphilosophie und ihrer Auffassung der *„Erkenntnis als Tat"*. Die Kritik ist insofern eine „immanente Kritik", als die Transzendentalphilosophie einerseits die Erkenntnis wesentlich als ein „Verarbeiten der aposteriorischen Gegebenheiten" *(Muck)* deutet (143), andererseits doch nicht umhinkann, die Schau, die Evidenz, implizit als letzte Instanz anzuerkennen. So ergibt sich der innere Widerspruch, daß man einerseits an der Evidenz als letzter Instanz festhält, andererseits es für nötig hält, sie aus weiter zurückliegenden Prinzipien zu rechtfertigen (142). Die Auffassung der Erkenntnis als tathafter Setzung, als Hinzufügung apriorischer Bestimmungen zum Gegebenen, meint H., bedeute letztlich ein Aufgeben des Erkenntnischarakters der Erkenntnis (166). Das Apriori verdecke das Sein, wie es wirklich ist. Wenn *Lotz* ein entdeckendes Apriori annehme, ein Apriori, das zugleich im Gegenstand verwirklicht sei, so werde damit eine harmonia praestabilita gefordert, die sich nicht rechtfertigen lasse, die im Grunde ein seltsamer Zufall sei (183–187). Auch aus der Notwendigkeit der apriorischen Formung folge nicht, wie *Muck* meine, deren Berechtigung; es könnte ja eine rein subjektive Notwendigkeit sein. So bliebe letztlich nur ein Faktum, eben das Faktum, daß das transzendentale Subjekt aus der Notwendigkeit seiner Konstitution nun einmal so und nicht anders denken muß; damit sei die Wahrheit dieses Denkens nicht gewährleistet (194–198). Das Ende sei folgerichtig ein „subtiler Relativismus" (199).

Natürlich will H. nicht sagen, daß die Verteidiger der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie einen Relativismus lehren, sondern nur, daß sich aus ihren Lehren, wenn sie zu Ende gedacht werden, folgerichtig ein subtiler Relativismus ergibt. Aber ist das nicht Konsequenzmacherei? Die Antwort hängt davon ab, ob H. die Meinung der „Transzendentalisten" richtig dargestellt hat oder nicht. Vielleicht ist die Frage, die H. mit Recht für entscheidend hält, nämlich die Frage, ob man die Evidenz ohne weitere Rechtfertigung als letzte Instanz gelten lasse oder nicht, doch nicht so eindeutig negativ zu beantworten wie H. meint. Jedenfalls wird von einem ganz konsequent sein wollenden Transzendentalphilosophen *(H. Holz)* gegen *Lotz* und *Coreth* der Vorwurf mangelnder Stilreinheit erhoben, weil sie die Evidenz des An-sich-Seins im Selbstbewußtsein ohne transzendentale Rechtfertigung gelten lassen (vgl. *H. Holz*, Transzendentalphilosophie und Metaphysik [Mainz 1966] 137, Anm. 31, u. 147). Gerade dieser Mangel an Stilreinheit, der in dem Zurückgreifen auf die Evidenz als letzte Instanz liegt, rettet sie aber vor den relativistischen Konsequenzen. Es liegt darin implizit das Zugeständnis, daß unsere Erkenntnis sich letztlich in zwei Schichten aufbaut, in der grundlegenden Evidenz der „reditio completa" und der nur durch diese letztlich zu rechtfertigenden „objektiven" Erkenntnis. Implizit findet sich sogar bei *Kant* diese Zweischichtigkeit der Erkenntnis; denn offenbar kann und will er die Transzendentalphilosophie, die er in der „Kritik der reinen Vernunft" darlegt, nicht selbst wieder durch Anwendung von Kategorien auf ein gegebenes sinnliches Material begründen, sondern durch eine Reflexion auf das Erkenntnisgeschehen selbst, das sich im Selbstbewußtsein als etwas Existierendes kundtut (vgl. KrV B 422 f. Anm.). Darin scheint mir H. unbedingt recht zu haben, und das ist das Hauptverdienst seines Buches, daß er so entschieden ein unmittelbares Sichzeigen eines Gegenstandes als einzig mögliche letzte Begründung der Geltung unserer Erkenntnis hinstellt. Ob dieses Sichzeigen des Gegenstandes freilich immer eine „Schau" im eigentlichen Sinn sein muß, das hängt davon ab, was man unter „Schau" versteht. Auch ich würde das begleitende Bewußtsein der eigenen Akte nicht eine „Schau" dieser Akte nennen; aber alle Einwände gegen die Bedeutung dieses Bewußtseins können die Tatsache nicht aufheben, daß wir im begleitenden Bewußtsein unseres Seins und Denkens selbst – und nicht bloß einer Erscheinung dieses Seins und Denkens – innewerden.

H. möchte freilich vor allem von der Schau des realen Seins der sinnlich gegebenen Gegenstände ausgehen; eine transzendentale Begründung dieses An-sich-Seins hält er für überflüssig. Hier kann ich ihm allerdings nicht folgen. Er scheint mir hier, wie es so oft geschieht, das spontane Urteil über das Ansichsein mit dessen unmittelbarer Schau zu verwechseln. Dies hängt wohl damit zusammen, daß er der Eigenart des Urteils in keiner Weise gerecht wird. Es geht nicht an, das Urteil in eine Schau aufzulösen. Darum bedeutet auch die von *Husserl* geforderte „Epoché" nicht das Nichtmehr-*Vollziehen* einer *Schau* oder Einsicht, wie H. meint (49), sondern nur die Forderung, ein *Urteil* so lange nicht *als kritisch gerechtfertigtes Urteil gelten zu lassen,* bis seine Begründung zu reflexer Klarheit gebracht ist; die natürliche Gewißheit des Urteils ist dadurch weder geleugnet noch aufgehoben. Die Begründung ist aber keineswegs allein durch die Annahme einer unmittelbaren Schau möglich; wer meint, nur eine unmittelbare Schau könne ein spontanes Urteil begründen, traut der menschlichen Vernunft und ihrem spontanen Denken entschieden zuwenig zu. Es gehört m. E. nicht allzuviel Reflexion dazu, um sich klarzumachen, daß der Inhalt sehr vieler spontaner Urteile nicht durch eine schlichte Schau begründet werden kann. Es kann dies vielmehr reflex nur durch eine irgendwie transzendentale Reflexion geschehen. Und eben dies ist die Rechtfertigung einer Transzendentalphilosophie, die sich freilich ihrer Grenzen bewußt bleiben muß.

Zuletzt sei noch auf einen störenden Druckfehler aufmerksam gemacht: S. 49, Z. 4 v. u. muß es statt ‚keine' offenbar ‚eine' heißen. J. de Vries, S. J.

Schmucker, Josef, *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (Quaestiones disputatae, 43). 8° (183 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 20.– DM.

Diese neue Studie zur Frage möglicher Gottesbeweise aus der Feder des versierten Kantkenners schließt sich an diejenige über „Die primären Quellen des Gottesglaubens" (Freiburg – Basel – Wien 1967) an (vgl. ThPh 43 [1968] 454 f.). Sie will einen Weg kosmologischer Gotteserkenntnis zeigen, „den auch ein kritisch prüfendes, modernes Denken als diskutabel anerkennen kann" (9). Man kann nicht genug rühmen, daß hier an einem Wege (mit)gebaut wird, den man heute weithin, gerade wenn man sich als kritisch prüfend und modern versteht, als nicht mehr diskutabel auffaßt, nämlich an einem „kosmologischen" Weg zu Gott (d. h. zu dem Satz, der Aussage: Gott ist). Gleich von vornherein möchten wir dem Verf. alles zugeben, was er schon aus dem „vorkritischen" Kant an Instanzen gegen einen möglichen kosmologischen Gottesbeweis hervorholt, so daß nicht alles, was gegen eine solche Möglichkeit vorgebracht werden mag, von der „kritischen" Position Kants in seiner „Kritik der reinen Vernunft" abhängt. Original ist die These, der „harte", bleibende Kern der Kantschen Argumentation sei die Kritik der Begriffe ‚ens necessarium' und ‚ens realissimum', vor allem wohl des ersteren, grundlegenden. Der Rez. möchte aber (dies zu 67) seiner Meinung Ausdruck geben, daß die ganz entscheidenden Einwände Kants doch erst in der „Kritik" auftauchen und sich in den beiden ersten Nummern in B 637/8 niederschlagen: die prinzipielle Einschränkung des „transzendentalen" Grundsatzes der Kausalität auf den phänomenalen Bereich und damit die Unmöglichkeit, auf eine „erste" Ursache zu schließen. Kants Theorie der Kausalität als Kategorie im Rahmen und auf dem Boden seiner „transzendentalen Deduktion" blockiert den Weg metaphysischer Gottesbeweise endgültig und wohl auch für das heutige akademische Allgemeinbewußtsein entscheidend. Wenn Sch. aus seinen Analysen der Kantischen Position schließlich positive Hinweise auf Anzeichen von Kontingenz der Welt gewinnt, dann steht ja, was man nicht eigentlich noch aussprechen muß, (gerade) der wichtigste Schritt erst bevor, und er läßt sich nur mit Hilfe des metaphysischen Satzes der Kausalität tun.

Nun aber bringt Sch. – um auch das noch vorwegzunehmen – eine Überlegung, die jenen Satz in seiner Geltung aufzeigen will (112 f.), im Anschluß an *F. van Steenberghen* (Ontologie 1953). Es soll jetzt nicht polemisiert, aber wenigstens bemerkt werden, daß der Rez. in seinen Vorlesungen die betreffende Reflexion zumindest als eine Vorstufe des eigentlichen Aufweises vorlegt. Jedenfalls setzt sie die Ebene „metaphysischer" Analyse voraus, und ebendie wird allenthalben in Frage gestellt. Auch Kant räumt ja noch in seiner KrV ein, daß unser Denken, wenn es die Dinge in ihrem

Ansich erkennen könnte, das Unbedingte als wirklich gegeben, und nicht nur als aufgegeben, anzusehen hätte (B 526). Freilich scheint er auch hier das Unbedingte mit der vollständigen Reihe der Bedingungen gleichzusetzen, was jedoch, selbstverständlich wiederum nur in einer Metaphysik des Ansich, ausgeschlossen werden kann. Es dürfte dabei bleiben: erst der „kritische" Kant hat uns den Weg des kosmologischen Beweises anscheinend (oder besser: scheinbar) endgültig verbaut.

Bevor wir das Gespräch fortsetzen, die Inhaltsübersicht. Kap. 1 behandelt die „wichtigsten Formen des traditionellen Kontingenzbeweises und ihr Verhältnis zueinander", Kap. 2 die Kritik Kants am „argumentum ex contingentia mundi" in der KrV, Kap. 3 zieht aus dieser Kritik die Folgerungen für den scholastischen Kontingenzbeweis in seinen beiden Grundformen und erörtert darauf die auch nach der Kantischen Kritik noch verbleibende Möglichkeit eines Schlusses von der Kontingenz der Welt auf Gottes Dasein. Kap. 4 beschreibt die neue Gestalt des Kontingenzarguments und ihr Verhältnis zum traditionellen Beweis aus der „Bewegung" und aus den Seinsstufen.

Der Rez. hat an dieser Stelle nicht vor, auf alles einzugehen, was Sch. an Kritischem und Positivem, Konstruktivem beibringt. Man muß für jede kritische Bemerkung dankbar sein, auch wenn man ihre Berechtigung zu guter Letzt bestreitet. Immer wieder kommt Sch. auf Ausführungen zurück, die der Rez. im Hinblick auf die Gottesbeweise, gerade auch bezüglich der Vorschläge Sch.s gemacht hat. Vielleicht trägt eine (an diesem Ort zunächst notgedrungen allzu knappe) Antwort auf Sch.s Ausstellungen noch am ehesten dazu bei, das beiderseitige Anliegen in den Blick zu bekommen. Danach sollen noch einige Bemerkungen zum Begriff der „Wesensnotwendigkeit" versucht werden. Manches andere, was zur Diskussion herausfordert, darf zurückgestellt werden, bis Sch. sein angekündigtes Werk „Gibt es Gott?" vorgelegt hat (vgl. 117, Anm. 33).

Zunächst ein Wort zur angeblichen Reduktion des kosmologischen Arguments auf das ontologische, die für Kants Kritik an der Möglichkeit von Gottesbeweisen so zentral ist. Der Verf. läßt sich durch die Analysen *C. Ninks*, auf die der Rez. hingewiesen hatte, nicht beeindrucken (79 f.). Aber man braucht ja nicht die gesamte skotistisch orientierte Ontologie Ninks in Kauf zu nehmen, um einzusehen, daß es sich bei den Zusammenhängen von „absolut notwendig" und „allreal" (oder „unendlich") tatsächlich „nur" um Wesensverhaltsaussagen handelt; wenn ich „allreal" sage, schließe ich begrifflich Existenz aus absoluter Notwendigkeit ein – aber setze eben nicht absolut notwendig Existenz, Wirklichsein, das „Sein", das auf dem kosmologischen Wege hingegen bereits erreicht ist. Ich darf also nicht sagen: Was ich als unendlich denke, ist, und zwar mit absoluter Notwendigkeit, sondern nur: es existiert, *wenn* es ist, mit und aus absoluter Notwendigkeit. Wie auch das ontologische Argument doch nur zu dem Satz führt: Wenn vom ‚quo maius cogitari nequit' die Rede ist, dann wird impliziert, daß es, *wenn* es ist, absolut notwendige (und nicht nur kontingente) Existenz hat. Man braucht ja nicht so forsch zu urteilen wie weiland *J. Geyser:* Ein „glatter Irrtum" Kants!; es genügt festzustellen, daß die versuchte Reduktion des kosmologischen auf den ontologischen Gedankengang uneinsichtig bleibt. Wenn Sch. das nicht zugestehen will, dann muß er natürlich nach einer Form des kosmologischen Beweises Ausschau halten, die von Kants Kritik nicht berührt wird.

Der Verf. greift später eine Fassung des Kontingenzarguments an, die der Rez. zur Diskussion gestellt hatte (vgl. ThPh 42 [1967] 89 ff.). Er läßt die logische Stringenz des Gedankenzuges gelten (139), wirft ihm jedoch die „ungeprüfte Annahme jener thomasischen Metaphysik des actus essendi" vor, von der „als etwas Indiskutablem" ausgegangen werde (145). Nun (wenn diese persönliche Bemerkung erlaubt ist), seine Hörer würden bezeugen, daß der Rez. die Metaphysik des actus essendi nicht indiskutiert hinnimmt – er hat Jahre gebraucht, um sich von der Position seines Lehrers *A. Brunner*, gerade auch von Texten wie den auf S. 29 f. und 132 zitierten, ausdrücklich zu distanzieren. Doch das kann freilich nicht immer, zumal nicht in einem kleinen Artikel, eigens motiviert werden. Es war ja auch nur gesagt worden, jene Gedankenführung werde einleuchten, *falls* man die (hoffentlich liberal genug aufgefaßte) Metaphysik des actus essendi ernst nimmt. Tut einer das nicht, so entzieht er metaphysischen Gottesbeweisen m. E. den Boden. Aber es wird ja niemand

gezwungen, ausgerechnet metaphysische Gotteswege mit ihren komplizierten Voraussetzungen zu gehen (‚multa praeexiguntur', heißt es S. c. G. I 4 – dies zu 27 f.).

Die auch in der Form schärfste Instanz gegen die Theorie des Rez. erblickt Sch. darin, daß den welthaft Seienden alle Eigenursächlichkeit, alle echte aktive Wirkpotenz abgesprochen werde, wenn die das „Sein" der Wirkakte (‚id quod de entitate habent') nicht sich selbst verdanken: die Passivität der welthaft Seienden werde radikalisiert (139 ff.). Daß der Anschein nicht immer zu vermeiden ist, sei zugegeben. Die Frage nach dem „Mitwirken" Gottes mit den Geschöpfen wird indes ganz und gar überspielt, sobald es sich nicht mehr um ein Mitwirken im Wirkakt der Geschöpfe handelt, sobald also die ‚cooperatio in actu secundo' ausfällt. Und fällt sie *(ad hominem* arguo!) nicht aus, wenn auch das Sein-selbst der Zweit-Akte von den Geschöpfen herrührt? Auch wer, wie *K. Rahner,* von „Selbstüberbietung", Selbstübersteigerung der Weltseienden in ihrem Werden, ihrer Entwicklung, meint reden zu müssen, kann daher nicht unterschlagen, daß Gott der transzendente Grund „alles *Tuns* aller Geschöpfe" ist, insofern er „das seine Möglichkeiten überbietende und überschreitende *Wirken* des Geschöpfes *wirkt*", also nicht nur irgendwie dessen Wirklichkeit und Potenzen trägt und unterfängt (vgl. *P. Overhage – K. Rahner,* Das Problem der Hominisation [Quaestiones disputatae, 12/13, Freiburg – Basel – Wien 1961] 81. 84. Hervorhebungen vom Rez.). Übrigens denkt der Rez. sebstverständlich nicht daran, den Zweitursachen jeden Einfluß auf das Sein ihrer Akte wegzudekretieren, das wäre ja auch schon einmal gegen die thomistische Grundhaltung als solche. Wenn die welthaft Seienden die „taleitas" ihrer Akte bestimmen, hängt natürlich auch das Sein der Akte von ihrer Dynamik ab. Doch braucht man sich nicht darauf festzulegen, daß die Unterscheidung zwischen Sein (actus essendi) und Sosein (taleitas in vielfacher Dimension) der Akte das letzte Wort sei. Sie meint zuletzt den (allerdings subtilen) Unterschied zwischen der Begründung aller Seinsmomente in den Wirkakten, soweit sie kein ‚*plus* realitatis' besagen, und der Begründung des Mehr-Seins, des ‚plus entitatis', das in der Verwirklichung der aktiven Potenz endlicher Seiender auftaucht. So abstrakt das klingt: eben wegen des ‚plus realitatis', das, wie die ontologische Analyse zeigt, nicht geleugnet werden kann, sind wir gehalten, über das betreffende Seiende hinauszugehen.

Der Verf. gewinnt aus der Diskussion der Kantischen Kritik, über die hier nicht weiter referiert werden soll, den Anstoß zu einer Bestimmung der Kontingenz der welthaft Seienden auf eine Weise, wie sie ebenfalls durch *A. Brunner* vorgebildet wurde. Man dürfe ein endlich Seiendes nicht isoliert betrachten (in einem solchen Falle würden die kritisierten Überlegungen zutreffen), sondern innerhalb der durch das Seinsprinzip des *esse* gestifteten dynamischen Gemeinschaft der Seienden. Sie, diese Gemeinschaft, „komplettiert das radikale Unvermögen des Endlichen: angestoßen und angeregt durch das Einwirken der anderen Seienden kann es die eigene potentia activa aktualisieren und dadurch sein Sein durch die eigene Aktivität vervollkommnen und entfalten" (147). Ein solches Argument aus der gegenseitigen Abhängigkeit der welthaft Seienden, wie wir es als junge Anfänger von P. Brunner hörten, soll nicht mit einer Handbewegung abgetan werden. Für jetzt sei lediglich angemerkt, daß m. E. eine noch so allseitige Einwirkung anderer Seiender nicht verstehen läßt, wie irgendwo ein ‚plus entitatis' auftauchen könnte – nirgendwo auf der Ebene des empirisch Feststellbaren geschieht „Seins"-Übertragung, es handelt sich immer nur um wechselseitige Erzeugung von (auch qualitativ) anderen bis höheren Strukturen, *taleitates.* Die Seinsakte selbst sind sozusagen Sache des je einzelnen Seienden, das aus seiner (aktiven und zugleich passiven) Potenz in den Akt hervorgeht; läßt sich in diesem Hervorgehen ontologisch ein Moment des realen Plus entdecken, dann verweist das auf eine Mitkausalität, die den Bereich der Seienden, die in actus secundi übergehen, radikal übersteigt. Wahrscheinlich wird dieser Hinweis dem Verf. nicht genügen, gedulden wir uns also bis zum Erscheinen seines Werkes, das ja den gesamten Fragenkomplex in extenso wieder aufnehmen wird.

Auf eines muß man allerdings noch zu sprechen kommen, nämlich die Ablehnung des Begriffs „wesensnotwendig seiend", wie sie auf die Kantische Kritik hin geschieht (insbes. 83 ff.). Auch dazu nur ein kurzes Wort, das jedenfalls nicht so gemeint ist, als schneide es alle weitere Diskussion ab. Wenn man Selbstbegründung durch Wesensnotwendigkeit so nimmt, daß im ontologisch voraufgehenden Wesen als Möglichkeit der Grund für den Seinsakt Gottes liege, dann wird es Nacht um einen, zugegeben.

Selbst C. *Nink*, der doch – worin ihm kaum jemand folgt – von ontologischer Vorordnung des Wesensprinzips auch in Gott sprechen möchte, scheidet dabei ein Potenz-Akt-Verhältnis natürlich aus. Die halsbrecherische Spekulation, die sich dann ergibt, macht alles wieder fragwürdig. Auf keinen Fall sollte also Selbstbegründung „kraft des Wesens" zutiefst anderes bedeuten als den „Grund" des göttlichen Seins in der *formalen Identität* von Wesen und Sein. Diese formale Identität besagt „nur", daß in Gott, allzu menschlich gesprochen, alles, was seine Möglichkeit konstituiert, zugleich seine Wirklichkeit konstituiert, und genau deshalb sein Sein mit seinem Wesen gegeben, daher „wesensnotwendig" ist. Doch noch einmal: nicht so sehr das „Wesen" ist der Grund für Gottes Sein, sondern die (formale) Identität von Wesen und Sein; sie zeigt an, „warum" Gott ist (und nicht nicht ist, notwendig nicht nicht ist). Auf die Termini kommt es hier, wie so oft, nicht unbedingt an. Nur muß man Kant widersprechen, wenn er, wie Sch. zitiert (84), die Suche nach dem Grund des Seins Gottes in Gott selbst als einen Verstoß gegen die gesunde Vernunft bezeichnet. Das alles schließt nicht aus, daß man sich um eine adäquatere, weniger mißverständliche Terminologie bemühen sollte. Doch wird wohl alles Reden über Gott mißverständlich bleiben, sogar das Wort der Offenbarung.

Vorliegende Rezension bezieht sich fast nur auf Punkte, die den Rez. auch persönlich sehr interessieren. Damit ist der Ertrag des Buches hinsichtlich der detaillierten Analyse der Kantischen Kritik an den Gottesbeweisen, besonders in der vorkritischen Zeit, bei weitem nicht gewürdigt, und die Möglichkeit, daraus für die eigene Stellung zu den Gottesbeweisen zu lernen, auch nicht einigermaßen erschöpfend ausgewertet. Es ist nicht nur eine Floskel, wenn behauptet wird, jeder, der die metaphysischen Gottesbeweise nicht einfach preisgeben möchte, müsse die einschlägigen Werke Sch.s studieren. Und die kurzen Repliken des Rez., die sich wie Selbstverteidigung ausnehmen, möchten als Diskussionsbeiträge aufgefaßt sein. Eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den so stark von Kant beeindruckten Gedanken des Verf.s könnte ohnehin nur im Rahmen einer monographischen Behandlung des Themas erfolgen.

H. Ogiermann, S. J.

de Finance, Joseph, S. J., *Essai sur l'Agir Humain* (Analecta Gregoriana, 126). Gr. 8° (444 S.) Rom 1962, Université Grégorienne. 2800.— L. – Ders., *Grundlegung der Ethik* (Philosophie in Einzeldarstellungen, 2). 8° (486 S.) Freiburg i. Br. 1968, Herder. 52.— DM.

An Büchern, die eine systematische Grundlegung der Ethik versuchen, besteht im Augenblick kein Überfluß. In einer Zeit des Wandels, in der überkommene Moralprinzipien fragwürdig erscheinen und allenthalben nach neuen Richtpunkten gesucht wird, ist es leichter, die allgemeine Forderung nach einer „neuen Moral" zu erheben oder sich mit Einzelfragen des Sittlichen zu beschäftigen, als den Versuch zu wagen, die traditionellen Ansätze der Lehre von der Sittlichkeit weiterzuentwickeln und auf einen der heutigen geistigen Lage entsprechenden Stand zu bringen. Ein solches Wagnis aber unternimmt de Finance mit diesem breit angelegten Werk, das aus Vorlesungen für Doktoranden an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in Rom entstanden ist und nach seiner französischen Ausgabe von 1962 nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt. d. F. bekennt sich darin ohne Scheu zu der Philosophie der aristotelisch-thomistischen Tradition, aber jedem Kundigen wird rasch deutlich, daß es sich dabei nicht um ein nach rückwärts gewandtes Tradieren mittelalterlicher Denkformen handelt, sondern um einen Entwurf, der das gesamte moderne kontinental-europäische Philosophieren von Descartes bis Heidegger fruchtbar einbezieht.

Gegenstand der Untersuchung ist ganz allgemein das menschliche Handeln (scholastisch: der actus proprie humanus), verstanden in dem landläufigen Sinne, in dem es nicht den ganzen Bereich des Erkennens und geistigen Wirkens mitumgreift, sondern nur jene Strecke, die zwischen dem Vollzug des Denkens und den Dingen durchlaufen wird. Dieses spezifisch menschliche Handeln wird in der Einleitung zunächst abgegrenzt gegenüber allen Arten des Wirkens im untermenschlichen Bereich: dem anorganischen, organischen und tierisch-bewußten Wirken. So wird zum systematischen Ausgangspunkt der Untersuchung hingeführt, nämlich einer phänomenologischen *Analyse des Motivs*. Menschliches Handeln unterscheidet sich von einem bloß naturhaften, instinktiven Wirken durch seine Motivierung: Der Mensch stellt sich

ein Werk, das er ausführen will, in seinem An-Sich vor, zielt es an und will es verwirklichen, wobei im Ursprung dieses Wollens immer ein Motiv, d. h. das Wahrnehmen und Bejahen irgendeines Wertes am Objekt, liegt, das es uns als ein *Gut* darstellt. Je nach der Einstellung des Subjektes lassen sich die bekannten drei Gattungen des Guten unterscheiden: Das lustbereitende, das nützliche und das sittliche Gute. (d. F. weist übrigens auch gleich auf eine Schwierigkeit dieser Einteilung hin und macht einen Lösungsvorschlag.) Während das Lustbereitende immer einen Bezug zum Subjekt einschließt, das Nützliche seine bewegende Kraft vom verfolgten Zweck her erhält, zeigt das sittlich Wertvolle stets einen objektiven Charakter: Die Vernunft erkennt sich in ihm wieder und heißt es darum gut; es wird um seiner Übereinstimmung mit dem *Ideal der Vernunft* willen erstrebt, und zwar Vernunft aufgefaßt nicht als die im einzelnen Subjekt verkörperte („meine Vernunft"), sondern als die Fähigkeit der Herstellung von Beziehungen, Fähigkeit des Ordnens und schließlich auch Befähigung zum Absoluten. Hier klingt schon ein Grundgedanke des ganzen Werkes an: Der sittliche Wert einer Handlung ist dann und nur dann erwiesen, wenn es möglich ist, auf die Frage: „Warum hast du so gehandelt?" eine durch und durch rationale Antwort zu geben.

Zunächst verbleibt d. F. jedoch noch bei der phänomenologischen Analyse, untersucht den Unterschied zwischen Ziel und Wert, verschiedene Typen der Zielgerichtetheit und des Ziel-Mittel-Verhältnisses, zwei Arten der Wert-Erkenntnis (streng rationale, „kalte" Erkenntnis und Erkenntnis durch Wesensverwandtschaft) und schließlich die Eigenart der Zielursächlichkeit, durch die das Gute den Willen bewegt. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kapitel die sorgfältige *Analyse des Begriffes „Wert"*, die sich vorteilhaft von manchen sonst üblichen vorschnellen Systematisierungen abhebt, wie überhaupt das σῴζειν τὰ φαινόμενα, das Bestreben, vor aller spekulativen Einordnung die Dinge in dem zu begreifen, was sie sind, ein hervorstechender Zug des ganzen Werkes ist. „Wert" wird nicht einfach mit der bonitas boni, dem bonum formale der Scholastiker, gleichgesetzt, sondern zunächst die Bedeutung dieses Wortes vom Sprachgebrauch her untersucht, dann das Phänomen des Wertes umschrieben und schließlich erst im Anschluß an Thomas von Aquin seine ontologische Struktur herausgearbeitet. Dabei wird einerseits vermieden, den Wert ontologisch einfach auf das Begehren zurückzuführen – das verbietet sich aus dem Anspruch des Wertes auf Anerkennung und Verwirklichung, demzufolge er dem Begehren vorausliegt. Andererseits wird auch ein Wertrealismus abgelehnt, der den Werten eine Art von An-sich-Sein, ähnlich wie den platonischen Ideen, zuschreibt – nichts berechtigt zu solchem Realismus. Vielmehr ist der Wert auf das Sein und das geistbegabte Subjekt bezogen, ohne daß die Werte schon das Sein in sich selbst hätten oder eine eigenständige, die reale Welt überwölbende Welt bilden würden. Der Angelpunkt, in dem sich Ontologie und Wertphilosophie treffen, ist der Begriff der Vollkommenheit: Das Gute wird unmittelbar erfaßt als das Vervollkommnende. Unter einem anderen Blickpunkt aber ist das eigentliche Ziel allen Strebens das Subjekt in seinem Vollkommensein: Eigentlich gut ist das vollkommen existierende Subjekt. Dies gilt zunächst für das Begehren (amor concupiscibilis). „Streben" umfaßt aber auch den Akt liebenden Wohlgefallens, demzufolge das Vollkommene um seiner selbst willen, auf Grund seiner innerlichwesenhaften Vollkommenheit geliebt wird. So vermag die Analyse deutlich zu machen, daß die Wert-Welt nichts anderes ist als die Seins-Welt, außerhalb derer es nichts gibt, unter einem besonderen Gesichtspunkt. – Indem d. F. seine Wertlehre von einer Phänomenologie der menschlichen Motivierung her aufbaut, überbrückt er die Spaltung, die oft genug in den neuscholastischen Traktaten bestand: daß nämlich die Ethik in einem eigenen Ansatz entwickelt wurde ohne Verbindung zu dem, was in der Ontologie und Psychologie über das Gute im allgemeinen gesagt wurde.

Im 2. Kap. wird das *Streben*, das den Menschen auszeichnet und von dem her die Werte verständlich werden, näher untersucht. Im Gegensatz zu den anderen Lebewesen kennt der Mensch eine konstitutionelle Unruhe, die kein Objekt zu erfüllen vermag. Diese Bewegung scheint zunächst nur gewissermaßen auf der horizontalen Ebene zu verlaufen (d. F. nennt sie: „Übergang", „passage"). Es kommt darin jedoch eine tiefer liegende, gewissermaßen vertikale Bewegung zum Ausdruck („Überstieg", „dépassement"), die aber auch noch im Bereich der voluntas ut natura liegt. Sie stellt den Menschen unter den Anspruch, sich immer weiteren praktischen Horizonten, immer weiteren Gesichtspunkten zu öffnen. Er kann dadurch neue Werte entstehen

lassen, daß er sich auf unterschiedliche Seinsebenen versetzt. So transzendiert das menschliche Streben alles Relative auf ein „Ideal" hin, das sich zwar für gewöhnlich nur am Horizont des Bewußtseins hält, von ihm als sein Horizont aber erkannt und als die Möglichkeitsbedingung allen Wollens auch ausdrücklich gewollt werden kann.

Was ist dieses „*Ideal*", der Horizont des menschlichen Strebens, auf das hin es seine Objekte überschreitet? d. F. untersucht schrittweise die sich bietenden und von verschiedenen Philosophen vertretenen Möglichkeiten: Es ist nicht nichts (wie bei Sartre), nicht bloß das Subjekt selbst mit seinen Strebungen, auch nicht die Menschheit oder der Kosmos, sondern etwas Exisiterendes, das das religiöse Bewußtsein unter dem Namen Gottes anruft.

Bevor dieser Gedanke aber näher entfaltet wird, schiebt d. F. ein Kapitel über die voluntas ut ratio ein, in dem die menschliche Freiheit aus diesem Vermögen des Überschreitens aller endlichen Objekte entwickelt wird. Im entscheidenden 4. Kap. werden die verschiedenen Gedankengänge dann zur Einheit zusammengeführt: die *menschliche Freiheit* bestimmt sich primär nicht so sehr als die Fähigkeit zur Wahl der Mittel in bezug auf ein schon gesetztes oder gesichtetes Ziel (Glückseligkeit) denn vielmehr als die Möglichkeit der Stellungnahme angesichts des *Ideals der praktischen Venunft:* jenes Wertes, von dem mein Wert abhängt und auf den ich als freies Subjekt de facto und de iure ursprünglich bezogen bin. So bedeutet sittliche Verpflichtung: Die Freiheit darf sich nicht selbst verneinen, um nicht diesen Wert zu verneinen, dessen Anspruch sie sich nicht entziehen kann. Das führt zurück zur klassischen thomistischen Formel: Das Wesen des sittlichen Wertes besteht in einem Bezug der Freiheit zur rechten Vernunft. Unter „rechter Vernunft" ist dabei jene Vernunft zu verstehen, die ihrem eigenen Wesen treu ist und sich gemäß ihren eigenen Gesetzen, ihrer eigenen Zielgerichtetheit betätigt, statt sich fremden Gesetzen und denen des sinnlichen Strebens zu beugen. Weil die Vernunft als Vermögen der Beziehungen notwendigerweise ein Absolutes voraussetzt – andernfalls versänken ihre Ketten von Beziehungen ins Nichts des Undenkbaren –, ist Vernunft gerade Vermögen des Bezugs zum Absoluten, Vermögen des Unbedingten. Dementsprechend ist sittliches Handeln charakterisiert durch eine Offenheit auf der Ebene der Freiheit für den absoluten Wert, der für alle gilt, würdig von allen anerkannt und gutgeheißen zu werden, eben für das Ideal der praktischen Vernunft. Es verdankt seine Liebwertheit nicht dem Umstand, daß es für das in der Besonderheit und Endlichkeit seiner Natur betrachtete Subjekt ein Gut ist. Vielmehr verdanken das Subjekt und seine Natur ihren Wert dieser geistigen Vollkommenheit, auf die sie hingeordnet sind, und so erreicht das menschliche Handeln seine volle Wahrheit, seine vollkommene Vernünftigkeit in der geistigen Freundschaftsliebe. Diese Liebe zum Ideal verleiht auch menschlichem Zusammenleben seine Einheit und verbindende Kraft.

Das Kapitel wird abgeschlossen durch zwei Gedankengänge: Weil das Ideal des Wertes zugleich auch der überkategoriale Ursprung des Seins ist, muß auch damit zu rechnen sein, daß die uneigennützige Liebe zum Wert zum wahren Glück des Menschen führt. Nachdem die Erfahrung aber lehrt, daß die Glückseligkeit nicht als bloße natürliche Folge aus der Tugend hervorgeht, ergibt sich die Notwendigkeit einer transzendenten Sanktion. – Unser endliches Handeln im konkreten Alltag hat es unmittelbar mit den „natürlichen" Werten zu tun. Darum wird in einer Behandlung der Misch- oder Zwischenwerte und der Rangordnung der Werte dargetan, in welcher Weise man sich ihre Teilnahme am absoluten Wert zu denken hat. Ein 5., gegenüber der spekulativen Kraft des Vorangegangenen etwas abfallendes Kapitel behandelt schließlich das Wirken des Menschen in der Welt, das Werk des leibgewordenen Geistes.

Sich durch das umfangreiche Werk hindurchzuarbeiten, erfordert nicht geringe Anstrengung. Manche Teile mit ihren subtilen Analysen, von denen viele hier nicht einmal angedeutet werden konnten, mögen zunächst etwas trocken erscheinen. Das liegt sicher nicht an der flüssigen und durchweg originalgetreuen Übersetzung von *K. H. Laier*. (Nur gelegentlich muß der französische Text zu Rate gezogen werden, um Doppeldeutigkeiten der Übersetzung aufzuhellen, so beispielsweise S. 79: Verhältnis der strukturellen zur intentionalen Zielgerichtetheit; S. 86: „Einerseits spezifiziert sie das Ziel": Worauf bezieht sich das „sie"?) Wer aber die Mühe auf sich nimmt, wird reich belohnt. Das Werk ist wirklich eine „Grundlegung" nicht nur der Ethik, sondern einer modernen Metaphysik überhaupt, dem wenige vergleichbare Entwürfe

aus jüngerer Zeit zur Seite gestellt werden können, und es gibt kaum ein philosophisches Problem, das hier nicht wenigstens berührt würde. Gerade wegen des streng metaphysischen Ansatzes bleiben natürlich viele Fragen offen, vor allem im Hinblick auf eine Verklammerung mit den Ergebnissen einzelwissenschaftlicher Forschung, sosehr sich der Verf. bemüht, auch sie einzubeziehen. Beispielsweise erscheint der Beweis für die menschliche Willensfreiheit auf der metaphysischen Ebene überzeugend, man möchte aber gerne auch noch stärker die spezifisch menschlichen, leib-seelischen Beschränkungen dieser Freiheit berücksichtigt wissen, wie sie die moderne Psychologie, insbesondere die Tiefenpsychologie, aufweist.

Im Bereich der Ethik selbst wird stark formal die *Gleichförmigkeit mit der rechten Vernunft* als das eigentliche Kriterium der Sittlichkeit herausgearbeitet, aber wenig darüber gesagt, was im einzelnen dieser Vernunft entspricht. Im ganzen Buch wird man vergeblich eine Auskunft darüber suchen, was der Mensch im einzelnen tun muß, um sittlich zu handeln. Damit entgeht d. F. all den Schwierigkeiten, die gegen eine *Naturrechtsethik* heute vielfach erhoben werden. Wer sittliches Handeln definiert als das, was der „wahren Natur des Menschen", der „natura rationalis" (etwa im Sinne der an Suárez orientierten Neuscholastik), entspricht, sieht sich gezwungen, seiner Ethik ein normatives „Menschenbild" zugrundezulegen, in das dann leicht rein geschichtlich bedingte, der Wandlung unterworfene Elemente eingehen. Eine solche in sich geschlossene „Natur" des Menschen wird heute aber angesichts der stärker ins Bewußtsein getretenen Geschichtlichkeit des Menschen mit Recht nicht mehr als ethisch verpflichtend anerkannt. Andererseits wird der Ethiker bei der Forderung, das Handeln solle der rechten Vernunft entsprechen, nicht stehenbleiben können. Er wird, um zu konkreten sittlichen Forderungen zu kommen, außer diesem allgemeinsten Obersatz einer sittlichen Argumentation noch zusätzliche Prämissen brauchen und eine gesicherte Methode entwickeln müssen, um einem der sittlichen Beurteilung unterliegenden Sachverhalt seine wesentlichen Strukturen anzusehen und diese gegen „akzidentelle", unwesentliche Gesichtspunkte abzuheben. Daß der Vernunft eine derartige „Wesenserkenntnis" möglich ist, ist die Voraussetzung jeglicher objektiven Ethik. Im praktischen Leben fällt der Mensch auch laufend derartige sittliche Werturteile. Wie sie aber im einzelnen zustande kommen und gerechtfertigt werden können, die Frage also nach dem materialen Element jeder Naturrechtsethik, bedarf noch einer weiteren Klärung. W. Kerber, S. J.

Farner, Konrad, *Theologie des Kommunismus?* 8° (362 S.) Frankfurt am Main 1969, Stimme-Verlag. 24.80 DM.

Der Verf., der sich ausdrücklich als „Nichtchrist" bekennt (145), läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der Marxist „nicht Christ sein kann, weil er jegliche transmundane Realität ablehnt, daß er jedoch Kommunist sein muß, weil der Kommunismus die gesellschaftliche Zielsetzung ist als Teil seiner Weltanschauung"; umgekehrt „kann der Christ nicht Marxist sein, weil das Kernstück der christlichen Botschaft, die Gnade Gottes, transmundan verankert ist" (222). Dagegen kann der Christ nach F.s Überzeugung *Kommunist* sein, „da der Kommunismus als diesseitige gesellschaftliche Ordnung nicht widerchristlich ist" (ebd.). Das Verhältnis von Christentum und Kommunismus erläutert F. also: „Das Christentum ist nicht an eine besondere Gesellschaftsordnung gebunden, noch weniger an eine bestimmte Eigentumsordnung; der Kommunismus aber ist eine Gesellschaftsordnung, keine Weltanschauung; zugleich ist der Kommunismus viel älter als der Marxismus, der nur die moderne ... atheistische Fassung der kommunistischen Zielsetzung darstellt. Der Kommunismus muß jedoch nicht wesentlich atheistisch sein; er kann ... ebenfalls christlich sein" (184). Durch die ganze Geschichte des Christentums von der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem unter Jakobus – so glaubt F. dartun zu können – lasse sich eine „jakobinische Linie" feststellen; neben dem „etablierten" Christentum und seiner weitgehend auf dem Begriff des Privateigentums beruhenden Sozialethik habe diese Strömung oder Unterströmung eines christlichen Kommunismus immer fortbestanden und sei heute alles andere als tot.

Das Buch ist gegliedert in drei als „Bände" bezeichnete Teile: I. „Der frühchristliche Kommunismus" (9–90); II. „Die Konfrontation" (91–248); III. „Die große Hoffnung" (249–362).

Schade, daß F. in Bd. I sich um den *geschichtlichen* Nachweis für seine These bemüht; dazu bedürfte es einer wesentlich gründlicheren Auseinandersetzung mit den Forschern, die vor ihm dieses Gebiet bearbeitet haben, wofür der Raum schlechterdings nicht ausreicht; die unvermeidliche Oberflächlichkeit dieses Teiles sollte aber vom Studium der beiden folgenden Teile nicht abhalten. – Bd. II besteht in der Hauptsache aus Vorträgen, die F. vor verschiedenen, überwiegend christlichen Kreisen gehalten hat und in denen er sich mit dem Christentum und der Christenheit, d. i. dem christlichen Glauben und der von den christlichen Kirchen geübten Praxis, nicht weniger hart aber mit dem von ihm selbst vertretenen Marxismus und den Fehlleistungen der Marxisten auseinandersetzt. Ein wahres Schmuckstück ist „Das Gespräch auf der Leiter" (95–138). – Anknüpfend an das Pauluswort ‚spes non confundit' (Röm 5, 5) handelt Bd. III von den in der Geschichte des Christentums trotz aller Fehlschläge mit immer neuer Zuversicht unternommenen Versuchen, einen religiös fundierten Kommunismus zu verwirklichen, bis dann der Marxismus es unternimmt, einen a-religiösen, ja anti-religiösen Kommunismus aufzurichten – gleichfalls mit Fehlschlägen und Enttäuschungen, aber eben doch mit realem Erfolg.

Der entschiedene und überzeugte Marxist F. steht der christlichen Botschaft nicht nur mit hohem Respekt, sondern auch mit echter Sympathie gegenüber; um so härter sind seine Anklagen gegen das Versagen der Christen und der Kirche(n). Leider bleibt er trotz ausgebreiteter und gründlicher Kenntnisse auf theologischem Gebiet in gewissen Vorurteilen befangen. So schreibt er aus der Enzyklika „Quadragesimo Anno" als vermeintlich an die Arbeiter gerichtete *Mahnung* zur Genügsamkeit zweimal (180 und 216) unrichtig den Satz aus: „Die Arbeiter sollen ohne Groll die Stelle einnehmen, die die göttliche Vorsehung ihnen angewiesen hat" (n. 137). Von „sollen" ist in dem Satz aber keine Rede, sondern er *beschreibt* das „erhebende Bewußtsein des Wertes und der Ehre", mit dem die Arbeiter ihren Platz in der Gesellschaft einnehmen werden, wenn erst einmal durch eine Neuordnung der Gesellschaft ihren rechtmäßigen Ansprüchen Rechnung getragen sein wird. Daß Pius XI. in dieser Enzyklika wesentliche Erkenntnisse der Marxschen Gesellschaftskritik übernommen, daß er die Klassenlage und folgerecht einen mit sauberen Kampfmitteln auszutragenden Klassenkampf als berechtigt anerkannt und damit gewissermaßen vorweggenommen hat, was heute unter der mißverständlichen Bezeichnung „Theologie der Revolution" erörtert wird, daß Pius XI. in dieser Enzyklika sich so wenig mit dem damals herrschenden faschistischen Regime „arrangiert" hat, daß Mussolini sich veranlaßt sah, sie mit der Unterdrückung der katholischen Jugendverbände zu beantworten, das alles muß F. völlig entgangen sein, denn andernfalls könnte ein Mann wie er, dessen Ehrlichkeit nicht in Zweifel zu ziehen ist, weder „Klasse und Klassenkampf" als „bis heute fast immer von der Theologie negiert" bezeichnen (193) noch die „theologische Kasuistik" beschuldigen, sie sei „stets bloße Rechtfertigung ... der etablierten restaurativen Kräfte" (194).

Bd. I ist ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Personenregister, Bd. II nur ein Personenregister, Bd. III ein wiederum ausführliches Namen- und Sachverzeichnis, jedoch ohne Fundstellenangabe beigefügt; der Gehalt des Buches hätte es verdient, besser aufgeschlossen und zugänglich gemacht zu werden.

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

Heberer, Gerhard (Hrsg.), *Der gerechtfertigte Haeckel. Einblicke in seine Schriften aus Anlaß des Erscheinens seines Hauptwerkes „Generelle Morphologie der Organismen" vor 100 Jahren.* Mit Beiträgen von *W. Bölsche, Th. Krumbach, H. Schmidt.* 8° (IX u. 588 S., 1 Porträt, 11 Abb.) Stuttgart 1968, G. Fischer. 78.— DM.

In den Jahren 1866–1868 erschienen die bedeutendsten Schriften Haeckels: „Generelle Morphologie der Organismen" und „Natürliche Schöpfungsgeschichte". Diese Schriften (vor allem die erstgenannte) hatten für die biologischen Wissenschaften größte Bedeutung, und es kann begrüßt werden, wenn nach 100 Jahren an das Erscheinen dieses grundlegenden Werkes erinnert wird. „In diesen beiden Werken formte der junge Haeckel die Biologie aus einem statischen Zustand in ein dynamisches Gefüge um und goß sie in die evolutionistische (‚darwinistische') Matrize" (IX). Der Herausgeber befürchtet, daß die jüngere jetzt arbeitende Biologengeneration Haeckels Originalschriften „kaum noch liest, greift vielleicht noch zu den zeitgebundenen natur-

philosophischen Schriften und bildet sich an ihnen allein ihr Urteil über Haeckel" (IX). Ein solches Urteil, das sich nur auf den Verkünder einer monistischen Weltanschauung (von vielen Halbgebildeten als Religionsersatz gierig aufgenommen) bezieht, würde der wissenschaftlichen Bedeutung Haeckels nicht gerecht. Freilich, ganz konnte sich Haeckel – das beweisen auch die hier wiedergegebenen Texte zur Genüge – nicht von der Rolle eines weltanschaulichen Verkünders lösen. Dem Leser des hier vorliegenden Buches möchte man empfehlen, zuerst den Beitrag des Münchner Zoologen *H.-J. Autrum* (514–519) über Persönlichkeit, Werk und Bedeutung Haeckels zu lesen und mit diesem ausgewogenen Urteil sich an die Texte Haeckels selbst zu machen. Autrum hebt mit Recht hervor (519), daß die Abstammungslehre als naturwissenschaftliche Theorie keiner Weltanschauung widerspricht; sie ist aber auch kein Beweis für eine materialistische oder monistische Philosophie und kann nicht als Argument für sie gewertet werden. Daß der Schöpfungsbericht der Bibel nicht wörtlich genommen werden darf, darauf hat schon der Kirchenvater Augustinus hingewiesen: Gott habe keine Hände, den Staub zu kneten. Haeckels Verquickung der Abstammungslehre mit weltanschaulichen Fragen war erkenntnistheoretisch unzulässig, hat aber bei Anhängern und Gegnern zur Klärung der Begriffe beigetragen und am Ende zu einer wohltuenden Annäherung zunächst scheinbar unüberbrückbarer Gegensätze geführt.

Nach einer kurzen Einleitung vom Herausgeber berichtet der erste Teil des Buches über Leben und Werk Haeckels, und zwar in einer autobiographischen Skizze und in einer nicht gehaltenen Grabrede von Wilhelm Bölsche. Im zweiten Teil des Buches (45–489) gibt der Herausgeber eine Auswahl aus den Schriften Haeckels unter besonderer Berücksichtigung der „Generellen Morphologie". Im Kapitel über die Stellung des Menschen in der Natur heißt es, alle somatischen und psychischen Differenzen zwischen dem Menschen und „den übrigen Tieren" seien nur quantitativer, nicht qualitativer Natur (263). Die Kluft zwischen beiden, die dennoch bleibt, sieht Haeckel darin begründet, „daß der Mensch in sich mehrere hervorragende Eigenschaften vereinigt, welche bei den übrigen Tieren nur getrennt vorkommen. Als solche Eigenschaften von der höchsten Wichtigkeit möchten wir namentlich vier hervorheben, nämlich die höhere Differenzierungs-Stufe des Kehlkopfs (der Sprache), des Gehirns (der Seele) und der Extremitäten, und endlich den aufrechten Gang. Alle diese Vorzüge kommen einzeln auch anderen Tieren zu: die Sprache, als Mitteilung artikulierter Laute, vermögen Vögel (Papageien etc.) mit hoch differenziertem Kehlkopf und Zunge ebenso vollständig als der Mensch zu erlernen. Die Seelentätigkeit steht bei vielen höheren Tieren (insbesondere bei Hunden, Elefanten, Pferden) auf einer höheren Stufe der Ausbildung als bei den niedersten Menschen" – soweit Haeckel. Ähnliche Stellen lassen sich beliebig anführen. Ohne die wissenschaftlichen Verdienste zu schmälern, muß man doch eindeutig feststellen, daß ein derartig verkürztes Menschenbild Haeckels von keiner heutigen Wissenschaft gerechtfertigt werden kann. – Im dritten Teil des Buches untersucht der Herausgeber, in welchen Punkten Haeckel im Angesicht der modernen Wissenschaften gerechtfertigt werden kann (493–540). Zuerst wird eine Übersicht des Inhaltes der „Generellen Morphologie" (von *G. Uschmann*, Jena) gegeben; als Beispiel der Fachopposition gegen Haeckel wird sodann ausführlich ein Vortrag des Würzburger Zoologen und Anatomen *Carl Semper* (1832–1893) zitiert; schließlich wird der im Urteil sehr ausgewogene Vortrag von *H.-J. Autrum* über Haeckels Leben und Werk ausführlich angeführt. Ad. Haas, S. J.

Kaiser, Otto, *Einleitung in das Alte Testament. Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme.* 8° (336 S.) Gütersloh 1969, Mohn. 24.– DM.

Die „Einleitung" von *Otto Eißfeldt* ist in der dritten Auflage auf 1129 Seiten gekommen. *Georg Fohrer* hat die Sellinsche „Einleitung" in ihrer 10. Auflage auf 576 Seiten gebracht. *Otto Kaiser* aus Marburg liefert endlich einen neuen Entwurf, der es wagt, „nur" ein Lehrbuch zu sein. Seine 340 Seiten könnten von einem Theologiestudenten, der sachliche Information wünscht und doch nicht gerade spezialisierter Alttestamentler werden möchte, gerade noch als Handbuch akzeptiert werden. Am manchmal eher didaktischen als logischen Aufbau und an der einseitigen Literaturauswahl (fast nur deutsche und englische Literatur, was wohl den sprachlichen Möglichkeiten der Marburger Studenten entspricht) sieht man deutlich, daß das Buch

aus Vorlesungen entstanden ist – und das ist sein Vorteil. Es ist auch für eine „Einleitung" sehr flüssig und lesbar formuliert. Deshalb kann Fachkollegen empfohlen werden, es als Lehrbuch bei ihren Vorlesungen über Einleitung in das Alte Testament zu benutzen. Man könnte höchstens grundsätzlich fragen, ob heute vom Standpunkt des Theologiestudenten aus der Typ der arbeitstechnisch von mehreren anderen Disziplinen – z. B. alttestamentlicher Soziologie, Geschichte, Religionsgeschichte und Theologie – sauber abgetrennten literarischen Einleitungsvorlesung noch wünschenswert ist. Vielleicht wäre es an der Zeit, einmal ein Lehrbuch der Einführung in das Alte Testament für Theologiestudenten zu schreiben, in dem mindestens der Theologie der einzelnen Bücher entschieden mehr Raum gegeben würde als es auch noch bei K. geschieht. Ein erster Entwurf dieser Art ist der von *J. Schreiner* herausgegebene Sammelband „Wort und Botschaft" (Würzburg 1967). Aber er ist noch zu essayistisch, um als Lehrbuch gelten zu können.

Eine besondere Eigentümlichkeit von K.s Einleitung ist, daß die verschiedenen heute vertretenen Theorien ausführlich und meist sehr treffsicher referiert werden. Anschließend formuliert K. oft die noch offenen Fragen und fordert neue Untersuchungen zu bestimmten Themen. So ist sein Buch auch eine kritische Besinnung auf den augenblicklichen Stand der Forschung. Fachkollegen werden es deshalb sicher auch mit großem Interesse lesen. K. hat seinen Gesamteindruck selbst so formuliert: „Trügen die Zeichen der letzten Jahre nicht, so befindet sich jedenfalls die deutsche alttestamentliche Wissenschaft in einem Umbruch, in dem die großen, zwischen den beiden Weltkriegen erarbeiteten Konzeptionen von Amphiktyonie und Bund, Gesetz und Bund, Bund und Prophetie und vielleicht auch Kult und Prophetie mit ihren, fast alle Gebiete des Fachs berührenden, Konsequenzen in Frage gestellt werden" (9 f.). Ähnliches hat *Fohrer* auch schon gesagt, und viele von uns haben schon längst ihre Zweifel gehabt und an irgendeiner Stelle neu angefangen. Jeder wird also dankbar sein, wenn ein Kollege für alle Bücher des Alten Testaments im einzelnen zu definieren sucht, wo die Probleme liegen. Das hilft der eigenen Arbeit.

K. geht jedoch noch einen Schritt weiter. Oft deutet er auch schon neue (oder wenigstens neu aufgegriffene) Lösungen der von ihm definierten Probleme an. Er erwartet sich viel von neuer Literarkritik und redaktionsgeschichtlicher Untersuchung, sowohl für das deuteronomistische und chronistische Geschichtswerk als auch für die großen Prophetenbücher, vor allem Jeremia und Ezechiel. Dabei scheint ihm vorzuschweben, daß außerordentlich viel literarische Arbeit an biblischen Büchern sich im ersten nachexilischen Jahrhundert konzentriert hat, offenbar im Zusammenhang mit dem Wiederaufbau der jüdischen Gemeinde in Jerusalem. In diese Zeit werden nicht nur große Textbereiche von Jer und Ez verlegt, sondern auch die Priesterschrift und das deuteronomistische Geschichtswerk, ja sogar das Deuteronomium selbst (all das natürlich sehr vorsichtig und nur andeutend, aber doch jedem Leser verständlich). Nicht nur eine Gemeindereform durch Esra wird als historisch unwahrscheinlich für die Literaturgeschichte nicht herangezogen, sondern auch die Reform des Josia wird vom Deuteronomium getrennt. Hier schaudert der Leser nun doch, der weiß, wie viele Forscher die Kraft ihres Geistes an den damit verworfenen Theorien geübt haben und wie wenig wir im Grunde wissen über die Epoche, in die K. alles verlegt. Wäre es nicht gut gewesen, wenn er sich mindestens zu den revolutionärsten seiner Vorschläge zunächst einmal monographisch oder in Artikelform geäußert hätte, nicht gleich in einem möglichst knapp gehaltenen Lehrbuch für „Studenten, Lehrer und Pfarrer im deutschen Sprachraum" (9)? Aber vielleicht sind die Monographien schon in Arbeit.

Dabei will ich noch nicht einmal sagen, daß nicht eine Reihe der neuen Vorschläge wirklicher Überlegung wert sind. So etwa der Vorschlag, Pg gegen den von *Elliger* her sich anbahnenden Konsensus nicht in die Exilszeit, sondern eher ins 5. Jahrhundert zu verlegen. Es gab ja damals auch eine Gola, und es gab damals auch noch Heimkehrprobleme, so daß Elligers Beobachtungen damit nicht unnütz werden. K.s Argumente allerdings führen nicht weit. Das erste ist eher ein Forschungsprojekt als ein Argument: „Die Frage ist nämlich, wie das Verhältnis zwischen Pg und H sowie zwischen Pg und dem Ezechielbuch zu beurteilen ist" (95). Weder hier noch bei der Behandlung von H oder Ez wird eine Antwort auf diese Frage versucht. Das dritte Argument hat die Schwäche eines *argumentum e silentio:* „Eine Nachwirkung der Priesterschrift ist erst im chronistischen Geschichtswerk festzustellen" (95). Außerdem

ist die Behauptung vielleicht falsch, denn es geht ja hier nicht um die „Priesterschrift", sondern um Pg. Ich glaube, die Nachwirkung von Pg ist recht bald in verschiedensten Texten von H und Ps feststellbar, die selbst wieder verschiedenen Zeiten und Situationen zugehören. Leider fehlt ein Abschnitt zu Fragen des Zeitansatzes und der Theologie von Ps. Eine Kenntnis der hier einschlägigen, äußerst interessanten Artikel von *P. Grelot* in: VT 4 (1954) 349–384; 5 (1955) 250–265; 6 (1956) 174–189 schimmert nirgends durch. Auch im Dtn und in anderen Büchern des dtr Geschichtswerkes finden sich Nachwirkungen in Form von Zusätzen, die wohl schon älter sind als das chronistische Geschichtswerk. Nur das zweite Argument K.s ist beachtenswert: „Der Hohepriester hat bei P kultische Stellung und Ornat des Königs übernommen. Aber noch die Erwartung Sacharjas zeigt, daß man im ausgehenden 6. Jahrhundert zwischen dem Priester und dem König zu unterscheiden bereit war." Zwar enthält auch dieses Argument einige schwache Stellen. Mir scheinen unter allen Pg gewöhnlich zugeschriebenen Texten gerade die hier in Frage kommenden Kapitel Ex 28 f. und Lev 8 f. noch die unsichersten zu sein, und zwar aus anderen Gründen als den Fragen der Datierung von Pg. Ferner schließen die Erwartungen Sacharjas in Jerusalem nicht aus, daß nicht zur gleichen Zeit oder schon vorher in der Gola mit mehr Realismus von einer anderen Gruppe eine zukünftige Existenz Israels im Rahmen des Perserreiches ohne ein eigenes politisches Haupt ins Auge gefaßt worden wäre, wobei dann natürlich der zukünftige Hohepriester die alten Funktionen des Königs im Kult und für den Tempel mitübernehmen mußte. Aber K.s Argument weist eine Fährte auf, der nachzugehen wäre. In der Gestalt Aarons selbst ist der nachexilische Hohepriester ja viel ursprünglicher in Pg vorausgesetzt als in Aarons Gewändern. Ist Aarons Stellung und genealogische Verknüpfung überhaupt vor der Heimkehr der ersten sadokitischen und levitischen Priestergruppen aus dem Exil und der damit verbundenen Neuregelung des gegenseitigen Verhältnisses denkbar? Man vgl. dazu die Ausführungen von *A. Cody*, A History of Old Testament Priesthood (Analecta Biblica, 35 [Rom 1969] 156–174: The Zadokite-Levite Compromise). So spricht tatsächlich einiges für K.s Herausverlegung von Pg aus der Exilszeit im strengen Sinn.

Weniger einleuchtend ist mir dagegen K.s nachexilischer Ansatz der Königsbücher, der ja wohl für das ganze dtr Geschichtswerk gemeint ist (139 f.). Sein erstes Argument dafür lautet: „(1 Kön) 8, 33 f. und 45 ff. setzen sowohl die Existenz des (zweiten) Tempels als auch der Gola voraus". Nun wird bei einer Beurteilung der beiden Stellen grundsätzlich zu beachten sein, daß hier nicht der Verfasser selbst, sondern Salomo spricht. Der Verfasser formuliert also aus der Perspektive des tempeleinweihenden Salomo, natürlich so, wie er sie sieht. Aus Salomos Perspektive muß zunächst die Existenz eines Tempels vorausgesetzt werden – es ist der erste, nicht der zweite. Der in 8, 33 f. entwickelte Fall (Niederlage – Bußliturgie im Tempel – göttliches Verzeihen – Rückkehr in das an den Feind verlorene Gebiet, natürlich durch Vertreibung des Feinds) kann ohne weiteres von einem im Exil schreibenden Verfasser im Hinblick auf die Jahrhunderte zwischen Salomo und Exil Salomo in den Mund gelegt worden sein. Zur Einzelauslegung vgl. *M. Noth*, Könige, BK, z. St. 8, 45 ff. (besser wohl: 8, 44 ff. oder 8, 66 ff.) blicken durch Salomos Auge in die Exilszeit selbst voraus: Niederlage – Deportation – Bußgebet – Verzeihung – die Feinde erbarmen sich. Hier ist nur eines interessant: daß die Rückkehr fehlt. Daß der Verfasser Salomo nicht auch noch die Rückkehr voraussehen lassen kann, spricht sehr dafür, daß er selbst im Exil lebt und daß noch nicht abzusehen ist, ob und wann eine Rückkehr möglich wird. Zwar beten die Deportierten nach 8, 48 in Richtung Jerusalem und Tempel. Aber heißt das, daß die Rückkehr eines Teils der Deportierten schon stattgefunden hat, der Tempel wieder aufgebaut ist und nur die noch nicht zurückgekehrten Deportierten ins Auge gefaßt werden? Erbeten wird doch offenbar gerade ein erstmaliges Erbarmen der Feinde! So wird wohl daran gedacht sein, daß man in Richtung auf den zerstörten Tempel betet, und es bleibt bei der exilischen Abfassung. K. rechnet damit, daß man sein erstes Argument nicht annimmt und ihm ausweicht, indem man die beiden Texte als Zusätze erklärt. Ich würde tatsächlich mit anderen Autoren zusammen den zweiten Text als eine spätere, aber noch exilische Erweiterung betrachten, doch ist das nicht nötig, um K. zu antworten. Für den Fall der Annahme von Erweiterungen formuliert K. ein zweites Argument: es „bleibt die Tatsache, daß das Tempelweihgebet auch sonst nur unter der Voraussetzung des Bestehens eines Tempels verständlich ist . . ." Sicher – aber in der Perspektive Salomos, und da han-

delt es sich um den ersten Tempel. Das dritte Argument lautet: „Auch 2 Kö 25, 27 ff. widerspricht einer Ansetzung des Werkes in exilischer Zeit, da die Vorstellung von der Kerkerhaft Jojachins die geschichtlichen Tatsachen vereinfachen dürfte und V. 30 offenbar eine größere zeitliche Distanz des Erzählers voraussetzt." Dieser Text ist uns jedoch in seinem wirklichen Sinn überhaupt erst richtig erschlossen worden durch den Aufsatz von *E. Zenger*, Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins, in: BZ 12 (1968) 16–30, den K. vermutlich nicht mehr verwerten konnte. Der Aufsatz beseitigt die Schwierigkeiten, die K. sieht. Das vierte Argument ist wieder *e silentio:* „Das erste Echo des Werkes findet sich Neh 13, 26." Wo in der uns erhaltenen Literatur der Exilszeit – im wesentlichen Prophetenschriften – wäre ein Echo zu erwarten? Das sind alle Argumente. Umgekehrt kann man die Frage stellen, warum die Erzählung hinter 2 Kön 25, 30 nicht weiterging, falls die Königsbücher erst nach dem Exil abgefaßt wurden.

Aber K. muß das dtr Geschichtswerk nachexilisch datieren, weil er das von ihm vorausgesetzte Dtn ebenfalls nachexilisch datieren möchte. Hier scheint mir seine Argumentation am schwächsten zu sein. Sie kann sich nicht dagegen richten, daß das *jetzige* Buch Dtn mit der Bundesurkunde des Josia identifiziert wird. Die meisten Autoren rechnen ja mit einem Vorstadium des jetzigen Textes. Für den Zusammenhang eines solchen Vorstadiums mit der Josiareform sprechen gute Gründe, die K. auch nennt (vgl. S. 106 f.). Doch dann macht er sich für den Spätansatz zunächst einen Teil der Gründe *Hölschers* zu eigen, die darauf hinauslaufen, daß einzelne Forderungen des Dtn in der Zeit Josias praktisch undurchführbar gewesen seien (109). Mutet sich dieses Argument nicht etwas zuviel Kenntnis der damaligen Situation zu? Und außerdem: sind wir uns denn über die genaue Funktion eines solchen Dokuments überhaupt genügend sicher, daß wir behaupten können, es müsse in allen Einzelheiten durchführbar gewesen sein? K. geht dann auch schnell zu seinem eigentlichen Argument über: „Entscheidend für die Richtigkeit der Aufhebung der Identifikation des Dt mit dem Gesetz des Josia und der damit verbundenen Spätdatierung dürfte jedoch der indirekte, aus den unanfechtbar Jeremia und Hesekiel angehörenden Worten geschöpfte Gegenbeweis sein: Beide Propheten zeigen in ihren gegen Juda und Jerusalem gerichteten Unheilsankündigungen nicht die geringste Bekanntschaft mit dem Dt. Dieses argumentum e silentio besitzt ein derartiges Gewicht, daß die Annahme, das Deuteronomium sei erst in der Zeit der sich konsolidierenden jüdischen Gemeinde in Palästina entstanden, m. E. der herrschenden Meinung durchaus vorzuziehen ist" (109). Die Bedenken gegen diese Art von Beweisführung sind zunächst methodischer Art. Mindestens bei Jeremia findet nämlich die Reduktion auf die „unanfechtbar" oder „unbestritten" (S. 187) jeremianischen Sprüche zum Teil in der Weise statt, daß die „deuteronomisch eingefärbten" Texte des Jeremiabuches einer anderen Quelle zugeschrieben und dann wegen des Unterschieds deuteronomisch-nichtdeuteronomisch dem Propheten abgesprochen werden. Droht hier nicht die Gefahr einer Zirkelargumentation? Doch selbst, wenn man dies beiseite schiebt: Muß man denn wirklich von Jeremia und Ezechiel erwarten, daß sie sich in ihren Unheilsweissagungen an das Bundesdokument des Josia anlehnen? Wenn man sie als Beamte des Bundeskultes auffaßt, wie es geschah, ja. Aber das ist ja gerade eine Voraussetzung, die K. – mit Recht – nicht mehr mitmacht. Muß nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil jeder katholische Theologe und Prediger nur Konzilsdokumente zitieren und auf ihrer Linie argumentieren – oder das Konzil hat nicht stattgefunden? Wie oft finden sich denn schon in anderen Gattungen der keilschriftlichen Literatur, ja selbst in der Flut der uns erhaltenen keilschriftlichen Rechtsurkunden Anlehnungen an oder gar Hinweise auf den berühmten Kodex Hammurabi? Außerdem bleiben all die Gründe, die bisher für den Zusammenhang von Josia und Deuteronomium sprachen, bei K. unerklärt. Die Lösung dieses von ihm neu geschaffenen Problems wird der zukünftigen Forschung anheimgestellt: „Die Frage, in welchem Verhältnis die Reform Josias, der innerhalb des deuteronomistischen Werkes überlieferte Reformbericht 2 Kö 22 ff. (sic!) und das Dt zueinander stehen, gehört in eine andere, vermutlich noch nicht geschlossene Akte" (109). Ich sehe schwer, wie man in 2 Kön 22 f. die kaum retuschierte Urform des Bundeserneuerungsberichts und die im Reformbericht ausgewerteten Materialien unter die Regierungszeit von Josia selbst herunterdatieren kann. Selbstverständlich ist die Identifizierung einer Vorstufe des Dtn mit der Bundesurkunde Josias keineswegs in jeder Hinsicht gesichert. Ich habe das selbst in Bibl 44

(1963) 480–482 (von K. S. 110, Anm. 36 zitiert) zu zeigen versucht. Trotzdem kann ich seiner Spätdatierung noch weniger Wahrscheinlichkeit zubilligen. Vielleicht müßte man bei der ganzen Frage auch noch deutlicher herausstellen, worüber man spricht. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß das Dtn auch in seinem Kernstück bis in nachexilische Zeit Erweiterungen und Überarbeitungen erfuhr (für den dt Dekalogtext habe ich das in BZ 9 [1965] 17–32 nachzuweisen versucht). Das ist besonders wahrscheinlich, falls das deuteronomische Gesetz nach dem Exil in Jerusalem zunächst für längere Zeit allein in Geltung war, wofür einiges spricht. Aber K. scheint offenbar mehr zu meinen, nicht nur, daß die Endfassung erst nach dem Exil erreicht wurde. Seine Argumente scheinen nahezulegen, daß selbst deuteronomische Sprache und deuteronomische Theologie (vor Alternativen stellende Konzeption) vorher noch nicht vorhanden waren. Wenn er auf S. 110 f. ein „Urdeuteronomium" abgrenzt, so kann das hinter S. 109 eigentlich nur eine nach dem Exil entstandene erste Fassung des Dtn meinen, der recht bald andere folgten. Gerade die Radikalität, mit der also alles Deuteronomische hinter das Exil gelegt wird, scheint mir bedenklich zu sein.

Doch trotz dieser Bedenken gegen eine Reihe von Thesen und Argumenten K.s bleibt bestehen, daß diese „Einleitung" als Lehrbuch empfehlenswert ist. Jeder Kollege, der sie benutzt, wird ja sowieso seine eigene Meinung nicht zurückhalten, wo sie von der K.s abweicht, und der Student hat in ihr auf jeden Fall die für ihn praktischste Informationsquelle über Einleitungsfragen, die heute existiert.

Wenn das Buch überarbeitet wird, wäre eine Neuabfassung des etwas schwach geratenen § 26 zu wünschen. Über hebräische Poesie müßte etwas mehr und etwas genauer gesprochen werden. Vielleicht könnte die Benutzung des Buches von *L. Alonso Schökel*, Estudios de poética hebrea (Barcelona 1963; vgl. vom gleichen Verf.: Poésie hébraïque, in: DBS VIII [Fasc. 42, Paris 1967] 47–90), hilfreich sein. Bei der Verwendung der Abtrennung der Samaritaner als *terminus ante quem* für Datierungen (passim) müßte man vorsichtiger sein, da nach Studien vor allem von *F. M. Cross* mindestens die Abtrennung eines eigenen Pentateuch mehrere Jahrhunderte herunterzusetzen ist. Zu S. 269, Z. 19 ff.: Man kann viel zu den Methoden der Freunde Ugarits in der Psalmenauslegung sagen, vielleicht wäre es sogar gut gewesen, etwas mehr dazu zu sagen und nicht nur auf *H. Donner* zu verweisen, aber daß Exegeten wie etwa *M. Dahood* gerade „philologisch nicht hinreichend begründete Textkorrekturen" produzieren, ist noch der überraschendste Vorwurf – mindestens für den Konsonantentext der Masoreten zeigt diese Schule einen geradezu übertriebenen Konservatismus, und die Inflation von philologisch unbegründeten Konjekturen ist durch andere Schulen in die Psalmenexegese gekommen. Aus der ugaritischen Literatur ließe sich vielleicht auch entnehmen, daß der klimaktische Parallelismus kaum, wie S. 249 gesagt wird, die jüngste Form des Parallelismus sein kann. S. 92, Z. 11, ist statt „Mose" zu lesen: „Aaron. Im Buch Deuteronomium berichtet er über den Tod des Mose." S. 107, Z. 7 ist statt „Hohenpriester" zu lesen: „Höhenpriester".

N. Lohfink, S. J.

Waldenfels, Hans, *Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie* (Beiträge zur ökumenischen Theologie, hrsg. von *H. Fries*, 3). 8° (X u. 328 S.) München 1969, Hueber. 29.80 DM.

Die dogmatische Konstitution Dei Verbum (Über die göttliche Offenbarung) gehört nach der Meinung kompetenter Beurteiler zu den besten Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Unter seinen Kapiteln verdient das erste eine besondere theologische Beachtung wegen einer dort vorgelegten Sicht dessen, was Offenbarung und der ihr entsprechende Glaube ist, die sich von früheren Betrachtungsweisen im katholisch-theologischen Raum ergänzend und in diesem Sinne korrigierend unterscheidet. Man kann deshalb eine Arbeit wie die vorliegende, die sich mit dem ersten Kapitel der genannten Konzilskonstitution befaßt, nur erfreut begrüßen.

Daß im Titel des Buches sein unmittelbarer Gegenstand, nämlich die Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, nur im Untertitel erscheint, während der Haupttitel umfassender mit „Offenbarung" bezeichnet ist, kennzeichnet die Anlage und Durchführung der W.schen Ausführungen. Obwohl nämlich das Buch sich eigentlichst mit dem vorgenannten Kapitel der Offenbarungskonstitution des Konzils befaßt, wäre es keine korrekte Bezeichnung, wollte man es einen Kommentar des Konzilstextes nennen. Es geht dem Verf. vielmehr um eine Darstellung der Offenbarungs-

lehre des Zweiten Vatikanums auf dem Hintergrund der neueren Theologie. Deshalb bietet er in einem 1. Teil, der fast die Hälfte des ganzen Buches einnimmt, eine Darstellung dieser neueren Theologie über die Offenbarung. Aber auch der 2. Teil, der sich der Konzilslehre über die Offenbarung widmet, bleibt nicht am Text selbst, um ihn in seinem Wortlaut und Bedeutungsgehalt zu interpretieren. Diese Erklärung und Interpretation geschieht vielmehr durch eine weit ausholende Darstellung der vielfältigen Probleme, die sich im jeweiligen Textwortlaut niedergeschlagen haben oder von ihm aus in die Beachtung des Lesers treten. Sie werden angesichts des Konzilstextes ausgeleuchtet und länger oder kürzer in ihrer eigenen Bedeutung dargestellt und beurteilt. Dabei zeigt W. eine große Belesenheit in der einschlägigen Literatur, und dies in großer Breite, die allerdings ein wenig dazu führt, daß die unterschiedliche Bedeutsamkeit der zitierten Werke nicht immer hinreichend deutlich wird. Für jeden aber, der dem theologischen Problem der Offenbarung nachgehen will, bietet das Buch eine Fülle von Hinweisen und Quellen, die ihm einen unübersehbaren Platz anweisen.

Der 1. Teil, der einen theologiegeschichtlichen Durchblick durch jene Zeitspanne geben will, die für die Entwicklung zur Offenbarungslehre des Zweiten Vatikanums hin von Bedeutung ist, spricht zunächst von dem Hintergrund, vor dem dann die Ansätze zu einer Vertiefung des Offenbarungsverständnisses, von der das Zweite Vatikanum weithin bestimmt worden ist, dargestellt werden. Den im 1. Kap. dargestellten Hintergrund bildet zunächst in einigermaßen negativer Sicht die Theologie der dogmatischen Lehrbücher, die sowohl in der Ortsbestimmung der Offenbarungslehre im Ganzen der Theologie – über die Offenbarung wird im Zusammenhang mit der theologischen Erkenntnisquelle gesprochen – wie auch in der Begriffsbestimmung der Offenbarung und dem Aufbau des Offenbarungstraktates sich selbst den Zugang zu einem gefüllten Verständnis von Offenbarung verstellt haben, da sie zu sehr von der Auseinandersetzung mit einer bestimmten Zeitproblematik bestimmt sind. Als zweites Element dieser Hintergrunddarstellung wird das Offenbarungsverständnis der Tübinger Schule, und dort *J. S. Dreys* und *J. A. Möhlers* dargestellt. Die Beschränkung auf diese Theologen ist nicht ganz ohne Willkür, hat aber auch einen gewissen Sinn wegen der beispielhaften Bedeutung, die man ihnen zuschreiben kann. Die Darstellungsweise bei *Drey*, die von der möglichen Verwirklichung der Idee Offenbarung über ihre Notwendigkeit zur Tatsächlichkeit voranschreitet, worin sie der Darstellungsweise der Lehrbuchtheologie ähnlich ist, ist Erbe des idealistisch-rationalistischen Geistes. Bei *Möhler* zeigt sich eine deutliche Entwicklung zur Distanz von den Ideen seiner Zeit. Schlüssel für sein Verständnis der Offenbarung ist sein Verständnis der Menschwerdung Christi.

Die Darstellung der Ansätze für ein vertiefteres Offenbarungsverständnis beginnen mit dem Beitrag der französischsprachigen Theologie, die in einer besonderen Weise gerade auch in den letzten fünfzig Jahren unter einer Tragik der Theologie zu leiden hatte; wurde doch das Moderne und Neue in ihrem Bemühen zweimal (im sog. Modernismus und in der sog. Nouvelle Théologie) vom Lehramt der Kirche verurteilt und hat dann doch Wichtiges zur Vertiefung gerade auch in den Fragen nach der Offenbarung beigetragen und auch ins Zweite Vatikanische Konzil eingebracht. Die neuen Frageansätze kennzeichnet W. mit den Stichworten: Das Geschichtlich-Historische und die Theologie, Rückgewinnung der Christozentrik, Ganzheitlichkeit des Offenbarungsvorgangs. Den Beitrag der deutschsprachigen Theologie findet er vor allem in den Bereichen, die etwa mit *K. Rahners* Buchtitel „Hörer des Wortes", mit der Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Offenbarung, mit dem Verständnis von Offenbarung als Personerkenntnis und Begegnung und einigen anderen Momenten umschrieben werden können. In diesem Abschnitt kann natürlich nicht abgesehen werden vom Beitrag der evangelischen Theologie und des theologischen Gespräches mit ihr. Und schließlich gilt ein eigener Abschnitt dem Bemühen um ein biblisches Offenbarungsverständnis.

Der wichtigere Teil des Buches ist der 2., auf den der 1. Teil hinführen sollte. Er ist mit den bezeichnenden Worten „Ergebnis und Aufgabe" überschrieben, stellt also die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zwar einerseits an das Ende einer Entwicklung, die im Konzil deutlich aufgegriffen und ausgewertet worden ist, ohne dabei den Charakter eines Stimulans für das weitere Bemühen um die Darstellung der Offenbarung zu verlieren; es stellt weitere Aufgaben.

Interessanter-, aber wie sich zeigt, begründeterweise werden die Aussagen eröffnet mit der Frage nach der Philosophie, die nicht nur das Kapitel des Konzils über die Offenbarung, sondern dogmatische Aussagen überhaupt bestimmt und die daher bei der Interpretation solcher Texte festgestellt werden muß. Das ist in unserem Fall um so notwendiger, als die Hinkehr der Konzilsdenkweise und -sprache zur Heiligen Schrift leicht gegensätzlich zu einem philosophischen Denken betrachtet werden kann. Ein weiteres Kapitel stellt Offenbarung als Begegnung zwischen Gott und Mensch dar und in diesem Zusammenhang auch die nicht ganz leichte Frage nach dem Verhältnis von Wort und Tat im Offenbarungsgeschehen. Schließlich wird das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte und in dem Zusammenhang auch die Frage nach dem Verhältnis von Weltgeschichte und Heilsgeschichte behandelt. Das 4. Kap. handelt von Jesus Christus als der Offenbarung des Vaters, von seinem Tod und seiner Auferstehung als Vollendung der Offenbarung und von der Frage nach der Sendung des Geistes als des Vollenders der Offenbarung.

Das Thema Glaube wird im Ganzen des Buches nur relativ kurz besprochen und findet wohl nicht ganz die Beachtung, die ihm gerade auch von der Genesis des Artikels 5 beim Konzil her entsprochen hätte.

Als letztes wird noch das Thema Offenbarung und Lehre, veranlaßt durch den im Ganzen des ersten Kapitels der Konstitution ein wenig fremdartig anmutenden Artikel 6, besprochen. Dabei werden einige in der heutigen Diskussion einigermaßen erhebliche Fragestellungen erörtert.

Der Wert des Buches liegt nicht nur in der aus ihm zu gewinnenden Kenntnis des Offenbarungsverständnisses des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern, um es noch einmal zu sagen, in der Zusammenschau der komplexen Wirklichkeit und Sinnfülle des Geschehens Offenbarung überhaupt. O. Semmelroth, S. J.

Schwarz, Reinhard, *Vorgeschichte der reformatorischen Bußtheologie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 41). 8° (X u. 349 S.) Berlin 1968, de Gruyter. 46.– DM.

Der Verf. vorliegender Studie ist Mitarbeiter an der „historisch kommentierenden Neuausgabe der 1. Psalmenvorlesung Luthers". Dabei ergab sich die Notwendigkeit, eine „zusammenfassende geschichtliche Deutung" des Begriffes iudicium (mit iudicare, iudex) in dieser Vorlesung zu erarbeiten. „Der Sache nach bedeutet Luthers Auffassung vom iudicium ein eigentümliches, nicht auf das Bußsakrament konzentriertes Verständnis der Buße, in welcher der Mensch in seiner eigenen Gegenwart durch das Gericht Gottes hindurchgeht" (3). Sch. fragt nach dem historischen Hintergrund der Anschauungen des jungen Luther über das Bußgericht, „obwohl der Einzelvergleich mit der exegetischen Tradition zeigt, daß Luther von ihr weitgehend unbeeinflußt ist bei seiner Auslegung der Begriffe iudicium und iudicare" (4). Die Untersuchung beschränkt sich auf diejenigen Personen oder Personenkreise, mit deren Werken oder Ansichten Luther sicher oder wahrscheinlicherweise bekannt geworden ist. Dazu gehören Augustin, Gregor d. Gr., Bernhard v. Clairvaux, Wilhelm v. Paris aus der Zeit „vor der großen Schulbildung der scholastischen Theologie im 13. Jahrhundert" (4). Für die spätmittelalterliche Theologie wird der Einfluß der franziskanischen und der spätfranziskanischen (ockhamistischen) Schulrichtung und der monastisch-mystischen Theologie und der Devotio moderna untersucht. Luther bleibt bei alledem nicht Eklektiker. „Sein originaler Geist schuf aus allem etwas unverwechselbar Neues . . ." (14). Sch. will damit nicht eine umfassende Vorgeschichte der vorreformatorischen Bußtheologie schreiben; dafür müßte die ganze vor der Reformation liegende Geschichte der Buße „sowohl des Wortes von der Buße als auch des Bußsakramentes" (14 f.) untersucht werden. In der 1. Psalmenvorlesung hat jedoch das Bußsakrament keine besondere theologische Bedeutung.

In dem glänzend geschriebenen 1. Kap. wird *Augustin* behandelt (16–58). Diese Seiten gehören zum Besten, was über die Buße bei Augustin geschrieben ist, wenn auch nicht alle Aspekte dabei zur Sprache kommen können. Augustins homiletisch-exegetische Bußtheologie geht nicht vom Wort iudicium aus, sondern vom Wort confessio (confiteri), und zwar in der Spannung von confessio peccatorum – confessio laudis (Sündenbekenntnis und Gotteslob). Sie entspricht der Spannungsweite augustinischen Seinsverständnisses, das Gut und Böse in einer Gesamtschau umgreift. Der Gerichtsgedanke taucht am stärksten in dem wohl unechten, aber der Einflußsphäre

Augustins entstammenden Sermo 351 auf. Zu der bei Augustin vermißten Idee „Buße als Vorwegnahme des Strafgerichtes Gottes" oder des Endgerichtes (vgl. 31. 36) könnte man verweisen auf *Tertullian*, Apolog. 39, 4–6, wo die Kirchenbuße als summum futuri iudicii praeiudicium hingestellt wird. Zu diesem Begriff vgl. auch De pud. 1, 1 u. 10. Es wäre zu fragen, ob Luther diese Formel Tertullians gekannt hat, oder ob Augustin sie kennt. Das Bild von der Wunde und dem Arzt, das Augustin im Zusammenhang mit dem Bekenntnis des Sünders gebraucht (vgl. 42 f.), hat seinen Ort bei Tertullian, De paenit. X., und in z. T. wörtlicher Anlehnung bei *Pacian*, Parainesis ad paenit. IX u. X (PL 13, 1086–1088; vgl. *L. R. Fernández*, San Paciano. Obras [Barcelona 1958] 150–152).

Das 2. Kap. behandelt die Bußanschauung *Gregors d. Gr.* (59–82). Sch. hebt die gegenüber Augustin eingetretene Wandlung hervor: 1. die Betonung der Buße als Gemütszustand, der sich 2. in Weinen und Wehklagen auswirkt. „Es ist die sentimentale, weinerliche Buße des unglücklichen Bewußtseins" (66); 3. die Strenge der Buße als eines Strafprozesses gegen die Sünde; 4. Genauigkeit als Kennzeichen des Bußgerichts wie des Endgerichts; 5. Mahnung zum Aufspüren der Sünde; 6. Vorwegnahme des Endgerichts. Hier wird man wieder an die obenerwähnte Formel Tertullians erinnert, die aber in den Belegen des Verf.s (66, Anm. 30) nicht auftaucht. Interessant ist, daß bei Gregor schon die Unterscheidung von „Reue aus Furcht" und von „Reue aus Liebe" vorkommt (78 f. u. 143) – ein Ansatz, den die scholastische Theologie mühsam wieder entdecken mußte, um das Problem „Reue und Rechtfertigung" zu lösen. Bedeutsam ist, daß sich in diesem Zusammenhang bei Gregor die Frage von der Gewißheit der Vergebung findet (vgl. PL 75, 685 s.).

Im 3. Kap. wird die Bußanschauung *Bernhards von Clairvaux* besprochen (83–104). Der historische Abstand von den Vätern und der alten Kirche wird fühlbar. „In der Konzeption eines ordo salutis und in der Denkform der Begriffsreihen unterscheidet sich Bernhard schon im allgemeinen von Augustin und Gregor ... Die konzentrischen Kreise der subjektiven Heilserfahrung überlagern sich mit den konzentrischen Kreisen der geistlichen Lebensstände der Weltchristen, Novizen, Mönche und Prälaten" (89 f.). Im Vergleich zu Gregor enthält Bernhards Bußerziehung entschieden positive Akzente, die vor allem aus der Versenkung in die Mysterien des Lebens Jesu kommen (93). „An die Stelle des peinigenden Schmerzes der Reue tritt bei der devotio eine erhebende, vom heiligen Geist geweckte Stimmung dankbarer Hingabe an Gott. So führt die devotio weit über die compunctio hinaus" (94). Vgl. auch den Unterschied zwischen der subjektiven Haltung des Novizen und der des Mönchs (98). Doch auch Bernhard fordert vom Mönch „eine peinliche Selbsterforschung" (102).

Bei *Wilhelm von Auvergne* (4. Kap. [105–124]) geht der Begriff des iudicium zusammen mit paulinischen Begriffen. Bemerkenswert ist in diesem Abschnitt das Problem „Gnade und Freiheit" in der Bußgesinnung des Menschen, ferner das Verhältnis von subjektiver Buße und kirchlichem Bußinstitut. Wilhelm, der auch apologetische Tendenzen verrät, hat verschiedene Ideen der Überlieferung zusammengefaßt, „um sie mit dem kirchlichen Bewußtsein des Hochmittelalters zu durchdringen. Die Wahrheiten der sittlichen Vernunft und die Notwendigkeit des kirchlichen Handelns sollen miteinander vereinbart werden" (124).

Über *Gabriel Biels* Lehre von der Buße (5. Kap. [135–137]) und mit der Bußmeditation in der *Devotio moderna* (6. Kap. [139–149]) und der Bußlehre des *Johann von Staupitz* (7. Kap. [150–159]) werden wir unmittelbar an die Zeit Luthers herangeführt. *G. Biel* hat in der Geschichte der Bußlehre einen festen Platz durch die Unterscheidung der Reue nach Motiven. Verf. stellt sie mit großer Klarheit dar. Zum mindesten mißverständlich ist aber die Übersetzung von „timor servilis" mit „unfreie Furcht" (128. 132). Ist diese Übersetzung schon durch Luthers Beurteilung des timor servilis beeinflußt? Die Qualifizierung des timor servilis kommt jedenfalls nicht aus dem Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit, sondern von dem Gegensatz zwischen Knechts- und Sohnesgesinnung. Auch aus der ausgezeichneten Schilderung des Reueprozesses nach Gabriel Biel ergibt sich kein Anlaß zu dieser Übersetzung (vgl. 132–137).

Bedeutsam für das Verständnis Luthers ist das 8. Kap. (160–166) mit der Analyse des „Monastischen Selbstverständnisses", wie es in Erfurt z. Z. Luthers durch *Johannes von Paltz* interpretiert wurde. Dieser betonte alte mönchische Motive (Mönchsstand = status verae poenitentiae; vgl. die syrische Literatur mit ihrer Gleichsetzung von

tristis = monachus, tristitia = vita monastica). Die Buße wird als „Satisfaktionsleistung" verstanden (ieiunium, eleemosyna, oratio); dieser Ausdruck darf nicht von der Problematik der Satisfaktionslehre Anselms her verstanden werden, sondern unter Voraussetzung der mittelalterlichen Bußdisziplin und ihrer Unterscheidung und Zuordnung von contritio, confessio und satisfactio. Die satisfactio erhält ihren Akzent von der mönchischen Situation und der darin übernommenen Disziplin (161).

Das ausführliche Kapitel des Werkes beschäftigt sich nun mit *Luther* selbst (Kap. 9 [167–288]). Sein Bußverständnis nach der 1. Psalmenvorlesung wird erfaßt mit den beiden Begriffen: „Bußgericht" und „Bußbewegung", d. h. die Bewegung, in die der Glaubende durch die Buße gerät. Luthers Exegese kreist um die Wortgruppe ‚iudicium' oder um Wortgruppen wie contero, compungo, confiteor und „die verschiedensten klagenden, wünschenden und beschreibenden Aussagen der Psalmen, in die Luther mit seiner exegetischen Methode den Bußgedanken hineintragen konnte" (167). Sch. liest an der Wortwahl Luthers, der den Begriff compunctio dem der contritio vorzieht, ab, daß dieser sich mehr auf den Bahnen der patristisch-monastischen Theologie als auf denen der Scholastik bewegt. Besonders wichtig ist hier (in der Deutung der Bußbewegung) die Exegese von Pss 4, 5 und 76. Es ist unmöglich, den reichen Inhalt dieses Kapitels wiederzugeben. Wichtig ist jedenfalls zu erkennen, in welche seelische Spannung Luther versetzt werden mußte, wenn er seine Analyse der Bußaffektion, wie sie Sch. S. 280–282 eindrucksvoll zusammenfaßt, zur tatsächlichen Grundbefindlichkeit mönchischen Lebens machte. Mußte nicht ein Ausbruch erfolgen?

Das 10. Kap. (289–298) gibt einen Rückblick, in dem Sch. feststellt, daß das mittelalterliche Bußverständnis viel eher in *Gregor d. Gr.* als in Augustin seine Quelle hatte. Die Genialität Augustins und seiner Bußtheologie, die den Bußvollzug einer lebendigen Kirche deutete und lenkte, war auf eine Zeit des Verfalls, die Zeit Gregors, nicht mehr voll applizierbar. Die Beobachtung, daß die handlichere Theologie der geistigen Schüler Augustins viel einflußreicher für das Mittelalter wurde als die Theologie des Meisters selber, läßt sich auch sonst machen. Gregor ist dabei ein besonderer Transformator höherer geistiger Spannung in niedrigere. Man könnte gerade für die Bußtheologie hinweisen auf das Gefälle, das sich in der Deutung der Lazarus-Perikope (Jo 11) zwischen Augustin und Gregor findet. Während Augustin (vgl. Sch. 50 f.) dem Handeln der Kirche an dem von Christus schon aus dem Grabe gerufenen „Lazarus" (= dem Sünder) noch die Lösung des reatus culpae zuschreibt, sieht Gregor etwa in Hom. 26 (PL 76, 1199–1201) in dem Losbinden des „Lazarus" nur die Lösung der poena. Der Weg zu einem Auseinanderfallen von personaler und sakramentaler Buße, das dem Mittelalter noch schwer zu schaffen machte, war beschritten. Für Luther war aber entscheidender die Akzentsetzung, die in der Bußgesinnung durch Gregor gesetzt wurde. „Die starke Tendenz zur Innerlichkeit, zur Introversion der Selbstverurteilung ist in Gregors Bußtheologie ein Reflex des monastischen Einflusses nicht nur auf den Mönchspapst selber, vielmehr auch auf das allgemeine Bußverständnis seiner Zeit. Mit der Auflösung der öffentlichen Kirchenbuße zog die innerseelische Buße immer mehr die Aufmerksamkeit auf sich" (291). Sofern noch echt sakramentales Denken herrschte, brauchte keine Gefahr der Verlagerung des Bußverständnisses ins rein Subjektive gegeben zu sein. Aber – wenn auch nicht einfachhin das Sakramentsverständnis als solches –, so war doch der Nexus zwischen sakramentaler und personaler Buße schon von Gregor ab für die theologische Reflexion auf längere Zeit hin geschwächt. Luther lenkte gewiß wieder zu Augustin zurück, dies aber doch unter dem Eindruck der mittelalterlichen, speziell der monastischen Tradition. Darum das Übergewicht, das jetzt auf ‚iudicium', nicht auf ‚confessio' ruht (298). Gewiß wird man hier darauf hinweisen müssen, daß Luther Erbe einer schon verengten monastischen Tradition war.

Im letzten Kap. (299–323) deutet Verf. an, wie die in der „Vorgeschichte" angelegten Ansätze der reformatorischen Bußtheologie in Luther selbst (die fides selbst wird „zu einem umfassenden Selbstverständnis der Buße") teils erhalten teils weitergeführt werden, wie bei Melanchthon die Dinge auseinanderzufallen drohen und Besorgnisse erwecken, die Luther noch nicht kannte (312), wie Calvin zwar noch in seinen späteren Jahren „Gedanken der traditionellen affektiven Bußtheologie übernimmt, ohne sie seinem eigenen reformatorischen Grundverständnis der Buße wirklich bruchlos einzugliedern" (321), aber schließlich durch anhaltende Beschäftigung mit der altkirch-

lichen Theologie und Bußpraxis ... immer mehr Anleihen bei der alten Bußtheologie macht (323).

Den ausgezeichneten Analysen, die durch kurze Indices ergänzt werden, kann man für alle einzelnen Epochen der Entwicklung uneingeschränkt zustimmen. Eine Gesamtdarstellung der Vorgeschichte des reformatorischen Bußverständnisses müßte sich freilich eingehend mit dem Problem des Verhältnisses von personaler und sakramentaler Buße auseinandersetzen. Thomas hätte hier eine besondere Schlüsselstellung, um eine mögliche Synthese aufzuzeigen, während die spätfranziskanische Bußtheologie die Geleise mehr auseinanderlaufen ließ und Luther keine Hilfe bot, um zu einer Verbindung von personaler und sakramentaler Buße zu kommen. Für den weiteren theologischen Hintergrund wäre mit Nutzen zurückzugreifen auf die Studie von *R. Weier*, Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Luther (Münster/Westf. 1967). Für die alte monastische Lehre von der compunctio ist grundlegend: *I. Hausherr*, Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient Chrétien (Rom 1944). Zu fragen wäre noch, welche Rolle in der geistigen Verknüpfung von Buße und Endgericht für Luther die römische Liturgie des Montags nach dem 1. Sonntag in Quadragesima hatte (mit liturgischer Darstellung des „Endgerichts" bei der Büßeraustreibung). Vgl. *J. A. Jungmann*, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Innsbruck 1932) 48–51.

A. Grillmeier, S. J.

Steinmüller, Wilhelm, *Evangelische Rechtstheologie. Zweireichelehre – Christokratie – Gnadenrecht* (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht, 8). Gr. 8° (XXIV u. 946 S.) Köln – Graz 1968, Böhlau. 98.— DM.

In diesem im Jahre 1966 von der Juristischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommenen und mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckten umfangreichen Werk gibt der Verf. eine vorzügliche Darstellung der Bemühungen um eine theologische Fundierung des Kirchenrechtes im Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland während der vergangenen fünfzig Jahre. Er geht dabei davon aus, daß die evangelische Rechtstheologie heute soweit ausgereift sei, daß es an der Zeit sei, mit ihrer dogmatischen und systematischen Gesamtbearbeitung zu beginnen (6). Da ein Konsensus auf diesem Gebiet bisher „noch in keiner Weise erzielt" wurde (vgl. *S. Grundmann*, Art. Kirchenrecht, in: Evangelisches Staatslexikon [Stuttgart 1966] Sp. 967), konnte der Verf. die Lage, in der sich die evangelische Kirchenrechtswissenschaft gegenwärtig befindet, nur am Beispiel der verschiedenen Auffassungen und Lehren zur Darstellung bringen, die auf diesem Gebiet vertreten werden. In rigoroser Beschränkung, wie er bemerkt, wählte er deshalb drei bedeutende, für die Hauptrichtungen der evangelischen Rechtstheologie charakteristische Entwürfe aus, deren Gesamtsystem er von den jeweiligen theologischen, anthropologischen, philosophischen, soziologischen, juristischen und sonstigen Ansätzen und Vorentscheidungen her mit großer Sorgfalt entwickelt. Alle drei Entwürfe stammen von Juristen, und zwar von Kirchenrechtlern. Ihr jeweiliger Ansatz ist in Fragestellung, Methode und Inhalt so verschieden, daß es oft schwierig ist, die Gemeinsamkeiten dieser Systeme zu entdecken (13). Sie stimmen jedoch sämtlich darin überein, daß sie sich um eine theologische Begründung des Kirchenrechts bemühen.

Dem Verf. geht es in seiner breit angelegten Darstellung auch darum, zu zeigen, daß die These *Rudolph Sohms* „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch" (Kirchenrecht, Bd. 1 [München – Leipzig 1892; Neudruck 1923] 700), die im Bereich der evangelischen Kirche lange Zeit nahezu unwidersprochen angenommen wurde, heute überholt ist, zwar nicht in ihrem historischen und systematischen Ansatz, wohl aber im rechtswissenschaftlichen Ergebnis (5). Die Überwindung Sohms könne als das eigentliche Ergebnis des Kirchenkampfes bezeichnet werden. Sie sei das Verdienst einer Reihe von Juristen und Theologen, die aus den Erfahrungen der schweren Jahre nach 1933 im Kirchenkampf, in der innerkirchlichen Auseinandersetzung mit den Deutschen Christen und in der Abwehr der Eingriffe des Staates die rechtstheoretischen Konsequenzen gezogen haben. Sowohl die Deutschen Christen wie der NS-Staat seien im wesentlichen auf dem Boden der traditionellen Rechts- und Kirchenrechtslehre gestanden, die den „äußeren" Rechtsbereich der Kirche von

ihrem „eigentlichen" geistlichen Kern isoliert und ihn damit trotz vielfachen Bestreitens letztlich doch dem Staat und damit der „Welt" ausgeliefert habe (6). Es sei vor allem dem mutigen und beispielhaften Handeln der Bekenntnissynoden des Jahres 1934 zu danken, daß diese alte Konzeption des Kirchenrechts zugunsten einer radikalen Neubesinnung auf das Wesen des Rechts aufgegeben worden sei.

Die Frucht dieser Neubesinnung erblickt St. in der modernen evangelischen Rechtstheologie. Unter der Erschütterung des Kirchenkampfes habe sich innerhalb kürzester Frist ein Umschwung vollzogen, der in der Wissenschaftsgeschichte nur wenige Parallelen habe. Von der völligen Leugnung eines echten Kirchenrechts – oder wenigstens vom theoretischen und praktischen Rechtspositivismus – habe er zu einer Fülle verschiedenartiger rechtstheologischer Ansätze geführt, die durch Gedankenreichtum und Tiefe die Not jener Jahre fruchtbar gemacht haben (6).

1. Von dem Münchener Ordinarius für Öffentliches Recht und bekannten lutherischen Rechtshistoriker *Johannes Heckel* (1889–1963) stammt der mit der Überschrift *„Zweireichelehre"* versehene erste große Entwurf einer evangelischen Rechtstheologie, die in dieser Untersuchung nachgezeichnet wird (17–237). Die geistige Bewältigung dieses Abschnittes bedeutet für den Leser vor allem deshalb eine mühevolle Aufgabe, weil J. Heckel sich in seinem umfangreichen literarischen Schaffen das Ziel gesetzt hat, aus den zahllosen, nicht immer systematisierbaren dialektischen und häufig nicht in juristischem Sinne verstandenen Aussagen Luthers über Kirche, Staat, Recht, Kirchenregiment, Obrigkeit, Bürger und Christ, in abstrahierender und projektiver Methode ein Gebäude zu errichten, das zwar eine großartige systematische Leistung darstellt, dem aber auch „eine gewisse scheinbare und echte Widersprüchlichkeit im Detail" (23) nicht abzusprechen ist. Luthers Lehre über die Zwei Reiche, die J. Heckel in ihrer ursprünglichen Reinheit nach den Vorstellungen des Reformators darstellen wollte, wird dem Leser hier gewissermaßen durch ein doppeltes Prisma gebrochen reflektiert: das Lebenswerk des Rechtshistorikers und -systematikers J. Heckel wird vom Verf. einer erneuten systematisierenden und komprimierenden Behandlung unterzogen. Kein Wunder, daß sich in diesem Teil der Darstellung auch nicht mehr eine Spur jener unsystematischen und plastischen Ursprünglichkeit findet, die die Äußerungen Luthers kennzeichnet.

Die Zweireichelehre enthält den Schlüssel für die Kirchen-, Staats- und Rechtslehre Luthers (37). Sie ist nur verständlich auf dem Hintergrund der lutherischen Erbsünden- und Rechtfertigungslehre. Das bereits auf Augustinus zurückgehende Denkmodell der Zweireichelehre wird von Luther nach dem gewandelten Verstehenshorizont des Spätmittelalters dualistisch, personalistisch und eschatologisch verstanden: dem Reich der Christen unter ihrem Haupt Christus steht die Gemeinschaft der Nichtchristen unter der Hauptschaft Satans, das Satansreich, gegenüber (37). Sie bilden zwei corpora mystica oder Geschlechter, Stände, Völker oder, im Sinne Augustins, civitates (38). Im Gegensatz zur herrschenden Auffassung kommt J. Heckel zu dem Ergebnis, daß der Christ nach der Lehre Luthers zwar ‚simul iustus et peccator' sei, aber nicht zugleich „Bürger zweier Reiche" sein könne (53).

Mit der Zweireichelehre ist die Lehre Luthers von den *zwei „Regimenten"* nicht voll in Einklang zu bringen. Danach lenkt Gott das Reich Christi mit dem „innerlichen", im Herzen der Gläubigen „verborgenen" geistlichen Regiment, dem einzig die Bürger des Christusreiches unterstehen. Hier herrscht Gott durch Christus und das Evangelium, d. h. durch Wort und Sakrament und durch die Einsetzung des Predigtamtes (45). Im Gegensatz dazu beherrscht Gott das Weltreich mit dem „weltlichen Regiment", mit dem er die cives diaboli für ihre Sünde straft und sie zugleich für seine Gnade erhält. Im Weltreich herrscht Gott durch das „Gesetz" über die Böcke und zwingt sie mit dem weltlichen Schwert zur Gemeinverträglichkeit. Dafür hat Gott als Mittel und Werkzeug seines Handelns das „Amt" der „Obrigkeit" eingesetzt (47).

Die theologische Rechtslehre J. Heckels steht in direktem Zusammenhang mit der Lehre von den zwei Reichen. Sie bildet mit ihr eine innere Einheit. Jedes der beiden Reiche hat sein eigenes Recht und seine eigene Gerechtigkeit (68). Das Reich Christi lebt nach dem „geistlichen" Recht oder „göttlichen Naturgesetz", das Reich der Welt nach dem „weltlichen" oder „menschlichen Naturrecht". Zwischen ihnen gibt es keine Rechtsgemeinschaft (69). Das geistliche Recht ist spiritualistisch und innerlich; es gehört dem Gnadenbereich an. Im Gegensatz dazu bildet das weltliche Recht die lex

exterior (72). Das *geistliche Recht* oder die *lex spiritualis charitatis* ist das durch Christus wiederhergestellte göttliche Naturgesetz des Urstandes; es ist die lex Christi des regnum Christi (74). Das göttliche Naturgesetz und die lex Christi sind wesens- und inhaltsgleich (82). Die lex charitatis drängt den civis Christi, aktiv am Weltregiment mitzuarbeiten. Aus dem geistlichen Rechtstitel der Liebe zum ungläubigen Bruder tut er sein Bestes, um die Welt vor Vernichtung durch den Teufel zu schützen. Der Christ ist deshalb zum politischen Engagement verpflichtet. „Politische Abstinenz" stellt infolgedessen „Ketzerei" dar (88). Von diesem Ansatz her gelangt J. Heckel zu dem für die lutherische Staatslehre ebenso überraschenden wie im Grunde folgerichtigen Ergebnis, daß der Christ eine geistige und leibliche, passive und aktive *Widerstandspflicht* – nicht nur ein Widerstandsrecht – gegen diejenigen cives diaboli habe, die sich gegen das weltliche Regiment Gottes empören und das Amt der Obrigkeit mißachten, um das weltliche Recht zu pervertieren und das Reich Gottes zu bekämpfen (90).

Dieses göttliche, geistliche Gesetz ist in der Interpretation St.s „juristisches Gesetz und Recht im eminenten, aber *analogen* Sinn" (96). „Recht" ist damit nicht nur das von Menschen geschaffene Recht, sondern vor allem auch das von Gott gesetzte Recht. Der der Gnadenordnung angehörenden *lex charitatis spiritualis*, dem göttlichen Naturgesetz, gegenüber steht eine zweite Art göttlichen Rechts, nach St. ein „großer Fund", den J. Heckel bei *Luther* entdeckt hat, nämlich das *ius divinum positivum*, das institutionelle Recht, die Stiftung der Institution Kirche und Ehe im Paradies (96). Der Institution des Staates bedurfte es nach Luther im Urstand bekanntlich nicht, weil die beiden Gemeinschaftsformen der Kirche und der Ehe den Menschen bereits in seiner Totalität erfaßten (99). Der Staat ist daher nach der Lehre Luthers erst eine Folge der Erbsünde.

Dem Recht des Reiches Christi (lex spiritualis und ius divinum positivum) steht gegenüber das *Recht der Welt (lex saeculi)*, das weltliche Naturrecht, das durch infralapsarische Auslegung des „natürlichen" Menschen aus dem göttlichen Naturgesetz entspringt (101). Es ist enthalten in der goldenen Regel und im Dekalog.

Ist bereits die Zuordnung der zwei Reiche zu den beiden Regimenten vielfachen und einander widersprechenden Deutungen ausgesetzt, so begegnet die Ekklesiologie Luthers, und hier vor allem das Verhältnis der einen Kirche Christi zu den zwei Reichen, seit jeher besonderen Verständnisschwierigkeiten (126). Das Hauptproblem liegt darin, daß die universelle geistliche Kirche nach Luther unsichtbar und nur Gott und seinen Gläubigen bekannt ist (157.173). Sichtbar sind nur die einzelnen rechtlich verfaßten Teilkirchen, die ecclesiae particulares (141). Die ökumenisch bedeutsame Frage, ob die allgemeine Kirche prinzipiell oder nur aus zeitlichen Gründen einer rechtlichen Organisation entbehrt, stellt J. Heckel bedauerlicherweise nicht (142). Der Kirche gegenüber steht das Reich der Welt, die politia. die ihrerseits unter dem göttlichen Recht steht. Sie wird regiert durch die Obrigkeit, die ein Werkzeug des göttlichen Zornes über die Sünde ist, zugleich aber auch des göttlichen Erbarmens, und Gewalt über Leben und Tod hat (164).

Als wichtigste Konsequenzen des aus der Zweireichelehre abgeleiteten Staatsbegriffs ergeben sich nach der Interpretation J. Heckels folgende Feststellungen: a) Es gibt *keinen „christlichen Staat"* (politia christiana), da man Kirche und Staat nicht unter eine Organisation zwingen kann; es gibt ferner *keine „respublica christiana"*, da die Vermischung der beiden Reiche dem Wesen des Reiches Christi widerstreitet; b) es gibt *keine „christliche Obrigkeit"*, vielmehr lediglich Christen im weltlichen Amt; c) es gibt *kein landesherrliches Kirchenregiment*. Das weltliche Regiment hat keine geistliche Aufgabe und kann deshalb der Kirche nichts vorschreiben. Der Staat steht tief unter der Kirche; d) der *Christ ist kein civis politiae*. Er ist vom weltlichen Recht exemt, nimmt aber gleichwohl ex charitate spirituali die juristische Staatsbürgerschaft an, achtet das weltliche Recht und arbeitet am Staate mit; e) die *Idee der mittelalterlichen Einheit von Staat und Kirche ist damit aufgegeben*. An ihre Stelle tritt die Spannung von „Kirche und Staat". Es bleibt lediglich der alte Kerngedanke der respublica christiana erhalten: die Verpflichtung des Christen zum Engagement in der Öffentlichkeit auf Grund des neuen Rechtstitels der lex charitatis spiritualis (168 f.).

Diese Folgerungen Luthers aus seiner Zweireichelehre seien jedoch für die Zeitgenossen Luthers „so unerhört" gewesen, daß sie eilends die respublica christiana als

„Lieblingsidee" der mittelalterlichen Publizistik, Staatslehre und Theologie wiederhergestellt haben (168). Man wird allerdings hier die Frage stellen müssen, ob J. Heckel nicht die vielschichtigen und vieldeutigen und häufig jeder juristischen Struktur entbehrenden Aussagen Luthers zum Thema Staat – Kirche – Obrigkeit nicht in großer Einseitigkeit aus der Not der Kirchenverfolgung der NS-Zeit und aus der heutigen Sicht des Staat-Kirche-Verhältnisses heraus interpretiert hat. Bereits zu Lebzeiten Luthers verlief die Entwicklung im Widerspruch zu dieser Lehre. Ob der Unterschied zwischen der Lehre Luthers und der Konzeption Melanchthons, der der christlichen Obrigkeit bekanntlich die ‚custodia utriusque tabulae' vindizierte, wirklich so groß war, wie J. Heckel und offensichtlich auch der Verf. meinen, hätte deutlicher und überzeugender dargetan werden müssen (vgl. z. B. *J. Heckel*, Cura religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra, in: Festschrift *Ulrich Stutz*, Kirchenrechtliche Abhandlungen, Heft 117/118 [Stuttgart 1938; Neudruck – Sonderausgabe – Darmstadt 1962] 229 ff.).

Was das Kirchenrecht angeht, so lebt die geistliche unsichtbare Kirche, die ecclesia universalis, ausschließlich nach göttlichem Recht (178). Dieses *„heteronome"* göttliche Recht ist seinem Wesen nach nichts anderes als die Ausstrahlung des geistlichen Kirchenregimentes Christi auf die ecclesia universalis (188). Das ius humanum ecclesiasticum dagegen, das *„autonome"* Kirchenrecht, ist nicht Werkstück des Heiligen Geistes und kein „geistliches" Recht, sondern ganz und gar nichtiges Menschenwerk und „Bettelwerk", Geschöpf des Menschen und armseliges Gefäß der Gnade (185). Das autonome Kirchenrecht muß sich an der lex divina und am ius positivum divinum ausrichten und darf sein Vorbild nicht am ius humanum terreni mundi sehen, da dieses bestenfalls ein infralapsarisches und veräußerlichtes Zerrbild des göttlichen Rechts darstelle.

Die Darstellung der Rechtstheologie Luthers durch J. Heckel bedeutet eine große juristische und theologische Leistung. Sie war wohl nur zu erbringen durch eine „Übersystematisierung" (210) der Äußerungen des ganz und gar unsystematischen Luther. Mit Recht betont St., daß man die systematischen Probleme, die die Ekklesiologie Luthers offen und unbeantwortet lasse, „zumindest nicht alle" dem Rechtshistoriker J. Heckel anlasten dürfe (216). Die Kardinalfrage, die Heckel unbeantwortet läßt, bezieht sich auf die nähere Bestimmung des „menschlichen Kirchenrechts" im Rahmen der ecclesia universalis. Die Lehre von der unsichtbaren Kirche ist das größte „Ärgernis" an der lutherischen und Heckelschen Rechtstheologie. Es ist schlechthin unverständlich, daß die ecclesia universalis kein Kirchenrecht kennen soll, sondern nur die Teilkirchen mit der einzigen Ausnahme des Rechts des allgemeinen Konzils. Aber auch die Frage nach der konkreten Form der rechtlichen Verfaßtheit der Teilkirchen sowohl nach göttlichem wie nach menschlichem Recht bleibt unbeantwortet. Einen großen Fortschritt bedeutet zweifellos die Ablehnung der These, daß der Staat die alleinige Quelle des Rechts sei und die Betonung der Eigenständigkeit und Eigengeartetheit des Kirchenrechts (217). St. selber zweifelt offensichtlich am realistischen Charakter der Rechtstheologie J. Heckels, wenn er schreibt, die Lebensfähigkeit der großen Rechtslehre Luthers bzw. Heckels werde wohl davon abhängen, ob es ihr gelinge, das mittelalterliche Kleid abzustreifen (237).

Im Vergleich zu der breiten Darstellung der Zweireichelehre J. Heckels erfährt das rechtstheologische Schaffen des leider allzufrüh verstorbenen Kirchenrechtlers *Siegfried Grundmann* (1916–1967), des Nachfolgers J. Heckels auf dessen Münchener Lehrstuhl, im Rahmen dieses Werkes eine wohl zu knappe Behandlung (238–256). Das Werk Grundmanns kennzeichnet St. mit dem vierfachen Motto *„Modernisierung, Aktualisierung, Ökumenisierung und Entspiritualisierung"* der Rechtstheologie J. Heckels (238). Unter Abkehr von dessen radikaler Spiritualisierung des Kirchenrechtsbegriffs betont Grundmann nachdrücklich die von J. Heckel vernachlässigte inkarnatorische Struktur der Kirche, verwirft die Spaltung in unsichtbare und sichtbare Kirche und vertritt in erklärtem Gegensatz zu Sohm die Zuordnung von Wort und Sakrament zur ecclesia spiritualis und damit deren Sichtbarkeit (240). Die organische Überwindung des landeskirchlich rechtlichen Partikularismus wird für Grundmann zum Hauptproblem der Kirchenrechtslehre (244). Er bekennt sich, wenn auch mit gebotener Vorsicht, zu der Auffassung, daß es eine institutionelle Möglichkeit zur Lehrentscheidung in den lutherischen Kirchen geben müsse. Er entwickelte ferner Ansätze für ein Kirchenrecht der ökumenischen Kirche im Sinne der ecclesia univer-

salis und betont, daß das ius divinum das „ökumenische Rechtsminimum" für die Aufnahme der Gemeinschaft mit einer anderen Kirche bedeute. In allem übrigen herrsche Freiheit (249).

2. Kann das Rechtsdenken J. Heckels nur verstanden werden auf dem Hintergrund der lutherischen Anthropologie und Zweireichelehre, so ist der zweite große Entwurf einer Rechtstheologie, den St. zur Darstellung bringt, das rechtstheologische System des Freiburger Strafrechtlers, Rechtsphilosophen und -historikers *Erik Wolf* (geb. 1902), der als prominentes Mitglied der Bekennenden Kirche in der geistigen Auseinandersetzung mit dem NS-Staat auch zum „Rechtstheologen von hohen Graden" wurde, nur zu begreifen von seinem rechtsphilosophischen Werdegang her, der maßgeblich vom Neukantianismus südwestdeutscher Richtung und von der phänomenologischen Schule E. Husserls, der Existentialphilosphie M. Heideggers und der „verstehenden" Soziologie geprägt ist (257–453). Aus jener langjährigen intensiven Beschäftigung mit der Philosophie erklärt sich bei E. Wolf das „real-dialektische" Denken in Spannungen und Konflikten, deren Widerstreit legitimer Ausdruck der Wahrheitssuche ist (264). Aus dieser philosophischen Schulung resultiert auch der Methodenpluralismus E. Wolfs, die im Ergebnis so fruchtbare Erkenntnis, daß die Wirklichkeit und damit auch die Kirche nur als paradoxe Ordnung erfaßt und begriffen werden kann. Die Paradoxie des Gegenstandes muß auch in der Methode berücksichtigt werden und verlangt, daß verschiedene Methoden (die rechtshistorische, -soziologische und -theologische) dialektisch zusammengeschaut werden müssen.

Mit der dialektischen Formel *„Christusherrschaft und Bruderschaft"* definiert E. Wolf die Kirche. Ihr vertikales Prinzip ist das Handeln Gottes, ihr horizontales die Beziehung zwischen den Menschen. Die „christliche Exsitenz als Kirche" umfaßt „alle Paradoxien gläubiger Existenz". Sie ist die Koexistenz des simul peccator et iustus (336), von Sünde und Erlösung, von Kirche und Welt (344), die „paradoxe und dynamische Dialektik von anbrechender Gottesherrschaft und sündiger Menschlichkeit" (338). Die vertikale Ordnung der Christokratie ist der innere Grund der Eigenständigkeit der Kirche (331). Aus der Vertikale der Christokratie erwächst die Horizontale der Bruderschaft in der Kirche (332). Die „ökumenische Kirche" ist bei Wolf die „im Ursprung eine, in der Gegenwart zerspaltene, in der endgültigen Zukunft geeinte Kirche (339). Die existentielle Kirche birgt in sich die Dialektik von Christokratie und Bruderschaft noch vor jeder Lehre darüber (344). Wolf vertritt mit Entschiedenheit die Wesensverschiedenheit und Eigengeartetheit des Kirchenrechts gegenüber dem weltlichen Recht und betont, daß das Kirchenrecht weder durch staatliche Rechtssetzung noch rechtsphilosophisch, noch naturrechtlich, sondern nur theologisch begründet werden kann (348). Das Kirchenrecht ist bei ihm nicht eine Funktion des Kirchenbegriffs, sondern eine „Funktion christlicher Existenz" (350). Der Kirche als göttlicher Stiftung und menschlicher Gemeinschaft muß ihre Ordnung entsprechen. Das „Kreuz" aus Christokratie und daraus erwachsender Bruderschaft wird zum obersten Verfassungsgrundsatz der Kirche und zur eigentlichen und einzigen Form christlicher Existenz.

Die paradoxe Ordnung des Kirchenrechts besteht darin, daß es geistlich und weltlich zugleich ist. Diese antinomische, d. h. besonders „scharfe" Dialektik besagt eine reale, wenn auch nicht rationalisierbare Einheit (354). Einerseits trägt das Kirchenrecht alle Charakteristika des weltlichen Rechts, denn es steht „in der Welt unter den natürlich-vernünftigen Gesetzmäßigkeiten des Daseins" (355), andererseits ist es ein von biblischer Weisung begründetes und begrenztes Recht (356). Die „biblische Weisung" als in Christus geformter „Rechtswille Gottes" beider Testamente ist Norm und Grenze allen kirchlichen und auch staatlichen Rechts.

Mit Entschiedenheit wendet sich E. Wolf, darin mit S. Grundmann übereinstimmend, *gegen die spiritualistische Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche.* Die pseudoevidenten „steril gewordenen Begriffsgegensätze" und falschen Alternativen, die die Diskussion um das Kirchenrecht seit Jahrhunderten vergiften, wirft er über Bord. Dazu rechnet er neben der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche vor allem die Antithetik von Geist- und Rechtskirche, Wesens- und empirischer Kirche, von Kirche als Institution und Ereignis (357 f.). Da die Kirche aus dem Gottesdienst lebt und Wort und Sakrament den Inbegriff der Stiftung Jesu bezeichnen, will Wolf auch den verpflichtenden Ursprung des Kirchenrechts aus der gottesdienstlichen Mitte der Kirche, d. h. aus Taufe, Verkündigung und Abendmahl ableiten (369). Wolf

bringt eine Erfahrung des Kampfes der Bekennenden Kirche gegen den NS-Staat zum Ausdruck, wenn er erklärt, daß Kirchenrecht immer auch „bekennendes Kirchenrecht" sein müsse und eine Scheidung der äußeren Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich sei (381). Das Kirchenrecht ist bekennendes Recht in der dialektischen Einheit von historischem Bekenntnis und aktualem Bekennen gottesdienstlicher Verkündigung (386). Aus der Tatsache, daß bekennendes Kirchenrecht immer auch bekenntnisbegrenztes Recht ist, folgt, daß es auch Lehrzuchtrecht geben muß, das nicht nur formale, sondern auch materiale Kriterien kennt (389). Auch Recht und Liebe sind dialektisch aufeinander bezogen. Liebe ohne Recht ist ungeordnete Liebe, Recht ohne Liebe ist liebloses, d. h. ungerechtes Recht. Liebe und Recht gehören existentiell zusammen, sie fordern und ergänzen einander. Sie sind „gegenläufig": Liebe macht das Recht zum Recht und Recht ordnet die Liebe zum ordo caritatis (409).

St. hat das rechtstheologische System E. Wolfs mit großer Akribie in dessen bewundernswerter Geschlossenheit und Folgerichtigkeit nachgezeichnet. Er verdient aber auch Zustimmung, wenn er auf die „offenen Fragen" hinweist, die sich aus der dialektischen Methode Wolfs ergeben. Allzuoft werde dabei nicht gesagt, wo die Grenzen der Dialektik liegen (440), wo diese also unanwendbar werde. Ferner weist er mit Recht darauf hin, daß in den Äußerungen Wolfs die fundamentale Frage, welche philosophischen materialen Vorentscheidungen die dem theologischen Geheimnis als Denkform angemessene „apophatische Dialektik" (431) enthalte, nicht beantwortet werde. Entscheidend für das Rechtsdenken E. Wolfs ist die „biblische Weisung", die Norm und Grenze des Kirchenrechts ist. Aber gerade hier erhebt sich die schwierige Frage, welches Schriftverständnis im Einzelfall zugrunde gelegt und welche „Weisung" der Schrift im Hinblick auf die konkrete Rechtsgestalt der Kirche und ihrer Ämter entnommen werden soll.

3. Der dritte und letzte Entwurf einer theologischen Rechtslehre, der in diesem Werk enthalten ist und nahezu dessen gesamten 2. Band füllt (457–787), stammt von dem Heidelberger Stiftsrat *Hans Dombois* (geb. 1907). St. hat diesen Teil seiner Darstellung im Anschluß an den Titel des Hauptwerkes von Dombois mit der Überschrift „*Gnadenrecht*" versehen (vgl. *Hans Dombois*, Das Recht der Gnade. Ökumenisches Kirchenrecht I [Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. von *G. Howe*, 20] Witten/Ruhr 1961: Luther-Verlag, 1064 S.).

Ebenso wie die rechtstheologische Konzeption J. Heckels und E. Wolfs können auch die Untersuchungen H. Dombois' im Rahmen dieser Rezension nur in wenigen Andeutungen wiedergegeben werden. Verleiht dem Werk E. Wolfs die dialektische Denkform das charakteristische methodische Gepräge, so ist es bei H. Dombois ein vielfältiges Geflecht von Beziehungen, eine „zirkuläre Denkform", die St. mit dem Ausdruck „relationales Begriffsgefüge" (457) bezeichnet. Methodisch verbindet Dombois vor allem drei Grundelemente zu einer eindrucksvollen Synthese: die Institutionenlehre, ferner die auch von K. Barth und Erik Wolf vertretene Auffassung, daß Kirchenrecht immer auch liturgisches und bekennendes Recht ist, und schließlich den Zentralbegriff des „geistlichen" oder „gottesdienstlichen" Handelns. Dombois bejaht in seiner Anthropologie den lutherischen Grundansatz, der in der Formel ‚simul peccator et iustus' enthalten ist. Er betrachtet diese Formel allerdings nur als unzulänglichen Ausdruck der Christuswirklichkeit, die zugleich gemeinschaftsbezogen ist (477). Die zentralen rechtsanthropologischen Grundbegriffe bei Dombois lauten: *Relation, Existenz, Person, Struktur, Geschichtlichkeit*. Der konkrete Mensch lebt in vielfältigen Bezügen, die von seiner Existenz unablösbar sind. Die Relationalität des Menschen wird dabei stets verstanden als die in ihren drei Grundbezügen zu Gott, zum Mitmenschen und zur dinglichen Sache verfaßte („strukturierte"), in geschichtlicher Verantwortung existierende Person (487). Die geschichtliche Dimension erhält im Denken Dombois' eine überragende Bedeutung. Nur die Strukturen selbst, die Grundrelationen und damit die Grundprobleme, gelten kategorial und sind „durchhaltende" Elemente in der Geschichte. Die verschiedenen Lösungen dagegen sind variabel und unterliegen der freien „Gestaltung" (531). Bestimmend für die Denkform ist bei Dombois ein Denken in Komplementärbegriffen, Grenzwerten und impliziten Definitionen, das von der Nichtobjektivierbarkeit bestimmter Sachverhalte ausgeht. Die theologische Legitimation dieser spezifischen Form dialektischen Denkens glaubt Dombois in der christologischen Formel von Chalkedon zu finden, die anthropologische Legitimation erblickt er in seiner Relationenlehre (536). Mit dieser Methode

dialektischer Umschreibung mittels Komplementärbegriffen, die mit einer bewußten Ablehnung des „kausalen, funktionalen und begrifflichen" Denkens im Sinne der von Dombois wiederholt sehr zu Unrecht angegriffenen „Scholastik" einhergeht, kommt er, worauf auch St. hinweist, niemals zu eindeutigen, sondern stets nur zu mehrdeutigen, dialektischen Aussagen (557).

Besonderes Gewicht legt Dombois in der Begründung seiner rechtstheologischen Konzeption auf die Bedeutung der *Institutionen*, in denen sich die menschliche Existenz verwirklicht. Zu den vier Hauptinstitutionen zählt er die Ehe, die politische Institution, die Sachherrschaft (Eigentum) und schließlich die Kirche (564). Gott bedient sich der Institutionalität nicht weniger als der Logos der Sprache: In Christus hat er die menschliche Institutionalität auf sich genommen (569). Anders als bei Luther sind die Institutionen im Wesen des Menschen verankert, sie sind ebenso supra- wie infralapsarisch (570), sie sind unverfügbar und besitzen daher eine rechtliche Dimension (574). Die Institutionen dürfen nicht als starre, statische und unveränderliche Größen gedacht werden, sie bilden vielmehr im Sinne der Integrationslehre *Rudolf Smends* einen dauernden „Vorgang" (608 ff.). Das gilt auch von der Institution Kirche. Auch sie weist eine institutionelle Doppelstruktur auf im Sinne von institutio und status (599). Die Kirche ist damit immer zugleich Institution und Ereignis (607. 610).

Auf der Basis seines Denkens in Komplementärbegriffen und Grenzwerten verbindet Dombois unter Berufung auf die christologische Formel von Chalkedon den theologischen Begriff der Gnade, die er mit der Heilsgerechtigkeit identifiziert, mit der im Anspruchsdenken wurzelnden normativen „juristischen Gerechtigkeit" (620) zum „Rechtsbegriff der Gnade" als supplementärer Einheit von Gnaden- und Gerechtigkeitsrecht (633 ff.). Hier zeigt sich aber auch eine Schwäche der Konzeption Dombois': die Gnade ist ein in ihrem ganzen Umfang rechtliches Geschehen und rechtlicher Interpretation zugänglich nur dann, wenn sie als „Recht sui generis" (636), eben in einem anderen als dem allgemein akzeptierten Sinne verstanden wird. Weltliches und geistliches Recht sind nach Dombois zwar verschieden in Subjekt, Gegenstand und Wirkung, aber „gleich" in Struktur und Vorgang, und damit im Begriff des Rechts (653). Dombois glaubt diese Auffassung im altkirchlichen Rechtsverständnis verwirklicht zu sehen. Erst im 12. Jahrhundert, im Zeitalter der Scholastik, die er offenbar nur unter negativen und abwertenden Vorzeichen sieht, habe der spiritualistisch-rationale Neukatholizismus seinen Anfang genommen (berechtigte Bedenken gegen diese verkürzte Sichtweite der Scholastik erhebt *U. Scheuner:* Hans Dombois, Das Recht der Gnade, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht, 10 [1963/1964] 67). Damals sei die Trennung der Kanonistik von der Theologie erfolgt und habe sich die Ausnahmslosigkeit der Norm durchzusetzen begonnen.

Es ist zweifellos ein großes Verdienst Dombois', das Recht als „Vorgang" und personale Relation sowie die Geschichtlichkeit des Rechts und die Wandelbarkeit der Institutionen im Sinne R. Smends stark akzentuiert zu haben. Es bleibt aber für den Juristen nach wie vor die Kernfrage nach dem Unterschied zwischen Gnadenrecht und „juristischem" Recht, zwischen Gnadenrecht und Kanonistik und – angesichts des dialektischen Charakters des Gnadenrechts – das Problem der Möglichkeit eindeutiger, konkreter, normativer Bestimmungen. Zutreffend weist St. darauf hin, daß Dombois das gesamte Gebiet des Staats- und Verwaltungsrechts, einen sehr großen und in ständiger Expansion befindlichen Rechtsbereich, mit keinem Wort erwähnt (680, Ziff. 6).

Die gnadenhafte und gabenrechtliche Struktur allen Rechts, die Dombois am allgemeinen Rechtsbegriff entwickelt hat, realisiert sich im Vollsinn im Kirchenrecht, das historisch grundgelegt ist in dem vierfachen Auftrag Christi an die Kirche im Missions- und Taufbefehl, im Wiederholungsauftrag und der Schlüsselgewaltübertragung (696). Die bereits durch den „historischen Jesus" geschehene Übertragung der Schlüsselgewalt versteht Dombois als Auftrag zur Sündenvergebung, ohne sie jedoch auch einer eingehenden institutionellen rechtlichen Interpretation zu unterziehen (698). In Übereinstimmung mit Erik Wolf versteht Dombois das Kirchenrecht nicht bloß als Funktion des Kirchenbegriffs. Es entfaltet sich vielmehr notwendig aus dem gottesdienstlichen Vollzug der Kirche in Wort und Sakrament.

Der Gottesdienst ist die Quelle und das „Formalprinzip des Kirchenrechts" und Garant seiner Eigenständigkeit. Löst sich das Kirchenrecht von Wort und Sakrament,

also vom Gottesdienst, so sinkt es zur bloßen Ordnungstechnik herab und degeneriert zur bloßen Funktion der Kirche (723).

Entsprechend seinem Institutions- und Geschichtsverständnis sieht Dombois auch die Kirche als „Vorgang" und Ereignis. Der Vorgang der Weitergabe Christi und seines Geistes in der Geschichte macht das Kirchenrecht aus (729). In Übereinstimmung mit *K. Barth* qualifiziert er das Kirchenrecht als liturgisches und bekennendes Recht, das in der rechtlich strukturierten Wortverkündung (742) und den gleichfalls eine Rechtsstruktur aufweisenden Sakramenten seinen Ausdruck findet (761). Die Taufe ist dabei die Grundlage des Kirchenrechts überhaupt, das Abendmahl seine Mitte und die Schlüsselgewalt seine Grenze (772). Sein ausgeprägtes dialektisches Denken ermöglicht es Dombois, das „evangelische Anliegen des Vorgangs von Taufe und Abendmahl mit dem katholischen der Siebenzahl" zu verbinden (766).

Die rechtstheologische Konzeption H. Dombois' erweist sich im Ergebnis, trotz aller berechtigten Einwände, die dagegen vorgebracht werden können, als ein in hohem Maße verdienstvoller großangelegter Versuch, das Problem der Geschichtlichkeit des ius divinum auf völlig neuen Wegen dadurch zu lösen, daß er ein doketistisch spiritualisiertes Gottesrecht ebenso wie ein legalistisch mißverstandenes durch ein „chalkedonensisch", d. h. dialektisch begriffenes Recht heilsgeschichtlicher Strukturen zu überwinden sucht (so St., 786). Dadurch, daß er einerseits die geistliche Natur des Kirchenrechts unterstreicht und andererseits nachdrücklich auf dessen Realisierung in vorgegebenen, aber stetiger Wandlung unterliegenden Strukturen und Institutionen hinweist, kann seine Denkform und Methode einen wertvollen Beitrag dafür leisten, die Kirchenrechtsdiskussion der Gegenwart von festgefahrenen Positionen zu lösen und ihr Wege zu weisen, die leichter zu gemeinsamen ökumenischen Erkenntnissen führen.

St.s Werk, dessen für eine Habilitationsschrift exzeptioneller Umfang auch viele fachlich qualifizierte Interessenten von einer eingehenden Lektüre abschrecken dürfte, verdient aufs Ganze hohe Anerkennung sowohl wegen der zuverlässigen, abgewogenen und wohlformulierten Darstellung als auch ganz besonders wegen der erstaunlichen Fülle der in den Fußnoten angeführten Literaturstellen und Verweise. Der Wert dieser Darstellung beruht nicht zuletzt darin, daß der Benutzer dieser beiden Bände mit Leichtigkeit in die Lage versetzt wird, an Hand des Apparates die Stellen im literarischen Schaffen J. Heckels, E. Wolfs und H. Dombois' zu finden, in denen ein bestimmter gesuchter Gegenstand behandelt wird. Insofern kommt der Darstellung St. auch als „Fundgrube" für die in diesen Bänden behandelten Materien bleibende Bedeutung zu. Die Akribie, mit der die Literaturangaben sowie die detaillierten Personen- und Sachregister (870–945) gearbeitet sind, verdient Bewunderung. In der Kritik der von ihm dargestellten Entwürfe ist der Verf. betont maßvoll und zurückhaltend. Deutlicher hätte er wohl an manchen Stellen das Unbefriedigende an den von ihm dargestellten rechtstheologischen Konzeptionen aufzeigen sollen, das nach der Meinung des Rez. vor allem darin besteht, daß eine Reihe entscheidender Probleme dialektisch aufgelöst wird, während das Recht eindeutige Aussagen verlangt.

J. Listl, S. J.

Mühlenberg, Ekkehard, *Apollinaris von Laodicea* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 23). Gr. 8° (257 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 29.80 DM.

Es liegt in der Natur der Sache, daß der Dogmengeschichtler mit dem Raster „Negation" die von der Alten Kirche verurteilten Theologen aus seiner Kartei hervorzieht. Was diese Männer positiv affirmiert, warum also diese oder jene Lehre für sie ein articulus stantis et cadentis ecclesiae werden mußte, ist verständlicherweise nicht überliefert. Seit 1500 Jahren erscheint so Apollinaris von Laodicea nur noch als der Theologe, der die menschliche Vernunft Jesu Christi geleugnet hat, als nichts mehr. Warum er das tat, um den Preis der Kirchengemeinschaft tat, daran rätselt die Dogmengeschichte seit langem. M. hat in diesem seinem zweiten Buch eine kühne Antwort auf diese Frage versucht: die Leugnung der menschlichen Vernunft Christi ist die Konsequenz einer Christologie, die „die christliche Antwort auf die (aristotelisch-platonische) Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis" ist (24). Man sieht, M. geht wie in seinem ersten Buch über Gregor von Nyssas Unendlichkeitsbegriff von der fruchtbaren Hypothese aus, daß die „Entste-

hung und Entwicklung der frühchristlichen Theologie auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung mit der klassischen Philosophie zu begreifen" ist (5). Das spezielle Problem, das der platonisch-aristotelischen Philosophie gestellt ist (M. verspricht, den Beweis für diese Behauptung in einer späteren Veröffentlichung zu liefern), ist die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend, die Frage also, „wie das Gute, das das Erstrebenswerte sein soll, in die Vorstellung des Menschen gebracht werden kann, wo es sich doch als Gutes nur im Zusammenhang mit dem wahren Intelligiblen, d. h. Gott, erkennen läßt" (244). Die Frage ist, wie das wahre Gute die notwendige Überzeugungskraft bekommt, so anschaubar wird, daß der Mensch zur Herrschaft über die Affekte gelangt. Wie ist „die Arete nicht nur als transzendente Setzung, deren Verwirklichung als Erscheinung dem freien Willen des Menschen überlassen bleibt, sondern als Physis und Ousia, weil sie in Erscheinung getreten ist", möglich? (213). Die christliche Antwort, die A. auf diese griechische Frage gibt, lautet: „Durch die Inkarnation in einem menschlichen Körper wird Gott Physis und Ousia, so daß in der Person Jesu die Wahrheit unmittelbar in dieser Welt ist" (245). Warum impliziert solche Antwort das notwendige Fehlen eines menschlichen Nous in Jesus? „Weil Vernunft das Haben des Guten ist und weil in Jesus offenbar wird, was das Gute ist, darf es nicht von ihm selbst, seinem Wesen, unterschieden gedacht werden" (248).

Solche Christologie argumentiert, wie man sieht, genau wie die eines Gregor von Nyssa und überhaupt die orthodoxe, von der Soteriologie her. Der Unterschied zur orthodoxen besteht jedoch darin, daß eben das Wesen der Erlösung des Menschen in etwas je und je Verschiedenem gesehen wird. In der Sicht M.s ist für A. das Wesen der Erlösung jedenfalls die Ermöglichung der heilbringenden Gotteserkenntnis und nicht die „Annahme des Menschen", wenn man einmal verkürzt so sagen darf. Wogegen A. Front bezieht ist gerade dieser soteriologische Grundsatz: Was nicht angenommen ist, ist nicht erlöst (151). Seine Soteriologie, die Erlösung des Menschen durch Erkenntnis, erfordert gerade nicht einen „wesensgleichen" Menschen, „sondern der zugrunde liegende Gedanke ist die Wesensunterschiedenheit Jesu von allen anderen Menschen: sein Geist ist lebenspendender Geist, er ist der himmlische Mensch, während alle anderen Menschen ihrem Wesen nach irdisch sind" (150). Oder noch besser gesagt: „der geschaffene Mensch ist seinem Wesen nach nur ein Behältnis Gottes, während Jesus der lebenspendende Geist ist . . . Der Mensch empfängt, was Jesus vermittelt" (151).

Mit dieser Behauptung, daß nämlich die Christologie des A. ihren Grund habe in einer auf Soteriologie ausgerichteten Anthropologie, glaubt sich M. im Gegensatz zur herrschenden Meinung in der Dogmengeschichte, deren Vertreter er S. 151, Anm. 2, nennt. Für diese besteht nämlich das Charakteristische der apollinaristischen Christologie in der Frage nach der Einheit der Person Christi. – Der entscheidende Grund, den M., wenn wir ihn richtig verstanden haben, für seine Interpretation geltend macht, ist der folgende: „Der christologische Grundbegriff vom Theos ensarkos, in dem Gott als Vernunft verstanden ist", wird von A. in seinem Hauptwerk, dem „Wissenschaftlichen Beweis der göttlichen Inkarnation nach dem Gleichbild des Menschen", „gegen den Begriff Anthropos entheos nicht auf Grund eines anthropologischen *Schemas* und nicht von der Frage nach der Einheit des Inkarnierten geleitet entwickelt, sondern vom Wesen des Menschen im Unterschied zu Gottes Wesen, das sich in Jesus zur Erlösung der Menschen offenbart hat, her" (156).

Um diesen christologischen Ansatz des A. mit möglichster Exaktheit erfassen zu können, unternimmt M. vor der Interpretation der betreffenden Fragmente der Apodeixis, den äußerst mühevollen Versuch, auf Grund der Lietzmannschen Fragmentensammlung den Aufbau der Schrift des A. zu rekonstruieren. Dabei ist er sich durchaus der Delikatheit der Aufgabe bewußt. In gewisser Weise ist ein Zirkel unvermeidbar. „Seine letzte Rechtfertigung wird dieser Versuch darin finden müssen, ob es gelingen wird, einen systematisch zu nennenden Zusammenhang der einzelnen Fragmente zu finden" (73). In großer Ausführlichkeit werden nicht nur die einzelnen Fragmente diskutiert und interpretiert, sondern auch in ihrer Zueinanderordnung gewissenhaft untersucht. Was dabei als Gesamtdisposition resultiert – 2 Hauptpunkte mit jeweils 3 bzw. 4 Unterpunkten – hat sehr viel an Wahrscheinlichkeit für sich, den wirklichen Gedankengang des Opus widerzuspiegeln. Die Begriffe des Anthropos entheos und des Nous ensarkos erweisen sich dabei als die antithetischen Kurzformeln für die orthodoxe (im Sinne des Apollinaris!) und die häretische Christologie. Was

ist mit dem Anthropos entheos gemeint? In der antichristlichen Literatur eines Kelsos, Porphyrios und Julian ist mit diesem Begriff die griechisch mögliche Form von Erlösung durch Erkenntnis bezeichnet. Daß A. seine eigene Formel vom Nous ensarkos dieser heidnischen, die also eine Erlösung durch Erkenntnis ist, entgegensetzt, ist ein ernstzunehmendes Argument für die These, daß die Christologie des A. tatsächlich die Antwort sein will auf die Frage nach der Möglichkeit der heilbringenden Gotteserkenntnis.

Auf sehr beachtliche Zeugnisse im Sinne seiner Interpretation – vor allem für die für A. spezifische Anthropologie, aus der sich die Eigenart seiner Soteriologie ergibt – kann M. in den von *J. Reuss* veröffentlichten Katenenfragmenten hinweisen. Ein der Biographie des A. gewidmetes Einleitungskapitel untersucht die „Eustathiusaffäre" und die Bischofsweihe des Vitalis mit dem Ziel, A „in den Kämpfen um die Einheit der Kirche auf der Grundlage der athanasianischen Tradition als einen selbständigen Machtfaktor . . . neben Basilius von Cäsarea" (63) sichtbar zu machen. Dieses Kapitel mündet in die Feststellung, daß A. subjektiv sich durchaus im Recht weiß, „wenn er sich für den Verwalter des athanasianischen Erbes hält" (ebd.). – Im folgenden (188–209) zeigt M., wie sehr A. auch objektiv, d. h. auf Grund seiner Lehre, in der Konsequenz athanasianischer Christologie und Erlösungslehre steht. Wenn es da freilich heißt, mit Berufung auf *A. v. Haarlem* (Incarnatie en verlossing bij Athanasius, Wageningen 1961), daß „die Gotteserkenntnis das zentrale Thema bei Athanasius ist" (191), so wird mit dieser Feststellung doch eher eine Linie durchgezogen, die bei Athanasius undeutlich sichtbar wird, als der objektive Textbefund wiedergegeben. Andererseits hätte der Verf. auf interessante terminologische Gemeinsamkeiten zwischen Apollinaris und Athanasius hinweisen können, die sehr zugunsten seiner dogmengeschichtlichen Einordnung des Apollinaris sprechen (vgl. 246). So kennt Athanasius z. B. auch die Gegenüberstellung von Christus und seinen Jüngern unter der Rücksicht des alleinigen Lehrerseins Christi. In einem höchst interessanten Kontext, nämlich der Mitteilung des alexandrinischen Kanons der Heiligen Schriften, wird Christus als der „Lehrer von Natur" bezeichnet: „Es gehört zum Wesen alles dessen, was in der Schöpfung ist, daß es unterwiesen werde; unser Herr und Schöpfer aber ist Lehrer aus Natur; denn von keinem wurde er unterwiesen, um Lehrer zu werden; alle Menschen dagegen, auch wenn sie Lehrer genannt werden, waren doch zuerst Schüler . . . Unser Herr und Erlöser Jesus Christus wurde als Logos des Vaters von niemandem belehrt. Mit Recht ist er der einzige Lehrer." (Übersetzung von *P. Merendino*, Osterfestbriefe des Athanasius. Aus dem Koptischen übers. u. erl. [Düsseldorf 1964] 97 f.). – Aus dem Brief an Marcellinus lassen sich Elemente einer athanasianischen Anthropologie zusammentragen, die, wenn auch in einem völlig unspekulativen Kontext (es handelt sich um die Harmonisierung der menschlichen Seelenkräfte, um die Beherrschung der Affekte durch die Psalmodie), dem Nous Christi eine Funktion zuzuschreiben scheinen, die der in der mehr spekulativen Anthropologie des Apollinaris analog ist: „Damit also nicht eine solche Verwirrung entstehe, will der Logos, daß die Seele, die den Geist Christi besitzt, wie der Apostel sagt, diesen (Geist Christi) zum Führer nehme und in ihm ihren Leidenschaften gebiete und über die Glieder des Leibes herrsche, so daß sie der Vernunft gehorchen . . ." (Brief an Marcellinus, 28 [MG 27, 40 B]).

Bei solcher dogmengeschichtlichen Einordnung des A. fragt man sich freilich, ob die These des Autors von der Christologie des A. als christliche Antwort auf die griechische Frage nach der Möglichkeit einer heilbringenden Gotteserkenntnis historisch richtiger nicht besser als das Zu-Ende-Denken der spezifisch alexandrinischen Erlösungsvorstellung zu bezeichnen wäre, welche allerdings ihrerseits eine christliche Antwort auf die besagte griechische Frage darstellt. Und man dürfte vielleicht noch hinzufügen: es war die den Griechen damals vollkommen befriedigende Antwort, deren Faszination M. in seiner kraftvollen These nacherleben läßt.

H. J. Sieben, S. J.

Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau (Sources Chrétiennes, 119). 8° (676 S.) Paris 1966, du Cerf. 58.50 F.

Die « Sources Chrétiennes » sind mehr und mehr zu einem der bedeutendsten Instrumente zur Aktualisierung patristischen Gutes für unsere Zeit geworden. Einzelne

Bände sind zudem Meisterwerke patristischer Forschung. Zu ihnen gehört ohne Zweifel die vorliegende Nr. 119, die den berühmten Traktat Gregors von Nyssa „Über die Jungfräulichkeit" mit griechischem Text, französischer Übersetzung und all jenen Zutaten enthält, die man sich nur wünschen kann: Einführung, Kommentar und Index – dies alles in höchstmöglicher Perfektion. Wir können nur referierend die Eigenart dieser Ausgabe hervorheben.

Der griechische Text: Bekanntlich hat schon *J. P. Cavarnos* 1952 in der Gregor-von-Nyssa-Ausgabe von *W. Jaeger* und *H. Langerbeck* (Bd. VIII, 1, S. 215–343) eine kritische Edition von De Virginitate besorgt. Wie unterscheidet sich diese neue Ausgabe von der älteren? Zunächst: A. vermehrt die Zahl der zur Ausgabe verwendeten Handschriften. Zu den 6 von Cavarnos benutzten Mss zieht er noch zwei weitere, von ihm selbst mit B und F bezeichnete, hinzu. *M. Richard* hatte für ihn auf dem Athos die Mikrofilme gemacht. – Ein weiterer Unterschied: Cavarnos hatte zur Erklärung zweier nicht aufeinander rückführbarer Texttraditionen die Hypothese einer doppelten „Edition" durch Gregor von Nyssa aufgestellt und dementsprechend seine Ausgabe gestaltet. A. lehnt diese Hypothese aus mehreren Gründen ab und restituiert überall, wo dies möglich ist, die von ihm als einzig authentisch angesehene „erste Edition". Die „zweite Ausgabe" des Textes wurde nach A. nicht von Gregor selbst, sondern möglicherweise von Mönchskreisen „vielleicht recht bald" (236) besorgt. Dies zeigt u. a. die Geschichte der syrischen Übersetzung von De Virginitate (223–225). Soweit es sich bei den Varianten dieser „zweiten Edition" um längere Textstücke handelt, erscheinen diese nicht im Apparat der neuen Ausgabe, sondern kleingedruckt im Haupttext. Wie A. selbst vermerkt (241), hat er in etwa 130 Fällen den Text der Cavarnos-Ausgabe retouchiert, meist in der Absicht, die beiden Traditionen sauber voneinander abzuheben. Das V. Kap. der „Einführung" (Le texte du ‚De Virginitate' [215–243]), dem wir diese Angaben entnehmen, ist übrigens von solcher Präzision, Klarheit und Übersichtlichkeit, daß es auch der Nichtspezialist mit Genuß lesen kann.

Die französische Übersetzung: über die Qualität der Übersetzung vermag der Ausländer natürlich nicht zu urteilen. Er kann nur feststellen, daß der Text flüssig formuliert und leicht verständlich ist.

Die Fußnoten: Was den Text begleitet, sind eigentlich keine Fußnoten mehr; der Verf. selber bezeichnet es als commentarius perpetuus: ca. 900 Anmerkungen – was bei etwa 150 Seiten im Schnitt 6 Fußnoten pro Seite bedeutet – beleuchten und erklären in jeder nur möglichen Hinsicht den Text. Der Verf. verzeichnet die Parallelltexte aus De Virginitate und aus den übrigen Werken Gregors, bringt Analoges aus anderen Kirchenvätern und aus den zeitgenössischen Philosophen, vermerkt Sprachliches und Exegetisches. Er nimmt auch recht oft kritisch Stellung zu Thesen des „unvergleichlichen Pioniers in der Gregorforschung", *Jean Daniélou*, so daß der Leser an einer Art wissenschaftlichem Disput der beiden Mitbrüder teilnimmt. „Jeder möge aus den 900 Fußnoten des Kommentars das herausnehmen, was er brauchen kann, ohne unbedingt als überflüssig zu bezeichnen, was nicht zu seiner Spezialität gehört" (27).

Indizes: In der Absicht, nicht nur einen kritischen Text zur christlichen Frömmigkeitsgeschichte zu präsentieren, sondern gleichzeitig der Forschung ein Arbeitsinstrument an die Hand zu geben, wurden die überaus reichen Fußnoten dem Text beigegeben: auch der 65seitige Index mit ca. 3150 griechischen Wörtern dient dem gleichen Ziel. Es handelt sich bei diesem Wort-Index um ein « inventaire quasi exhaustif » (604). Allein drei Seiten erklären des näheren die Eigenart und die Benutzungsmöglichkeiten dieses Index! Besonders praktisch an ihm ist, daß auch die wichtigsten in der „Einführung" und in den Fußnoten vorkommenden griechischen Wörter mit in diesen Index aufgenommen sind. Eigens vermerkt ist ferner in diesem Wortindex, ob das betreffende Wort im „Lampe" verzeichnet ist oder nicht. (Man ist erstaunt zu erfahren, daß gegen 700 der von Gregor von Nyssa verwendeten Wörter sich nicht im „Lampe" finden!) Selbst das Fehlen eines Gregor-Wortes im Liddel-Scott ist vermerkt!

Einleitung: Diese besteht aus 214 Seiten, sie ist aufgegliedert in 5 Kapitel. Die Biographie Gregors von Nyssa bis 371 (dem Erscheinungsjahr von De Virginitate) wird im 1. Kap. (29–82) behandelt. A. geht hier u. a. auf das bekannte Problem ein: Ist Theosebie Frau oder Schwester des Gregor? Er entscheidet sich weder für die eine

noch für die andere der beiden Thesen: « Nous préférons avouer ... notre perplexité ... (75), und diese Zurückhaltung und Bescheidung ist bezeichnend für den Historiker Aubineau. Als Grund gibt er an: „Allzuoft erlangt man in der Geschichte die Genauigkeit auf Kosten der Gewißheit" (76). – Ein 2. Kap. („Rhetorik und Diatribe in einem Plädoyer für die Jungfräulichkeit" [83–96]) scheint im wesentlichen die Aufgabe zu haben, das dritte Hauptstück von Gregors Traktat („Über die Beschwernisse der Ehe") modernem Bewußtsein weniger anstößig zu machen. Der Verf. erweist sich hier selber als ausgezeichneter Rhetoriker! Fast ist der Leser überzeugt, daß das fragliche Kapitel in der Form nichts weiter ist als eine bloße Schulübung im Stil der Zeit und im Inhalt ein nichtssagender locus communis ... – Vorsicht und Umsicht erweist der Verf. in der so delikaten Quellenfrage, in der sonst viel gesündigt wird (3. Kap. [97–142]). Was Platon angeht, so glaubt er z. B., nur 3 oder 4 Stellen als direkte Anleihen bezeichnen zu müssen, das übrige sei wohl nicht mehr als eine Art von platonischer ‚Koine' (99). Dann wird vorsichtig nach dem Einfluß des Aristoteles, der Stoa und des Philon gefragt. Eingehend wird des letzteren De Vita Contemplativa als mögliche direkte Quelle untersucht. A. nennt dabei viele „frappierende" Parallelen zwischen beiden Schriften, enthält sich aber einer endgültigen Stellungnahme über eine direkte literarische Abhängigkeit. Bei Plotin dagegen ist er bestimmt und entschieden: Gregor benutzt ihn als direkte Quelle (117 f.). Nach der Behandlung der biblischen und patristischen Quellen stellt das 4. Kap. (143–213) der Einleitung die „Geistliche Lehre des Traktates" zusammen. Zunächst wird der positive Gehalt der Schrift in seinen Hauptartikulationen rein aus der Sicht des Historikers in größtmöglicher Objektivität zusammengefaßt (« en nous efforçant de sympathiser, de comprendre, d'expliquer plus que de juger » [208]); dann wird in der « Conclusion » eine Art Werturteil gefällt: die Lücken und Schwächen, auch im Verhältnis zu den späteren Schriften des Gregor, werden genannt. Dazu gehören die völlige Abwesenheit einer sozialen oder ekklesialen Dimension in seinem Denken, der zu einem gefährlichen Dualismus hintendierende Platonismus usw.

Da es sich hier nur um die Anzeige einer Textausgabe mit Übersetzung handelt, brauchen wir auf den Inhalt von De Virginitate nicht weiter einzugehen, vor allem auch deswegen nicht, weil der Verf. eine umfassende Studie zur Lehre über die gottgeweihte Jungfräulichkeit bei den griechischen Vätern von 300 bis 451 zur Zeit in Vorbereitung hat. A. hat im vorliegenden Band der « Sources Chrétiennes » so etwas wie ein Nebenprodukt dieser Hauptstudie – er nennt es selber « un élément du dossier », « une des pièces du procès » – der Öffentlichkeit überreicht. Dieses Nebenprodukt, man kann es ohne Einschränkung sagen, ist ein Meisterwerk geworden. So sieht man der angekündigten Studie mit höchster Erwartung entgegen.

A. Grillmeier, S. J.

Mayer, Cornelius Petrus, O. S. A., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Cassiciacum, XXIV, 1). 8° (616 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag. 49.50 DM.

Augustinus ist vom Ansatz seines Denkens her „Augenmensch", und er bleibt es im Grunde trotz einer gewissen Annäherung – im Prolog von De doctrina christiana – an die biblisch-hebräische Vorstellung vom Menschen als Hörer des Wortes Gottes. Dies hat zuletzt *U. Duchrow* in seiner schönen Arbeit „Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustinus" (Bespr. von. *A. Grillmeier* in *dieser* Zeitschrift 44 [1969] 287–290), aufgezeigt. Ist A. in diesem Sinne Grieche, dann erhellt unmittelbar die Bedeutung der Zeichen in seinem Denken, und man greift deswegen mit großem Interesse zu einer Studie, die der Zeichenlehre des A. gewidmet ist. Eine solche Studie hat freilich mit erheblichen Schwierigkeiten fertigzuwerden. A. verwendet für den gemeinten Sachverhalt eine ganze Reihe von verwandten, ineinander verzahnten Termini (signum, imago, similitudo, vestigium, umbra, figura, mysterium, sacramentum, allegoria, aenigma usw.) und stellt damit das Problem der rechten Zentrierung der Arbeit. Da andererseits der Zeichenbegriff mit Grundideen des A. zusammenhängt, die ihrerseits einer ständigen Entwicklung unterworfen sind, befindet sich derselbe in stetem Wandel. Hinzu kommt: die markantesten Entwicklungsphasen des augustinischen Denkens beziehen oft gerade nicht den Zeichenbegriff als solchen mit in die Reflexion ein; so ergibt sich notgedrungen eine Darstellung der Genese des Zei-

chenbegriffs, die auf weite Strecken nicht eigentlich durch Texte belegt werden kann. Der Leser ist eingeladen, darauf zu vertrauen, daß der Verf. zuverlässig extrapoliert.

Wie versuchte M. dieser und anderer Schwierigkeiten Herr zu werden? Er grenzt zunächst einmal das schier unübersehbare Material auf die Frühschichten des A. (bis De vera religione einschließlich) ein und behält sich die Untersuchung der übrigen Schriften hinsichtlich der Zeichenlehre für später vor. Dann trifft er eine wichtige Unterscheidung, die nämlich zwischen den Zeichen als „erfahrener Wirklichkeit im Leben A.s bis zu seiner Konversion" (Erster Abschnitt, S. 41–168) und den eigentlichen Zeichenbegriffen in den Frühschriften Augustins (Zweiter Abschnitt, S. 170 bis 360).

Im ersten Abschnitt wird anhand einer Analyse der Confessiones A.s geistige Entwicklung ziemlich ausführlich dargestellt, insofern sie irgendwie für seine Zeichenlehre von Bedeutung ist. Sie ist es unter einer doppelten Rücksicht, die der Verf. jedoch leider nicht unterscheidet und auseinanderhält: im genannten Zeitraum formt sich A.s geistiges Weltbild, macht er sich vor allem den platonischen Dualismus zu eigen, als dessen integrierender Bestandteil seine Zeichenlehre zu betrachten ist. Zweitens erfährt A. in dieser Zeit Zeichen verschiedenster Art: er begegnet ihnen in Gestalt der Sprache, der Buchstaben, der Sakramente (Taufverlangen), der signa-verba des Ambrosius (126). Sogar die Bücher der Neuplatoniker sind ein „bedeutsames Zeichen" (149). Die signa-exempla in der Gestalt der Lebensbeschreibung des Marius Victorinus und der Mönchsviten (150), nicht weniger als das berühmte „tolle-lege" der Gartenszene von Conf. VIII, 12, 29 (164), gehören in die gleiche umfassende Kategorie der von A. erfahrenen Zeichen, genauer gesagt: der vom Verf. als Zeichen interpretierten Erfahrungen des A. Denn auch hier hätte man gerne aus Gründen methodischer Klarheit eine Unterscheidung zwischen dem, was A. selber als signum bezeichnet (z. B. die ersten Ausdrucksbewegungen des Kleinkindes und die Laute der Sprache) und dem, was A. in irgendeinem analogen Sinn als Zeichen erlebt haben mag, ohne es jedoch als solches zu kennzeichnen (zum gleichen Thema vgl. den Aufsatz des Verf.s „Die Zeichen und die Bekehrung Augustins in den Confessiones, in: ThGl 59 [1969] 304–309). Mag auf Grund dieser und ähnlicher Einwände der erste Abschnitt als nicht ganz sichere Grundlegung des zu behandelnden Themas erscheinen, die 160 Seiten stellen jedenfalls wegen der Unmenge der klug verarbeiteten Literatur eine gute Einführung in die Lektüre der ersten 8 Bücher der Confessiones dar. Die Kapitelüberschriften lauten: „Die Confessiones als Quelle für eine Entwicklungsgeschichte A.s"; „Darstellung der Jugendjahre"; „Der Weg zur Konversion"; „Die Zeichen und die Bekehrung".

Der zweite Abschnitt ist in zwei Kapitel gegliedert. Das erste behandelt „A.s Lehre über das zeichenhaft Seiende in den philosophischen Dialogen von Cassiciacum" (170–211), versucht also den philosophischen Denkansatz aufzuzeigen, aus dem A.s Zeichenlehre in seiner ursprünglichen Gestalt erwächst (zum genus litterarium dieser Dialoge vgl. neuestens *P. Valentin*, Un « protreptique » conservé de l'Antiquité: le ‚contra Academicos' de saint Augustin, in: RevScRel 43 [1969] 1–26.97–117). Entscheidend ist hier die Überwindung der akademischen Skepsis und das dabei gewonnene neue Verständnis der Welt: das veri simile ist nicht mehr bloß probabile, sondern „Zeichen" eines mundus intelligibilis (173). Diese Kennzeichnung der Erfahrungswelt als Zeichen ist zwar durch die Schrift Contra Academicos, auf die sich die Analyse im wesentlichen stützt, nicht direkt belegt, liegt aber doch wohl in der Konsequenz des neuen Ansatzes (eine in diesem Sinne eventuell indirekt anziehbare Stelle, die Übersetzung der Wahrheitsdefinition des *Zenon* in die Terminologie des A. (‚quod brevius planiusque sic dictitur', Contra Academicos II, 5, 11) wird vom Verf. vielleicht absichtlich nicht verwendet).

Nach ausführlicher Kennzeichnung des ontologischen Hintergrundes seiner Lehre über die Zeichen und der damit gegebenen „gnoseologischen Prozedur" ihrer Erkenntnis – dreifacher Rhythmus des Abwendens vom Sinnlichen, des Hinwendens zum rein Geistigen, der Rückwendung zum Sinnlichen und dessen Erkenntnis als Abschattung der geistigen Welt – und nach einer Stellungnahme zum Einfluß Plotins auf A. in der Lehre über die Zeichen (A. liest Plotin in biblischem Vorverständnis, 216) erfolgt im folgenden Kapitel die „Ausgestaltung der Zeichenlehre in den Werken mit christlich pädagogischer Zielsetzung bis zur beginnenden kirchlichen Epoche

Augustins" (211–331). Ein erster Paragraph ist der für die Zeichenlehre des A. entscheidenden Schrift De magistro gewidmet. Verf. referiert ausführlich den Gang des Dialogs, bestimmt die Herkunft des augustinischen Zeichenbegriffs aus dem stoischen Materialismus (234 ff.; vgl. hierzu neuerdings *B. Darrel Jackson*, The Theory of Signs in St. Augustine's De doctrina christiana, in: RevEtAug 15 [1969] 9–49, bes. 41) und nennt als Ergebnis: „So widersprüchlich das klingt: die Zeichen haben keine semantische Funktion . . . Ihre gnoseologische Funktion besteht in der commemoratio sensibilis des homo interior" (magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur, 10, 33) (241). Der folgende Paragraph arbeitet anhand einer Analyse von De musica VI, De div. quaest. (83, 46) und De vera religione die „zunehmend biblische Orientierung" der Zeichenlehre heraus: „Dadurch daß A. die signa mit credere, credere mit auctoritas, diese wieder mit der dispensatio temporalis in Verbindung brachte, gelang ihm ein geniales Konzept für die Erkenntnis der Heilsgeschichte. Sie . . . ist analog dem platonischen ‚kosmos aistheseos' Inbegriff des von Gottes Erbarmen ‚abgeschatteten' Heilsplanes" (263).

Es folgen Erörterungen zur Zeichenhaftigkeit der Begriffe imago, sacramentum, figura, allegoria und aenigma (271—349), wobei vor allem die Ausführungen zum Begriff sacramentum beachtenswert sind, denn „A. . . . hatte die Fähigkeit, diesen schillernden, komplexen Begriff sacramentum mit seiner ‚incroyable diversité de sens' *von seiner philosophischen Position* aus denkerisch zu durchdringen . . ." So erscheinen die Sakramente „im Rahmen des christlich interpretierten platonischen Dualismus" (303). Durch sie „empfängt der Gläubige die Anregung, sich nach innen zu wenden und die Erkenntnis der Glaubenswahrheiten innen zu suchen" (304). Ein besonderer Paragraph ist dem „sacramentum-Begriff des jungen A. im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Inkarnation" gewidmet (311–331): „Weil A. das Geheimnis der Inkarnation zunächst nicht mit der Soteriologie verband, konnte er, seinem ihn geradezu kennzeichnenden Erkenntnisdrang Rechnung tragend, das sacramentum incarnationis zur Klärung der aus der Philosophie stammenden Fragestellung nach dem Wie des in der Zeit wirkenden, selbst aber aller Zeitlichkeit enthobenen Gottes heranziehen" (331).

Wie das Kapitel über den Zeichenbegriff der Cassiciacum-Schriften mit einer „umfassenden Darstellung" derselben, man würde besser sagen: mit einem Verzeichnis der einschlägigen Stellen, an denen diese Termini verwendet werden, endet, so schließt auch das letzte Kapitel mit einer solchen Zusammenstellung der Befunde. M. vergleicht die einzelnen Begriffe und kommt zum Ergebnis – wen wundert's? –, daß für A. eben Bild Bild und nicht Zeichen, und Zeichen Zeichen bedeutet und nicht Bild. Beim „Rückblick und Ergebnis" angelangt, bedauert der Leser, daß Verf. ihm jede Art von „Vorblick oder Ausblick" auf die folgenden Teile der Arbeit vorenthält. Auch dem jetzt schon vorliegenden Teil hätte dieses zusätzliche Licht nicht geschadet. 47 Seiten verschiedenster Register erhöhen die Nützlichkeit der Studie.

H. J. Sieben, S. J.

Mieth, Dietmar, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johann Tauler* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, 15). 8° (335 S.) Regensburg 1969, F. Pustet. 39.– DM.

Die Geschichte des Modells ‚vita activa – vita contemplativa' mit ihrer einseitigen Fassung der Vergöttlichung steht nach Auffassung des Verf.s einer heutigen „theologischen Aufwertung des tätigen Lebens" (*A. Auer*) im Wege durch eine dualistische Aufspaltung der Merkmale der christlichen Existenz und die einseitige Verfestigung der Überlegenheit der ‚vita contemplativa'. Es genügt nicht die Kritik des Modells, eine solche würde wiederum nur im Rahmen des gleichen Modells als eine Hilfskonstruktion bleiben; eine formale Untersuchung auf die ideologischen Elemente hin ist notwendig und in der Lebenslehre Eckharts und Taulers würde diese eine geschichtliche Grundlage finden (25 f.). Methodisch müßte also das richtige Modell gesucht, und zugleich soll eine Interpretation Eckharts und Taulers versucht werden; beides ließe sich nur in einer geschichtlichen Betrachtungsweise verwirklichen. Eine systematische, begriffliche Klärung wird dadurch nicht gesucht, sondern die Entwicklung läßt sich nur als Strukturwandel des Modells begreifen (26 f.). Die Frage ist, ob christliche Existenz

überhaupt eine andere Strukturierung als die historisch tradierte erfordert (30). Der Untertitel lautet demnach auch: Untersuchungen zur Struktur des christlichen Lebens.

Das philosophische Modell ist in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles ausgeprägt durch die dianoetischen Tugenden, verbunden mit dem Charakter der aktiven Leistung und der Selbstgenügsamkeit der Autarkie, was in der christlichen Übernahme oder Anpassung in einer Überbetonung des Theoretischen, der bloßen Selbstheiligung und ihres Eigenwertes, ihrer Selbstzwecklichkeit hervortritt.

Im Neuen Testament lassen sich Ansätze für eine biblische Begründung des Modells ‚vita activa – vita contemplativa' nicht aufweisen. Die Maria-Martha-Perikope, Lk 10, 38–42, kann dafür nicht dienen, trotz ihrer patristischen Verwertung in diesem Sinn; diese Übernahme ließe sich nur aus der Auseinandersetzung vor allem der spekulativen Theologen mit der aristotelisch-platonisch-neuplatonischen Philosophie erklären. Einem Ansatz in der philosophischen Anthropologie steht die biblische, religiöse Lehre gegenüber: hier herrscht die Einheitsvorstellung, die den ganzen Menschen und sein Leben in Glaube, Erkenntnis und Liebe, Gebet und Tätigkeit zur Hingabe aufruft, wenn auch der eschatologische Vorbehalt gegenüber „Welt" die verschiedenen Aspekte und das Spannungsverhältnis der christlichen Existenz hervortreten läßt, die den tätigen Menschen vor ängstlicher Sorge und ungeordnetem Verfall an die Diesseitigkeit warnen. Ein Ansatz für die Diskussion der Wertüberlegenheit des kontemplativen Lebens könnte im Neuen Testament nur dann gefunden werden, wenn die eschatologische Heilsberufung als christliche Lebensform mit kontemplativer Lebensweise gleichgesetzt würde (67).

Die christliche Integrierung des philosophischen Modells verlangt dessen inhaltliche und formale Umwandlung, und es ist die Frage, inwieweit dies in der patristischen und mittelalterlichen spirituellen Literatur gelungen ist. Hier, wie so oft, steht Origenes an erster Stelle, wohl weit mehr als es eine summarische Darstellung zu zeigen vermag; er ist es, der Lk 10, 38–42 mit dem Problem verband, und zwar so, daß alle Dimensionen der christlichen Spiritualität ausgeglichen berücksichtigt werden, mit allen ontologischen, ethischen und kontemplativen Elementen. Naturgemäß spielen hier bereits die einzelnen exegetischen Methoden zur Erarbeitung eines verschiedenen Schriftsinnes stark beeinflussend hinein. Der Höhepunkt der christlichen Integration des Modells ist erreicht in den ausgedehnten Erörterungen zum Thema bei Augustinus; bei ihm ist die ekklesiologische und christologische Sicht des Problems im religiösen Sinn vollzogen. Augustinus überwindet die typologische Gegenüberstellung Rachel – Lea, Maria – Martha, Johannes – Petrus in der dialektischen Spannung der höheren Einheit von Christus und Kirche. Wichtig wird hier besonders der Begriff der ‚vita mixta', von dessen Auslegung in richtiger Deutung eine wenn auch nur vorläufige Lösung des gesamten Problems zu erwarten wäre. Die Vermittlung des patristischen Lehrgutes an das Mittelalter hat als Vertreter der Tradition besonders Gregor den Großen und Kassian zu erwähnen. Thomas von Aquin faßt die Entwicklung zusammen; die klassifikatorischen Probleme bei ihm betreffen die Einteilungsfrage, die Frage der Zuordnung der verschiedenen Akte und Haltungen zu den beiden Lebensformen, ihre Rangordnung und Ergänzungsformen im konkreten christlichen Leben. Hier kann *H. Urs von Balthasar* mit seinem Kommentar zu S. theol. II II q. 171–182 in der deutschen Thomasausgabe, Band 23, 1954, Wesentliches zur Forschung vermitteln.

In einem zweiten Teil (119–233) wird die eigentliche These vorgetragen, wie nämlich bei *Meister Eckhart* der Dualismus in der Frömmigkeit, die Frage der Vorrangigkeit überwunden und eine Aufwertung des tätigen Lebens vollzogen wird. Dies kann nur dadurch begründet werden, daß die entsprechenden Elemente in den Grundgedanken der deutschen Predigten und Traktate (Weiselosigkeit des Gottfindens in einer negativen Theologie, Gottfinden in der Gottesgeburt: creatio continua und incarnatio continua, Analogie-Lehre, ‚scintilla animae', Gottesgeburt als Vollzug im Leben, in einer dynamischen Spiritualität) sich aufweisen lassen. Die Einheit des spirituellen Aktes wird in der Differenzierung: Maria – Martha erblickt. Die Lebenslehre *Taulers* (235–311) setzt die mystische Konzeption Eckharts voraus, so daß sich nur wenige Modifizierungen nachweisen lassen.

Zum Entstehen der Arbeit und zu ihrem Verständnis ist die Erklärung wichtig, daß sie ursprünglich aus einer Arbeit über Tauler hervorgegangen ist, die dann zusammen mit der Beschreibung der Vorgeschichte des Modells und der Untersuchung über

Meister Eckhart als theologische Dissertation diente. Für die Vorgeschichte des Modells und die philosophischen, biblischen, patristischen und scholastischen Aspekte konnten weitgehend vorliegende Einzeluntersuchungen benutzt werden. Relativ selbständig geben sich die Ausführungen über den Beitrag Eckharts zum Problem. Hier sind jedoch zu unterscheiden die These, die den Nachweis erbringen soll, daß gerade hier bei Eckhart die Verfestigung des überlieferten Modells inhaltlich und formal aufgelöst und neu interpretiert worden sei; über die Einsichtigkeit der hierzu gebrachten Erklärungen kann man trotz allem verschiedener Meinung sein. Das liegt an gewissen Voraussetzungen, die hier gemacht werden, und an der Art und Methode des Nachweises. Eine gewisse Vorbelastung der Methode ist darin zu erblicken, daß zwei Absichten miteinander verbunden werden: einerseits für die Struktur der christlichen Lebensform das „richtige" Modell zu suchen und zugleich einen Beitrag zur Interpretation Eckharts und Taulers zu versuchen. Es scheint das von vornherein eine sehr komplexe Aufgabe zu sein, oder es wird zu einer sehr vereinfachten „Lösung" führen. Belastend wirkt sich ebenfalls von vornherein die Verwendung der Ausdrücke „Mystik" (bes. 23 ff., 123 ff. 154), mystisches Erlebnis (191) aus, ebenso wie die endlosen Wiederholungen, so die göttliche Dynamik, der Vollzug des dynamischen Seinsereignisses, das Einschwingen in die Dynamik des Seinsereignisses (188).

Zunächst bezieht die Untersuchung die deutschen Predigten und Traktate ein; es fehlen jedoch auch nicht Hinweise auf die lateinischen Werke, so z. B. 125, Anm. 20.21; 127, Anm. 30; 130, Anm. 38; 133, Anm. 42; 134, Anm. 43.46; 136, Anm. 54; 137, Anm. 58.59.60.61.62.65; 138, Anm. 69; 139, Anm. 75; 144, Anm. 95; 147, Anm. 104. Das beweist, daß vom ganzen Werk Eckharts her, also aus seinen Grundgedanken, eine volle Würdigung der Einzelprobleme erst möglich wird. Leider wird diese Möglichkeit nicht ausgenutzt; sie hätte einmal gezeigt, wie der modus dicendi im lateinischen Sermo und in der deutschen Predigt einzuschätzen ist, zumal wir wenigstens zum Teil den Kreis der Hörer kennen: Theologen, Ordensleute und Nonnen. Ferner hätte sich gezeigt, daß das opus sermonum Teil des opus expositionum ist. Gerade aus den lateinischen Werken wäre zumindest in einer Art Vorerinnerung auch sehr deutlich geworden, wie Eckhart den Topos Maria – Martha behandelt, nämlich In Eccli. n. 20 (LW II 248, 6); In Sap. n. 271.300; In Ioh. n. 113.130.371.604; Sermo XXII n. 209; LIV, 1 n. 439; 3 n. 447: jedesmal im Anschluß an Augustinus, De ordine. Das hätte eher auf die Grundgedanken der Predigt überhaupt und damit des dahinter liegenden „Modells" geführt. Den Topos Johannes – Petrus kennt Eckhart ebenfalls, und zwar in der Auslegung zu Joh. 21, 20, wo die Begriffe des Modells vita activa — vita contemplativa als die einzige Belegstelle erscheinen: ‚Petrum plus diligere et Johannem plus diligi dictum est in typo de vita activa per Petrum et de vita contemplativa per Iohannem. Activa per fidem hic agitur in corporis peregrinatione, ubi beatitudo tantum est in spe, sed miseria est praesto de adversis et de peccatis. Contemplativa vero est in immortalitate, ubi nihil mali, sed perfectio boni.' Allzu zeitlos und isoliert ist außerdem Eckharts Lehre nicht zu betrachten; die Beziehungen zu den Schriften *Alberts des Großen* sind offenkundig, und hier wäre dessen Kommentar zu Lk 10, 38–42 (Borgnet, XXIII 71a–91b) zu berücksichtigen und zu vergleichen. *Heinrich von Gent*, zu dem ebenfalls Verbindungen sich nachweisen lassen, behandelt im Quodlibet XII q. 28 die Frage: Utrum opera vitae activae sint praeferenda operibus vitae contemplativae (ed. Parisiis 1518 fol. 505v–509r).

Größte Mühe verwendet der Verf. darauf, die Predigt IX, Pf. 47–53, zu analysieren; nicht ohne starke Modifizierungen gelingt dies, so daß die aufgestellte These gerade hier ihre Bestätigung zu finden scheint (186–233). Andere Belege fügen sich nur schwer der gleichen Vorstellung ein. Und wie bei vielen anderen Texten ist auch in dieser Analyse von einer viel eindringlicheren und genaueren Kenntnis der Theologie (und Philosophie) Eckharts, insbesondere einer Theologie der Spiritualität auszugehen. Es erscheint überdies höchst unangemessen, Verbesserungen, Änderungen, Kritik an Fragen der Echtheit gewissermaßen nebenbei anzubringen (so z. B. 169.176.186 f. 210.219.220.222), statt dessen wäre es zunächst viel nötiger, die vielen Fehler in den zahlreichen Zitaten, Stellenangaben, Verweisen und angeführten Textstücken zu vermeiden, die recht störend wirken und kein Vertrauen auf die Richtigkeit einzelner Behauptungen aufkommen lassen; Häufung von Stellenangaben helfen da wenig. Es wäre zu wünschen, daß die fleißige Arbeit und ihr Anliegen auch in diesem Sinne eine Weiterführung finden würden. Heribert Fischer, S. J.

Rahner, Karl, *Schriften zur Theologie.* Bd. VI–VIII. 8° (560/520/716 S.) Einsiedeln – Zürich – Köln 1965–1967, Benziger. 28.—/28.—/35.— DM.

Unter den Sammelüberschriften „Christentum in der Gegenwart", „Fundamentaltheologische Fragen", „Zur theologischen Anthropologie", „Beiträge zur Ekklesiologie" bringt der VI. Bd. Aufsätze und Vorträge aus den Jahren 1962–1965. Besonders hervorzuheben ist der Artikel „Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute" (139–167) mit seiner Forderung nach einem theologischen „Grundkurs", der „die wissenschaftliche Reflexion auf die heute existentiell gelebte Begründung des Glaubens eines heutigen Menschen" (154) sein soll. Die traditionelle Fundamentaltheologie trenne viel zu sehr zwischen dem Ergangensein einer Offenbarung, das sie zu beweisen sucht, und ihrem Inhalt, für den sie sich nicht direkt interessiert (135). Im theologischen Grundkurs soll dagegen aufgezeigt werden, warum der gelebte Glaube der einfachen Gläubigen, der ohne eine solche Fundamentaltheologie auskommen muß, dennoch Glaube im Vollsinn und als solcher verantwortbar ist. – Weiter sei auf den Aufsatz „Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe" (277–298) hingewiesen: Jede zwischenmenschliche Liebe ist, wenn sie nur ihre eigene sittliche Radikalität hat, auch – wenigstens unthematisch – auf Gott ausgerichtet, weil sie im unausweichlich gegebenen Horizont von Gottes zuvorkommender Heilsgnade steht (vgl. 285). Es ergibt sich von daher die Möglichkeit, jedem positiv sittlichen Tun eine anonyme Christlichkeit zuzuerkennen, wenn nur gewahrt bleibt, daß ihm diese Christlichkeit nicht durch sich selber zukommt.

Der VII. Bd. umfaßt unter dem Titel „Zur Theologie des geistlichen Lebens" Aufsätze, Ansprachen und Vorträge aus einem Zeitraum von etwa 15 Jahren. Er bietet damit eine Fortsetzung zu den Arbeiten, die im III. Bd. vorgelegt wurden. In diesen meist kurzen Texten zu den Geheimnissen des Lebens Jesu und den christlichen Tugenden kommt in bildhafter und konkreter Sprache ursprüngliche Glaubenserfahrung zum Ausdruck; ein eindringliches Beispiel dafür sind die Meditationspunkte „Einheit – Liebe – Geheimnis" (491–508). In Zusammenhang mit der bereits erwähnten Forderung nach einem theologischen Grundkurs steht der Aufsatz „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube" (54–76). Die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens wird hier letztlich dahingehend ausgelegt, daß es angesichts der wirklichen Bedeutung der Glaubensaussagen keinen vernünftigen Einwand gegen sie gibt: „*Welche* intellektuelle Redlichkeit könnte es dann verbieten, an die transzendentale, gnadenhafte Erfahrung und an die Botschaft, die jene Erfahrung auslegt, zu glauben [...]?" (72) Im Aufsatz über Heiligenverehrung (283–303) nimmt R. das Thema der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe wieder auf. Die Fürbitte der Heiligen bedeute keinen Instanzenzug, sondern daß jedes Leben in Glaube und Liebe von ewiger Gültigkeit und Bedeutung für alle ist und daß der Gerettete diese seine Bedeutung selig annimmt und lebt (302).

Im VIII. Bd. sind im Anschluß an den VI. wieder Vorträge und Aufsätze aus den Jahren 1966–1967 zusammengefaßt. Die Themenkreise lauten: Die Gestalt gegenwärtiger und künftiger Theologie, Gotteslehre und Christologie, Theologische Anthropologie, Ekklesiologie, Sakramente, Eschatologie, Kirche und Welt. Deutlicher als bisher sind die Überlegungen von der Auseinandersetzung mit dem Marxismus und der um sich greifenden Praxis-Ideologisierung geprägt. Im Artikel über „Atheismus und implizites Christentum" (187–212) zeigt R., ausgehend von diesbezüglichen Konzilstexten, wie sich in einem „kategorialen" Atheismus ein „transzendentaler" Theismus verbergen kann. Diese Überlegungen widersprechen im Grunde der verbreiteten Auffassung, daß die „credentes cuiuscumque religionis" (wie sie in der Pastoralkonstitution 36, 2 genannt werden) a priori dem Christentum näher stehen als andere, die im Atheismus aufgewachsen sind. Offenbar sind in Wirklichkeit religiöse und nichtreligiöse Weltanschauungen gegenüber dem Christentum in keiner prinzipiell verschiedenen Lage. Sehr bedenkenswerte Perspektiven eröffnet der Vortrag „Christlicher Humanismus" (239–259), wonach das Christentum davor bewahrt, den je eigenen Humanismus zu verabsolutieren, anstatt ihn als einen immer fragwürdig bleibenden und durch einen künftigen besseren Humanismus zu überwindenden zu verstehen. Das Christentum erscheint in dieser Sicht als „die Möglichkeit der radikalsten Entideologisierung innerweltlicher Zukunftsutopien" (249). Der kurze Aufsatz „Selbstverwirklichung und Annahme des Kreuzes" (322–326) erläutert die christlichen Grundbegriffe „Gott", „Gnade", „Rechtfertigung", „Freiheit", „Glaube" usw. daraufhin,

daß es letzten Endes nur zwei Weisen des Lebens gibt: „das Getriebenwerden durch die Frustrationsangst und die Annahme des Kreuzes, das offenkundig oder insgeheim das Kreuz Christi ist" (326). Diese Überlegungen, die die jede weitere Möglichkeit ausschließende Entscheidungsstruktur von Glaube und Unglaube verdeutlichen, sind eben dadurch eine kurze und überzeugende Rechenschaft über das Wesen des christlichen Glaubens. In dem Aufsatz „Immanente und transzendente Vollendung der Welt" (593–609) entfaltet R. eine für die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus möglicherweise sehr fruchtbare These, der es gelingt, den Wahrheitskern des materialistischen Entwicklungsverständnisses anzuerkennen. Trotz des Wesensunterschieds von Geistigkeit und Materialität läßt sich gerade aufgrund ihrer gegenseitigen Zuordnung, die auf ursprüngliche Einheit verweist, sagen, daß die dynamische Tendenz und die Entwicklung der materiellen Welt auf Geist hin geht, und zwar in einer Entwicklung, die man – recht verstanden – sogar als immanent bezeichnen kann. Jede wahre Entwicklung ist in ihrem eigenen Wesen „Selbsttranszendenz" in Neues, das Bisherige wesentlich Überbietendes hinein. Aber gerade ein solcher Selbstüberstieg ist getragen und ermöglicht durch die Schöpfermacht Gottes, die nämlich dem Niederen nicht „von außen" das Höhere hinzufügt, sondern ihm die Potenz gibt, sich selbst zu überbieten. „Das Neue ist dann das wirklich wesentlich Höhere (in wirklich ‚qualitativem Umschlag') und doch zugleich Ergebnis und Ziel des ‚Niedrigen'" (607).

Ein immer wiederkehrendes Thema in der Theologie R.s ist seine Auffassung von einer *„transzendentalen" Selbstmitteilung Gottes*, die ihrer „kategorialen" Entfaltung in der expliziten christlichen Verkündigung vorausgeht. Der ursprüngliche Ansatz aus „Hörer des Wortes" gilt weiterhin: „Der Mensch nimmt [...] die ihm eigentümliche kreatürliche Abhängigkeit dadurch an, daß er sich in seinem Selbstverständnis nicht einfach von sich her als endgültig verfügbar (etwa als ‚reine Natur') interpretiert, sondern einer *geschichtlichen* Auslegung durch Gott entgegenharrt" (VI, 228). Es gebe also „eine gnadenhafte Dynamik unseres geistigen Seins auf die absolute Nähe Gottes hin" (VI, 220). Die übernatürliche Erhebung des Menschen bedeute von Anfang an „eine Erhebung zu einem neuen, von keinem bloß natürlichen Akt erreichbaren [...] Formalobjekt des Geistes, also zu einem neuen, wenn auch unthematisch bleibenden Horizont" (VI, 98). In der Erfahrung seiner eigenen Transzendenz erfahre der Mensch schon immer auch das Angebot der Gnade, zwar „nicht notwendig reflex *als* Gnade, als abhebbar übernatürlichen Anruf, aber wirklich dem Inhalt nach" (VI, 549).

Gewiß betont R. dabei, daß der Bund als das Höhere und Letzte gegenüber der Schöpfung als Setzung nicht-göttlicher Kreatur noch einmal den Charakter der ungeschuldeten Gnade hat. Er kennt auch eine Definition von Geist, „der an sich nur unbegrenzt ist, um seine eigene Endlichkeit wissend erleiden zu können" (VII, 124), die an sich keinen positiven Erwartungshorizont für eine Selbstmitteilung Gottes eröffnet. Die Erwartung des Menschen lasse es im Grunde auch offen, ob Gott sich im Schweigen oder durch sein Wort offenbaren werde (VI, 547). Dennoch hält R., wie es scheint, an dem Begriff einer positiven Offenheit des menschlichen Geistes auf Gott hin fest und meint, sie müsse sich auch an besonderen Strukturen des Geschöpflichen selbst ablesen lassen („übernatürliches Existential" als ontologische Bestimmung des Geschöpfes selbst, insofern es vom Heilswillen Gottes umfaßt ist). Er fürchtet, man würde anderenfalls die „potentia oboedientialis" des Menschen „im Sinn einer bloßen negativen ‚non-repugnantia', wie es in der neueren Theologie oft dargestellt wird" (Sacramentum Mundi III, Sp. 1247), mißverstehen, so daß die Erhebung in die übernatürliche Ordnung als das beliebig zum Menschsein des Menschen Hinzukommende aufgefaßt würde. Tatsächlich ist anzuerkennen, daß durch die christliche Verkündigung eigentlich nur das offenbar werden kann, was von vornherein die verborgene, wahre Wirklichkeit des Menschen ist, nämlich daß Gott bei ihm ist. Durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes wird offenbar, daß Gott die Schöpfung von Anfang an mit der gleichen Liebe liebt, in der er „vor Grundlegung der Welt" seinem eigenen Sohn zugewandt ist. Aber gerade wenn dem so ist, erscheint es fraglich, daß dieses neue Verhältnis des Geschöpfes zu Gott an seinem absoluten Eigenbestand abzulesen ist. Ist es nicht vielmehr unmöglich, eine solche Liebe Gottes zur Welt, die allein am ewigen Logos ihr Maß hat, an den Strukturen des Endlichen selbst abzulesen? Die Gemeinschaft mit Gott wird in keiner Weise

erfahren, sondern muß zur Wirklichkeit der Welt dazu*gesagt* werden und ist deshalb auch nur für den Glauben, der vom Hören kommt und der expliziten christlichen Verkündigung bedarf, zu erkennen. Der Mensch ist unfähig, im voraus zu ihrer expliziten Verkündigung eine Selbstmitteilung Gottes positiv zu erwarten. Er vermag sich von sich aus nicht einmal die Frage nach der Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu stellen; und käme er doch – supposito, non concesso – auf diese Frage, so müßte er sagen, daß eine solche Möglichkeit sich gänzlich seiner Beurteilung entzieht und weder bewiesen noch widerlegt werden kann. Würde er aber mit dem Anspruch einer übernatürlichen Offenbarung, die auf reinen Glauben aus ist, konfrontiert, so entstünde gleichwohl nicht nur eine bloße ‚non-repugnantia' zur Offenbarung; vielmehr würde der Mensch erkennen, daß er die Verkündigung nur um den Preis einer Selbstzerstörung zurückweisen kann. Denn jede vom Glauben selbst verschiedene Stellungnahme zur christlichen Verkündigung würde bedeuten, daß man eine Sache beurteilt, die einem nachweislich von diesem selbstgewählten eigenen Standpunkt aus gar nicht zugänglich sein kann, so daß ein solches Urteil in jedem Fall letztlich illegitim ist.

Ähnlich erheben sich gegenüber R.s Forderung nach einer *Existentialethik* einige Fragen. Er setzt voraus, daß es ethische Verpflichtungen gibt, die aus allgemeinen Normen entspringen. Da aber das geistige Individuum nicht nur der bloße Fall eines Allgemeinen sei, müsse es über jene universalen Normen hinaus auch den irreduktiblen, individuellen Anruf Gottes an den Menschen als Einzelnen geben, „der nicht als die bloße Summe und als der bloße Schnittpunkt der allgemeinen Prinzipien angesehen werden kann" (VI, 525). Für diesen individuellen Anruf Gottes, der „das rational, abstrakt, essential nicht mehr Errechenbare und Deduzierbare" (VII, 49) sei, müsse eine entsprechende individuelle Erkenntnisweise postuliert werden, die R. mit der traditionellen „Unterscheidung der Geister" identifizieren will (VIII, 620). Der Verpflichtungscharakter solcher individuellen Normen stamme dann aus dem konkreten Anruf Gottes, der als solcher gerade nicht mit der Verpflichtung durch allgemeine Normen identisch sei (ebd.).

Dabei will es R. allerdings dahingestellt bleiben lassen, ob „die Wahl aus mehreren sittlich erlaubten Möglichkeiten der Entscheidung in einer konkreten Situation *immer* noch einmal einen solchen Verpflichtungscharakter aus einem individuellen Anruf Gottes hat oder nur in manchen Fällen" (ebd.). Gerade eine solche Bemerkung scheint aber zu zeigen, daß die Forderung nach einer Existentialethik nicht so sehr einer unmittelbaren Erfahrung entspricht, sondern eher ein logisches Postulat ist, dessen Voraussetzungen der Prüfung bedürfen. Es könnte sein, daß gerade diese Voraussetzungen die eigentlich angezielte Erfahrung verstellen. Wird hier nicht das Allgemeine und das Individuelle zu sehr wie zwei verschiedene Normenbereiche gedacht? Es ist auch eine andere Sicht möglich: Die allgemeine Norm, das sogenannte unveränderliche Naturgesetz, lautet, daß man den jeweils angestrebten Wert so anstreben soll, daß er auf die Dauer und im Kontext der überschaubaren Gesamtwirklichkeit optimal und unter dementsprechend möglichst geringem Verlust anderer Werte verwirklicht werden kann. Aber worin faktisch die bestmögliche Verwirklichung eines bestimmten Wertes besteht, hängt einfachhin von der konkreten Situation ab. Wir würden also behaupten, daß es einer eigenen Individualethik gar nicht bedarf, weil sittliche Verpflichtung von vornherein nur als individuelle und konkrete Verpflichtung zu existieren vermag. Wenn man auf diese Weise nicht immer zu einem eindeutigen Imperativ kommt, sondern normalerweise durchaus zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen kann, in denen allen jeweils ein Wert bestmöglich und damit sittlich gut verwirklicht wird, so braucht das nicht unbedingt ein Mangel zu sein. Die Meinung, man müsse von verschiedenen Werten grundsätzlich den höheren wählen, würde doch wohl zu Unrecht voraussetzen, daß wirklich voneinander verschiedene Werte überhaupt kommensurabel sind und in eine qualitative Hierarchie eingestuft werden können. Allenfalls können bestimmte Werte die Voraussetzung anderer sein, so daß sie zuerst zu verwirklichen sind, will man nicht jene anderen gerade dadurch untergraben, daß man sie unmittelbar anstrebt und so ihrer eigenen Möglichkeitsbedingungen beraubt. Die Auffassung, man müsse unter verschiedenen Werten immer den qualitativ höheren wählen, scheint mir zu einem unzulässigen Rigorismus zu führen. Warum soll sich ferner eine göttliche Berufung immer nur auf eine einzige Möglichkeit beziehen, so daß nichts anderes mehr ohne Sünde gewählt

werden kann? Warum kann jemand nicht zu verschiedenen Möglichkeiten zugleich berufen sein, entweder Priester oder Arzt oder Entwicklungshelfer zu werden, so daß die bestimmte Berufung erst durch die eigene Entscheidung zu ihr existiert? Die konkrete Berufung besteht darin, daß man sich zu einem Stand aus ihm wirklich entsprechenden Gründen zu entscheiden vermag. Gegenüber Menschen, die sich zum Priestertum oder zum Ordensstand berufen glaubten, ist in der Vergangenheit viel unguter Gewissenszwang mit dem Argument ausgeübt worden, sie würden sündigen, wenn sie einen anderen Weg wählten.

Mit diesen Fragen sind wir bereits zu einem weiteren Thema gelangt, das in R.s Schriften einen wichtigen Platz einnimmt: die *Theologie des Ordensstandes*. In den Ordensgelübden gebe man, nicht aus eigener Aktivität, sondern auf den Anruf Gottes hin, innerweltliche Werte auf, „die ohne diesen Anruf Gottes zu opfern sinnlos, unsittlich und wesenswidrig wäre" (VII, 453). Der Mensch müsse ja überhaupt dem Ereignis der absoluten Passion frei entgegengehen in dem Verzicht auf ein positives innerweltliches, erfahrbares und besitzbares, genießbares Gut (VII, 423). Die in jedem Christenleben notwendige Dialektik und Dosierung von „Weltflucht" und „Weltbejahung" könne dann konkret in den einzelnen Menschen verschieden sein „je nach ihrer ihnen gegebenen Berufung" (VII, 424). Die Frage, worin diese Dosierung ihr gegenüber jedermann verantwortbares Kriterium habe, scheint mir damit in keiner Weise beantwortet zu sein. In bezug auf den Ordensstand sagt R. weiter: „Dieser existentiell in der Opferung innerweltlicher Werte realisierte Glaube erhält nun eine bestimmte Gestalt in der Übernahme der evangelischen Räte, in denen das Moment des Glaubensvollzugs als *Entsagung* gegenüber dem Glauben als *Ergreifen* der Geheiligtheit der innerweltlichen, erfahrenen Weltwirklichkeiten und -werte eine gewisse Prävalenz erhält" (ebd.). Man dürfe dies nicht auf die banale Überlegung zurückführen, daß es in der Enge des menschlichen Daseins oft so sein kann, daß man gezwungen ist, um des einen Wertes willen auf den anderen zu verzichten, denn die Liebe zu Gott und Christus einerseits und die zum Beispiel in der Ehe sich realisierende Liebe zu einem Menschen anderseits dürfen nicht als konkurrierende Größen aufgefaßt werden: damit würde man Gott von vornherein als eine kategoriale Größe betrachten, die sich neben und mit anderen innerweltlichen Werten und Zielen um den Daseinsraum des Menschen streiten, ihn sich „teilen" muß (VII, 418). Vielmehr werde der Verzicht auf die Ehe positiv angestrebt und gewollt, wenn auch nur als Mittel und Weise der Liebe Gottes und des Nächsten (VII, 417). Aber kann man den Ordensstand und die evangelischen Räte wirklich nicht aus den innerweltlichen Möglichkeiten des Dienstes an der Kirche begründen? In den Gelübden verzichtet man auf innerweltliche Werte tatsächlich nicht, weil sie in Konkurrenz stünden zu jenseitigen Werten, sondern weil man im Dienst an der Gemeinde andere innerweltliche Werte verwirklichen will. Beides ist gut und Darstellung der Liebe Gottes, sowohl die eheliche Liebe wie eine Ehelosigkeit für den vollkommeneren Dienst an der Gemeinde. Mir scheint, daß der Verzicht auf irgendeinen innerweltlichen Wert immer durch einen anderen ebenfalls innerweltlichen Wert begründet sein muß und niemals um seiner selbst willen gewollt werden kann, auch nicht als Mittel der Liebe zu Gott (die ja nicht den Charakter der Leistung hat, sondern des Glaubens, der das eigene Geliebtwerden durch Gott anerkennt). Die evangelischen Räte stehen dann keinesfalls in Gegensatz zu innerweltlicher Moral. In einem viel mehr empirisch orientierten Artikel „Theologie der Armut" (VII, 435–478) fragt R. sogar, „ob die heutige Armut im Orden noch mehr ist als Konsum- und Genußaskese und jene Gütergemeinschaft, die in einer intimen und dauernden Lebensgemeinschaft vieler, die einen Familiencharakter hat, unvermeidlich gegeben ist, soll diese Lebensgemeinschaft funktionieren. Müßte man zugeben, daß der wirkliche Sinn der Armut sich wirklich praktisch doch in diesen beiden Momenten erschöpft, dann müßte man die theologische und asketische Begründung theoretischer Art und den konkreten Armutsstil auch deutlich und entschlossen und unter Verzicht auf manche überholte Ideologie von diesen beiden Momenten her gestalten" (VII, 469). Einer solchen Auffassung würde ich lieber als der erstgenannten von der an sich „sinnlosen" Opferung innerweltlicher Werte zustimmen. Mit dem Voranstehenden ist nur ein kleiner Bruchteil der interessanten Themen in den letzten drei Bänden der „Schriften zur Theologie" angesprochen. Es wäre vielleicht zu wünschen, daß künftigen Ausgaben ein detailliertes Stichwortverzeichnis hinzugefügt werde.

P. Knauer, S. J.

Umschau

1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Schock, Rolf, Logics without Existence Assumptions. 8° (134 S.) Stockholm 1968, Almqvist & Wiksell. – Von jeher hat der Existenzbegriff den Logikern und Sprachanalytikern Schwierigkeiten bereitet. Man war sich dessen bewußt, daß es sich bei diesem Begriff nicht um ein gewöhnliches Prädikat handelte, aber zugleich sah man sich doch gezwungen, ihn wie ein gewöhnliches Prädikat anzuwenden, wenn man mit gewissen Problemen der formalen Logik fertigwerden wollte. Hierhin gehören die Fragen, welche in Verbindung mit den sogenannten „untergeordneten Syllogismen" z. B. von der Form barbari, also bei den Schlüssen von zwei allgemeinen Prämissen auf ein partikuläres Konsequenz auftreten. Während nämlich die gewöhnlichen syllogistischen Modi in jedem Falle Gültigkeit haben, sind diese „untergeordneten Syllogismen" nur möglich, wenn überhaupt etwas existiert. Soll man sie deshalb als außerlogische Schlüsse ansehen, oder soll man gewisse logische Schlüsse von einer unausgesprochenen existentialen Voraussetzung abhängen lassen, oder soll man diese existentiale Prämisse ausdrücklich in den Schluß einbauen? Die klassische Logik kennt die verschiedensten Antworten auf diese Fragen. – Das gleiche Problem stellte sich der modernen Logik in verschärfter Form. Solange eine klare Unterscheidung zwischen Semantik und Syntax fehlte, lebte es etwas verdeckt in den logischen Traktaten. Man wußte zwar, daß der Schluß von gebundenen auf freie Variablen die obengenannte Problematik wieder aufleben ließ, aber man kümmerte sich wenig darum. Daher setzen die logischen Arbeiten vom Ende des vorigen Jahrhunderts bis ungefähr 1930, also die meisten Standardsysteme der symbolischen Logik, fast alle implizit die Existenz von etwas, also ein nichtleeres „universe of discourse", voraus und erlauben nur ein Schließen mit Termen, die wirklich etwas Existierendes bezeichnen. Der Vorteil dieser Systeme war, daß die Existenz als Prädikat verschwand bzw. in den sogenannten Existenzquantor oder Partikularisator hinein verflüchtigt wurde. Da alle Terme etwas Existierendes bezeichnen sollten, brauchte man ja kein Unterscheidungsmerkmal, das solche Terme anderen gegenüberstellte, die vorgaben, etwas zu bezeichnen, obwohl dieses nicht existierte. Andererseits bedeutete dieses aber auch, daß alle diese logischen Systeme von einer semantischen Voraussetzung abhängig waren, welche die Existenz von etwas forderte und deshalb nicht eigentlich logischer Natur war. – Deshalb ist es verständlich, daß sich seit etwa 40 Jahren immer wieder der Ruf nach logischen Systemen erhob, die ihre Existenzvoraussetzungen ausdrücklich formulieren und deshalb auch in einem „leeren" universe of discourse Gültigkeit haben sollten. Besonders in den letzten 15 Jahren sind eine Reihe solcher Systeme aufgestellt worden, z. B. von *Church* (1951), *Mostowski* (1951), *Hailperin* (1953), *Quine* (1954) u. a. Auf dem gleichen Gebiete hat *Rolf Schock* seit 1961 wiederholt Arbeiten veröffentlicht und ist jetzt mit seiner Habilitationsschrift „Logics without Existence Assumptions" aufs neue hervorgetreten. Man kann nur bedauern, daß diese Arbeit wie auch die übrigen Aufsätze und Untersuchungen fast nur solchen Lesern zugänglich sind, die mit dem Werkzeug der symbolischen Logik vertraut sind. Denn die Probleme, die hinter den Formeln in S.s Schrift stehen, sind von größter Bedeutung für alle weitere philosophische und logische Diskussion. Interessant ist, daß S.s System neben dem Partikularisator auch noch ein eigenes Prädikat für die Existenz und ein anderes für die Identität enthält. Solange man sich nur mit der Quantorenlogik erster Stufe beschäftigt, braucht dies noch nicht zu größeren philosophischen Problemen zu führen. Sobald man aber einmal höhere Logiksysteme von dem gleichen Gesichtspunkt aus betrachtet, werden wahrscheinlich gewisse klassische philosophische Probleme, z. B. die Analogielehre, in einem neuen Lichte erscheinen. Es ist also gar nicht abzusehen, welche Resultate die weitere Erforschung dieses Gebietes mit sich bringen kann.

R. Carls, S. J.

Rescher, Nicholas, Topics in Philosophical Logic (Synthese Library). 8° (XIV u. 347 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 62.– Hfl. – Eigentlich ist jetzt die Zeit reif,

daß irgendein Wissenschaftler die verschiedenen Probleme und Resultate der modernen symbolischen Logik in einem Buche zusammenführt und sie in ihren philosophischen Aspekten darzustellen und zu deuten versucht. Bisher hat man nämlich hauptsächlich auf dem von Boole, Peirce, Frege und Peano eingeschlagenen Wege weitergearbeitet, hat neue und interessante formale Systeme aufgestellt und – besonders in den letzten 15 Jahren – in gewissen Einzelfragen auch auf die damit verbundenen philosophischen Implikationen hingewiesen. Ebenso hat man sich wohl mit der Anwendung der Logik in den mathematischen Wissenschaften befaßt und in umfassenderen Werken die Bedeutung der modernen Logik für die Grundlagenfragen der Mathematik und Mengenlehre aufgezeigt und dabei zugleich pilosophische Fragen behandelt. Aber eine philosophische Analyse der modernen Logik und eine zusammenfassende Interpretation ihrer Resultate fehlt bisher. – Deshalb ist es erfreulich, daß Professor Nicholas Rescher von Pittsburg wenigstens die Vorarbeiten zu einem solchen Werk geleistet hat. In seinen „Topics in Philosophical Logic" hat er eine Reihe seiner Aufsätze zusammengestellt, die es alle mit einem Gebiet zu tun haben, welches er „philosophical logic" nennt. Diese Aufsätze befassen sich alle mit logischen Systemen, die von den gewöhnlichen Standardlogiksystemen abweichen und gerade darum Fragen von philosophischer Bedeutung aufdecken. Es seien hier nur ein paar Themen angedeutet, die vom Verf. erwähnt und besprochen werden. Seine Aufsätze umfassen sowohl die älteren Versuche der intuitionistischen Logik, die mehrwertigen Logiksysteme und die modallogischen Systeme wie auch die neueren Untersuchungen über die Existenzlogik, die Wahrscheinlichkeitslogik, die Zeitlogik, die Behauptungslogik, die Präferenzlogik (d. h. die Logik der ethischen Begriffe „gut", „besser", „erstrebenswerter"), die deontische Logik, (d. h. die Logik der ethischen Verpflichtungen) usw. Es würde zu weit führen, wenn man alle Gebiete erwähnen wollte, die in R.s Buch zur Sprache kommen. Man kann es daher begrüßen, daß der Verf. in einem einleitenden Kapitel die verschiedenen Tendenzen und Versuche systematisch geordnet und mit kurzen bibliographischen Hinweisen versehen hat. Außerdem ist es erfreulich, daß die symbolische Formalisierung auf das Notwendigste eingeschränkt worden ist. Auf diese Weise ist das Buch auch Nicht-Fachleuten zugänglich, wenn auch einige Kenntnis der modernen Formalisierung erforderlich ist. – Als Informationsquelle über die modernen Strömungen ist dieses Buch kaum entbehrlich, bis einmal das zusammenfassende Werk geschrieben worden ist. R. Carls, S. J.

Broad, C. D., Induction, Probability, and Causation. Selected Papers (Synthese Library). 8⁰ (XI u. 296 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 48.– Hfl. – Das vorliegende Buch enthält eine Reihe von Aufsätzen, Notizen und Buchbesprechungen des Oxfordphilosophen B., die es alle mit dem Problem der Induktion zu tun haben. Diese Arbeiten umspannen einen Zeitraum von etwa 40 Jahren (1918–1956) und enthalten deshalb mehrfach Wiederholungen und bisweilen auch Auffassungen, die sich im Laufe der Zeit gewandelt haben. Der einzige Aufsatz, der nicht aus der Feder des Verf.s stammt, ist ein Beitrag des finnländischen Logikers *Georg Henrik von Wright*, der selbst auf dem gleichen Gebiet tätig gewesen ist. Sein Aufsatz „Broad on Induction and Probability", der zuerst im Sammelwerk: „The Philosophy of C. D. Broad" in Schilpps „Library of Living Philosophers" (1959) erschienen ist, kann man sehr gut als Einleitung und als kritischen Kommentar für die Arbeiten B.s betrachten. Aber man sollte zugleich damit auch B.s „Replies to My Critics" aus dem gleichen Sammelwerke lesen, die auch in die vorliegende Aufsatzsammlung mit aufgenommen worden sind. – Das Problem der Induktion, um welches B.s Arbeiten kreisen, ist uralt und erneut in aller Schärfe in der empirisch und empirizistisch ausgerichteten Philosophie des logischen Positivismus und der anglosächsischen Sprachanalyse aufgetreten. Die Frage ist, wie man von einer Vielfalt einzelner Beobachtungen zu einem allgemeinen Gesetz gelangt, da dieser Weg auf kein bekanntes Schlußverfahren der gewöhnlichen Logik zurückgeführt werden kann. Damit verbunden ist die Frage nach der Wahrscheinlichkeit des Eintreffens eines Geschehens und nach dem Sicherheitsgrad des „erschlossenen" Gesetzes. – Man kann B.s Arbeiten in Kürze dahingehend charakterisieren, daß er versucht, die „induktiven Schlüsse" auf Aussagen über Wahrscheinlichkeiten zurückzuführen. Auf Grund seiner mathematischen Behandlung der Wahrscheinlichkeitsrelation zwischen den beobachteten Einzelfällen und dem allgemeinen Gesetz kann man B. als einen der Begründer der sogenannten Confirmationstheorie, eines

Zweiges der modernen „induktiven Logik", betrachten. Aber auch im Falle einer solchen Reduktion auf Wahrscheinlichkeiten sieht sich B. zur Annahme einer Voraussetzung über die physikalische Welt gezwungen. Worüber man streiten kann, ist seine Darstellung einer solchen Voraussetzung. Auch wird ihr erkenntnistheoretischer Charakter aus B.s Arbeiten nicht recht klar. Andererseits sind aber seine Analysen lesenswert für alle jene Philosophen, welche sich mit der Wissenschaftstheorie der empirischen Wissenschaften befassen. R. Carls, S. J.

Möller, Joseph, Glauben und Denken im Widerspruch? Philosophische Fragen an die Theologie der Gegenwart. 8° (136 S.) München – Freiburg i. Br. 1969, Wewel. – Es wird nach dem Bezug der Theologie zur Philosophie gefragt, nach der Möglichkeit, den absoluten Anspruch des Glaubens heute zu verantworten, nach der Begegnung von Theologie und Philosophie im Gott-Sagen, nach dem Sinn der Aussagen über Gott, nach der logischen Rechtfertigung inhaltlicher Aussagen der Theologie, nach der Wirklichkeit, die uns Glauben und Denken erschließen, nach der Notwendigkeit, daß Theologie praktisch werde. Eine reiche Palette, ein kleines Buch wird da nur ganz prinzipielle Antworten, Antworten mit Vorbehalten, geben wollen. Der „Horizont" dieser Antworten wird in einem Schlußkapitel eigens bedacht. Es geht um Fragen an die Theologie, also an die wissenschaftliche Reflexion über Glaubensakt und -inhalt. Das Glauben selbst hat seine eigenen Wurzeln. Immerhin wird es einen gewissen Rückstoß der theologischen Reflexion erleiden und ist darum an dieser selbst hoch interessiert. Theologie heute will nun „über ein durch griechische Philosophie bestimmtes Christentum hinweg" zu einer neuen Aneignung finden (9), die allerdings komplexer und toleranter zugleich ausfallen dürfte. Philosophie als das sich explizierende Denken (14) dringt in Theologie ein, weil der Glaubende als denkender Mensch dem Horizont seines Verstehens verhaftet bleibt, dieses Sichverstehen aber sich als Philosophie reflektiert (16). Positive Ansätze bieten der Deutsche Idealismus, die moderne Anthropologie und die Ontologie Heideggers (21). Der Hauptbezug des theologischen zum philosophischen Denken besteht nicht darin, daß die Philosophie den Weg zu einem absoluten Sinn eröffnet, dessen Offenbarungsmöglichkeiten dann befragt werden, sondern darin, „daß die Theologie selbst als Sprechen menschliches Sprechen ist und damit, sofern sie Sprachauslegung ist, eine Philosophie notwendig in sich birgt" (34). Der Absolutheitsanspruch des Glaubens wird es von daher theologisch schwer haben. Immerhin können wir sagen, daß ein solcher Anspruch nicht vernunftwidrig ist (52), wenn Denken notwendig ins Unendliche hineinweist (51 – also doch auch apriorischer Entwurf des Unendlichen, „des" Sinnes, als Einstieg in die Theologie?). Überdies kann es keine Vollendung des Menschenlebens geben, die größer wäre als die in dem Gott, den uns Jesus verkündet hat, „ist doch der Ich-Du-Bezug und damit Liebe das Ursprünglichste im menschlichen Sein" (55). Es gibt sogar ein menschliches (und philosophisches) Vorverständnis nicht nur von Sein, sondern auch von Gott, was mit Hilfe der transzendental-ontologischen Methode zu ausreichender Evidenz gebracht werden kann (65). Nach einigen Bemerkungen zur Gott-ist-tot-Theologie und verwandten Schlagworten stellt M. die Frage nach dem Sinn der Aussagen über Gott neu vor dem Horizont des modernen Positivismus und Logizismus (75). Er kommt zu der Auffassung, durch die sprachanalytischen Forderungen nach einer Sinnerhellung theologischer Aussagen werde das alte Analogie-Problem wieder lebendig (79) und gerade das negative Moment im reflexen Sprechen über Gott sei sprachanalytisch nicht mehr faßbar (77). Der Rekurs auf die Analogie erlaubt auch gewisse inhaltliche Aussagen der Theologie: jede Theologie, die sich verständlich machen will, bedarf dazu der Rückgriffe auf das menschliche Leben (85). Doch nicht nur das, wesentlich muß auch die Grundproblematik des „Seins" in den mittelalterlichen Ontologien wie in der Philosophie des Idealismus und natürlich auch der Heideggers erneut zur Diskussion gestellt werden, wobei wiederum das Problem der Analogie auftaucht (89), unumgehbar gerade auch für die Reflexion auf die Sprachmöglichkeiten von Offenbarungstheologie. Die Frage nun, ob und wie Glauben und Denken uns Wirklichkeit erschließen (95), führt darauf, daß die in der Offenbarung sich zusagende Liebe Gottes beansprucht, von uns als eigentliche Wirklichkeit anerkannt zu werden, ohne freilich den Glauben erzwingen zu können (97). Aber die Anerkennung der sich mitteilenden „Autorität" Gottes ist nichts Unmenschliches, wenn es ein Vorverständnis gibt, das auf eine höchste und

unendliche Macht hinweist (98, Anm. 1): wiederum, das vorgreifende Vorverständnis! Theologie setzt den „für das Sein offenen und den auf die Wahrheit hörenden Menschen voraus" (104). Und wir haben „mit einer großen menschlichen Wahrscheinlichkeit" das Recht, an Jesus und sein Wort zu glauben (112). Jesu Wort aber ist keine Theorie. Darum ist auch Theologie „auf christliche Praxis bezogen, insofern sie aus dem Glauben lebt" (117). – Aus dem Schlußkapitel „Horizonte der Antworten", das die erarbeiteten Antworten zusammenfassen soll, mag noch der lapidare, fast altmodisch klingende und doch die unaufgebbare Legitimität des Zueinanders von theologischem und philosophischem Fragen auf eine Formel bringende Satz zitiert sein: „Eine Theologie ohne ontologische Implikationen ist nicht möglich" (124, vgl. auch 25. 51). – Es kann sich nach M. selbstverständlich nicht um bloße Repristination früherer Ontologien handeln, aber auch nicht, wie oben angedeutet, um ungeschichtliches Denken im Sinne von Denken ohne Rückbezug auf seine geschichtliche und darin ebensosehr Zukunft ermöglichende Herkunft. Vorläufig scheint noch nicht sichtbar zu sein, was aus der verschärften Fragesituation herausführt; oder sollte man sagen, M.s Überlegungen zielten auf eine Synthese von transzendental-ontologischer und hermeneutischer Methode? Wer aber leistet diese Synthese? Die hier veröffentlichten Vorlesungen (WS 1968/69) geben dazu eine erste Hilfe. H. Ogiermann, S. J.

Stüttgen, Albert, Die Wirklichkeit und ihre Transzendenz. Zur Struktur des neuzeitlichen Erfahrungshorizonts (Internationale Dialog-Zeitschrift 2 [1969] H. 3, 218–231), Wien – Freiburg – Basel, Herder. – Die kurze Abhandlung interessiert sehr wegen des nicht ohne Betonung erhobenen Anspruchs, „neuzeitliche Wirklichkeitserfahrung" und „neuzeitliches Denken" vermöchten gerade dort Transzendenz zu eröffnen, wo sie Transzendenzverlust zu bedeuten scheinen. „Der Verlust herkömmlicher Sicherheiten, der gemeinhin als Verlust von Transzendenz hingestellt wird, entpuppt sich ... gerade als ihre Neuentdeckung" (231). Transzendenz ereigne sich im Gegenzug gegen ein Wahrheitsverständnis, das Wahrheit als Summe gesicherter Erkenntnisse begreift (ebd.). Früher wurde Transzendenz an autoritäre Lebensformen und Institutionen, die in voller Auflösung begriffen sind, geknüpft. Aber es handelte sich um „uneigentliche" Transzendenz; sie war letztlich die Konsequenz des „zur Perfektion gebrachten Begriffsapparats rationaler Metaphysik" (219), die das Transzendente greifbar, verfügbar machte. Das neue geschichtliche Denken jedoch muß auf umfassende, allen verfügbare Wahrheit verzichten. Philosophieren vollzieht sich notwendig in „einer Pluralität von Perspektiven" als Herausforderung zum Dialog – so daß z. B. auch „der jahrhundertelange Anspruch der Kirche, die Wahrheit exklusiv zu besitzen und allgemein verbindlich zu formulieren", dem heutigen Bewußtsein nicht mehr entspricht (221). Es besteht nicht nur eine pluralistische Gesellschaft, sondern im je Einzelnen ein „Bewußtseinspluralismus" (*J. B. Metz*). Nun aber vermag hier ein neues Verständnis von Transzendenz zu entspringen: die schmerzliche Erfahrung des Entzugs eines einheitlich-tragenden Daseinsgrundes darf nicht verdrängt werden, indem man „den Daseinsgrund als gedankliche Konzeption in den Griff zu bringen sucht", sondern ihn als reine „Unverfügbarkeit" begreift (224). Das Bisherige hatte St. unter den Zwischentiteln „Traditionsverfall und geschichtliches Bewußtsein" und „Pluralistische Denkweise" exponiert, die beiden folgenden Titel „Selbstverständnis des Denkens im Horizont der Endlichkeit" und „Transzendierung der Wirklichkeit im Zeichen des Nihilismus" zeigen den Weg an, auf dem es gelingen soll, das neue Transzendenzbewußtsein zu gewinnen. Zunächst wird gegenüber der griechischen und mittelalterlichen Idee der „Vernunft" als „Befähigung, die Gesamtheit dessen, was ist, begrifflich zu erfassen" (224), die Kantische Kritik akzeptiert, die den Menschen und sein Denken „radikal auf seine Endlichkeit verweist" (225). Daraus erfließt die „Haltlosigkeit der Gottesbeweise" der Metaphysik, zumal auch einer Gottesauffassung, „die Gott nach Art eines gegenständlich Gegebenen" nimmt, als „Substanz" (226). Wenn Kant das Denken in den Horizont der Endlichkeit verbannt und zu Bewußtsein bringt, daß begriffliche Wege die Transzendenz nicht erschließen, dann ist die Grundtendenz des abendländischen, auch noch (und erst recht) des kartesianischen Denkens, „Sicherheiten zu schaffen", gebrochen. Der neuzeitlichen Wissenschaft glückt es zwar immer mehr, die gegebene Realität verfügbar zu machen, dafür aber „empfindet sich der Mensch in entsprechender Radikalität entfremdet und ausgeliefert" (228). Es wird Heideggers Auslegung übernommen, nach der die abend-

ländische Metaphysik im Nihilismus (ver)endete und je schon selbst Nihilismus war. Nietzsche verkündet den Tod des Gottes „metaphysischer Spekulation", desjenigen, der „letztlich einem umfassenden Sicherheitsbedürfnis" entstammt (229). Transzendenz zeigt sich nun in einer neuen Weise an, dann nämlich und dort, wo der Nihilismus „ins Bewußtsein tritt und nicht abgewiesen, sondern ausgehalten wird", wo und wenn auf alle „vermeintlich gesicherte Vorgegebenheit verzichtet wird" (230). Diese Transzendenz ist nur als Relation zu dem als seiend Erfahrenen, „nämlich als Erfahrung der Bodenlosigkeit dieses Seienden"; sie manifestiert sich in einem Fragen, das „sich allem Antworthaften überlegen weiß und so Transzendenz verbürgt" (ebd.). Die christliche Verkündigung nimmt, hier schließt der Verf. sich H. Gollwitzer an, dem „permanenten Fragen" das Stigma der Heillosigkeit. – Auf den wenigen Seiten des Aufsatzes verdichtet sich in gekonnter Weise alles das, was diejenigen schockieren muß, die heute noch von Metaphysik, gar auf dem Boden der Tradition, nicht lassen können. Im großen ganzen handelt es sich um eine Rezeption *Heideggers*, und von ihm her möchte man sagen, diese Art von Transzendenzerfahrung habe er längst benannt: Erfahrung des „Seins" als des „transcendens schlechthin", als Un- und Abgrund, als reine Unverfügbarkeit, insofern es ihm als das „rein Gewährende" des Denkens und Menschenwesens überhaupt gilt. Warum nennt St. nicht „das Sein"? Ist ihm mit diesem Wort noch zuviel gesagt? Verweist er es, wie an gewissen Stellen Heidegger selbst, samt dem Wort „seiend" in die überwundene Metaphysik? Will er das absolut Unverfügbare (man sollte meinen, absolut unverfügbar sei nur Person, andere Freiheit – also: *den* absolut Unverfügbaren, um es menschlich auszudrücken) gar nicht als „Gott" bezeichnen? Soweit die traditionelle Metaphysik mit ihren Denkmitteln Gott „verfügbar" machte, ihn aus einem allzu menschlichen „Sicherheitsbedürfnis" heraus in den Erkenntnisgriff zu bekommen suchte, hatte sie sich selbst mißverstanden. Aber stand und steht es mit ihr wirklich ganz so schlimm? Wissen wir ihr zufolge Gott letztlich nicht doch „tamquam ignotum"? Freilich, man wird in ihr nicht mehr so sorglos reden dürfen wie bisher; aber ist es denn nicht überaus evident, daß unser Denken von der Welt aus, vom Menschen aus, sich ebendann, wenn es bei Gott anlangt, als Gabe und Geschenk, und Gott als denjenigen versteht, der sich von uns denken *läßt?* H. Ogiermann, S. J.

Pieper, Josef, Tod und Unsterblichkeit. 8° (208 S.) München 1968, Kösel. 11.80 DM; Ln. 14.80 DM. – Im Gegensatz zu der Auffassung, das Neue Testament lehre, „daß nicht nur der Leib, sondern auch die Seele stirbt", hat P. im Sinn, „die Überzeugung zu verteidigen, daß erstens, genaugenommen, weder der Leib des Menschen noch seine Seele ‚stirbt', sondern der Mensch selber; und daß zweitens in diesem Sterben die geistige Seele, wiewohl durchaus und im Innersten betroffen durch den Tod und wesenhaft mit dem Leibe verbunden und auf ihn bezogen bleibend, dennoch unzerstörbar im Sein sich durchhält" (51 f.). Es geht also zuerst um das rechte Verständnis des Todes, das der „spiritualistischen Entwirklichung" (50) des Sterbens entgegengesetzt ist. Das Wort von der „Unsterblichkeit der Seele" wird in diesem Spiritualismus so verstanden, als ob der Tod die Seele, die der eigentliche Mensch ist, im Grunde nicht berühre, da sie nur ein unbrauchbar gewordenes Werkzeug von sich abtue. Dieses Mißverständnis ist gänzlich unchristlich. Ebenso aber auch Heideggers „krampfhaft finstere ‚Entschlossenheit', die das aus unabwendbar dunklem Weltenlauf dem Menschen zufallende Todesgeschick dennoch verzweifelt in Freiheit zu wählen meint" (113). Im Vergleich damit, meint P., sei die Auffassung des Todes als Strafe „eine geradezu unvergleichliche Bezeugung der Hoffnung und des Lichts" (ebd.), da Strafe etwas Sinnvolles ist und, wenn sie angenommen wird, eine wiedergutmachende Kraft hat. Im folgenden macht sich P. die Auffassung *K. Rahners* von der im Tode geschehenden letzten personalen Entscheidung zu eigen. Sie hat allerdings nur einen Sinn, wenn in ihr der Mensch sein Leben hingibt – um es zu gewinnen. Steht dieses „Das-Leben-Gewinnen" unter der Alternative: Entweder Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten? Oder ist die natürliche Unvergänglichkeit der Seele Voraussetzung der Auferstehung des Leibes? P. entscheidet sich für das Zweite (187). Die Unzerstörbarkeit der Seele ergibt sich für ihn aus der Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes (182–184). Über das Wie des Weiterlebens haben wir allerdings „kein fundiertes menschliches Wissen" (185). – Der Verf. nimmt die heutigen Schwierigkeiten und Einwände ernst, bewahrt sich aber zugleich seine Selbständigkeit gegen-

über Schlagworten; so vermag er aus seiner tiefen Kenntnis der abendländisch-christlichen Überlieferung dem Leser eine zuverlässige Wegweisung durch das Dickicht der Meinungen zu geben. J. de Vries, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Jäger, Gerhard, „Nus" in Platons Dialogen (Hypomnemata, 17). Gr. 8° (183 S.) Göttingen 1967, Vaandenhoeck. 32.— DM. – Der Verf. gibt eine sorgfältige Analyse der Wortbedeutungen von νοῦς, νοεῖν usw. in Platons Dialogen, und zwar untersucht er im umfangreichsten 1. Teil (13–105) die Art des Erkennens, die dem Nus eigen ist. In den frühen Dialogen ist das Wort noch nicht philosophischer Fachausdruck; seine Bedeutung führt von „gesunder Menschenverstand" zu „volle, echte Einsicht" (22). Zum reflex festgelegten Terminus wird das Wort im 6. und 7. Buch der Politeia. Hier bedeutet νοῦς nicht so sehr eine Fähigkeit als vielmehr die Einsicht selbst, und zwar in der Gegenüberstellung zur νόησις als dem Aktvollzug mehr dessen Ergebnis. Gegenstand des Nus ist das wahrhaft Seiende, die dem Wandel entzogenen Ideen, während dem wandelbaren empirischen Seienden die δόξα zugeordnet ist, der auch als ἀληθὴς δόξα die unbedingte Gewißheit fehlt. Der Nus dagegen kann nie falsch sein. Weitere Klärung bringen die drei Gleichnisse: das Sonnengleichnis, das Liniengleichnis, das Höhlengleichnis, die J. ausführlich ausdeutet. Im Sonnengleichnis entspricht der Sonne als der Ursache des Sehens die Idee des Guten, das Gute selbst, als Ursprung des Nus; dem Auge entspricht nicht der Nus, sondern die Seele bzw. ihr λογιστικόν als Organ der Nus. Das Liniengleichnis unterscheidet noch innerhalb des Bereichs der geistigen Erkenntnis die διάνοια als das diskursive Denken vom Nus im strengen Sinn. Während die der Mathematik zugeordnete διάνοια auf das Ableiten von Folgerungen aus (noch nicht notwendig gerechtfertigten) Voraussetzungen (ὑποθέσεις) beschränkt bleibt, gibt erst die Schau des Nus das Unbedingte (ἀνυπόθετον), die unerschütterliche Grundlage des Wissens (ἀρχή). Nach Platons Deutung der Gleichnisse ist die Idee des Guten nicht nur Urgrund aller Wahrheit, sondern sie gibt auch die letzte Orientierung im praktischen Bereich. Im folgenden setzt sich J. mit der Auffassung Heideggers auseinander, bei Platon werde aus der Wahrheit des Seins die bloße Richtigkeit (ὀρθότης) des Blickes (91–93). Ein weiterer Abschnitt behandelt den Nus als Einsicht in den späteren Dialogen, insbesondere im Parmenides, im Phaidros und im Timaios. – Im 2. Teil (106–143) entfaltet der Verf. Platons Lehre vom Nus als dem ordnenden Prinzip der Welt. Es geht hier um den Nus der Weltseele und letztlich um den Nus des Demiurgen, des ἄριστος, der die Seele und mit ihr den Nus mit der Weltmaterie vereinigt hat. Durch den kosmischen Nus und den Nus des Demiurgen wird das Gute selbst, auf das sich ihr Blick richtet, eigentliche Ursache der Weltordnung; die Elemente und die wirkenden Kräfte sind nur Mitursachen, ohne die allerdings das Gute nicht wirksam werden könnte. Diese teleologische Weltauffassung scheidet Platon von der mechanistischen Erklärung der Welt allein durch eine sinnfremde, blinde Notwendigkeit (ἀνάγκη) des materiellen Seienden. – Im 3. Teil (144–161) behandelt J. zunächst das Verhältnis des stets unvollkommenen menschlichen Nus zum kosmischen und göttlichen Nus. Dann geht es um die Mitteilbarkeit und Formulierbarkeit des Nus in Sprache und Schrift, über die Platon im 7. Brief und in den Nomoi spricht. Die sprachliche Fassung bleibt immer verbesserungsfähig. Darum können auch die Gesetze die Einsicht des Gesetzgebers nicht so zur Geltung bringen, daß sie jedem Einzelfall gerecht werden. Deshalb steht der Weise über dem Buchstaben des Gesetzes; die Gesetze geben nur eine zweitbeste Ordnung (156). – Im letzten Teil (162–174) grenzt der Verf. die Bedeutung von νοῦς gegen sinnverwandte Termini (σοφία, γνῶσις, ἐπιστήμη, φρόνησις) und seine Bedeutung bei Platon gegen die bei den Vorsokratikern ab. – Schon dieser kurze Überblick zeigt, wie ertragreich das Werk J.s nicht nur für das rechte Verständnis der Erkenntnislehre und Metaphysik Platons, sondern auch für die Geschichte der abendländischen Philosophie ist; hingewiesen sei nur auf die Intellectus-Lehre des Thomas von Aquin. Aber auch die Nähe Platons zu modernen Fragestellungen, etwa zur heutigen Auffassung der Mathematik oder zur Situationsethik, tritt überraschend zutage. J. de Vries, S. J.

Patzig, Günther, Aristotle's Theory of the Syllogism. A Logico-Philosophical Study of Book A of the Prior Analytics. Translation by *Jonathan Barnes*. 8° (XVIII u. 215 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 45.— Hfl. – Aristoteles hat unbestreitbar das Verdienst, die Formen des logischen Schließens als erster systematisch erforscht und damit zum Inhalt einer neuen Wissenschaft gemacht zu haben. Mehr als zweitausend Jahre waren seine Einsichten bestimmend für alle weiteren Arbeiten auf dem Gebiete der Logik. Jedoch begnügte man sich meistens damit, den Lehrmeister kommentierend zu überliefern. Mit dem Aufkommen der modernen Logik veränderte sich dies freilich schlagartig. Der Lehrmeister für zweitausend Jahre logischer Forschung wurde plötzlich als unmodern beiseite geschoben und als Hemmschuh für eine gesunde Entwicklung der Logik angesehen. Seine logischen Werke wurden kaum noch ernsthaft gelesen und seine logischen Theorien, die man mit den Lehren der traditionellen Schullogik gleichsetzte, als unbedeutend oder gar falsch abgewiesen. Aber auch diese Auffassung mußte man wiederum revidieren, als vor etwa zwanzig Jahren zwei Studien die Gedanken des Altmeisters der Logik in einem neuen Lichte erscheinen ließen, nämlich das Buch des polnischen Logikers *Łukasiewicz*, Aristotle's Syllogistic from the Standpoint of Modern Formal Syllogistic (Oxford 1951), und die englische Ausgabe Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A revised text with introduction and commentary by *W. D. Ross* (Oxford 1949). Aus beiden Arbeiten geht hervor, daß Aristoteles in seinen logischen Theorien moderner und scharfsichtiger war als die meisten seiner Nachfolger. In diesen Zusammenhang gehört auch das vorliegende Buch von P., der sich bemüht, die logischen Untersuchungen von Łukasiewicz und die mehr philologischen Entdeckungen von Ross zu prüfen und miteinander zu verbinden. Es handelt sich dabei um eine Übersetzung des schon 1959 (1963²) auf deutsch erschienenen Werkes, dessen Text erweitert und an vielen Stellen berichtigt und verändert worden ist. Außerdem ist ihm ein Artikel von *Gilbert Ryle* angefügt, der zuerst in Mind 68 (1959) 186–192 erschienen ist. – Die wichtigsten Themen von allgemein logisch-philosophischem Interesse finden sich im 1. Kap., in welchem der Verf. die Idee des aristotelischen Syllogismus erörtert. Die Hauptthese, die sich schon bei Łukasiewicz findet, läuft darauf hinaus, daß sich die aristotelischen Darstellungen des syllogistischen Schließens in entscheidenden Punkten von den späteren schulmäßigen Formen unterscheiden, und daß die aristotelische Analyse von größerer Einsicht und Schärfe zeugt als die meisten späteren Arbeiten auf dem gleichen Gebiet. Dabei ist nicht so sehr von Bedeutung, daß bei Aristoteles die vierte (galenische) Figur fehlt und daß Aristoteles in den Figuren nur vier Modi gegenüber den sechs der Schullogik kennt. Entscheidend sind vielmehr drei Unterschiede. Während die traditionelle Schullogik einen Syllogismus gewöhnlich in der Gestalt einer Regel über drei selbständige Sätze (oder Satzformen) aufzustellen pflegt, also z. B. in der Form: Alle Menschen sind sterblich / Sokrates ist ein Mensch // also: Sokrates ist sterblich, finden sich bei Aristoteles die Syllogismen fast nur in der Form eines einzigen Satzes wieder, z. B. als „Wenn (das Sterblichsein allen Menschen zukommt) und (das Menschsein allen Griechen zukommt), dann (kommt das Sterblichsein allen Griechen zu)." Während nun bei einem Syllogismus der ersten regellogischen Formulierung die Wahrheit resp. Falschheit der Prämissen für den Schluß auf die Konsequenz von Bedeutung sind, gilt das nicht für eine satzlogische Formulierung der aristotelischen Art. Der aristotelische Wenn-dann-Satz ist nämlich als ganzer auf Grund seiner logischen Form wahr oder falsch unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit seiner Teilsätze. Daher kann Aristoteles in seiner Syllogistik auch mit falschen Prämissen rechnen, während die Schullogik davon meistens absah und nur wahre Voraussetzungen in Betracht zog. Sodann ist wichtig, daß sich in der aristotelischen Darstellung der Syllogistik keine singulären Ausdrücke wie „Sokrates" finden. Während also Aristoteles seinem wissenschaftstheoretischen Grundprinzip treu blieb und deshalb nur Allgemeines für das wissenschaftliche Schließen zuließ und sowohl Individuelles wie auch die höchsten Genera (die Kategorien) davon ausschloß, hat sich die Schullogik einfach über die aristotelische Lehre von den drei analogen Weisen der Prädikabilität (An. Pr. A. 27; 43a25–43) hinweggesetzt und alles vom Singulären bis zu den höchsten Genera, ja sogar die Transzendentalien in den syllogistischen Schluß einbezogen. Aristoteles sah klarer als seine Nachfolger die Mehrdeutigkeit der Kopula und rechnete deshalb mit einem begrenzten Variabelbereich für den syllogistischen Schluß. – Ein dritter wichtiger Unterschied besteht

darin, daß die Schullogik ihre Sätze meist in der Gestalt „A est B" aufstellte und damit zum Anlaß wurde für die irrige Annahme, es handle sich in allen Fällen um Identitätsaussagen. Demgegenüber finden sich bei Aristoteles fast ausschließlich die auch im Griechischen ganz ungewöhnlichen Formulierungen „das B gehört zu (allen, einigen, keinem) A" oder ähnliche Ausdrücke. Die Absicht, die hinter der konsequenten Anwendung einer solchen ungebräuchlichen Terminologie lag, wird von P. so gedeutet, daß Aristoteles auf Grund der Kasusverschiedenheit der Subjekt- und Prädikatterme gerade jeden Gedanken an eine Identität ausschließen und die Gerichtetheit der entsprechenden Sätze hervorkehren wollte. Auch darin steht er der modernen Logik viel näher als die Schullogik, zumal da sich bei ihm sogar Formeln finden, die ganz nahe an die Analyse der allgemeinen und partikulären Sätze mit Hilfe von Quantoren heranreichen. – Diese Bemerkungen mögen genügen, um P.s Buch als eine anregende Lektüre allen logik- und philosophiegeschichtlich interessierten Lesern zu empfehlen. – Von ähnlicher Bedeutung ist die Darstellung der Lehre von der logischen Notwendigkeit im 2. Kap. und die Erörterung der aristotelischen Theorien über die „vollkommenen" Syllogismen im 3. Kap. Mehr von logisch-technischem Interesse sind die Beschreibungen der Figuren und Modi nach Aristoteles im 4. und 5. Kap., während jedoch das Schlußkapitel über die aristotelische Auffassung von Reduktion und Deduktion in der Syllogistik wieder von allgemeinerer und auch philosophischer Bedeutung ist. Die Zwischenstellung der Thematik des vorliegenden Buches zwischen den klassischen und modernen Theorien der Logik bewirkt, daß dieses Werk sowohl von Logikern der traditionellen Schule wie auch von Vertretern der modernen Logik mit Nutzen gelesen werden kann. R. Carls, S. J.

The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Edited by A. H. Armstrong. Gr. 8° (XIV u. 711 S.) Cambridge 1967, At the University Press. 95.— Sh. – Ausgehend von der Tatsache, daß die griechische Philosophie „ihre breiteste und vielleicht einflußreichste Phase" im Neuplatonismus erreicht habe, möchte diese Geschichte vor allem zeigen, „wieviel verschiedene Dinge ‚Platonismus' oder ‚Christlicher Platonismus' bedeuten kann" (Einleitung). – So bildet das Kapitel über Plotin (*A. H. Armstrong*: 195–268) den Schwer- und Angelpunkt der Untersuchungen. Ihm gehen voraus „Griechische Philosophie von Plato bis Plotin" (*P. Merlan:* 14–132) sowie „Philo und die Anfänge christlichen Denkens" (*H. Chadwick:* 137–192). Die nachplotinische Entwicklung wird behandelt von *A. C. Lloyd* (Die späteren Neuplatoniker: 272–325), *R. A. Markus* (Marius Victorinus und Augustinus: 331–419), *I. P. Sheldon-Williams* (Die griechische christlich-platonische Tradition von den Kappadokiern bis Maximus und Eriugena: 425–533), *H. Liebschütz* (Westliches christliches Denken von Boethius bis Anselm: 538–639) und *R. Walzer* (Frühislamische Philosophie: 643–669). Es schließen sich an: eine ausgewählte Bibliographie sowie ein Generalindex, der wiederum durch Sonderindizes zu Autoren, Werken und Begriffen aufgeschlüsselt wird (670–711). – Diese sorgfältige technische Ausstattung des Werkes ist ganz abgestimmt auf seinen Grundcharakter als Handbuch, was auch durch den gleichmäßig flüssigen Stil aller Beiträge noch unterstrichen wird. Im allgemeinen bietet man nur gesicherte Ergebnisse unter Verzicht auf die Erörterung kontroverser Ansichten sowohl im Text wie in den Anmerkungen. Dennoch sind alle wichtigen neueren Forschungsresultate eingearbeitet. – Immerhin werden Akzente gesetzt durch Auswahl und Breite der behandelten Philosophen (vgl. die ausführliche Darstellung des Marius Victorinus!) sowie die z. T. eigens vermerkte Grundüberzeugung der Verfasser. Inhalt und Rolle der christlichen Philosophie werden z. B. folgendermaßen umschrieben: „Christliche Philosophie beginnt genaugenommen nicht mit dem NT, aber auch in diesem frühen Stadium ist es leicht, Feststellungen und Sätze auszumachen, die implizit und indirekt auf bestimmte metaphysische Positionen verweisen. Die Ursprünge christlicher Philosophie lassen sich darum nicht mit der Entdeckung des Widerhalls griechischer Ideen in den neutestamentlichen Schriften abtun, z. B. platonischer und philonischer Obertöne im Hebräerbrief ... Abgesehen von einigen besonderen Berührungspunkten im Detail, ist das Fundament neutestamentlichen Denkens verschieden vom Platonismus und Stoizismus ... Auf Grund des (christlichen) Glaubens an eine höchste Vorsehung, die sich um die ganze Menschheit sorgt, wird die Geschichte für die Christen nicht zu einer nationalen oder lokalen Angelegenheit, sondern betrifft die

Welt als ganze." (158 f.) Dies war zweifellos nicht immer, vor allem in der Religionsphilosophie, so klar gesehen. – An einigen Stellen hätte man sich eine präzisere Herausarbeitung der Fragestellung gewünscht: so beim „Substanz"-Begriff Berengars (600–608; 617) bzw. der von ihm ausgelösten Kontroverse: Wollten er und seine Gegner wirklich nur logische oder naturwissenschaftliche Aussagen machen? Dies wäre für den spätmittelalterlichen Begriffsapparat und die heutige Auseinandersetzung doch von einiger Bedeutung. – Die zuverlässige und durchgehend aus Quellen belegte Darstellung stellt jedoch die entscheidende und bleibende Leistung dar, für die man dem Mitarbeiterteam dankbar sein darf. G. Podskalsky, S. J.

Thomas Aquinas, Quaestiones de anima. A Newly Established Edition of the Latin Text with an Introduction and Notes, ed. by *James H. Robb* (Studies and Texts, 14). Gr. 8° (282 S.) Toronto 1968, Pontifical Institute of Medieval Studies. 9.– Doll. – In der Einleitung (19–50) beklagt R. den schlechten Textzustand der bestehenden Druckausgaben der Quaestiones disputatae, die im wesentlichen immer noch den wenig zuverlässigen Text der Editio Piana von 1570 wiedergeben. Bei der Bedeutung der Quaestiones disputatae für das rechte Verständnis der Lehre des Aquinaten erscheint darum eine neue, kritische Ausgabe höchst wünschenswert; für die Quaestiones de anima will R. diesem Bedürfnis wenigstens durch einen vorläufigen Text (24) entsprechen. Die Echtheit des Werkes kann nicht in Zweifel gezogen werden (24–26). Mit guten Gründen verteidigt R., daß das Werk im Anfang der zweiten Pariser Lehrtätigkeit des hl. Thomas, d. h. in der ersten Hälfte des Jahres 1269, entstanden ist. Der Textgestaltung hat er sieben Handschriften des 13. und 14. Jh. und die älteste Druckausgabe (Venedig 1472) zugrunde gelegt; weitere 43 Handschriften wurden verglichen, erscheinen aber nicht im Apparat. Im allgemeinen folgt der Text R.s dem Codex 49 des Balliol College in Oxford; dieser und drei weitere Codices, ein Vatikanischer und zwei Pariser, werden zu einer ersten Familie zusammengefaßt, der eine zweite Familie (zwei Vatikanische Codices und einer aus Brügge) gegenübergestellt wird. Auch drei weitere Inkunabeln (Venedig 1478, Straßburg und Köln 1500) wurden zu Rate gezogen. – Um mir ein Urteil über die Bedeutung der neuen Textausgabe bilden zu können, habe ich die erste Quaestio in der neuen Textgestalt Wort für Wort mit dem bisher üblichen Text in der wohl zur Zeit meistgebrauchten Marietti-Ausgabe verglichen. Die Abweichungen sind überaus zahlreich, aber eigentlich sinnverändernd dürfte nur die Neufassung eines einzigen Satzes sein: In der 16. Objektion liest der neue Text: Si igitur anima . . . habet in se proprium esse, non adiungetur ei secundum naturam corpus ut materia formae (56 Z. 17–19); bisher las man: non adiungetur ei . . . corpus *nisi* ut materia formae. In vielen Fällen ist der überlieferte Text glatter und leichter verständlich, ohne jedoch den Sinn wesentlich zu verändern. So ist z. B. der Satz S. 60 Z. 18–20 in der durch die entsprechenden Handschriften veränderten Wortstellung noch vertrackter geworden als in der überlieferten Form. Bei einzelnen grammatischen Fehlern fragt man sich allerdings, ob sie wirklich auf Grund des handschriftlichen Befundes anstatt der richtigen grammatischen Formen des überlieferten Textes eingesetzt worden sind; so S. 53, vorletzte Zeile: forma statt formam, S. 59 Z. 9: anima statt animam. Kaum zweifeln kann man, daß die unverständliche, verstümmelte Form des Satzes S. 57 Z. 1–3 nicht auf die Handschriften, sondern auf ein Versehen des Herausgebers bzw. Druckers und Korrektors zurückzuführen ist: durch Haplographie sind nach dem ‚corpori' in Z. 2 die Wörter ‚sit commune corpori' ausgefallen. Man wird nachsichtiger gegen die „blunders" der alten Abschreiber, wenn man sieht, daß auch moderne kritische Ausgaben gegen solche Schnitzer nicht gefeit sind. S. 62 Z. 11 dürfte die im Apparat angegebene Lesart ‚aliis', der die überlieferte Textgestalt entspricht, dem ‚alius' vorzuziehen sein. – Schade, daß das Ergebnis der mühsamen Arbeit des Herausgebers durch solche Versehen verunziert worden ist. Jedenfalls bleibt ihr das Verdienst, einen Text zu geben, gegen den, von Einzelheiten abgesehen, nicht wie gegen den überlieferten Text berechtigte Zweifel erhoben werden können. J. de Vries, S. J.

Fichte, Johann Gottlieb, Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1798) (Philos. Bibl., 257). 8° (XL u. 408 S.) Hamburg 1969, Meiner. 24.— DM; Ln. 28.— DM. – Dieses die Rechtsphilosophie von 1796 ergän-

zende Werk Fichtes präsentiert sich in einer preiswerten, gut ausgestatteten Neuausgabe, die einige Vorzüge gegenüber der letzten Auflage von 1963 aufweist: *M. Zahn* hat vor allem die Quellennachweise (396 f.) ergänzt und bibliographische Hinweise (402–408) – bei denen gerade die Auswahl aus der ThPh 44 (1969) 457 erwähnten neuen Fichte-Bibliographie wertvoll ist – sowie als bedeutendste unter den vorhandenen Rezensionen diejenige Schleiermachers aus der „Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung" von 1799 beigefügt (363–395), weil sie einen guten Überblick über Inhalt und Gliederung der Fichteschen Sittenlehre gibt. Die Einleitung von Zahn (XI–XXXVII) situiert die Schrift, die ein entscheidendes Stadium in der Herauslösung Fichtes aus der Umklammerung intellektuell-theoretischer Gesichtspunkte bezeichne, im Gesamtzusammenhang der Wissenschaftslehre auf dem Hintergrund der Kantischen Moralphilosophie. (Druckfehler, wie schon 1963: S. XV, Z. 15 statt „theo"- richtig „teleologisch".) W. Kern, S. J.

Hoppe, Brigitte, Deutscher Idealismus und Naturforschung. Werdegang und Werk von Alexander Braun (1805–1877) (Veröffentlichungen des Forschungsinstituts des Deutschen Museums für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Reihe A: Kleine Mitteilungen, Nr. 47). Gr. 8° (22 S.).– Die Reihe, die seit Gründung des Instituts (1962) bereits 50 Nummern zählt, enthält zumeist Sonderdrucke von Beiträgen seiner Mitarbeiter, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind; so wurde die vorliegende Arbeit zuerst in der Zeitschrift „Technikgeschichte" veröffentlicht. Die Veröffentlichungen bringen nicht nur interessante Einzelheiten zur Geschichte der Naturwissenschaften und ihrer technischen Auswertung, sondern stellen diese nicht selten auch in weitere geistesgeschichtliche Zusammenhänge. So geht die vorliegende Abhandlung von H. dem Einfluß des deutschen Idealismus, insbesondere Schellings, auf den bekannten Botaniker *A. Braun* nach. Dieser hörte die Vorlesungen Schellings, wie auch die von L. Oken, 1828/29 in München. Während er Okens Vorlesungen wegen „Systemenbaus auf einem noch nicht festen Grunde" bemängelte, war er von Schellings Vorlesungen über die „Philosophie der Offenbarung" restlos begeistert. Aus ihnen gewann er die Grundlagen für seine Wissenschaftstheorie, die weder ein verfrühtes Erklären ohne ausreichende Sachkenntnis noch die „Flachheit des Empirismus" gelten ließ, sondern ein Zusammenwirken von gründlichem Tatsachenwissen und philosophisch-gedanklicher Verknüpfung forderte. Die philosophischen Ideen Schellings gaben ihm neue Fragestellungen für die induktive Forschung und halfen ihm zur theoretischen Verallgemeinerung der Forschungsergebnisse. Dabei räumte er ein, daß die gedankliche Zusammenfassung durch die spätere Forschung überholt werden könne. Besonders die teleologische Naturbetrachtung verdankte er Schelling. Die Haltung Brauns zur Evolutionstheorie Darwins will die Verf. in einer späteren Abhandlung ausführlich erörtern; man kann darauf gespannt sein.
J. de Vries, S. J.

von Rintelen, Fritz-Joachim, Johann Wolfgang von Goethe. Sinnerfahrung und Daseinsdeutung. 8° (112 S.) München 1968, Reinhardt. 8.50 DM. – „Die vorliegende Arbeit stellt das Resümee einer größeren Arbeit unter dem Titel ‚*Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis*' (436 S., 1955) und anderer kleinerer Veröffentlichungen über dieses Thema dar. Es sollen die Grundgedanken Goethes wiedergegeben werden, wobei das Augenmerk auf das gelegt wird, was uns heute angeht." Mit diesen Worten stellt der Verf. selbst zu Beginn seines Vorworts diese seine neueste Veröffentlichung über Goethe vor. Tatsächlich wird der Leser des großen Goethe-Werkes hier eine willkommene Zusammenfassung und der nicht mit diesem Vertraute eine bündige und übersichtliche Darbietung des in vielen Jahren gewachsenen Goethe-Verständnisses R.s. finden. – Nicht um Biographie geht es, wenn R. das Buch nach den Hauptepochen der Entwicklung Goethes gliedert: Das 1. Kap., „*Im Widerstreit der Lebensmächte. Aus Goethes Jugendzeit*", betrachtet den gedanklichen Gehalt der frühen Dichtungen im Hinblick auf die Antinomien in Goethes Erfahrung der Natur und des Göttlichen in ihr: prometheische Konzentration, Verselbstung, Titanismus einerseits, Expansion, liebend-empfangene Schau der göttlichen Wahrheit andererseits; ferner den Dualismus von Sinn und Chaos, Gut und Böse, den Goethe bisweilen in das Göttliche selbst hineinzudeuten scheint. „Die Frage wird von Goethe nicht klar

gemeistert sowie durchgestanden und bleibt undeutbar" (20). – Im 2. Kap., *„Die klassisch schöpferische Wandlung und die Zeit der Reife"*, stellt R. die Klärung im Denken und Erleben des Dichters, seine Wendung zu Geist, Sinn und Form dar. Diese Stichworte charakterisieren das Naturverständnis des Dichters seit dem ersten Weimarer Jahrzehnt und zunehmend mit der ersten Italienreise sowie der Freundschaft mit Schiller. R. zeigt, „daß sich hier in Goethes Naturdenken unter Einfluß der Italienreise das klassische Seinsdenken widerspiegelt, welches das ideelle Maß mit dem Naturgeschehen verbindet und Geist sowie Sinnlichkeit in eins schaut" (30). Ähnlich klärt sich Goethes Gottesbild. R. spricht von einer *„transzendierenden Innerweltlichkeit* Gottes" (40), der bisweilen sogar personale und christliche Züge trägt (womit der Verf. im wesentlichen der Sicht von *F. Muckermann* in seinem Goethe-Buch [Bonn 1931] zustimmt). Auch das Menschenbild des reifen Goethe ist nicht frei von Spannungen und Abgründen. Doch der Geist des Menschen „ist dem des Kosmos verwandt und als solcher in besonderer Weise ein Gleichnis Gottes, in dessen normgesetzte Stufenordnung der Mensch sich einfügen muß. Darum soll – auch zu unserer Zeit gesprochen – unser Geist nicht ‚zu schwankender Zeit auch schwankend gesinnt' sein und das Übel vermehren, sondern ‚fest auf dem Sinne beharren'. Der Mensch wird ‚Sinnträger', wodurch ihm ein außerordentlicher Rang zukommt" (86). – Das 3. Kap., *„Die Liebe als kosmische und geistige Kraft"*, möchte man als Höhepunkt der ganzen Ausführungen ansehen, obwohl es nur einen überleitenden Exkurs vor dem 4. Kap., *„Die Altersweisheit Goethes als Synthese"*, darstellt. Hier weist der Verf. die Polarität von Klassischem und Romantischem im Spätwerk Goethes auf, die Spannungen von Genügen und Sehnsucht, von kosmischer Geborgenheit und Einsamkeit, von lichtvollem Geist und nächtlicher Natur, von geformtem Sein und ungebundenem Werden, von gegenständlicher Begrenztheit und ungegenständlicher Entgrenzung (103), von Appolinischem und Dionysischem (101 f.). Der späte Goethe gelange hier zu einer gewissen Synthese von Fülle und Sinn, Tiefe und Höhe, welche Spannungen von Anfang an sein Schöpfertum ermöglichten. „Meines Erachtens ist dies überhaupt die Vorbedingung dafür, daß im deutschen Geistesleben größere schöpferische Leistungen nur gelingen, sofern unser Ringen zur letzten Tiefendimension vordringen will, sich aber nicht im Uferlosen verliert, sondern mit einer vom klassischen Denken herkommenden Korrektur verbindet (109). Hier scheint etwas Wesentliches und Gültiges angezielt worden zu sein, auch wenn man den Begriff des „Klassischen" sehr in Frage stellen kann und erst recht seine Normativität für unsere Zeit. – Überhaupt werden sich besonders jüngere Leser angesichts mancher Formulierungen dieser Goethe-Darstellung fragen, was sie „eigentlich" besagen wollen, ob sie mehr seien als bloße „Leerformeln", mit denen vergangene Weisen des Welterlebens sowie vage oder zeitbedingte Auffassungen von „Persönlichkeit" und „reiner Menschlichkeit" beschworen werden. Doch dürfte eine gründliche Lektüre erweisen, daß solche Schwierigkeiten weitgehend sprachlicher Natur sind. Allerdings wird sich auch der philosophisch Denkende manchmal überfordert finden. Er wird sich zudem fragen, ob R.s Begiff von „Sinn" nicht zu statisch vorgefaßt ist. Schließlich wird man die immer wieder durchscheinende einseitig negative Sicht der Gegenwart, die mit ihrer „entseelten Technik" (27) und dem „heulenden Elend des Existenzialismus" (wie R. im Anschluß an R. Becher formuliert; 45) „kaum noch ein befreiendes Lachen kennt" (27), weniger als Empfehlung Goethes für unsere Zeit verstehen können. Aber in seinem Grundgedanken verdient der Verf. volle Zustimmung: Wer die Bedrohung der Sinnlosigkeit, des letzten Scheiterns, der eigentlichen Tragik *ernst* erfährt – und das kann von Goethe entgegen dem ersten Anschein angenommen werden (vgl. 19. 64–70) – der *tändelt* nicht mehr mit dem „Absurden" oder einer „letzten Ungewißheit" und spielt nicht Oberflächlichkeit als Heroismus auf; der ringt um den „Mut zum Sein", um die Sinnbejahung des Daseins und schätzt sich glücklich, wenn er sie mit Goethe trotz allem „leisten" und verkünden kann. – Für den gelungensten Abschnitt des Buches hält der Rez., wie erwähnt, die Seiten über „Die Liebe als kosmische und geistige Kraft". Man könnte sich vom Verf. ein eigenes Bänddchen über Goethe als Mystiker und Dichter der universalen Liebe wünschen! *Dieser* Goethe und weniger der „Klassiker" scheint für uns heute bedeutsam wie auch zugänglich zu sein – und nicht allein uns Heutigen. Leider zitiert R. den erstaunlichen Satz nur gekürzt (80), in dem der Dichter den Grund seiner Sinnbejahung zusammenfaßt: „Ich halte den Glauben an die göttliche Liebe, die vor so viel hundert Jahren unter

dem Namen Jesus Christus auf einem kleinen Stückchen Welt eine Zeitlang als Mensch herumzog, für den einzigen Grund meiner Seligkeit." J. Heinrichs, S. J.

Marcel, Gabriel, Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Hrsg. von *Wolfgang Ruf*. 8° (134 S.) Frankfurt 1969, Knecht. 7.80 DM. – Mit diesem Bändchen erscheint (nach „Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Vorträge in Deutschland") eine zweite Sammlung von Vorträgen, die der französische Philosoph in deutscher Sprache gehalten hat. Als Herausgeber zeichnet wiederum *W. Ruf*, der früher in Freiburg wirkende und vor Erscheinen des Buches unerwartet verstorbene Studentenpfarrer, der die Korrektur offenbar nicht mehr besorgen konnte. Daß fünf der sechs Abhandlungen Vorträge sind, ist keine bloß äußerliche Feststellung: Man spürt hinter ihnen etwas vom Leben des Gesprächs, das M. nicht nur bedenkt, sondern auch praktiziert, und vom Eingehenwollen auf den Hörer. Allerdings erweisen sich diese Vorzüge lebendiger Rede, die jeder bestätigen wird, der M. einmal hörte, unter dem Anspruch des geschriebenen Wortes als nachteilig. Bei den ersten beiden Vorträgen „Der Glaube als geistige Dimension" und „Weisheit und Pietät in der heutigen Welt" gewinnt man den Eindruck, einer schöngeistigen Plauderei beizuwohnen. Es kommt der Punkt – und er kommt immer wieder –, an dem man in sie hineinfragen möchte: Was will er *eigentlich* sagen? Als Leser bleibt man zurück mit dem Bedürfnis, die Gedankenassoziationen nun in philosophische oder theologische Zusammenhänge gebracht zu sehen. – „Der Mensch vor dem totgesagten Gott", ein Neuabdruck aus „Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposion", hrsg. von *R. Wisser* (Tübingen 1960), erweckt anfangs Hoffnungen: „Man begeht wohl kaum einen gröberen Fehler, als wenn man sagt: Nietzsche gehört der Vergangenheit an. Das Gegenteil trifft zu" (50). Nach einigen Bezugnahmen auf Heideggers und Sartres Nietzsche-Verständnis begegnen dann die wahrhaft ernüchternden Sätze: „Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich sage, was von Nietzsche wirklich bleibt, sei – abgesehen von der hohen schriftstellerischen Begabung als der eines der größten Prosaisten aller Zeiten – eine geistige Askese von ungeheurer Strenge, die ihm einen Rang unter den hervorragendsten Moralisten zuweist" (58). Abgesehen von dem Reiz, den „Anti-Moralisten par excellence" und „ersten Immoralisten" (Ecce homo) neben die französischen Moralisten gereiht zu finden, verwundert eine solche Feststellung. Von hier aus unternimmt M. den Versuch, den europäischen Nihilismus mit Péguys Begriff des „Alterns" in Verbindung zu bringen. Beide müssen sich „vom Gnadenerlebnis her wandeln und verklären" (67). Der Gnade stehe die Hybris entgegen, „seinen Ruhm in technischen Errungenschaften zu suchen. Nichts ist in dieser Hinsicht lehrreicher als die hochfliegenden Pläne der Menschheit in bezug auf die Raumschiffahrt. Es ist doch wirklich nicht zu übersehen, daß da ein packendes Beispiel für das Wort des Versuchers vorliegt: Eritis sicut dii" (66). Konnte man vor 10 Jahren noch so über Gnade, Technik und Nietzsche reden? – Die beiden folgenden Vorträge handeln über zwei Denker aus M.s „eigener geistiger Familie" (92) – und man spürt, daß der Vortragende hier mehr zu Hause ist. Unter dem Titel „Die philosophische Anthropologie Martin Bubers" gibt er eine originelle Einführung in Bubers Denken, auch wenn seine schon an anderer Stelle vorgebrachte Kritik an einigen Begriffen Bubers (vor allem dem der „Beziehung", 81 f.) nicht zu überzeugen vermag. – Der Wiener Vortrag über „Die geistige Entwicklung Ferdinand Ebners", in dem M. sich als kongenialen und bis in die Kritik hinein verständnisvollen Biographen des österreichischen Dialogphilosophen erweist, dürfte den qualitativen Höhepunkt der Sammlung darstellen. – M.s eigene Denkweise aber zeigt sich zweifellos am klarsten im letzten Stück: „Mein Leib – mein Leben – mein Sein", in dem er auf sein „Journal Métaphysique" von 1920 zurückgreift: feinsinnige phänomenologische Ansätze einer „konkreten Philosophie" (126). Es bleibt hier freilich bei Ansätzen – kann eine bloße Phänomenologie mehr leisten? – In einem „Persönlichen Wort an die Studenten", das er diesem Freiburger Vortrag anfügte, nimmt M. Bezug auf die Unruhen der deutschen Studenten im Herbst 1967. Er will „als mitfühlender Mensch, nicht so sehr als Berufsphilosoph" (131) sprechen und fügt hinzu: „Ich gestehe Ihnen übrigens, daß ich immer mehr Mißtrauen gegenüber den Berufsphilosophen empfinde, und ich gehe sogar so weit, mich zu fragen, ob dieser Begriff nicht in sich widersprüchlich ist" (131). M. weist hier auf eine Spannung von Leben und methodischem Denken hin, die jeder existen-

tiell Denkende spüren muß. Die Rede vom „Berufsphilosophen" mag das Problem gut artikulieren. Wo sie zum Schlagwort wird, geht sie am Konkreten mit seinen unauflösbaren dialektischen Spannungseinheiten (z. B. von Spekulativem und Konkretem!) vorbei – wie jedes Schlagwort, möglicherweise auch „konkrete Philosophie".
J. Heinrichs, S. J.

Schack, Herbert, Marx – Mao – Neomarxismus. Wandlungen einer Ideologie. 8° (231 S.) Frankfurt a. M. 1969, Athenaion. 19.80 DM. – In diesem Buch legt der Verf., dessen Bücher „Wirtschaftsleben und Wirtschaftsgestaltung" (1963) und „Revision des Marxismus–Lenismus" (²1965) bereits in dieser Zeitschrift besprochen wurden (vgl. ThPh 39 [1964] 479 bzw. 42 [1967] 144), in äußerster Knappheit einen Überblick vor über die Wandlungen der von Marx ausgegangenen Gedankenströme einschließlich der Versuche, sie zu verwirklichen, – so wie er sie sieht und selbstverständlich nicht nur darum wissend, daß diese seine Sicht keineswegs von allen geteilt wird, sondern auch wohlbewußt, daß auch andere Sichten nicht nur möglich, sondern auch berechtigt sind. Aber seine Sicht zeichnet sich durch große Vorzüge aus. Vielleicht darf man an erster Stelle hervorheben, daß S.s Ausführungen nicht nur für einen esoterischen Kreis von Marxismus-Spezialisten verständlich sind, sondern für jeden, der an diesen Dingen ernsthaft interessiert ist. Selbstverständlich ist dieser Vorzug erkauft um den Preis des Verzichts nicht nur auf alle Spitzfindigkeiten und Feinheiten der Kontroverse um Marx, sondern auch auf sehr ernste Fragen der Marx-Interpretation; manche dieser Fragen klingen wohl an und, soweit ich sehe, neigt S. zu einer Lösung in der Richtung, in der auch ich sie suchen möchte, aber tiefer auf diese Fragen einzugehen hätte ein Buch vom mehrfachen Umfang des vorliegenden erfordert und zugleich den Leserkreis auf einen Bruchteil eingeengt. Zu diesem durch Verzicht auf alles Unwesentliche und notgedrungen auch auf einiges Wesentliche erkauften Vorzug der Kürze und Verständlichkeit kommt ein zweiter, der glücklicherweise nicht um einen Preis erkauft zu werden brauchte: der hohe ethische Maßstab, den der Verf. an die Theoreme und an die Versuche ihrer Verwirklichung legt, verbunden mit der vornehmen ethischen Haltung, aus der heraus er Marx volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, indem er immer wieder die bei ihm unter Massen von Geröll verschüttet liegende Sorge um den Menschen freilegt (ganz besonders im Schlußabschnitt 214–220). Schön zeigt S., wie die dialektische Geschichtsauffassung (im Widerspruch zu sich selbst) den „Glauben an unverrückbare Werte" voraussetzt und sich damit in der Konsequenz vom Materialismus löst (163/4; er hätte hinzufügen können: und sich über flachen Historismus erhebt); schön und treffend ist die Charakterisierung des Neomarxismus als „eine Philosophie der Freiheit und eine Philosophie der Hoffnung" (181). Damit ist schon hingewiesen auf das Kabinettstück des Buches, die Ausführungen über *Ernst Bloch* (199 ff.). – Die Darlegungen reichen bis zum Entwicklungsstand und den Ereignissen von 1968; ein Buch, das so nahe bis an die Gegenwart heranführt, sollte man *bald* lesen.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Girardi, Giulio, Marxismus und Christentum (Konfrontationen, 4). 8° (358 S.) Freiburg 1968, Herder. 19.80 DM. – Die vier Aufsätze „Marxistischer Humanismus und christlicher Humanismus", „Marxistische Solidarität und christliche Solidarität", „Marxismus und Integralismus", „Friede und Revolution", die zwei letzten auf den Tagungen der Paulusgesellschaft in Herrenchiemsee (1967) und Marienbad (1968) als Referate gehalten, wollen dem Dialog zwischen Marxisten und Christen dienen, dessen Möglichkeiten und Grenzen aufzeigen. Die Grundpositionen werden verdeutlicht, an sachlicher und offener Kritik beider Seiten wird nicht gespart. G., bis vor kurzem Prof. an der Salesianeruniversität in Rom, war als Konzilsberater an der Vorbereitung der Konstitution über die „Kirche in der Welt" beteiligt und ist Hauptherausgeber einer „Enzyklopädie des Atheismus der Gegenwart". Wenn man von dem Paperback trotzdem nicht ganz befriedigt ist, so liegt das nicht nur an der schwerfälligen Übersetzung aus dem Italienischen, sondern daran, daß die Diskussion mit den vielen ungeklärten Strömungen, die unter dem Namen „Marxismus" laufen, für Christen, die selbst in einem Umbruch stehen, noch ganz in den Anfängen steckt.
J. Oswald, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie

Jaki, Stanley L., The Relevance of Physics. Gr. 8° (604 S.) Chicago/London 1966, University of Chicago Press. 112/6 Sh. – Der Titel sollte richtiger heißen „The Irrelevance of Physics"; denn in an sich berechtigter Frontstellung gegen eine unkritische Wissenschaftsgläubigkeit geht es J. darum, in einem Rückblick auf die Geschichte der Physik anhand eines reichen Quellenmaterials zu zeigen, daß die Physik niemals zu endgültigen Ergebnissen gekommen sei, erst recht nicht zu solchen, die für die Grundfragen der menschlichen Existenz bedeutsam gewesen wären, weder als Widerlegung noch als Bestätigung christlicher Glaubensaussagen. Dieses Verdikt gilt auch für die organismische Weltsicht von Aristoteles bis Schelling, Hegel und Goethe, die im 1. Kapitel erstaunlicherweise unter dem Obertitel „Die hauptsächlichen Weltmodelle der Physik" abgeurteilt wird. Getadelt werden folglich alle Philosophen und Theologen, die in irgendeiner Form auf inhaltliche physikalische Erkenntnisse Bezug nehmen, einschließlich Pius XII. mit der Ansprache von 1951 über die Gottesbeweise und die moderne Naturwissenschaft. Die rein formale Erkenntnis, daß es überhaupt objektive Ordnungen in der Natur gibt oder daß die Form der Naturgesetze und die Größe der Naturkonstanten nicht rational abzuleiten, sondern empirisch hinzunehmen sind, scheint zunächst als legitimer Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis anerkannt zu werden; aber eine Seite weiter hat man den Eindruck, daß sich J. auch davon distanzieren möchte (439 f.). Nicht der Metaphysiker ist auf die Physik, sondern der Physiker ist auf die Metaphysik angewiesen: „Der Glaube an die Existenz einer Außenwelt, der Glaube an die Existenz einer Naturordnung, die Annahmen, die der Wissenschaftler machen muß, um diese Ordnung zu erkennen, die Notwendigkeit, den mathematischen Formalismus auf Ausdrücke der Umgangssprache zu beziehen, die Notwendigkeit der Verwendung von nicht-univoken, analogen Begriffen sogar in der so sehr auf Univozität drängenden Naturwissenschaft ... das Vertrauen auf die Erinnerungsgewißheit und auf die Glaubwürdigkeit von Fachkollegen, der Gebrauch von Worten wie Ich, Du, Dasselbe, Verschieden, Einheit, Vielheit ..." (359), all das führt auch den Physiker dazu, Fragen von metaphysischem Charakter zu stellen. „Wenn diese Fragen nach den Methoden der Metaphysik beantwortet werden, herrscht in den Antworten eine zwingende Logik, die freilich einem Geist, der nur für quantitatives Denken empfänglich ist, gelegentlich rätselhaft erscheinen mag" (369). Noch rätselhafter mag es erscheinen, daß diese zwingende Logik in den verschiedenen metaphysischen Systemen so verschieden ist. Und während J. mit den Unmöglichkeitsaussagen der Physiker scharf ins Gericht geht, ist für ihn selbst die „äußerste Unmöglichkeit" einer Zufallsentstehung des Lebens (318) so evident, daß er sogar den dialektischen Materialisten *A. I. Oparin* in diesem Sinn zitiert und nicht bemerkt, daß Oparin an dieser Stelle die Auffassung der „bürgerlichen" Evolutionstheoretiker verzerrt wiedergibt, weil er beweisen muß und will, daß nicht der bürgerliche „mechanistische" Materialismus, sondern nur der dialektische Materialismus zur Wahrheit führt. Vorher freilich wurde der frühe Darwinismus trotz seiner Mängel im einzelnen gelobt als „eine grandiose einheitliche Vision des Lebensphänomens" – weil sich so Gelegenheit bot, die Physiker zu tadeln, die sich auf Grund einer zu kurzen Einschätzung des Erdalters den zeitlichen Schätzungen Darwins entgegenstellten (300). Bei der Darstellung der Auseinandersetzung zwischen dem Diamat und der modernen Physik ergreift J. ausnahmsweise für die Physiker Partei – weil der Diamat eine Form des Szientismus darstelle und sich an seinem Beispiel die verderblichen Folgen eines jeden Szientismus zeigten. – Das Grundanliegen J.s ist gewiß berechtigt; aber man kann zweifeln, ob eine solche weitgehend einseitige und negative Darstellungsweise dem Anliegen wirklich dient. Zu der Frage nach der Endgültigkeit physikalischer Aussagen vgl. *W. Büchel* in: Philosophia Naturalis 11 (1969) 162, hier 184. W. Büchel, S. J.

Lindsay, Robert Bruce, The Nature of Physics. A Physicists View on the History and Philosophy of his Science. 8° (VI u. 212 S.) Providence 1968, Brown University Press. 7.50 Doll. – Das Buch ging hervor aus einer Reihe von Aufsätzen, die seit 1928 die Methode der Physik, die logische Struktur physikalischer Theorien und einige spezielle Probleme aus der Philosophie und Wissenschaftsgeschichte der Physik darstellten. Der Verf. bemüht sich vor allem, frei von allem

physikalischen wie philosophischen Dogmatismus (der in der Philosophy of Science heute gar nicht so selten ist) dem fragmentarischen und immer unabgeschlossenen Charakter gerade auch des physikalischen Erkennens gerecht zu werden. Von diesem Standpunkt aus wendet er sich sowohl gegen den extremen Idealismus A. Eddingtons (99 ff.) wie gegen den radikalen Operationalismus P. W. Bridgmans (75 ff.); die Auseinandersetzung mit dem Operationalismus hat noch nichts an Aktualität verloren. Vier wissenschaftsgeschichtliche Exkurse beleuchten die Verflechtungen philosophischen und physikalischen Denkens gerade in den Anfangsstadien der Entwicklung einer physikalischen Theorie: Gilbert und der Magnetismus; Gassendi und die Wiederbelebung des Atomismus; Galilei und die Fallgesetze und schließlich die Entwicklung der Akustik. W. Büchel, S. J.

v. Weizsäcker, Carl-Friedrich, Das Problem der Zeit als philosophisches Problem (Erkenntnis und Glaube, 28). 8° (35 S.) Berlin o. J., Wichern. 3.80 DM. – In der Form eines Akademie-Vortrags weist W. zunächst darauf hin, daß die griechische Philosophie, für die die Frage nach Zeit und Sein vielleicht das zentrale Thema war, die Zeit letzten Endes „kreisförmig" zu denken suchte – nach Ablauf des „Platonischen Jahres" kehrt die ganze Welt in ihren Ausgangszustand zurück –, weil die Zeit nur so ein Abbild der Ewigkeit sein zu können schien. Die moderne Physik dagegen hat gerade die Irreversibilität der Zeit betont und in der Zunahme der Entropie begründet – wobei man allerdings hinzufügen könnte, daß der „Wiederkehreinwand" von *H. Poincaré* das genaue moderne Gegenstück zu dem Platonischen Jahr war. Abschließend geht W. kurz auf seinen Versuch ein, die Quantenphysik „transzendental" aus der Forderung abzuleiten, daß es überhaupt Objekte gebe, über die man Wahrscheinlichkeitsaussagen machen könne; und in der Wahrscheinlichkeit, die sich nach W. im Grunde immer auf Zukünftiges bezieht – weil Wahrscheinlichkeitsaussagen über vergangenes Geschehen im Grunde Wahrscheinlichkeitsaussagen über den Inhalt des zukünftigen sicheren Wissens vom Vergangenen seien –, ist wieder die Zeit enthalten. W. Büchel, S. J.

Thüring, Bruno, Die Gravitation und die philosophischen Grundlagen der Physik (Erfahrung und Denken, 26). Gr. 8° (266 S.) Berlin 1967, Duncker & Humblot. 46.80 DM. – Ein erneuter Versuch, im Sinn von *H. Dingler* die Physik auf Axiome zurückzuführen, die aus willentlich festgelegten operativen Einfachsheits-Bestimmungen abgeleitet werden, und Phänomene, die sich in dieses Schema nicht einfügen, durch ad-hoc-Hypothesen zu erklären. Daß solche Versuche immer wieder unternommen werden, ist verständlich angesichts der Tatsache, daß der Versuch einer konsequenten Durchführung des radikal empiristischen Ansatzes zu immer größeren Schwierigkeiten geführt und letzten Endes das Problem einer Begründung des Induktionsverfahrens ungelöst stehengelassen hat. Aber diese Problematik bezieht sich nicht nur auf das naturwissenschaftliche Induktionsverfahren, sondern tritt schon auf bei der Begründung der Wahrnehmungs- und Erinnerungsgewißheit, und wenn man sie wie T. im konventionalistisch-operativen Sinn behandeln wollte, müßte man folgern, daß schon die Aussagen etwa über die Echtheit einer Unterschrift, Tonbandaufzeichnung oder Fotografie nur auf Konvention beruhen. K. R. Popper hat diese Konsequenz im wesentlichen gezogen; T. als praktizierender Naturwissenschaftler möchte allen Anzeichen nach die Geltung der elementaren empirischen „Protokollsätze" als konventionsunabhängig wahren. Insofern und insoweit man eine solche Einstellung zu den Protokollsätzen rechtfertigen kann, kann man nach Meinung des Rez. auch die von T. abgelehnte moderne Physik rechtfertigen, und dann braucht man nicht zur Rettung des konventionalistischen Ansatzes auf die an sich unbestreitbare Tatsache zurückzugreifen, daß zur Erklärung „unbequemer" Phänomene grundsätzlich unendlich viele Hilfshypothesen möglich sind, von denen immer nur endlich viele empirisch falsifiziert werden können. W. Büchel, S. J.

Schilling, Kurt, Philosophie der Technik. Die geistige Entwicklung der Menschheit von den Anfängen bis zur Gegenwart. 8° (244 S.) Herford 1968, Maximilian-Verlag. 14.80 DM. – S. versteht Technik als Schaffung einer gegenüber der ursprünglichen Umwelt neuen, wenn auch auf Teilbereiche beschränkten „Kulturwelt"; sie geschieht vermittels des Ersatzes der körperlichen Organe des Menschen durch

Werkzeuge, später durch domestizierte Tiere (zusammen mit der Nutzung angebauter Pflanzen) und schließlich durch im Endstadium automatisierte Maschinen. Sie erlaubt dem Menschen die Eroberung der verschiedensten Lebensräume, ohne daß die typisch menschliche biologische Unspezialisiertheit aufgehoben werden müßte, weil alle Anpassung und Spezialisierung in Werkzeuge, Geräte, Maschinen und Automaten verlegt werden kann (44 f.). Bei dieser nicht ungerechtfertigten Sicht fällt der Beginn der Geschichte der Technik mit dem Beginn der Geschichte der Menschheit zusammen, wie schon der Untertitel andeutet; S. unterscheidet drei große Stufen: Die destruktive Werkzeugtechnik des Urmenschen mit Steinmesser und Feuergebrauch; die handwerkliche und konstruktive Technik der agrarischen Welt mit Seßhaftwerdung, Feld-, Haus- und Tempelbau; die Maschinen- und Industrietechnik der abendländischen Hochkultur. Zu dieser letzten Stufe hat in den anderen Hochkulturen, vor allem in China und im Hellenismus, nicht so sehr die Befähigung als vielmehr der Wille gefehlt: Es erschien als „widernatürlich" und „listig", den Menschen durch technische „Tricks" aus dem organischen Gefüge der Natur herauszulösen (110 ff. 116. 127 ff.). Dieser „kontemplativen" Einstellung gilt irgendwie die geheime Sympathie des Verf.s, wenn er auch nicht verschweigt, daß bei der heutigen Bevölkerungsdichte die einzige Alternative zur Industrialisierung der Hungertod wäre (37) und daß z. B. die Antike für das schon erfundene Wasserrad darum kein besonderes Interesse zeigte, weil man für solche Zwecke ja Tiere und Sklaven (!) genug hatte (133. 182). Die abendländische Industrietechnik erwuchs nach S. aus drei geistigen Quellen: Aus der kalkulatorischen Physik Galileis und Newtons, aus der Forderung Bacons, der Natur in der Beobachtung zu „gehorchen", um sie dann mit ihren eigenen Mitteln zu „beherrschen", und aus dem neuen Ethos der Arbeit, wie es vor allem der Calvinismus entwickelte (150 ff.). In der „Perfektion", in der die Technik heute dasteht, droht sie zum ersten Mal in ihrer Geschichte zum Selbstzweck zu werden und sich dem Zweck, dem sie eigentlich dienen sollte, nämlich der Vergeistigung des menschlichen Daseins, überzuordnen (226). Daß sich in den antiken Hochkulturen nur eine recht dünne Oberschicht dieser Vergeistigung erfreuen konnte, auf Kosten eines riesigen Sklavenheeres, scheint S. nicht recht wahrhaben zu wollen; die Auffassung, dem ägyptischen Fronarbeiter beim Pyramidenbau sei seine Arbeit sinnvoller erschienen als dem heutigen Arbeiter (105), erweckt eher den Anschein einer „romantischen Verklärung" (113). Das Buch ist ungemein sachkundig geschrieben und entwickelt zweifellos sehr interessante geistesgeschichtliche Perspektiven.

W. Büchel, S. J.

Ley, Hermann – Löther, Rolf (Hrsg.), Mikrokosmos – Makrokosmos. Philosophisch-theoretische Probleme der Naturwissenschaft, Technik und Medizin. Bd. I–II. Gr. 8° (520/574 S.) Berlin 1966/67, Akademie-Verlag. Je 19.80 DM. – „Es gibt nur eine philosophische Auffassung vom Menschen, wie er wirklich ist: das Menschenbild des dialektischen und historischen Materialismus ... Es beantwortet, gestützt auf die gesicherten Erkenntnisse der Wissenschaft von der Natur, der Gesellschaft und dem Menschen, die Frage nach Herkunft, Zukunft und Wesen des Menschen und nach dem Sinn seines Lebens" (*R. Löther*, I/90). Dies im Sinn der „Erwachsenenbildung" durch Aufsätze aus der Hand von Fachleuten zu belegen, ist offenbar die Aufgabe dieses Buches; aber es kann für den aufmerksamen Leser nicht verdecken, daß die sozialistische Staatsreligion sich mit der Wissenschaft ebenso schwer tut wie die anderen Religionen. Psychotherapie z. B. hat sich entschieden davor zu hüten, von Sinnerhellung, Seinsverständnis, von Begegnung zwischen Arzt und Patient in der Beziehung mitmenschlicher Offenheit zu sprechen (*D. Müller-Hermann*, I/252. 257); solche Anleihen aus dem Existentialismus ziemen sich für Westdeutsche, die, durch das „sogenannte Wirtschaftswunder" nach oben geworfen, darum zittern, die neugewonnene Existenz zu verlieren, aber nicht für Menschen, die das große gemeinsame Ziel des Aufbaus des Sozialismus vor Augen haben (*L. Aresin*, I/298). Wenn schon Psychotherapie, dann mit der Reflexologie des großen *I. P. Pawlow* (I/253. 264. 288 f. 300); wie man in geeigneten Fällen auch mit solchen Holzhammermethoden Erfolg haben kann, beschreibt eine bezeichnende Krankengeschichte, in der immerhin neben „materiellen" Medikamenten auch Hypnose, Gruppentherapie usw. angewandt werden (I/254 ff.). Oder ging es vielleicht dem Verf. nur darum, seine tatsächliche Praxis sozialistisch zu tarnen? Das heiße Eisen der Frage, ob die

kybernetische Sicht des Organismus „mechanistischer" Materialismus, also Häresie sei, wird geschickt umgangen: In Bd. I spricht ein Regeltechniker beiläufig auch über Regelung in biologischen Systemen, in Bd. II, bei den philosophischen Problemen der Biologie, wird von Kybernetik überhaupt nicht gesprochen. Dafür kommt der Philosophiedozent *R. Mocek* in einem Beitrag über „Mechanizismus und Vitalismus" zu der bemerkenswerten Feststellung, daß *W. Roux*, den marxistische Autoren immer noch als Musterbeispiel eines „mechanistischen" Buhmanns hinstellten, gar kein „Mechanist" gewesen sei (II/352). Das dürfte mehr oder weniger von allen angeblichen „Mechanisten" gelten, zumal der Diplomphilosoph *P. Ruben* den überraschenden Nachweis erbringt, daß nicht einmal die physikalische klassische Mechanik „mechanistisch" war. (II/15 ff.) Mechanisten waren vielmehr Mitschurin und Lyssenko, diese vormaligen Heroen der sozialistischen Biologie, darf der Mediziner *G. Heidel*, wenn auch mit einer gewissen Vorsicht, erklären (II/435. 447). Bezüglich der Chemie rügen *H. Laitko* und *K. Richter*, daß sozialistische Autoren heute noch die Resonanztheorie als „idealistisch" bekämpfen (II/248), und sie behaupten sogar, daß das beliebte philosophische Argument von der „qualitativen Besonderheit" der chemischen Verbindungen im praktischen Wissenschaftsbetrieb einem Agnostizismus Vorschub leiste! (II/250) Hinsichtlich der Frage nach dem Wärmetod des Universums kommt der Physikochemiker *H. J. Bittrich* zu dem Ergebnis, daß alle Versuche, die Anwendung des Entropiesatzes auf das Universum zu entkräften, unhaltbar seien, und erlaubt sich Kritik an den diesbezüglichen Äußerungen von F. Engels höchstpersönlich (II/214, 223). „Falsche philosophische Folgerungen" dürfte man aus dieser Naturgesetzlichkeit natürlich nicht ziehen. – Insgesamt ist das Buch ein neuer Beleg dafür, daß der Diamat zur Naturwissenschaft kein besseres Verhältnis hat als etwa jene Theorien, die in jedes Phänomen Materie und Form hineininterpretieren. Es finden sich aber auch viele hier nicht erwähnte Beiträge, die rein fachlich naturwissenschaftliche Probleme darlegen, und für sie gilt sinngemäß, was in dem Buch selbst über die „Mechanik" von *E. Mach* gesagt wird (I/465): „Das Buch hat in jenen Teilen, die sich ganz auf die Physik beschränken, großen didaktischen Wert, und es ist heute noch mit Genuß lesbar."

W. Büchel, S. J.

Buytendijk, Frederik J. J., Prolegomena einer anthropologischen Physiologie. Kl. 8° (307 S.) Salzburg 1967, Müller. 27.50 DM. – Um die Intentionen des Verf.s richtig zu würdigen, muß man sich seine Auffassung von anthropologischer Physiologie vor Augen halten (vgl. 21–45). Er geht von der Frage aus, ob und inwieweit sich nachweisen läßt, daß „das spezifisch Menschliche ein konstituierender Faktor in den *normalen* Funktionen von Organen und Organsystemen" usw. ist (21). Das spezifisch Menschliche ist hier nicht mit Bewußtsein identisch, dem etwa auch eine geistige Selbstreflexion zuzuordnen wäre. Es ist vielmehr die Daseinsweise (nach B.: die „Manifestation" einer Daseinsweise), die den Menschen sein ganzes Leben hindurch begleitet. Sie ist gekennzeichnet durch ihre Verbindung mit der Welt (Natur und Geisteswelt) in ihren sehr verschiedenen Erscheinungen und Begegnungen, die dem Menschen zustoßen oder die er aufsucht und weitgehend aktiv mitgestaltet, wobei ihm der Zugang zu dieser Welt in ihrer Reichhaltigkeit und Vielgestaltigkeit primär durch den eigenen Körper ermöglicht wird. Ob in diesen Gedankengängen ein besonderer Akzent auf die *Manifestation* der Daseinsweise gelegt werden soll oder ob aus dem Verhältnis von Manifestation und Daseinsweise noch weitere anthropologisch bemerkenswerte Aspekte gewonnen werden können, ist eine Frage, die in diesen Prolegomena nicht thematisch zu behandeln war. Immerhin ist das menschliche Dasein „ein sich durch das Leibliche hindurch formendes Geistesleben" (39), und die Physis ist der lebendige und erlebende Leib, „welcher Psyche nicht ausschließt, sondern offenbart" (vgl. 57). – Das Buch hat drei Hauptteile: Theoretische Betrachtungen (21–84); Exemplarische Seinsweisen des Menschen (87–178); Regulationen (181–274). In den theoretischen Betrachtungen geht B. zunächst auf die Idee einer anthropologischen Physiologie ein (21–45). Dabei ist besonders auf die Begriffe der leiblichen und der menschlichen Subjektivität hinzuweisen, deren Dialektik in den Darlegungen des Verf.s mehrfach hervorgehoben wird. Im Grunde sind auch die Fragen über Aspekte der menschlichen Leiblichkeit (46–63) und das psychophysische Problem (64–84) aus dieser Dialektik heraus zu verstehen. Der Verf. betont, daß dieses für eine philosophische Anthropologie so bedeutsame Problem empirisch nicht

lösbar ist; auch ein methodischer Dualismus (80 ff.) kann hier keine entscheidende Antwort bringen. Die Lösung kann nur auf dem Wege philosophischer Reflexionen gesucht werden, durch Interpretation der Selbsterfahrung (72) und ihre kategoriale Reduktion. – Aus dem 2. Teil des Buches seien hier nur einige der exemplarischen Seinsweisen des Menschen angeführt, die B. behandelt: Wachsein und Schlafend-Sein (87–104), Müde-Sein (105–124), Emotioniert-Sein (163–178). Im letzten Teil des Buches bespricht B. zunächst die kybernetische und die subjektive Selbstregulation (181–202). Er weist mit Einstein auf eine Tatsache hin, die für den Unterschied des menschlichen Denkens von den Leistungen der Elektronengehirne von grundlegender Bedeutung ist: „Eine Maschine kann zwar Probleme lösen, aber keine Probleme stellen" (187), wobei wohl noch die Einschränkung zu machen wäre, daß Maschinen nur irgendwie quantifizierbare und in elektrische Impulse umsetzbare Probleme lösen können. Damit soll nicht geleugnet werden, daß auch sensumotorische Verhältnisse (z. B. das Ausweichen vor einem Hindernis) Ähnlichkeiten mit automatisierten Apparaten zeigen. Automaten realisieren das eingegebene Programm dadurch, daß sie das Unbrauchbare oder Irrelevante *ausschließen*, während Mensch und Tier aus der positiven Präzisierung der Verhältnisse zur Umwelt lernen; sie eignen sich nicht nur Bewegungen oder Reaktionen an, sie lernen Reaktions*weisen*, deren Bedeutung für das Leben in der Umwelt vom Individuum neu entdeckt wird (199 ff.: „lernende" Automaten und wirkliches Lernen). – Das Buch wendet sich an Mediziner, Physiologen und Psychologen, die mit den wichtigsten Tatsachen der experimentellen Physiologie vertraut sind und Interesse an einer ganzheitlichen Betrachtung des Menschen haben.

L. Gilen, S. J.

Jung, Carl G., Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie (Ges. Werke 14, 1–2). Gr. 8° (XVIII u. 324/488 S.) Zürich 1968, Rascher. 82.— DM. – Vielleicht wird man sich bei dem Untertitel dieses Werkes mit einem gewissen Erstaunen fragen: Was hat Alchemie mit der Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze (und mit seelischen Konflikten) zu tun? Über dieses Problem, wie J. es sieht, kann man sich im Nachwort (II, 335–337) wenigstens in Kürze orientieren. Dann erscheint die Zusammenstellung von Alchemie und (analytischer) Psychologie nicht mehr so befremdlich. Für beide ist das Spiel archetypischer Motive, die als solche dem Unbewußten entstammen, von fundamentaler Bedeutung. „Die Verschiebung und Überschneidung von Bildern erreicht in der Alchemie einen ebenso hohen Grad wie in der Mythologie und Folklore" (II, 41). Die Psychologie des Unbewußten hat, bei Carus beginnend, „die von der Alchemie verlorene Fährte wieder aufgenommen" (II, 335). Der Gegensatzprozeß der Alchemisten kann ebensogut als Individuationsprozeß des Individuums dargestellt oder doch gedeutet werden. Das gilt für die alchemistischen Symbole von Sol, Sulphur, Luna, Sal (I, 96 bis 284); für Rex und Regina (II, 1–139), Adam und Eva (II, 140–223). Die Alchemie mit ihrem großen Material (vgl. die Sammlungen alchemistischer Traktate in der Bibliographie A des 2. Bandes 457–461 sowie viele andere Texte aus der allgemeinen Bibliographie [462–488]) hat es ja überhaupt erst möglich gemacht, „den Individuationsprozeß in seinen hauptsächlichsten Aspekten zu beschreiben" (II, 337). Daß in dieser Arbeitsmethode mit ihrer umfassenden Literaturkenntnis große und für eine auch philologisch strenge Wissenschaft schwer zu übersteigende Schwierigkeiten der Textinterpretation vorliegen, wird auch von J. nicht bestritten. Er ist davon überzeugt, daß seine eigene Interpretation der „verschnörkelten Metaphorik" etwa des von ihm häufig herangezogenen Dorneus (Theatrum chimicum Bd. I, Ursel 1602) „niemals von den Alchemisten gedacht worden ist" (I, 188). Er meint aber, daß gerade die Methode der komplexen Psychologie zur Entzifferung „dieser nebelhaften Produkte einer träumenden Phantasie" (so möchte der moderne Verstand sie gern bezeichnen: II, 253) besonders geeignet ist; vermutlich deswegen, weil es „um parallele Traumsymbole" geht (II, 149). Wenn so die ursprünglich metaphysisch gemeinten Aussagen als psychische Phänomene aufgefaßt werden, „erledigen wir auch die unmögliche Frage nach dem Wahrheitsbeweis" (ebd.). Daß ein von den Naturwissenschaften herkommender Psychologe diesen Weg Jungscher Gedanken nicht leicht mitmachen kann, braucht nicht zu erstaunen. Eine kritische Nachprüfung der Interpretationen, die etwa auch das von J. erwähnte chinesische System des I Ging (II, 41) miteinbezieht, wäre von nicht geringem Interesse. Wer die mehr

aus dem „faszinierenden" Bannkreis der Alchemie herausgelösten Gedanken J.s über das Mysterium Coniunctionis nach den Grundanschauungen der komplexen Psychologie kennenlernen will, wird manche interessante Gedankengänge im letzten Kapitel des Werkes finden: Die Konjunktion (II, 224–334). Dabei sei ausdrücklich auf die Stufen der Konjunktion (238 ff., 312 ff.), den Abschnitt über die Selbsterkenntnis (270 ff.) und den Monoclus (280–296: ein Ausdruck von Albertus Magnus) hingewiesen. Der 2. Band enthält außer der umfangreichen Bibliographie ein Autoren-, Text- und Sachregister. Übersetzungen der lateinischen und griechischen Textstellen sind jedem Halbband beigegeben. L. Gilen, S. J.

Ausubel, David P., Das Jugendalter. Fakten, Probleme. Theorie. 8° (552 S.) München 1968, Juventa. Ln. 38.— DM. Br. 25.— DM. – Mit der Übersetzung und Herausgabe dieses Buches von A. macht das Deutsche Jugendinstitut in München ein anerkanntes Werk der amerikanischen Entwicklungspsychologie einem weiteren Leserkreis im deutschen Sprachraum zugänglich. Man darf hoffen, daß auch für die deutsche Forschung, ihre Fragestellungen und Theorien auf diesem Gebiet von dem Buch manche Anregungen ausgehen werden. Vielleicht hätte man bei der Übersetzung das Literaturverzeichnis dementsprechend ergänzen können; es reicht, soweit wir gesehen haben, nur bis zum Jahre 1952 und enthält keine deutschsprachige Originalliteratur. Daß bei Zitaten im Text die Seitenzahl der betr. Arbeiten nur selten angeführt wird, scheint einer amerikanischen Gepflogenheit zu entsprechen (vgl. aber 131–137, 164–169). – Das Buch ist zwar zunächst als Lehrbuch für fortgeschrittene Studenten der Psychologie und Pädagogik gedacht (17). Der Verf. meint, es sei der formalen Seite nach mehr „ein fortlaufender Essay als eine Reihe von eigenständigen Kapiteln" (15). Vielleicht wäre es manchem Leser lieber, wenn A. die allgemeinen theoretischen Leitlinien, „auf die alle spezifischen Probleme des Jugendalters bezogen sind" (15), noch systematischer herausgearbeitet hätte. Aber sie erscheinen doch wohl genügend deutlich in der Einteilung des Buches: I. Einführung (19–64); II. Psychobiologische Probleme (65–296); III. Psychosoziale Probleme (297–474); IV. Anpassungsstörungen und Psychohygiene (475–515). Das Literaturverzeichnis umfaßt über 600 Nummern, ein Sachregister ist beigegeben. – Das Jugendalter, wie es in diesem Buch genommen wird, umgreift Pubertät und Adoleszenz. Aus den Kapiteln über physiologisches und körperliches Wachstum (86–137) mag besonders auf A.s Deutung endokrinologischer Erscheinungen der Adoleszenz sowie auf die Unterscheidung zwischen psychogenetischen und familiären Aspekten der Entwicklung hingewiesen werden. Man wird sich dabei vor Augen halten müssen, daß der Verf. (und die von ihm verarbeitete Literatur) die amerikanischen Verhältnisse vor Augen hatte (300), die sich nicht immer auf andere Länder übertragen lassen. Ein in der deutschen Forschung nicht gebräuchlicher Begriff ist die „Satellitenbeziehung", deren Aufbau und rechtzeitiger Abbau bzw. Fehlen für die Persönlichkeitsentwicklung von entscheidender Bedeutung ist. Mit diesem Wort bezeichnet der Verf. die vom Kinde erlebten Abhängigkeits- und Identifikationsverhältnisse zu seinen Eltern oder auch zu anderen erwachsenen Bezugspersonen, die sich im Jugendalter in der Anpassung an die Gruppe oder in Anpassungsschwierigkeiten, in der moralischen Entwicklung und Persönlichkeitsreifung, in der Lernorientierung, der Stellung zu Vorbildern und evtl. auch in Verhaltensstörungen und Jugendkriminalität äußern können. Man vgl. dazu die Kapitel über Persönlichkeitsreifung im Jugendalter (170–216), Eltern-Kindbeziehung im Jugendalter (217–242), die moralische und religiöse Entwicklung (243–270), Intellektuelle Entwicklung und Interessenkonstellation (271–296). Aus dem Abschnitt über psychosoziale Probleme des Jugendalters seien hier genannt die Kapitel über Subkulturen der gleichaltrigen Jugendlichen (327–370), über Sexualverhalten im Jugendalter (371–414) und über die Jugendlichen und die Schule (444–474). Im letzten Teil des Buches bespricht A. Verhaltensstörungen und Kriminalität im Jugendalter (475–503) sowie Probleme der Psychohygiene und Lebensberatung (504–515). Die Darlegungen des Verf.s gerade in diesen Abschnitten können allen, die beruflich mit den Problemen der Entwicklung bei Kindern und Jugendlichen zu tun haben (in Sozialarbeit, Lebenshilfe und auch Erziehung überhaupt) Einblicke in seelische Zusammenhänge geben, in denen die Schwierigkeiten Jugendlicher gesehen und auch leichter verstanden werden können. Die Darlegungen wären für unsere Verhältnisse wohl noch wertvoller ge-

worden, wenn der Verf. neben der Bedeutung der genetischen und hormonalen Steuerung der somatischen und auch der seelischen Entwicklung die intentionale Wertgebundenheit und die (geglückte oder verfehlte) Idealbildung bei Jugendlichen stärker berücksichtigt hätte. Nach dieser Seite hin fehlt es aber auch an den notwendigen empirischen Untersuchungen, die eine wenigstens vorläufige Überprüfung der Theorie gestatten würde. Man muß sich dabei an die wissenschaftstheoretisch sicher unanfechtbare Absicht A.s erinnern: Er versucht, „eine strenge und systematischen Theorie des Jugendalters zu formulieren, die auf eine gewisse logische Glaubwürdigkeit Anspruch erhebt" und an empirischen Feststellungen nachgeprüft werden kann (52). L. Gilen, S. J.

4. Ethik

Christ zwischen Kirche und Politik. Notwendigkeit und Not des Dialogs. Hrsg. von *Franz-Martin Schmölz* (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, 8). Gr. 8° (278 S.) Salzburg – München 1969, A. Pustet. 38.— DM. – Zentrale Frage des Forschungsgesprächs, dessen Referate und Diskussion in diesem Band vorgelegt werden, ist, ob und wie ein echter Dialog zwischen gläubigen Christen und überzeugten Marxisten möglich sei. Daß ein dringendes Bedürfnis nach einem solchen Dialog besteht, wird nicht in Zweifel gezogen; gerungen wird vor allem darum, was bei diesem Dialog in Frage gestellt und welches Ziel ihm gesetzt werden kann und darf; dazu kommen Überlegungen praktischer Art, welche Gefahren man bei solchen Dialogen läuft und ob es verantwortet werden könne, nicht nur sich selbst, sondern vor allem die gläubigen Christen in den kommunistisch beherrschten Ländern diesen Gefahren auszusetzen. – Die Themen der Referate sind sehr gemischt: zwei befassen sich mit Entwicklungen im Marxismus (*F.-M. Schmölz*, „Das neue Gesicht des alten Marxismus", der sich hauptsächlich mit Schaff befaßt, und *A. Schwan*, „Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus"); zwei Referate haben unmittelbar den „Dialog" zum Gegenstand (*F. Horner*, „Bedingungen und Grenzen des Dialogs", und *E. Klausener*, „Dialog zwischen Ost und West"); vier weitere Referate behandeln Themen, die sozusagen nur Anrainer dieses Dialogs sind, (*E. Weinzierl*, „Selbständigkeit des Laien nach dem Konzil?", *W. Pfeifenberger*, „Abrüstung und Verzicht auf Atomwaffen", *Th. Mayer-Maly*, „Der Friede und die Völkergemeinschaft", und *F. Ermacora*, „Menschenrechte als Grundlage für den Frieden"). – Am gewichtigsten ist wohl das Referat von *E. Klausener*, der als Mitglied der bischöflichen Behörde des zweigeteilten Berlin in ständiger Berührung sowohl mit der Theorie als auch mit der Praxis steht; auch an der Diskussion ist sein Anteil überragend, weil er wie kein anderer über Informationen, zugleich aber auch über ein sehr abgeklärtes, theologisch fundiertes Urteil verfügt; aus seinem Referat sei nur diese eine Stelle angeführt: „Die Verhüllung der Glaubensüberzeugungen in komplizierte Wortgebäude moderner Philosophie nützt wahrscheinlich gerade gegenüber Kommunisten relativ wenig. Sie lieben konkrete Sprache. Anders läuft man auch Gefahr . . ., daß die Kommunisten sehr bald die Diskrepranz zwischen einer exklusiven Theologie und der Glaubenswirklichkeit der Kirche entdecken" (87). – *Th. Mayer-Maly* hat in sein Referat eine im Grunde gar nicht zur Sache gehörige, überdies zum Teil unzutreffende Kritik an den Ausführungen der Pastoralkonstitution des Konzils eingebaut. Wenn er kritisiert, daß von „sogenannten Wirtschaftsgesetzen" gesprochen wird, so sollte gerade ihm als Juristen einsichtig sein, daß das, was wir „Wirtschaftsgesetze" nennen, eben *keine* Gesetze im ursprünglichen Wortsinn, d. i. Rechtsnormen, sind; genaueres dazu findet sich in ‚Quadragesimo anno', Ziff. 42, dargelegt. Ob der in kirchliche Dokumente eingegangene Ausdruck ‚ius ad laborem' glücklich geprägt ist, darf man mit M.-M. bezweifeln; wenn er den Gleichklang mit Formulierungen kommunistischer Verfassungen bedauert, so sollte er jedoch nicht übersehen, daß auch die Menschenrechtserklärung der UN in Art. 23, Ziff. 1, sich der Redewendung „Recht auf Arbeit" bedient, daß die Gesetzgebung der USA ein full-employment-act kennt und praktisch alle fortgeschrittenen Länder der freien Welt Arbeitnehmergesellschaften sind und mit oder ohne gesetzliche Ver-

pflichtung Vollbeschäftigungspolitik betreiben. Wenn M.-M. in der Pastoralkonstitution lieber Belehrungen über erfolgversprechende Maßnahmen der Entwicklungshilfe sähe, so sollten wir, glaube ich, im Gegenteil uns darüber freuen, daß das Konzil es vermieden hat, Belehrungen zu erteilen, für die ihm gleicherweise der Sachverstand und die Zuständigkeit abgeht. – An mehreren Stellen des Bandes kehrt die Klage wieder, die Kirche habe keine oder nur eine negative Definition des „*Laien*". Der Fall liegt doch ganz ebenso wie derjenige des „Soldaten"; der Unterschied liegt nur darin, daß im Heerwesen nicht nur die „einfachen" Soldaten, sondern alle – auch die Feldmarschälle – „Soldaten" sind und sich mit Stolz so nennen, während in der Kirche die Kleriker, obwohl auch sie Glieder des laos tou theou, des populus Dei sind, nicht als laikoi, d. i. Gottes-Volks-Angehörige, bezeichnet zu werden pflegen – ein Sprachgebrauch, der offenbart, daß der ursprüngliche Sinn des Wortes in Vergessenheit geraten ist; man braucht sich nur auf ihn zu besinnen, dann hat man die vermißte Definition. – In „Zusammenfassung und Ergebnis" (271 bis 276) legt *F.-M. Schmölz* in Ziff. 36 der Pastoralkonstitution etwas hinein, was sie nicht enthält. Sehr klar wird dort die relative Eigenständigkeit der Kulturgebiete dargelegt; die von Schmölz daraus gezogene Folgerung: „Innerhalb der Kirche gibt es für den gläubigen Christen einen unantastbaren Bereich, den der übernatürlichen Heilswahrheiten, in welchem mit unfehlbaren Lehräußerungen die Wahrheit verkündet wird. Jenseits dieses Bereichs jedoch gilt eine Lehräußerung so viel, wie das Gewicht des vorgebrachten rationalen Argumentes wiegt und nicht mehr" (275), findet sich jedoch im Text nicht und trifft so auch nicht zu. Gewiß, wenn das Konzil, wie *Th. Mayer-Maly* es wünschte, Belehrungen über wirksame Maßnahmen der Entwicklungshilfe erteilt hätte, wären diese genau so viel und so wenig wert wie der dahinter stehende oder fehlende Sachverstand; wenn die Kirche sich jedoch zu sittlichen Grundsatzfragen äußert, gehört dies durchaus zu dem „unantastbaren Bereich" zwar nicht (immer) der „übernatürlichen Heilswahrheiten", aber doch ihrer *lehr*amtlichen Zuständigkeit. – Die Berichterstattung über die Diskussion (157–269) ist wenig glücklich geraten. Offenbar sind die Ausführungen der Diskussionsteilnehmer nach unkorrigierten oder nur zum Teil korrigierten Tonbandaufnahmen wiedergegeben. Manchmal scheinen Hörfehler unterlaufen zu sein; nimmt man das an, so läßt sich manchmal in einen völlig unverständlich erscheinenden Satz durch kleine Korrekturen (Auswechslung einiger Buchstaben, Einfügen oder Umstellen von Satzzeichen) ein guter Sinn hineinbringen – von Druckfehlern ganz zu schweigen! Sehr viel leichter täte der Leser sich, wenn statt der zahlreichen Zwischenüberschriften deutlich nach den jeweils diskutierten Referaten gegliedert wäre. – Zu bedauern ist auch, daß nirgends das genaue Datum zu finden ist, an dem dieses 8. Forschungsgespräch stattgefunden hat; bei dem raschen Fluß, in dem die Dinge stehen, kommt es sehr darauf an, *wann* bestimmte Aussagen gemacht wurden.

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

Soras (de), Alfred, Moral der zwischenstaatlichen Beziehungen. Prinzipien und Direktiven der Internationalen Moral (Der Christ in der Welt, X. Reihe, Bd. 8). Kl. 8° (124 S.) Aschaffenburg 1969, Pattloch. 5.50 DM. – Das Büchlein des französischen Verf.s zeichnet sich aus durch die Klarheit des ‚esprit latin'; die vorliegende Übersetzung ist recht wohl gelungen, was um so mehr anerkennend hervorgehoben zu werden verdient, als es nicht leicht ist, für die französischen Ausdrücke sinngetreue Verdeutschungen zu finden. – In den vier ersten Kapiteln, die nicht ganz ein Drittel des Büchleins füllen, klärt der Verf., um was es geht, nämlich um die sittlichen Maßstäbe, an denen das Verhalten der Staaten zueinander zu messen ist. Diese Maßstäbe sind überzeitlich und menschlicher Willkür entrückt; der ständige Wandel der Dinge macht es aber nötig, ihre Anwendung immer neu zu überdenken. Immer bildete die Menschheit eine Gemeinschaft, aber nicht immer bestand die Notwendigkeit oder auch nur die Möglichkeit, eine Weltgemeinschaft zu organisieren (Kap. 5). Kriege hat es leider zu allen Zeiten gegeben, aber die Kriege von einst und der Krieg von heute sind nicht dasselbe; daß es Unrecht ist, einen Krieg vom Zaune zu brechen, trifft zu allen Zeiten zu; ob der Angegriffene sich notfalls mit kriegerischen Mitteln zur Wehr setzen dürfe, schien früher selbstverständlich; angesichts der gewandelten Natur des Krieges ist es zweifelhaft geworden und muß neu überdacht werden (Kap. 7). Hilfeleistung fortgeschrittener an zurück-

gebliebene Länder lag früher ganz außerhalb des Gesichtskreises der Menschen; heute ist sie („Entwicklungshilfe") hochaktuell geworden und muß als strenge Verpflichtung anerkannt werden (Kap. 8). – Zu all diesen Fragen, deren Entwicklung und heutiger Stand knapp und klar dargelegt werden, nimmt der Verf. ebenso entschieden wie ausgewogen Stellung. Als Einführung ist das Büchlein hervorragend geeignet. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Oppen (von), Dietrich, Der sachliche Mensch. Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts. Kl. 8° (203 S.) Stuttgart-Berlin 1968, Kreuz-Verlag. – Schon in seinem Buch „Das personale Zeitalter" (vgl. ThPh 36 ([1961] 463) hatte der Verf. das Thema „Sachlichkeit" angeschnitten. Er versteht darunter die in unserem industriellen Zeitalter zur höchsten Perfektion entwickelte Rationalität, die jedoch um einen hohen Preis erkauft werden muß: unser rationaler Kalkül vermag niemals die volle Wirklichkeit zu erfassen, sondern immer nur Abstraktionen. Der Mensch und erst recht der christliche Glaube kann sich damit aber nicht begnügen; er muß zur Vollwirklichkeit durchstoßen, die allein dem Leben Sinn und Gehalt verleiht. Thema des Buches ist das Spannungsverhältnis zwischen dieser Rationalität und der im „Reich Gottes" verwirklichten Vollmenschlichkeit. – Besonders anchaulich macht der Verf. das, worum es ihm geht, am Beispiel des heutigen Massen- und Schnellverkehrs klar, der ein Höchstmaß rationaler Verkehrsregelung durch Vorschriften, computergesteuerte Ampeln usw. benötigt, aber keineswegs damit auskommt, sondern unerläßlich auch den in § 1 der Straßenverkehrsordnung enthaltenen Appell an die Einsicht und das Verantwortungsbewußtsein der Verkehrsteilnehmer sowie ein Mindestmaß an Vertrauen erfordert, das jeder von ihnen in die Vernunft und die Fairneß der andern setzen muß. – Als (evangelischer) Theologe begnügt der Verf. sich nicht mit solcher Argumentation oder Illustration aus der Erfahrung, die ja über eine rein humanitäre Ethik nicht hinausführen könnte. So versucht er darzutun, daß die von den christlich-abendländischen Völkern entwickelte, heute sich über die ganze Welt ausbreitende Rationalität nicht zufällig in diesem Raum entwickelt wurde, sondern der christliche Glaube wesentlich daran beteiligt war, nur leider nicht bis zum Ende stark genug daran beteiligt blieb. Überdies legt er eine Interpretation des Matthäus-Evangeliums vor, nach der dessen Verfasser oder Endredaktor das Problem und den Lauf der Dinge bereits ebenso gesehen habe, wie der Verf. heute rückblickend sie sieht. Wie das ganze Buch, so regen auch diese Ausführungen sehr zum Nachdenken an; dichtsdestoweniger scheinen sie mir das Evangelium und die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu „entmythologisieren". Im Obertitel des Buches steht „*Der* sachliche Mensch", im Untertitel fehlt der bestimmte Artikel und heißt es einfach „Frömmigkeit am Ende des 20. Jahrhunderts"; die vom Verf. beschriebene Sachlichkeit bildet einen wichtigen, von unserer Pastoral bei weitem nicht ausreichend gewürdigten Bestandteil dessen, was christliches Ethos heute von uns verlangt; „*die* Frömmigkeit" umfaßt aber auch am Ende des 20. Jahrhunderts noch sehr viel mehr; auch darüber sollte der Verf. uns ein Buch schenken. – Instruktiv wäre auch ein Vergleich der hier beschriebenen Sachlichkeit mit der Marxschen Anklage auf Entfremdung. Von außen betrachtet können dieser „sachliche" und der Marxsche entfremdete Mensch einander zum Verwechseln ähnlich sehen; der Unterschied muß im Inneren liegen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Affeldt, Werner, Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese. Röm. 13, 1–7 in den Römerbriefkommentaren der lateinischen Kirche bis zum Ende des 13. Jahrhunderts (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 22). 8° (317 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck. 42.— DM.

Akkadisches Handwörterbuch. Unter Benutzung des lexikalischen Nachlasses von *Bruno Meissner* (1868–1947) bearbeitet von *Wolfram von Soden*, Lfg. 9 (761–856 S.) Wiesbaden 1969, Harrassowitz. Subskr. 24.— DM; Normalpreis 26.— DM.

Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Bd. I. Hrsg. von *Herbert Vorgrimler* und *Robert Vander Gucht*. Gr. 8° (472 S.) Freiburg-Basel-Wien 1969, Herder. Subskr. je Bd. 54.— DM.

Blenkinsopp, Josef, Celibacy, Ministry, Church. 8° (252 S.) London 1969, Burns and Oates. 35.— Sh.

Breton, Stanislas, Philosophie et mathématique chez Proclus, suivi de Principes philosophiques des mathématiques par *N. Hartman*. Traduit de l'allemand par *G. de Pesloüan* (Bibliothèque des Archives de Philosophie, N. S. 9). 8° (246 S.) Paris 1969, Beauchesne. 18.— F.

Cambridge History of the Bible. Volume 2: The West from the Fathers to the Reformation. Edited by G. W. H. Lampe. 8° (IX u. 566 S. mit 48 Tafeln) Cambridge 1969, At the University Press. 3.50 £.

Coreth, Emerich, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag (Philosophie in Einzeldarstellungen, 3). 8° (230 S.) Freiburg i. Br. 1969, Herder. 29.— DM.

Esch, Arnold, Bonifaz IX. und der Kirchenstaat (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom, XXIX). Gr. 8° (XIV u. 704 S.) Tübingen 1969, Niemeyer. 116.— DM.

Flamand, Jacques, L'idée de médiation chez Maurice Blondel (Philosophes Contemporains, Textes et Études, 15). Gr. 8° (IX u. 698 S.) Louvain 1969, Nauwelaerts. 890.— FB.

Garcia-Villoslada, Ricardo, S. I., Raíces históricas del luteranismo (Biblioteca de Autores Cristianos, Ediciones de Bolsillo, 8). Kl. 8° (VIII u. 299 S.) Madrid 1969, La Editorial Católica, S. A. 95.— Pts.

Gertz, Bernhard, Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei (Themen und Thesen der Theologie, 2). 8° (XXXIV u. 475 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 44.— DM.

Haas, Johannes, Sein und Leben. Ontologie des organischen Lebens. 8° (136 S.) Karlsruhe 1968, Badenia. 9.60 DM.

Heintel, Erich, Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens. Bd. 1. Einleitung. 1. Teil: Neopositivismus und Diamat (Histomat) (Überlieferung und Aufgabe. Abhandlungen zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie, VI). 8° (XX u. 982 S.) Wien – München 1968, Oldenbourg. Br. 79.— DM; Ln. 84.— DM.

Hengel, Martin, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, hrsg. von *J. Jeremias* und *O. Michel*, 10). Gr. 8° (VIII u. 692 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 137.— DM; Ln. 145.— DM.

Klinger, Elmar, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte. Historisch-systematische Untersuchungen der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der katholischen Tübinger Schule. 8° (256 S.) Köln 1969, Benziger. 16.80 DM.

Lubac (de), Henri, Teilhard de Chardins religiöse Welt. Deutsch von *Karlhermann Bergner*. 8° (384 S.) Freiburg-Basel-Wien 1969, Herder. 55.— DM.

Mayer, Cornelius Petrus, OSA, Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus (Cassiciacum, XXIV). 8° (416 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag. 49.50 DM.

Meyendorff, J., Le Christ dans la théologie byzantine (Bibliothèque Œcuménique, 2). 8° (299 S.) Paris 1969, du Cerf.

Michalowski, Kazimierz, Ägypten – Kunst und Kultur. Mit einem Vorwort von *Prof. Eberhard Otto*. Lex. (594 S. mit über 1000 Abbildungen, davon 137 vierfarbig und 6 in Golddruck auf Kunstdrucktafeln) Freiburg-Basel-Wien 1969, Herder. 200:— DM.

Mühlsteiger, Johannes, Der Geist des Josephinischen Eherechts (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, 5). 8° (288 S.) Wien-München 1967, Herold. 39.50 DM.

Papyrus Bodmer XXV. Ménandre: La Samienne. Papyrus Bodmer XXVI. Ménandre: Le Bouclier. En appendice: Compléments au Papyrus Bodmer IV. Ménandre: Le Dyscolos. Publié par *Rudolphe Kasser* avec la collaboration de *Colin Austin*. 8° (65 u. 49 S.) Cologny-Genève 1969, Bibliotheca Bodmeriana.

Riconda, Giuseppe, Schopenhauer interprete dell'Occidente. 8° (267 S.) Milano 1969, Mursia. 4.200 L.

Rothfuchs, Wilhelm, Die Erfüllungszitate des Matthäusevangeliums. Eine biblisch-theologische Untersuchung (Beiträge zur Wissenschaft vom AT und NT, 5. F., 8). Gr. 8° (202 S) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 38.— DM.

Simons, Eberhard – Hecker, Konrad, Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik. 8° (263 S.) Düsseldorf 1969, Patmos.

Schmölz, Franz-Martin (Hrsg.), Christ zwischen Kirche und Politik. Notwendigkeit und Not des Dialogs (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, 8). 8° (280 S.) Salzburg-München 1969, A. Pustet. 38.— DM

Schmucker, Josef, Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument (Quaestiones disputatae, 43). 8° (184 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 20.— DM.

Schütz, Frieder, Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften (Beiträge zur Wissenschaft vom AT und NT, 5. F., 9). Gr. 8° (151 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 27.— DM.

Stock, Alex, Einheit des Neuen Testaments. Erörterung hermeneutischer Grundpositionen der heutigen Theologie. 8° (184 S.) Köln 1969, Benziger. 16.80 DM.

van Damme, Dirk, O. P., Pseudo-Cyprian, Adversus Iudaeos. Gegen die Judenchristen. Die älteste lateinische Predigt (Paradosis, XXII). 8° (XII u. 204 S.) Freiburg 1969, Universitätsverlag. 25.— Fr.

Verweyen, Hansjürgen, Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung (Themen und Thesen der Theologie, 3). 8° (234 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 38.— DM.

Vogt, Hermann Josef, Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche (Theophaneia, 20). Gr. 8° (307 S.) Bonn 1968, Hanstein. Br. 48.— DM; Ln. 53.60 DM.

Wolff, Hans Walter, Dodekapropheten 2 Joel/Amos. Lfg. 7 (BKAT XIV/7. 8° (185–264 S.) Neukirchen-Vluyn 1969, Neukirchener Verlag. Br. 7.75 DM; Subskr. 6.50 DM.

Zimmerli, Walther, Ezechiel, Lfg. 16–17 (BKAT XIII/16–17). 8° (1–130 S.) Neukirchen-Vluyn 1969, Neukirchener Verlag. Br. 12.40 DM; Subskr. 10.40 DM. – Ders., Ezechiel (BKAT XIII/18). 8° (1219–1285 S.; Exkurse, Register, Titelei) Neukirchen-Vluyn 1969, Neukirchener Verlag. Br. 8.55 DM; Subskr. 7.15 DM.

Zumkeller, Adolar, Das Mönchtum des hl. Augustinus. 2. Aufl. (Cassiciacum, XI). 8° (488 S.) Würzburg 1968, Augustinusverlag.

Sinn und Intersubjektivität

Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik"

Von Johannes Heinrichs, S. J.

I. Der Ort der Intersubjektivität in einer grundlegenden Sinn-Auslegung

1. Methodische Ortsbestimmung des Sinn-Begriffs als Erstbegriff der Transzendentalphilosophie

Wenn der Begriff des Sinnes im philosophischen Sprachgebrauch oft den Klang des bloß Erbaulichen und Vagen hat, so beruht das unter anderem darauf, daß der unmittelbare, existentielle Widerhall, den das Wort bei jedermann auslöst, in diesen Fällen an die Stelle einer philosophisch „brauchbaren" Einführung dieses Wortes als Begriff tritt. Wo aber umgekehrt eine strenge Begriffsverwendung angestrebt wird, erfaßt der Begriff meist nur einen Teil dessen, was der (deutsche) Sprachgebrauch in diesem vielschichtigen Wort zusammenfaßt, und zwar – wie wir sehen werden – philosophisch gesehen zu Recht zusammenfaßt[1]. Deshalb soll am Anfang unseres Gedankengangs nur eine kurze methodische Ortsbestimmung des Sinn-Begriffs, nicht eine eigentliche Definition versucht werden. Wir würden mit dem Versuch einer erklärenden, auf anderes zurückführenden Begriffsbestimmung zudem die umfassende Bedeutung dieses Begriffes, seine Stellung als des eigentlichen Grundbegriffs einer Transzendentalphilosophie (zu deutsch: einer umfassenden methodischen Sinn-Besinnung) bereits verfehlen. Denn „man kann nicht den Zweck verfolgen, den Begriff des Sinnes auf einen höheren Begriff zurückzuführen, da jeder höhere Begriff selbst wieder eine Setzung des Sinnes wäre, sondern man kann nur versuchen, die im Sinne enthaltenen, ihm untergeordneten, immer gegenwärtigen Elemente

---

[1] Freilich gibt es Ausnahmen, zu denen (außer Lexikon-Artikeln) der Aufsatz von *Max Müller*, Über Sinn und Sinngefährdungen des menschlichen Daseins. Maximen und Reflexionen, in: PhJb 74 (1966) 1–29, gehört. M. stellt sich jedoch nicht die Aufgabe, die Einheit der drei von ihm unterschiedenen Sinnbegriffe nachzuweisen („1. der theoretisch-abstrakte Sinn der Worte, Sätze und Urteile. 2. der praktisch-konkrete Sinn der Handlungen und einzelnen Lebensvollzüge. 3. der absolute Sinn als der Selbstsinn der Ganzheit des Lebens und seiner Welt" [1]). Die dort S. 28 f. genannte Literatur wurde großenteils berücksichtigt. – Außerdem seien genannt mehrere Werke von *H.-E. Hengstenberg*, die sich ausdrücklich mit „Sinn" beschäftigen: Autonomismus und Transzendenzphilosophie (Heidelberg 1950), bes. 15–65; Philosophische Anthropologie (Stuttgart 1957), bes. 65–88; Freiheit und Seinsordnung (Stuttgart 1961), bes. 124–205. So anregend H.s Betrachtungen sind, so verfällt er doch – aufgrund einer methodisch unausgewiesenen „Phänomenologie" – allzusehr dem Nebeneinander einzelner verselbständigter Sinnmomente. – Ferner: *E. Weil*, Logique de la philosophie (Paris 1950), bes. 413–431. W. nennt die Philosophie sehr einfach und doch genau « la science du sens » (402)!

jedes Sinnvollzuges metalogisch zu entwickeln“ [2]. Auch der Seinsbegriff, der den traditionellen Anspruch erhebt, der erste und umfassendste aller Gedanken zu sein, ist nur eine Seite am Sinn-Begriff. Denn es „kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, innewerden, daß schlechthin alles Sein ein *Denken* oder *Bewußtsein* desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden . . . verschwindet. Die absolute Einheit (!) kann daher ebensowenig in das Sein, als in das ihm gegenüberstehende Bewußtsein; ebensowenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das soeben von uns entdeckte Prinzip der absoluten *Einheit* und *Unabtrennbarkeit* beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Prinzip der *Disjunktion* beider ist; und welches wir nennen wollen *reines Wissen* . . . Dies nun entdeckte Kant, und wurde dadurch der Stifter der *Transzendental-Philosophie*.“ [3] Diese Überlegung *Fichtes* gilt auch dann noch einmal, wenn Sein primär als Denken verstanden wird, wie in der sogenannten *Maréchal-Schule;* auch in diesem Fall nämlich wird das Denken wiederum gedacht – es steht in Bezug zu anderem Denken. *Jede* Objektivierung eines Seins ist *logosvergessen,* wenn es *den Bezug selbst* nicht denkt und bei ihm (und seiner noch zu betrachtenden Dialektik) *ansetzt* [4]. Dieser ist der hier gemeinte Sinn. (Ihn ohne weiteres wieder „Sein“ zu nennen, fördert ebenfalls nicht die begriffliche Klarheit, da dieses Wort seit jeher für das Sinn-Moment der Gegenständlichkeit verwendet wurde und weiterhin gebraucht wird.)

Das Wort „Sinn“ ist ferner vor „Wissen“ vorzuziehen, weil es nicht nur den Wissens-Bezug, sondern auch den Wollens-Bezug und jede Art von (selbst nicht-geistigen) Bewußtseinsakten einschließt. Auch *Fichte* gebraucht andernorts dieses Wort mit Vorliebe, so daß er sagen kann: „Das gerade ist die Wurzel und das innigste Wesen des Organs zur Philosophie, daß Ihnen schlechthin angemutet wird, *Sinn* zu haben für den *Sinn,* als schlechthin etwas anderes, denn alles Mögliche, was *genommen* wird in einem Sinne.“ [5]

Unter „Sinn“ soll also hier zunächst nicht mehr und nicht weniger als all das „Logoshafte“ verstanden sein, *worin die Bewußtseinsvollzüge mit ihren Inhalten bestehen.* Das Betreten dieser Ebene durch das be-

---

[2] *P. Tillich,* Ges. Werke, Bd. 1 (Stuttgart 1959) 338.

[3] *J. G. Fichte,* Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804, in: Sämtliche Werke, hrsg. von *I. H. Fichte,* Bd. X, 95 f. – Abweichungen vom Text des Herausgebers gehen hier wie im folgenden auf mündliche Angaben von *R. Lauth,* dem Herausgeber der neuen Fichte-Gesamtausgabe, zurück.

[4] Vgl. dazu ausführlicher meinen Aufsatz: Der Ort der Metaphysik im System der Wissenschaften bei Paul Tillich. Die Idee einer universalen Sinnhermeneutik, in: ZKathTh 92 (1970), H. 3.

[5] *J. G. Fichte,* Transzendentale Logik, Sämtliche Werke IX, 153.

sinnende (reflektierende) Denken ist dasselbe wie die Entscheidung zur Transzendentalphilosophie und damit zum Mitvollzug der „kopernikanischen Wende" von einem objektiven Seinsdenken zu einer subjektiv-objektiven Sinn-Hermeneutik – eine Wende, die bisher nur selten konsequent vollzogen wird. (Auch Kant konnte sie nicht mehr als einleiten, nach Descartes.) Ein Stück solcher Selbst-Auslegung von Sinn möchte ich im folgenden im Hinblick auf die zwischenmenschliche Begegnung versuchen. Es wird sich allerdings zeigen, daß diese mehr als eine bemerkenswerte Einzelerscheinung unter anderen darstellt.

2. Sinn als Gegensatz-Einheit von Wirklichsein (Tun) und Gedachtsein (Gehalt)

In der soeben versuchten Ortsbestimmung des Sinn-Begriffs kamen zwei Elemente vor, die untrennbar zusammengehören: die Wirk-lichkeit der Sinn*vollzüge* einerseits und ihr *Gehalt* anderseits. Diese Einheit ist dialektisch, wenn „Dialektik" das unauflösbare, wesentliche Zusammengehören des *in* dieser Zusammengehörigkeit Gegensätzlichen besagt. „Ich denke etwas." – Ich will etwas." Nichts denken, hieße nicht denken; nichts wollen, wäre nicht wollen. Vom Vollzug also ist das Moment des Gehaltes unabtrennbar, ohne daß dieser jedoch mit jenem zusammenfiele – er ist vielmehr dialektisch von ihm unterschieden. Der Vollzug darf also gar nicht ohne den dialektischen Gegensatz zum Gehalt betrachtet werden – will man nicht statt philosophischer Sinn-Besinnung fortan Psychologie betreiben. Umgekehrt darf ein Gehalt niemals von seinem Vollzug losgelöst werden – will man nicht in formale Logik oder in solche Art von „Phänomenologie" geraten, die aus der falschen Verselbständigung (Hypostasierung) von Inhalten lebt. Beides hat nur miteinander und ineinander Bestand. Wahrt man nicht diese dialektische Einheit, so verläßt man bereits wieder den Boden der Philosophie und gerät entweder in die formalen Denkwissenschaften (Logik und Mathematik) oder in die empirischen Seinswissenschaften[6]. Die Philosophie aber als die grundlegende Geistes- oder Sinnwissenschaft hat es mit der dialektischen *Einheit* von Vollzug und Gehalt zu tun und diese auszulegen.

Wir können den Vollzug, weil er ein Tun ist, *Wirklichsein* oder praktische Realität nennen. Es ist die für die Besinnung maß-gebende Art von Wirklichkeit überhaupt (vgl. Descartes' „cogitans sum"!). Der Gehalt (als theoretische Realität oder theoretische Idealität; beides wird später unterschieden) hat seinen Bestand „nur" als Moment an diesem Wirk-lichsein, wie umgekehrt ohne Gehalt kein Wirklichsein möglich ist.

[6] Vgl. *Paul Tillich,* Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, in: Ges. Werke, a. a. O. (Anm. 2) 111–193, bes. 113–124, dem ich mich hier in der Terminologie anschließe.

Übrigens unterscheidet der deutsche Sprachgebrauch die beiden hier aufgezeigten Momente von Sinn ebenfalls, indem er sie zugleich doch unter demselben Wort zusammenfaßt. Man spricht nämlich sowohl von Sinn als *Bedeutung* (eines Wortes, eines Begriffes, eines Satzes, eines Kunstwerks usw.) wie von Sinn als *Wert- und Zielhaftigkeit einer Handlung*. Obwohl oft eine eindeutige Zuordnung zu der einen oder anderen Bedeutung möglich und wünschenswert ist, spielen beide doch sehr stark ineinander – und dies, wie wir bereits hier sehen, nicht zufällig: Es handelt sich im Grunde genommen um bloße Schwerpunktsetzungen innerhalb des Einen Sinnes, der immer beide Momente umfaßt. Denn auch Sinn als Bedeutung (eines Wortes z. B.) ist Teil eines geistigen Tuns, und umgekehrt hat auch der Handlungssinn seinen Gehalt als angestrebten Wert und als Ziel. Die sprachliche Einheit von Bedeutungs- und Handlungssinn stellt also keine bloße (nur sprachgeschichtlich erklärbare) Äquivokation dar.

3. Die Gegensatz-Einheit von Wirklichsein und Geltung, von Einzelheit und Allgemeinheit

Wenn wir hier vom Sinnvollzug als Wirk-lichkeit, „Tathandlung" (Fichte) sprechen, dann machen wir ihn sprechend selbst zu einem Gehalt. Ermöglichung für diese nachträgliche Besinnung ist aber, daß diese Tathandlung sich im Vollzug selbst unmittelbar gelichtet ist, daß sie um sich selber weiß. Die nachträgliche Reflexion ist ermöglicht durch begleitende Reflexion, das Um-sich-selbst-Wissen des Vollzuges. Dieses unausdrückliche Sich-Wissen des Vollzuges darf aber nicht nur als einfache Helligkeit des Wirklichseins verstanden werden, sondern als tatsächliches Auf-sich-selbst-Zurückkommen.

Nur so läßt sich der *Geltungsanspruch* erklären, der mit jeder geistigen Handlung erhoben wird: in jedem „ist" oder „soll" oder „will". Selbst Urteile, die anscheinend nur über Gegenständliches sprechen, lassen sich auf Bewußtseinsurteile zurückführen, und in diesem Rückzug auf ein „Ich denke (meine), daß . . ." enthüllt sich die Quelle ihres Anspruchs auf Geltung: Es ist das auf sich selbst Zurückkommen des Geistes, die praktische Idealität, wie man dieses Moment auch nennen kann (wenn man „Idealität" das nennt, was aus dem Selbstbezug des Geistes auf sich entspringt). Das Sinnelement Geltung läßt sich nicht aus einer einfachen „Seinshelligkeit", sondern nur aus dem dialektischen Selbstbezug des Sinnes erklären. Sinn muß somit auch als eine Gegensatz-Einheit von Wirklichsein und Gelten (praktischer Realität und Idealität) verstanden werden, somit nicht als bloß faktisch vorhandenes Ist (des Vollzuges als Wirklichsein), sondern als auf sich selbst bezogenes, sich selbst wissendes und wollendes Soll[7].

Indem das auf sich Zurückkommen des Vollzuges unbedingte Gel-

[7] Eine der Verkürzungen, die eine allzu rasche Gleichsetzung von „Sein" und „Sinn" mit sich bringt, liegt darin, daß in ihr Gehalt, Geltung und Wert in ihrer dialektischen Unterschiedenheit vom Faktischen, also überhaupt die Dialektik des Sinnes nicht sichtbar wird.

tung und damit Geltung überhaupt begründet, liegt in ihm die Eröffnung des absoluten oder unendlichen „Horizontes“ [8] (wie es in der transzendentalen Scholastik der Maréchal-Schule heißt, jedoch nicht in erster Linie von Sein, sondern) von Sinn. Merkwürdig und höchst bedeutsam; gerade das auf sich zurückkommende Bei-sich-Sein des Einzelnen erschließt absolute Allgemeinheit! Die Kon-kretisierung dieses im Bei-sich-Sein des Vollzugs eröffneten Allgemeinen (des „reinen Ich“, wie Fichte sagen würde) durch die Besonderheit des bestimmten Gehaltes in die wirk-liche, gewirkte Einzelheit, dies macht – wie wir später noch tiefer erkennen werden – das Schöpferische des geistigen Tuns aus [9]. Wegen der dialektischen Zusammengehörigkeit von Allgemeinem und Einzelnem führt die Auslegung irgendeines geistigen Vollzuges in seiner Ganzheit (also nicht eines abgelösten Sinngebildes oder -momentes, womit es einzelwissenschaftliche Auslegung zu tun hat) notwendig in eine universale, allumfassende Sinnauslegung hinein. Es gibt (auf der Ebene des Geistigen) gar keinen vereinzelten, in seiner Besonderheit abgeschlossenen Sinn. Deshalb auch sind es vom Sinn als methodischem Ausgangspunkt philosophischer Besinnung bis zur existentiellen Frage nach dem Sinn meines Tuns im Ganzen nur wenige Schritte. Diese Lebensfrage braucht nicht erst von außen her an den wissenschaftlich Philosophierenden herangetragen zu werden. *Jede* ihren „Gegenstand“, den Sinn, in seiner Ganzheit nehmende Philosophie ist daher auch „Existenzphilosophie“. Hinzu kommt, daß nur die Sinnfrage als Lebensfrage den „echten“ Antrieb zur philosophischen Besinnung liefern kann.

Was aber heißt „Sinn meines Tuns im Ganzen“, „Sinn meines Lebens“, „Sinn des Ganzen“? Findet mit solchen Ausdrücken nicht eine heimliche Bedeutungserweiterung statt? Beschränken wir uns daher auf das bisher Erreichte: Sinn ist bedeutungshaltiges geistiges Tun in der Spannungseinheit von Wirklichsein, Gedachtsein und Geltung sowie von unbedingter Allgemeinheit und Einzelheit.

4. Sinn als Vermittlung von Selbst und Andersheit

Die Unabtrennbarkeit von Vollzug und Gehalt, als die wir den Sinn erkannten, zeigt sich zugleich als Gegensatz-Einheit von Selbst und Andersheit. „Selbst“ oder „Ich“ nennen wir das *Woher* des Sinnvollzuges, das, wie wir soeben sahen, im Vollzug, und zwar hin auf das Andere des Gehaltes, sein Bei-sich-Sein gewinnt. Sinn ist darin ein Voll-

[8] Vgl. die einschlägigen Werke von *K. Rahner, J. B. Lotz* und *E. Coreth*.

[9] „Die Einheit von Intention auf das Allgemeine und Verwirklichung im Besonderen, dieses und nichts anderes ist Schöpfung und Geist“, heißt es bei *P. Tillich*, a. a. O. (Anm. 2) 221. – Die Nähe des Gedankens zu *Hegel* braucht nicht eigens betont zu werden.

zug des Selbst, daß es sich auf Anderes richtet. Das Andere, der Gehalt, ist somit als das *Woraufhin* des Vollzuges bestimmt. Im Grenzfall mag dieses Andere das Ich selbst sein, nämlich im Falle der ausdrücklichen, nachträglichen Besinnung. Dann ist das Ich an ihm selbst und für sich selbst ein Anderes. Auch hier also besteht die Struktur Selbst – Anderes. Nur ist diese, da es sich um eine Rückbesinnung handelt, offensichtlich abkünftig, sekundär.

Geistige Akte spannen sich also wesentlich zwischen die „Pole" von Selbst und Andersheit. Aber: die Andersheit ist als solche in das sinnvollziehende Ich mithineingenommen: ihre Äußerlichkeit (Transzendenz) für das Ich besteht nur als Innerlichkeit (Immanenz). „Es ist hiemit für es das Anderssein *als ein Sein* oder als *unterschiedenes Moment;* aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede als *zweites unterschiedenes* Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtsein als *Bewußtsein,* und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten, aber zugleich nur als auf das zweite Moment, die Einheit des Selbstbewußtseins mit sich selbst, bezogen." [10] Der Sinn, in dem das Selbst-Bewußtsein besteht, ist also zugleich, *gleichursprünglich,* Bewußtsein des Anderen: Selbst und Anderes sind „nur" dialektische Momente und je für sich allein genommen Abstraktionen. Beide haben nur Bestand in ihrer vermittelten Einheit, im Sinn.

Es ist von höchster Wichtigkeit, nicht nur das Andere als Moment des Selbstbewußtseins zu sehen, worin der Anfang des transzendentalphilosophischen Denkens überhaupt besteht, sondern auch umgekehrt das Ich „nur" als Moment des Sinnvollzuges. Dieses gewinnt nicht etwa schon vorher ein Fürsichsein, weder im zeitlichen noch im systematischen Sinn (d. h. im Hinblick auf die transzendentale Genesis). Damit soll selbstverständlich wiederum keine einfache Symmetrie von Selbst und Andersheit behauptet werden. Die beiden Momente haben eine völlig verschiedene Stellung im Sinnvollzug, wie schon hinreichend deutlich geworden ist. Aber es kommt ganz wesentlich darauf an, daß nicht ein vorher etabliertes und in *diesem* Sinne „reines Ich", sondern die vermittelte Einheit von Ich und Andersheit den Gegenstand unserer Besinnung ausmacht. Nichts berechtigt uns dazu, ein Ich für sich anzusetzen, von dem her erst nachträglich nach dem Anderen und seiner Realität zu fragen wäre. Das Ich erwacht zum realen Anderen, so wahr es zu sich selbst erwacht. Die Frage nach dem wirklichen Anderen (im sachhaften oder personalen Sinn) und nach der „Außenwelt" stellt sich für das Ich aus demselben Grunde nicht, aus dem sie gerade für die radikale Sinn-Besinnung bereits nach wenigen Schritten überholt-beantwortet ist, jedenfalls grundsätzlich.

[10] *G. W. F. Hegel,* Phänomenologie des Geistes, hrsg. von *J. Hoffmeister* (Hamburg 1952) 134 f.

Von dieser Frage nach dem *grundsätzlichen* Erreichen der Andersheit als (theoretischer, d. h. gehalthafter) Realität muß die Frage nach der Wirklichkeit der *einzelnen* Gegenständlichkeit für das schon am Andern zu sich selbst erwachte Ich unterschieden werden: die Frage der Erkenntniskritik (im engeren Sinn) nach Wahrheit oder Unwahrheit des einzelnen Urteils, nach dem Maßstab für wirkliche oder bloß eingebildete Andersheit (theoretische Idealität). „Doch die Frage selbst stellen, heißt den Horizont der Antwort schon bestimmt haben. Denn woran sollte die Transzendenz *(in unserer Sprache: der Sinnvollzug)* gemessen werden als an ihr selbst, da sie doch als die unbedingte, am Gehalt sich erfüllende Ursprünglichkeit bestimmt worden ist? Die transzendentale Erfülltheit ist selber der Maßstab, der Maßstab ihrer selbst und der Unerfülltheit: *veritas est index sui et falsi.* Es wird darum vergeblich sein, ein Kriterium außerhalb der Transzendenz zu suchen. Das transzendentale Kriterium liegt in ihr selbst, und zwar eben darin, daß sie sich als Transzendenz vollendet und daß die transzendentale Einheit hervorgebracht ist. Das Kriterium für die Unwahrheit aber liegt darin, daß der transzendentale Aktus unvollendet bleibt und die transzendentale Einheit nicht zustande kommt." [11] K. fügt aber sogleich hinzu: „Mit dieser Bestimmung eines transzendentalen Kriteriums sind die erkenntniskritischen Wahrheitskriterien nicht suspendiert." Er nennt allerdings dann kein solches Kriterium. Mir scheint, daß die Bewahrheitung eines Erfahrungsurteils nur in der *„Bewährung"* durch eine *Vielfalt* gleichartiger oder ähnlicher und somit „konvergierender" Erfahrungen liegen kann, wie dies *J. de Vries* in Anlehnung an *J. H. Newman* mit großer Klarheit herausgearbeitet hat [12].

Von der dargelegten Gleichursprünglichkeit von Ich und Andersheit für die Sinn-Besinnung wird sichtbar, wie zweideutig, wenn nicht geradezu falsch es ist, die Transzendentalphilosophie als „Ichphilosophie", „Bewußtseinsphilosophie" oder gar „subjektives Denken" und ähnlich zu kennzeichnen. Hinter solchen Ausdrücken verbirgt sich die soeben abgewiesene Vorstellung, als würde von einem für sich fertigen und entweder leeren oder mit „ideae innatae" ausgestatteten Ich ausgegangen, um von diesem her dann nach sonstiger Wirklichkeit zu fragen. Ob dies für *Descartes* zutrifft, sei hier offengelassen. Für *Kant* ließe sich wohl das Gegenteil erweisen und für *Fichte* genügt schon geringe Vertrautheit mit einigen seiner Hauptwerke, um deutlich zu sehen, wie ihm von Anfang bis Ende seiner Lehrtätigkeit an der hier geltend gemachten Einsicht von der Gleichursprünglichkeit liegt. Schon in den oben angeführten Sätzen wird klar, daß er unter „reinem Wissen" das im Wechsel der Gegenstände Bleibende im Subjekt-Objekt-*Bezug* versteht, und der Begriff „Subjekt-Objektivität", den er schon in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 wie auch später gebraucht, legt diese Einsicht schon in die Wortbildung.

Hegel, der ganz vom „Begriff" als der vermittelten Einheit von Selbst und Anderssein her denkt, ist jedenfalls über den Verdacht einer subjektiven Ich-Philosophie erhaben; dies um so mehr, als er (bereits in der Differenzschrift) gegen Fichtes angeblichen „subjektiven Idealismus" seinen „absoluten Idealismus" setzt – ein Urteil, nach dem sich Generationen von Philosophiegeschichtlern haltbare Schubladen bastelten [13]. Noch diesseits der Unterscheidung von Fichte bringt Hegel zu Beginn seiner „Logik" unter der Überschrift „Womit muß der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" die Übereinstimmung von Fichtes „reinem Ich" und seinem „reinen Wissen" zum Ausdruck. Nur hält er den Ausdruck „Ich" wegen der leichten Verwechsel-

[11] *H. Krings*, Transzendentale Logik (München 1964) 337.

[12] Zum Problem der nicht-absoluten Gewißheit, in: Schol 34 (1959) 481–502. – Der ganzen hier angedeuteten erkenntnistheoretischen Sichtweite steht jedoch *A. Brunner* mit seiner „Erkenntnistheorie" (Köln 1958) nahe.

[13] Siehe die Aufstellung von *H. Girndt*, Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen „Differenzschrift" (Bonn 1965) 165.

barkeit mit dem empirischen Ich nicht für glücklich. Darüber hinaus aber könne das „reine Ich" nicht den *Anfang* der „Wissenschaft" ausmachen, da es selbst ein Vermitteltes, eben vom empirischen Ich zu Reinigendes sei[14]. Das wahre Unmittelbare ist für ihn „Sein", also das gegenständliche Moment des „reinen Wissens", das aber in seiner Unmittelbarkeit nicht *als* Gegenständliches genommen wird. „Das reine Wissen, als in diese *Einheit zusammengegangen,* hat alle Beziehung auf ein Anderes und auf Vermittlung aufgehoben; es ist das Unterschiedslose; dieses Unterschiedslose hört somit selbst auf, Wissen zu sein; es ist nur einfache Unmittelbarkeit vorhanden[15]. Das leitende Motiv Hegels für diesen philosophisch vermittelten (!) Rückgang vom „Begriff" (= Sinn!) als seinem eigentlichen Anliegen zum Sein, dem Moment der Unmittelbarkeit, ist offenbar dies: den Sinn *rein von der Gehaltsseite aus* zu nehmen und von dort her alle weitere Vermittlung zu verfolgen.

Eine grundsätzliche Ablehnung des Fichteschen „reinen Ich" liegt allerdings dann in folgenden Sätzen: „Allein diese Bestimmung führt nicht nur jene störende Zweideutigkeit mit sich, sondern sie bleibt auch, näher betrachtet, ein subjektives *Ich.* Die wirkliche Entwicklung der Wissenschaft, die vom Ich ausgeht, zeigt es, daß das Objekt darin die perennierende Bedeutung eines *Anderen* für das Ich hat und behält, daß also das Ich, von dem ausgegangen wird, nicht das reine Wissen, das den Gegensatz des Bewußtseins in Wahrheit überwunden hat, sondern noch in der Erscheinung befangen ist."[16] Hegel fordert, daß die Philosophie sich ganz in den *Bezug* jenseits von Subjekt und Objekt stellen und somit das Moment der „subjektiven" Reflexion abstreifen müsse. Hierzu sei zunächst bemerkt, daß Hegel die Frage nach einer „Außenwelt" überhaupt sowie einem unerreichbaren „Ding an sich" und einem „ganz anderen" Absoluten mit Recht als verfehlt abweist. Jede dieser Andersheiten vermittelt sich gleichursprünglich mit dem Ich im Sinn, wie wir ihn bisher schon auslegten. Aus diesem Sinn braucht man nicht erst herauszukommen (wohin: in die Bewußtlosigkeit eines toten Seins?). Vielmehr kann es nur darum gehen, *tiefer in diesen Sinn hineinzugelangen,* um bei aller Wirklichkeit zu sein: erkennend, wollend, tuend, besinnend. In dieser Hinsicht hätte im Grunde auch kein Anlaß bestanden, Fichte zu widersprechen.

Der entscheidende Unterschied liegt wohl darin, daß Fichte die „Jemeinigkeit" (Husserl) des Sinnes sieht und mit Recht betont, während Hegel glaubt, sich jenseits dieser auf einen *absoluten Standpunkt* stellen und *so* vom Sinn („Begriff") selbst her denken zu können. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, den Gründen für diese Position ausführlicher nachzugehen. Es genüge der Hinweis auf die Vernachlässigung des praktischen Momentes, also der Vollzugsseite am Sinn bei Hegel. Der Logos, mit dem seine „Logik" anhebt und in dem sie folgerichtig auch eingeschlossen bleibt, ist der des Gehaltes allein. Sobald aber der ganze Sinn einschließlich seiner Vollzugsseite, also des Momentes des Wirk-lichseins in die Betrachtung miteinbezogen wird (und dies *muß* geschehen!), dann liegt das Moment des Ich und der Jemeinigkeit offen zutage. Das Überspringen dieser Momente des Vollzugs und des Ich führt – darin ist der Hegelkritik von *H. Girndt*[17] zuzustimmen – zu dem, was der Transzendentalphilosoph „höheren Dogmatismus" nennen muß.

Fichte hatte offensichtlich – besonders nach dem Erscheinen von Schellings und Hegels ersten Schriften – ein äußerst waches Bewußtsein der hier drohenden Abirrungen. „Nachdem man nämlich vernommen, daß die W.-L. sich selber für Idealismus gebe, so schloß man, daß sie das Absolute in das oben so genannte *Denken* oder *Bewußtsein* setze, welchem als der einen Hälfte das Sein als die zweite Hälfte gegenübersteht,

---

[14] *G. W. F. Hegel,* Wissenschaft der Logik, hrsg. von *G. Lasson* (Leipzig 1948) 62.
[15] Ebd. 54.
[16] Ebd. 62.
[17] Vgl. das in Anm. 13 genannte Werk.

und welches daher durchaus ebensowenig das Absolute sein kann, als es sein Gegensatz sein könnte. Dennoch ist diese Ansicht der W.-L. bei Freund und Feind gleich rezipiert, und es gibt kein Mittel, sie ihnen auszureden." Mit deutlicher Anspielung auf die vorhin Genannten fährt er fort: „Die Verbesserer nun, um ihrer verbessernden Superiorität eine Stätte auszufinden, haben das Absolute aus der Einen Hälfte, in welcher es ihrer Meinung nach in der W.-L. steht, wieder geworfen in die zweite Hälfte, beibehaltend übrigens das Wörtlein Ich, welches wohl zuletzt die einzige Ausbeute des Kantischen, und wenn ich nach ihm mich nennen darf, meines der Wissenschaft gewidmeten Lebens sein wird." [18] Vom 4. Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 an geht es Fichte in immer neuem Meditationsansatz darum, den „Standpunkt", von dem her transzendentalphilosophisch zu denken ist, möglichst unmißverständlich und genau zu bestimmen. „Die bestimmteste Antwort ist, daß sie *(scl. die W.-L.)* eigentlich und der Strenge nach in keinem von beiden, weder in der Einheit *(scl. des Sinnes)* noch in der Mannigfaltigkeit *(scl. der Sinnmomente)*, sondern im Vereinigungspunkte beider steht. A *(scl. die Einheit)* für sich ist objektiv, und darum innerlich tot; so soll es nicht bleiben, sondern genetisch werden ... Aber es kann in seiner Unmittelbarkeit nicht ausgesprochen oder nachkonstruiert werden; denn alles Aussprechen oder Nachkonstruieren = Begreifen, ist in sich mittelbar. Nachkonstruiert und nachgesprochen wird er, gerade so, wie wir es in diesem Augenblicke ausgesprochen haben: daß man nämlich ausgehe von A, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, den Punkt *(scl. der Sonderung)* daranknüpfe; oder ausgehend vom Punkte, und, zeigend, es könne dabei nicht bleiben, A daranknüpfe; übrigens wohl wissend, und es auch sagend und bedeutend, daß weder A noch der Punkt *an sich* sei, und unsere ganze Rede das Ansich gar nicht ausdrücken könne; sondern das an sich durchaus nicht Nachzukonstruierende, nur in einem leeren und objektiven Bilde zu Bildende, sei die organische *Einheit* beider. Also da Nachkonstruieren Begreifen ist, und dieses Begreifen hier, als an sich gültig, ausdrücklich sich selber aufgibt, so ist hier eben das Begreifen des durchaus Unbegreiflichen, *als* Unbegreiflichen vollzogen." [19]

Mit anderen Worten: Weder der absolute Sinn selbst noch seine Jemeinigkeit als abgeschlossenes Ich ist unser Standpunkt, sondern *der in seiner Unverfügbarkeit* (für die fixierende Reflexion) *mir in seiner Jemeinigkeit zukommende unendliche und unbedingte Sinn.* Diesem ist nichts äußerlich. Wohl mir ist *innerhalb* des jemeinigen Sinnes das Andere äußerlich auf diese Weise und im Maße der Innerlichkeit. – Im Blick auf Hegel wäre noch einmal zu sagen: „Die Differenz der spontanen wissenden Setzung des Wirklichen hat den Akt seiner freigebenden Voraussetzung vom Ich her übersprungen ... Die objektivierende Reflexion steht nicht mehr unter dem Gericht der je tieferen Unverfügbarkeit der Wirklichkeit." [20]

Eine „Transzendentalphilosophie" im Sinne einer ausgesprochenen Ich-Philosophie findet sich freilich bei *E. Husserl*, dessen „Egologie" eben von dem ausgeht, was im Voraufgehenden als unzulässig dargelegt wurde: von der Isolierung des Ich, das bei Husserl aus seiner erst durch die „transzendentale Reduktion" *erzeugten* „Einsamkeit"

---

[18] *J. G. Fichte*, a. a. O. (Anm. 3) 96 f.

[19] Ebd. 114 f. Vgl. zu dieser Problematik auch *J. Splett*, Hegel und das Geheimnis, in: PhJb 75 (1968), bes. 326 ff.

[20] *F. Ulrich*, Zukunft als Gestalt der Freiheit von Ich und Du, in: L'avenir de l'homme. Actes de la VIIème Rencontre Internationale (Bozen 1964) 50. – Vgl. auch *ders.*, Über die spekulative Natur des philosophischen Anfangs, in: Festschrift für G. Siewerth (Freiburg 1964) 26–71.

heraus nach der Realität des begegnenden Anderen fragen bzw. diese auch auf sich beruhen lassen kann. Diese Vorentscheidung unter dem Programm der Vorurteilslosigkeit bringt, bei aller Epoché, dem „gesunden Menschenverstand" gegenüber schon von Anfang an *zuwenig* Vorsicht entgegen. Über die Überwindung einer solchen, dem Alltagsverstande durchaus nahestehenden egologischen Ich-Vorstellung hinaus wäre die Frage einer Untersuchung wert, ob es wirklich der *gesunde* und nicht etwa der gebildet-verbildete Verstand und die verfallene ich-verstrickte Freiheit sind, die dem Ich zu einem derartigen Selbstverständnis verhelfen. Die Transzendentalphilosophie im hier vertretenen Sinne findet in dieser Ich-Vorstellung eins ihrer größten Hindernisse vor. Was Husserl jedoch neben einer Fülle wertvoller Einzelergebnisse seiner Phänomenologie mit Recht hervorhebt, ist die unaufhebbare Jemeinigkeit des Sinnes[21].

Der oben dargelegte Ansatz beim Sinn als Vermittlung von Selbst und Andersheit wird auch von *E. Simons* in seiner „Philosophie der Offenbarung" trotz des bewußt transzendentalphilosophischen Vorgehens und seiner Nähe zu Fichte nicht konsequent vollzogen[22]. Deshalb bleibt er in einer Bewußtseins-Innerlichkeit des Ich, für das alle Gehalte, sowohl die der sachhaften Gegenstandswelt wie der personalen Andersheit „Projektionen" des Ich sind. Obwohl er sich die Aufgabe einer systematischen Herleitung der Intersubjektivität aus der Struktur des Bewußtseins (oder gerade weil aus dem Bewußtsein, nicht aus dem Sinn) stellt, muß er an entscheidender Stelle sowohl die Realität der Gegenstandswelt wie des Du einfach voraussetzen. Er bleibt so in einer bloßen Bewußtseinsphilosophie (wie Fichte selbst sie ablehnt), aus der er dann in einem methodischen Salto mortale ausbrechen muß, um die *wirkliche* Intersubjektivität phänomenologisch zu betrachten.

5. Sinn als Einheit von Setzen und Empfangen. Die mögliche Gleichrangigkeit von Selbst und Andersheit

Die Rede vom „Projizieren" gibt Anlaß, das Verhalten des Selbst zum Anderen näher zu kennzeichnen. Es läßt sich nur als *Einheit von Setzen und Empfangen* (Spontaneität und Rezeptivität) angemessen beschreiben: der Sinn wird vom Selbst sowohl gesetzt wie empfangen; das Ich empfängt sich vom Sinn her als handelnd und somit Sinn setzend. Dasselbe Verhältnis von „Selbstwerdung durch Selbstempfängnis" *(F. Ulrich)*[23] aber gilt auch, und zwar in noch genauerer Wechselseitigkeit, gegenüber der Andersheit selbst. Wäre die Anders-

---

[21] Ich stütze mich bei diesem Urteil vor allem auf die Darstellung von *M. Theunissen* in: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (Berlin 1965), und auf die von ihm (sehr wohlwollend) interpretierten Texte Husserls.

[22] Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner (Stuttgart 1966), bes. 87–105. – Auf diesen methodischen Bruch hat *L. B. Puntel* in einer ausführlichen Besprechung (PhJb 76 [1968] 203–211) sehr genau hingewiesen, s. bes. S. 207. – Freilich scheinen mir P.s Einwände gegen die Transzendentalphilosophie im Sinne Fichtes nicht stichhaltig und ihre Darstellung S. 206 als Subjektivitätsphilosophie unzutreffend. Die von ihm mit Hinweis auf *Hegel* und *Heidegger* angezielte „Kehre" zum Denken vom Sein her läuft leicht auf den oben gekennzeichneten „höheren Dogmatismus" hinaus.

[23] Vgl. *F. Ulrich*, Atheismus und Menschwerdung (Einsiedeln 1966) 9 ff.; *ders.*, Der Mensch und das Wort, in: Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967), bes. „3. Das Wort als Vermittlung von Selbstwerdung durch Selbstempfängnis endlicher Freiheit"; *ders.*, Der eine Logos und die vielen Sprachen. Religionsphilosophische Reflexionen über Gen 11, 1–9, in: SalbJbPh XII/XIII (1968/69) 183–224.

heit bloß gesetzt, könnte sie nicht gleichursprünglich mit dem Ich sein. Das Andere als das Woraufhin des Vollzuges verdankt sich (jedenfalls transzendental ursprünglich!) nicht einem in irgendeinem Sinne „vorher" handlungsfähigen Ich.

Aber Gleichursprünglichkeit besagt nicht schon Gleichrangigkeit und Rollengleichheit von Selbst und Andersheit. Somit besteht auch im Hinblick auf die Einheit von Setzen und Empfangen nicht ohne weiteres ein „Gleichgewicht" zwischen beiden Seiten. Wohl aber drängt sich hier die Frage nach einer solchen Gleichrangigkeit auf. Es ist, wie man leicht sieht, die Frage nach dem Gegenüber von zwei Ichen mit ihrem Bei-sich-Sein und ihrer Freiheit. Es wäre möglich, an dieser Stelle die *Notwendigkeit* eines zweiten Ich oder Selbstbewußtseins für das Erwachen des einen, also somit die Notwendigkeit einer Mehrzahl von Selbsten im geistigen Sinn darzutun und somit den Hegelschen Satz herzuleiten: *„Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein"* [24], der im Sinne solcher Notwendigkeit gemeint ist. Es wäre zu zeigen, daß das Erwachen *einer* Freiheit, ihre Selbstsetzung, nur als Selbstempfängnis von einer *anderen* Freiheit her möglich ist, wie dies *E. Simons* (freilich mit der oben genannten Einschränkung) dargelegt hat. Doch nicht eigentlich die Herleitung, den Erweis der Notwendigkeit solchen Gegenüberseins, sondern seine *Ortsbestimmung* im ganzen von Sinn hat sich diese Arbeit (zunächst) zur Aufgabe gestellt. Dazu sind nun verschiedene Weisen von Sinn, d. h. der Vermittlung von Selbst und Andersheit, zu betrachten.

6. Die Sinnvermittlungen Erkennen, Wollen, Handeln und die Frage nach einer möglichen Einheit

Sinnvollzüge können offenbar verschiedene „Richtungen" im Hinblick auf die Momente Selbst und Anderes haben. Solche, in denen es vor allem um den Vollzug des Anderen im Selbst, in der Innerlichkeit des Selbst geht, also Akte des Aufnehmens der Wirklichkeit des Anderen, nennt man Erkennen oder theoretische Vollzüge. (In ähnlicher Weise sind sie von der ganzen philosophischen Tradition beschrieben worden.) Wollen oder (geistig)praktisch dagegen sind diejenigen Vollzüge, bei denen die Hineingestaltung des Selbst ins Andere im Vordergrund steht. Es versteht sich nach allem Gesagten von selbst, daß diese beiden Sinnrichtungen ebenfalls eine unlösbare Gegensatz-Einheit bilden und niemals getrennt voneinander „rein" verwirklicht werden können: Es gibt kein Aufnehmen des Anderen, daß nicht zugleich wenigstens einen Rest von Zuwendung zum und Bejahung des Anderen an ihm selbst enthielte. Umgekehrt gibt es kein Sich-Hinbe-

[24] *G. W. F. Hegel*, a. a. O. (Anm. 10) 139.

ziehen aufs Andere um dessentwillen, das nicht das erkennende Aufnehmen des Anderen voraussetzte.

In diesem Verhältnis von Erkennen und Wollen liegt jedoch nach dieser allerersten Verhältnisbestimmung noch manche Frage verborgen, die auch nicht mit einer ausführlicheren Betrachtung des dialektischen Zusammenspiels beider, ihrer „circumincessio" (um einen Ausdruck aus der Dreifaltigkeitslehre zu erwähnen), ans Licht und zur Lösung kommt. Um über die bloße Auskunft, daß Sinn im Zusammenspiel von Erkennen und Wollen verwirklicht wird, hinauszukommen, müssen wir grundsätzlicher fragen: a) Was heißt genauerhin „Aufnehmen der Andersheit ins Selbst, Vollzug des Anderen im Selbst"? b) Was heißt demgegenüber „Vollzug des Selbst ins Andere, Verwirklichung des Selbst ins Andere hinein"? Die Parallelität der sprachlichen Formulierung zu der des Erkenntnisvollzugs darf nicht über tiefgreifende Unterschiede im Sinn dieser Ausdrücke hinwegtäuschen! Muß nicht hier das *bloße* Wollen (auch Lieben) vom eigentlichen *Handeln* (nicht nur im Sinne von „Vollzug", sondern von „Verwirklichung") unterschieden werden? Was aber heißt überhaupt geistige Verwirklichung? c) Schließlich: ist es selbstverständlich, daß die beiden Sinnrichtungen gewöhnlich, zwar nicht scharf, aber doch klar genug voneinander *getrennt* sind? Ist solche Trennung sinn-voller oder liegt die vollere Sinnverwirklichung nicht in der Einheit beider Richtungen, wenn es diese gibt?

7. Die Kluft von Meinen und Verwirklichen. Verwirklichung als freie Gegenseitigkeit (Dialog)

Setzen wir bei der zweiten dieser Fragen an: Es tut sich da allerdings innerhalb des Bereiches der „praktischen" Vollzüge eine Kluft auf zwischen bloßem Wollen und Vollbringen, dem bloßen Meinen der Andersheit und dem Wirken auf sie. Wenn ich im materiellen Anderssein etwas meinen Vorstellungen gemäß ändern möchte, dann ist es offensichtlich mit diesem Mögen „nicht getan". Es bedarf der von *Marx* so leidenschaftlich hervorgehobenen „materiellen Praxis". Noch weniger aber ist es im geistigen Bereich – dem Anschein entgegen! – mit dem bloßen Meinen und Mögen getan. Das Wollen, auch das reinste Bejahen des Anderen um seiner selbst willen, die Liebe, stellt nicht ohne weiteres schon Handeln im Sinne von Verwirklichung dar. Liebe ist soweit bloße Absicht (Intention) des Liebenden. Selbstverwirklichung im Anderen, geistige Praxis ist solche gute Absicht auch im Falle der innigsten Liebe noch nicht. Bleibt es dabei, so spricht man nicht umsonst von einer „unglücklichen Liebe". Die Kluft, die ein „unglücklich" Liebender zwischen seinem Lieben als bloßem Wollen und der Verwirklichung seiner Liebe in aller Schärfe erfährt, ist

hier ebenso scharf ins Auge zu fassen. Was also heißt „Verwirklichung"?

Die Antwort fällt nicht mehr schwer: Zur vollen geistigen Praxis als Verwirklichung gehören (mindestens) *zwei* Freiheiten. Der Liebende wirkt sich erst durch die freie Antwort des Geliebten in diesem aus. Das Wollen, die Liebe, erreicht den Anderen nur durch dessen eigenes Wollen, die Gegenliebe, mit der er die Willensbewegung des Liebenden zu seiner eigenen macht: zu seinem eigenen Wirklichsein. Dieses (im Grunde jedem selbstverständliche) „Phänomen" muß aber nun in seiner ganzen philosophischen Tragweite genommen werden: Geistige Verwirklichung (Praxis) ist nur im Miteinander von Freiheiten möglich. Freiheit kann sich *als* Freiheit nur *auf* andere Freiheit und *durch* diese andere Freiheit, also in der Ent-sprechung von Freiheiten auswirken. Das aber heißt: der eigentliche (transzendentale) Grundbegriff des Wirkens als Verwirklichung ist dialogischer Art. Denn die Gegenseitigkeit von Freiheiten, die sich einander zur freien Verwirklichung, zur Auswirkung in anderer Freiheit und somit auch zur Befreiung ihrer eigenen Freiheit (mindestens als Mächtigkeit) verhelfen, ist *Dialog*. Dieses leider bereits sehr abgegriffene Wort will also mehr als einen „Austausch", ein Hin und Her von Worten besagen. Es meint jenen tiefen Sinnzusammenhang, der zwischen Freiheit und Freiheit besteht. Dieser dialektische Zusammenhang kann freilich Dialogik gegenseitiger Befreiung und Bereicherung wie auch die „Todesdialektik" gegenseitiger Versklavung und Aufzehrung sein[25].

8. Die bloße Gehaltaneignung und „intentionale" Einheit der einseitig erkennenden Sinnvermittlung

Der „Vollzug des Anderen im Selbst" bietet insofern dem Verständnis weniger Schwierigkeiten, als das Vermitteltsein von Selbst und Anderem im Einen Sinn gerade unser Ausgangspunkt war. Wir sahen, daß das Bei-sich-Sein des Ich nur im Beim-andern-Sein, also im Vollziehen eines Gehaltes, wirklich ist. Natürlich stellt sich die Frage, wie das reale Andere (in seiner wechselnden Vielfalt) die Sinnebene betritt, wie ein vorher nur mögliches Anderes in den jemeinigen Sinn eintritt. Es muß auch außerhalb dieses bestimmten Sinnvollzugs sinnhafte Wirklichkeit sein, so daß sein Eintreten in ihn entweder (wie im Fall der Erkenntnis von Materiellem) Aktuierung einer bloß „ontischen Wahrheit" zur „ontologischen Wahrheit" des vollzogenen Sinnes oder die materielle Vermittlung von bereits gehalthaftem Sinn durch (hörbare oder sichtbare) Zeichen ist.

---

[25] Vgl. dazu außer dem berühmten Abschnitt der „Phänomenologie des Geistes" die soeben genannten Schriften von *F. Ulrich*, a. a. O. (Anm. 23), bes. Atheismus und Menschwerdung 29–41 („Die Todesdialektik von Herr und Knecht").

Was für unseren Zusammenhang von all dem an sich Hierhergehörigem wichtig ist, läßt sich dahingehend zusammenfassen: die erkennende Sinnvermittlung besteht im Vollzug eines *Gehaltes*. Das Andere vereinigt sich mit dem erkennenden Ich, insofern es, das Andere, Gehalt ist. In dieser Bedeutung ist Erkenntnis (als solche für sich genommen) bloß intentionale (d. h. bloß gehalthafte *und* bloß gemeinte) Einheit mit dem Anderen. Daß solch intentionale Einigung ihr reales Fundament hat, nämlich die Wirklichkeit des Einen Sinnes mit seinen sich unterscheidenden Seiten, versteht sich nach dem Gesagten. Bei allem berechtigten Bemühen um die ontologische Erhellung des Erkenntnisvorgangs geht es also nicht an, das „intentionale Insein" des Erkannten im Erkennenden zugunsten einer seinsmäßigen Einheit zwischen ihnen zu verwerfen, wie *K. Rahner* es in „Geist in Welt" tat[26]. Andernfalls bekommt man den Unterschied von bloßer Erkenntniseinigung und wirk-licher Einheit nicht in den Blick!

Nur weil die Erkenntnis (für sich genommen) durchweg auf der bloßen Gehaltebene bleibt, zeigt sich in ihrem Bereich die oben an der wollend-liebenden Sinnvermittlung dargestellte Kluft von bloßem Gemeintsein (oder hier Gedachtsein) und Verwirklichtsein nicht so offensichtlich. Der nur erkenntnismäßige Sinnvollzug stellt deshalb gar keine Sinnverwirklichung in der eigentlichen Bedeutung des Wortes dar. Erkenntnis allein ist, könnte man in einem Vergleich sagen, ein *Traum* von Sinn und Leben, nicht Sinn und Leben selbst[27].

9. Die Vermittlung von Erkenntnis und Liebe im dialogischen Mitteilungssinn

Noch steht die dritte Frage nach dem Grund für das Auseinanderklaffen von Erkennen und Wollen offen. Wie ist *diese* Art von Vereinseitigung der Sinnvollzüge möglich, woraus ergibt sie sich, wie wird sie aufgehoben? Hat sie vielleicht mit der vorhin besprochenen Einseitigkeit des monologischen Wollens zu tun? Ist mit dieser nicht auch

---

[26] (München [2]1964), bes. 366–376. R. ist hier auch nachweislich gezwungen, die Texte des Thomas von Aquin umzudeuten. Vgl. dazu *J. Heinrichs*, Intentio als Sinn bei Thomas von Aquin. Eine Untersuchung über die differenzierte Einheit des thomanischen Intentionsbegriffes und das in ihm implizierte Verständnis von Intentionalität (Pullach 1967 [Maschinenschrift]) 162 S., bes. 120–141.

[27] Das Motiv des „Traums vom Geiste" begegnet gelegentlich in den Schriften *Ferdinand Ebners*, so z. B. selbst im Hinblick auf die Kunst und ihre Schöpfer: „Das Genie ist ein Mensch, in dem die Menschheit ‚schöpferisch' ihren Traum vom Geiste träumt" (Schriften, 1. Bd., hrsg. von *F. Seyr* [München 1963] 145). – E. unterscheidet in diesem Zusammenhang die Sphäre des Ästhetischen von der des Ethischen im Sinne *Kierkegaards*. Vom systematischen Gesichtspunkt ist ihm zuzustimmen, daß nur im „Wort" der Liebe die *volle* Sinnverwirklichung liegt, die wir zu sehen im Begriffe sind. Auch die Kunst ist noch einmal bloßer „Traum vom Geiste", wo sie aus dem Zusammenhang der Interpersonalität genommen wird. Zwar stellt die ästhetische Sinnvermittlung bereits eine Einheit von Theorie und Praxis dar (also das, wonach wir hier suchen), wie *H. Krings*, a. a. O. (Anm. 11) 113–122 ausgeführt hat, aber

die *bloß* gehalthafte Weise der Erkenntniseinigung notwendig verknüpft? So verhält es sich offenbar, und daraus müßte folgen, daß in der dialogischen Verwirklichung auch die Einheit von Erkenntnis und Liebe, von Theorie und (geistiger) Praxis zu suchen ist. Hier finden wir sie denn auch sehr leicht und deutlich: Wo der Vollzug des Selbst ins Andere als Verwirklichung zugleich der freie Vollzug des Anderen (als Selbst) ins Selbst (als Anderen) ist – und nur in solcher Gegenseitigkeit gibt es Verwirklichung, wie wir sahen –, da ist eben auch der Andere im Selbst vollzogen, d. h. erkannt –, aber tiefer erkannt, als es eine einseitige Erkenntnis je vermöchte: weil nicht nur gehalthaft im Selbst vollzogen, sondern wirklich-wirkend im Selbst und umgekehrt. Hier wird von einer grundsätzlichen Betrachtungsweise her sichtbar, was die „personale Erkenntnis" in ihrer Eigentümlichkeit ausmacht. Sie ist ein Einander-Erkennen als Einander-Bejahen, ein erkennendes Erkanntwerden als bejahendes Bejahtwerden. Der frei geschenkte, nämlich in unverfügbarer Offenbarung des Anderen ermöglichte und nur in liebender Bejahung anzueignende Sinn beinhaltet eine Erkenntnis, wie sie niemals ohne das bejahende Zueinanderübergehen erreichbar wäre.

Das frei geschenkte Wort der Selbsterschließung sagt nicht mehr nur irgendein Etwas, einen Gehalt, der im Vollzug der Freiheit bloß sein Fundament hätte, sondern es sagt, was es tut und was der Andere antwortend tut. Insofern der Andere als sprechende Freiheit angesprochen ist, ist er nicht mehr Etwas, sondern Du. „Du" heißt antwortfähige Freiheit, die sich nicht in einem ablösbaren Gehalt fixieren läßt, sondern nur im Vollzug ihrer Freiheit als der einen gemeinsamen

---

diese Einheit kann doch nicht die gesuchte sein, da sie selbst wiederum bloß theoretisch-gehalthaft ist: Die Einheit von Gewirktsein und Offenbarsein liegt hier auf der Seite des Offenbarseins, der Anschauung. Die künstlerische Sinnerfüllung hat von daher größte Ähnlichkeit mit der vollen Sinngestalt schlechthin, aber sie allein ist es nicht. Es ist sehr lehrreich zu betrachten, wie zahlreiche Künstler gerade unseres Jahrhunderts (nach Nietzsche!) in der Kunst die einzige „Lösung" ihrer Sinnfrage finden – mit der quälenden Einsicht, daß es nur eine Teillösung ist. Als Beispiel eines solchen Bekenntnissen mag folgendes Gedicht von *Gottfried Benn* stehen:

Ein Wort

Ein Wort, ein Satz –: aus Chiffren steigen
erkanntes Leben, jäher Sinn,
die Sonne steht, die Sphären schweigen
und alles ballt sich zu ihm hin.

Ein Wort – ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,
ein Flammenwurf, ein Sternenstrich –
und wieder Dunkel, ungeheuer,
im leeren Raum um Welt und Ich.

[28] Vgl. *M. Buber*, Werke I (München – Heidelberg 1962) 80: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung."

Freiheit erfahren werden kann[28]. Freilich stellt das reine Du-Sagen oder Anreden nur eine äußerste Möglichkeit der Sprache dar, den reinen Zusammenfall von Gehalt und Vollzug. Da ein solcher Gehalt aber gehaltlos im Sinne des umgrenzten Etwas ist, können unsere Sinnvollzüge nicht reines Ansprechen sein, sondern müssen immer auch eshaftes Besprechen enthalten. Dies ist in einer zusammenfassenden Überschau über den dialogischen Mitteilungssinn und seine Momente noch näher zu erörtern.

10. Gegenübersein als positive Selbst-Vergegenständlichung und geistige Werterkenntnis

Wir erkannten die volle Verwirklichung von Sinn als dialogischen Mitteilungssinn. Er ist das, was bei *Hegel* (wenn auch mit einer entscheidenden Verkürzung, die aus jenem „absoluten Standpunkt" folgt) „Geist" heißt: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist"[29]. In bestimmter Hinsicht ist das Selbst das Ganze des intersubjektiven Sinnes: insofern ihm der Sinn auf die Weise der Jemeinigkeit unverfügbar zukommt. Wie dem Ich das freie Du unverfügbar ist, so auch der Sinn als die Einheit von Ich und Du. Dasselbe gilt vom Du. Beide aber setzen diesen Sinn in Freiheit, indem sie ihn empfangen. *M. Buber* drückt dieses Moment der Unverfügbarkeit des dennoch auf freier Gegenseitigkeit beruhenden Sinnes mit dem Wort „Zwischen" aus[30]. Wir sahen schon früher, daß *jeder* Sinn als Bezug ein unverfügbares Zwischen darstellt. Hier jedoch, wo mehrere Freiheiten ihn setzend emp-

---

[29] Phänomenologie des Geistes, a. a. O. (Anm. 10) 140. Mit diesen Worten zeichnet Hegel den Geist, wo er zum ersten Mal ausdrücklich wird in der „Phänomenologie". Geist ist demnach unmißverständlich Intersubjektivität im Hegelschen Sprachgebrauch, auch dort, wo dies im weiteren Entwicklungsgang weniger deutlich scheint. S. 140 „ist schon der Begriff *des Geistes* für uns (!) vorhanden. Was für das Bewußtsein (!) weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtseine, die Einheit derselben ist: *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist." – Man fragt sich, wie dieser *Leitgedanke* der „Phänomenologie" jemals übersehen und vergessen werden konnte!

[30] Er gebraucht das Wort in seiner frühen Hauptschrift „Ich und Du" noch nicht substantivisch, wohl später. Am ausführlichsten legt er den Begriff dar in: Elemente des Zwischenmenschlichen, Werke I, a. a. O. (Anm. 28) 271 f.; Das Problem des Menschen, ebd. 405; Antwort, in: Martin Buber, hrsg. von *A. Schilpp* und *M. Friedman* (Stuttgart 1963) 604 f. – *M. Theunissen* spricht nicht zu Unrecht von einer bloß „negativen Ontologie des Zwischen" (s. PhJb 71 [1964] 319–330). Doch entwickelt B. einerseits gar keine ausdrückliche Ontologie, andererseits identifiziert er immerhin das Zwischen mit Sprache, Geist und – Sinn. Das Fehlen einer Ontologie begünstigt freilich das Entstehen einer falschen Mystik. – Im obigen sollte eine umrißhafte Ontologie des Zwischen versucht werden. Man könnte es etwa folgendermaßen „definieren": *Das Zwischen ist der in Gegenseitigkeit von Freiheiten zugleich gesetzte wie empfangene Sinn, der einem jeden der Partner je ganz, aber je verschieden zukommt.* Er wird zwar von jedem ganz, aber nicht je allein erstellt – vgl. die scholastische Formel im Zusammenhang des ‚concursus divinus': *totalitate effectus, sed partialitate causae!*

fangen, ist das Wort am meisten angebracht. Haben wir dieses Zwischen bisher nur formal als in Gegenseitigkeit von Freiheiten zugleich empfangenen wie gesetzten Einen Sinn bestimmt, so wird es sogleich auch material gefüllt werden.

Beide Seiten, Selbst und Andersheit, enthalten nun, nachdem sie sich als Ich und Du bestimmt haben, jeweils die Einheit von Wirklichsein und Geltung. Indem sie einander erkennend bejahen, und zwar als vom bejahten Anderen selbst bejaht und selbst erkannt, „vergegenständlichen" sie somit ihr eigenes freies Wirklichsein. Hierin geht somit der Selbstbezug des Ich über die früher sogenannte praktische Idealität und nur formale *Geltung* (die sich auf das Daß des Vollzuges bezieht) hinaus zu einer *gehalthaft gefüllten Selbstanschauung im Anderen und Fremdanschauung im Selbst.* Während im bloßen Sachbezug die sinnliche Anschauung die Seite des Gehaltes ausmacht, tritt also hier geistiges Sein, Freiheitssein, auf diese Seite hinzu. In der über das sinnliche Erscheinungsbild des Anderen und seiner Äußerungen vermittelten Rückkehr des Ich zu sich selbst geschieht eine Hinwendung zum Anderen als Freiheit und gerade darin materiale Selbsterkenntnis: Das Vernehmen des gemeinsam konstituierten Sinnes ist in Einem (im Zwischen) geschehende „Anschauung" des Selbst wie des Anderen. Insofern die materiale Selbsterkenntnis durch die Erkenntnis von Anderem bedingt ist, kann nur in der Begegnung mit dem geistigen Du die Erkenntnis geistigen Seins in seiner ihm eigenen Gehalthaftigkeit, und das heißt nun in seinem bejahend erkannten Gehalt, seinem *Wert* aufgehen. Insofern es sich um ein „subjektives" Auf-sich-Zurückkommen des Selbst handelt, können wir in Übereinstimmung mit *Kants* Terminologie von „Gefühl"[31], aber über Kant hinausgehend von einem subjektiv-objektiven geistigen „Wertfühlen" *(Scheler)*[32] sprechen. Im Bezug zu einem wirk-lichen, freien Gegenüber öffnet sich dem Selbst der Blick für das Materiale, Gehalthafte und damit Werthafte des geistigen Seins!

Erst also das Du erschließt, was *Kant* vom monologischen Standpunkt aus *konsequenterweise* leugnete: eine „was"-hafte geistige Selbsterkenntnis[33], die in Einem Erkenntnis des Anderen ist. Das Du

---

[31] Kritik der Urteilskraft, B 9 (Unterscheidung von objektiver Empfindung = Sinneswahrnehmung und subjektiver Empfindung = Gefühl) und bereits B 4: „das Gefühl der Lust und Unlust, wodurch gar nichts im Objekte bezeichnet wird, sondern in der das Subjekt, wie es durch die Vorstellung affiziert wird, sich selbst fühlt".

[32] Vgl. *M. Scheler,* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Bern [4] 1954). Sch.s Anliegen einer materialen Werterkenntnis mit ihren Folgen für die Ethik ist hiermit in transzendentaler Betrachtung erreicht. Doch dürfte Sch. Kant gegenüber im Unrecht sein, wenn er „gut" und „böse" selbst für materiale Werte hält (vgl. a. a. O. 46–52). Das bloß phänomenologische „genaue Hinsehen" auf „Erlebnisse" genügt eben nicht zur Entscheidung solcher Fragen (vgl. im folgenden II 1).

[33] Kritik der reinen Vernunft, B 68, 157–159. 406–432.

ermöglicht dem Selbst eine positive Selbst-Vergegenständlichung. *Diese* Selbst-Vergegenständlichung stellt keine Entfremdung im Sinne *Hegels* dar, die der Überwindung und Heimholung in die reine Aktualität des Vollzuges bedürfte: ist dieses Gegenübersein des Anderen doch reine Aktualität des Freiseins, es-loses Dusein!

Trotz der nun auch materialen Einheit von Ich und Du im Zwischen der Begegnung bleibt die „Urdistanz" *(M. Buber)* der beiden unvermischbaren Freiheitsquellen in formaler Hinsicht gewahrt – soweit und solange es sich um wahres Freiheitstun und nicht um unterpersonales, naturhaftes Zusammenschwingen handelt. – Was aber das Werthaft-Materiale angeht, so kann sich das Ich erst *nachträglich* zur wirk-lichen Begegnung auf das Seine besinnen und auf das, was des Anderen war. Diese Reflexion erfolgt notwendig, weil es für endliche und materiell-leibhafte Freiheit keine *reine* Aktualität gibt. Endlich-leibhafte Freiheit vollzieht sich eben nicht als reines, unbegrenztes Wirken, nicht als actus purus. Wie das Ich sich reflektierend in es-hafte Eigenschaften zerfällt, so hat auch die Gegen-ständigkeit des Du die Zweideutigkeit an sich, daß es aus der Lebendigkeit des Vollzuges von Freiheit zu Freiheit in dieser notwendigen Reflexion zum gegenständlichen, umgrenzten Etwas mit bestimmten „Eigenschaften" wird, die sich natürlicherweise an das sinnenhafte Erscheinungsbild des Du heften: „Das aber ist die erhabene Schwermut unsres Loses, daß jedes Du in unsrer Welt zum Es werden muß. So ausschließlich gegenwärtig es in der unmittelbaren Beziehung war: sowie sie sich ausgewirkt hat oder vom Mittel durchsetzt worden ist, wird es zum Gegenstand unter Gegenständen, zum vornehmsten etwa, dennoch zu einem von ihnen, in Maß und Grenze gesetzt . . . Der Mensch, der eben noch einzig und unbeschaffen, nicht vorhanden, nur gegenwärtig, nicht erfahrbar, nur berührbar war, ist nun wieder ein Er oder eine Sie, eine Summe von Eigenschaften, ein figurhaftes Quantum geworden. Nun kann ich aus ihm wieder die Farbe seiner Haare, die seiner Rede, die seiner Güte holen; aber solang ich es kann, ist er mein Du nicht mehr und noch nicht wieder." [34]

Das Geschehen des dialogischen Mitteilungssinnes stellt – dies sei abschließend bemerkt – echtes Wachsen, Mehrwerden der Freiheiten und ihres gemeinsamen Sinnes dar. Wenn es *irgendwo* Mehrwerden von Wirklichkeit im strengen Sinne gibt, das nicht als Umwandlung bereits vorhandener Energien begriffen und so in seiner „Neuheit" von Früherem abgeleitet werden kann, dann hier. Denn hier in erster Linie geschieht Sinn, und dieser ist um so mehr schöpferisch und unableitbar neu, je mehr er an unverrechenbarer Freiheit einschließt.

[34] *M. Buber*, Werke I, a. a. O. (Anm. 28) 89. – Zu einer positiven Zuordnung von Naturhaftem und Freiheitlichem (von Es und Du) vgl. im folgenden II 4!

In die Ermöglichung dieses Schöpfertums sowie in die unverfügbare Einheit und Ganzheit von Sinn kann hier nicht mehr tiefer hineingefragt werden.

II. Möglichkeit und Aufgabe einer transzendentalen Dialogik

1. Die Übereinkunft von transzendentalem und dialogischem Denken in der Besinnung auf Sinn als Zwischen

Der anfangs „nur" methodische Vorbegriff von Sinn hat sich hiermit durch eine innere Selbstauslegung voll bestimmt als dialogischer Mitteilungssinn, als „Geist" und „Sittlichkeit" (in der Hegelschen Bedeutung der Worte): als „Verwirklichung" von Liebe und Freiheit in Gemeinschaft und Gesellschaft. Daß eine solche Bestimmung von „Sinn" die größte Tragweite hat für die oben (I 3) eröffnete Sinnfrage in ihrem umfassenden, existentiellen Ausmaß (wie sie der Philosophie und Theologie erstlich und letztlich aufgegeben ist), versteht sich von selbst. Erinnert sei nur daran, daß dies die Ebene philosophischer Auseinandersetzung mit dem Marxismus wie zugleich der gedanklichen Sinnfüllung des biblischen Symbols vom „Reich Gottes" ist.

Das Ergebnis des bisherigen Gedankengangs sei jedoch hier zunächst noch einmal unter methodischer Rücksicht betrachtet, nämlich im Hinblick auf das Verhältnis der Transzendentalphilosophie zum „Neuen Denken" der Dialogiker, wie einer von ihnen, *Franz Rosenzweig*, es nannte[35]. Der Einfluß dieses Denkens auf Philosophie und Theologie wächst – wohl mit Recht – von Jahr zu Jahr, obwohl es zeitlich nicht jünger ist als die übrige „Existenzphilosophie" unseres Jahrhunderts. Sowohl Rosenzweig wie *Ebner* und *Buber* stellten ihr Denken in scharfen Gegensatz zu dem der akademischen Philosophie wie auch namentlich zu *Kant* und dem „Deutschen Idealismus". Diese Frontstellung beruht jedoch, wie deutlich zu machen ist, mehr auf geschichtlich und psychologisch bedingten Mißverständnissen als auf sachlicher Notwendigkeit.

Die entscheidenden Hinweise dazu sind bereits oben gegeben worden: Die Transzendentalphilosophie geht nicht, wie die Dialogiker anzunehmen scheinen, von einem abstrakten Ich=Ich aus, sondern von jenem Sinn, der als das eigentlich Erste für jede systematische Besinnung immer bereits „Subjekt – Objekt" *(Fichte)*, „Mitte" *(Hegel*, der unter dieser Rücksicht auch angeführt werden darf), Vermittlung von Selbst

[35] Vgl. *F. Rosenzweigs* wichtige Programmschrift „Das Neue Denken", in: Kleinere Schriften (Berlin 1937). – „Der Stern der Erlösung", R.s dialogisches Hauptwerk (nach seiner Dissertation „Hegel und der Staat" [München 1920; Nachdruck Aalen 1962]) erschien erstmals 1921, ungefähr gleichzeitig mit *Ebners* „Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente (Regensburg 1921) – und vor Bubers „Ich und Du" von 1923.

und Andersheit, also Zwischen im weiteren Sinn ist. Daß ein Weg von diesem noch ungefüllten Zwischen zu dem von den dialogischen Denkern angezielten Zwischen im engeren, gefüllteren Sinn der zwischenmenschlichen Beziehung, des Dialogs, führt, dies wollten die vorhergehenden Seiten zeigen. Der „Gegensatz" des Neuen Denkens zum transzendentalen löst sich daher m. E. in den folgenden Unterschied des Vorgehens auf: Die Denker des Dialogs arbeiten an einer *Sinn-Phänomenologie im Ausgang von der Vollgestalt von Sinn in personaler Gegenseitigkeit,* während die Transzendentalphilosophen von den für die denkende Besinnung nächstliegenden, im ontologischen Rang aber abgeleiteten Formen von Sinn in „monologischen" Akten ausgehen – und ausgehen *müssen.* Die systematische Besinnung muß von hier ausgehen aufgrund der unaufhebbaren Jemeinigkeit des Sinnes: Sie kann sich nicht in einen zu Ich und Andersheit „indifferenten" Punkt stellen. Auch die Dialogiker beanspruchen das nicht – indem sie keinen Anspruch auf ein Denken aus systematischer Einheit stellen. Für eine umfassende Einordnung und Auslegung des Dialogischen im Ganzen von Sinn ist jedoch eine systematische Einheit des Denkens und somit der Ansatz beim (anscheinend) noch monologischen Sinn unerläßlich. Wo daher die Systematiker die Vollgestalt von Sinn als dialogischen Mitteilungssinn in den Blick bekommen (wie im Falle *Fichtes* und – trotz aller Zweideutigkeiten – nach ihm besonders *Hegels*), gelingt die Auslegung der Interpersonalität und Gesellschaftlichkeit weit umfassender und tiefer als bei den Dialogikern selbst[36].

Im weiteren, die Phänomenologie als Sinn-*Beschreibung* einschließenden Sinn sind auch die dialogischen Denker Transzendentalphilosophen. Wo immer ihre Methode deutlich faßbar wird (und nicht in ein methodisch unbekümmertes Bekennen und Bezeugen des Sinnes übergeht), handelt es sich um die beschreibende Analyse von *sprachlich* offenbarem Sinn. Die weiterführende *Auslegung* anhand der Frage nach den „Bedingungen der Möglichkeit" geschieht in methodisch bewußter Weise wohl nur in einigen Teilen von *Rosenzweigs* „Stern der Erlösung", in dem die Schulung am Denken *Kants* und *Hegels* unverkennbar ist.

Wenn daher *M. Theunissen* in seinem an gediegenen Interpretationen außerordentlich reichen Werk „Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart" (Berlin 1965) zu dem Ergebnis kommt, der Transzendentalphilosophie gelinge es nicht, das Dialogische und die „Herkunft" von Ich und Du aus dem Zwischen ursprünglich zu denken, so ist dem nach allem Gesagten keineswegs zuzustimmen. *A. Schöpf* hat be-

[36] Für *Hegel* ist dies schon deutlich geworden, vgl. Anm. 29. – Für *Fichte* vgl. den Aufsatz von *R. Lauth,* Le problème de l'intersubjectivité chez J. G. Fichte, in: ArchPh 25 (1962) 325–344.

[37] Zwischen Intersubjektivität und Dialogik, in: Philos. Rundschau 15 (1968) 15–28.

reits darauf hingewiesen, daß Th. den Begriff „Transzendentalphilosophie" ganz offensichtlich „allzu einschichtig für die husserlsche Philosophie verwendet" [37], von dessen Egologie her, wie bereits oben angemerkt, tatsächlich kein „ursprüngliches", angemessenes Bedenken des Dialogischen möglich ist. Wenn Th. von einer der Philosophie unerreichbaren Wahrheit angesichts des Dialogischen spricht (501), so gilt das einerseits von *allem* Sinn, der nur „begriffen" werden kann, indem der Begriff sich „vernichtet", wie *Fichte* es ausdrückt; andererseits macht gerade hierin der dialogische Mitteilungssinn keine Ausnahme. Er liegt nicht *mehr* jenseits des begrifflichen Denkens als jeder vollzogene Sinn, so daß sich eine systematische Philosophie vom Bedenken des Sinnes als verwirklichter Liebe nicht dispensieren kann. Freilich sieht die begriffliche Ein-sicht gerade hier am offensichtlichsten in den für alle Begriffe unauslotbaren Abgrund hinein: in das Geheimnis der Liebe, das nur dem Liebenden selbst ein gelichtetes Geheimnis wird. Aber man sollte das Mißverständnis vermeiden, als könnte das Denken *irgendwo* erschöpfend Wirkliches begreifen und aussprechen!

Auch *B. Casper* geht in seinem Buch „Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers" (Freiburg 1967) [38] von der Entgegensetzung transzendentalphilosophisch-„idealistischen" und dialogischen Denkens aus und bleibt bei ihr, ohne den Versuch einer methodischen Vermittlung zu unternehmen. Von *Rosenzweig* her hätte eine genauere Auseinandersetzung mit Hegel nahegelegen, dessen Denken so eindeutig um die Verwirklichung der Freiheit im „Geist" kreist. So leicht ist es wiederum nicht zu entscheiden, ob R. dem von ihm so genannten „großen Erben der zwei Jahrtausende abendländischer Philosophiegeschichte" gegenüber mit seinen Vorwürfen im Recht ist. Auf keinen Fall ist *Hegel* blind für die Wirklichkeit des Dialogischen, für deren Bedenken gerade er wesentliches begriffliches Rüstzeug geliefert hat. Die ganze „Phänomenologie des Geistes" kreist um das Werden des intersubjektiven Geistes als Zwischen. Wenn dabei aus einer systematischen Vorentscheidung heraus die Liebes-Dialogik zu einer bloßen Wissens-Dialektik verkürzt wird, so kann doch eine schroffe Gegenüberstellung von „idealistischem" und „dialogischem" Denken der Sache nicht gerecht werden.

Bei aller Zustimmung zur erstrangigen Bedeutung des dialogischen Denkens für die Theologie scheint mir auch das Urteil von *H. Mühlen* in seiner kleinen Schrift „Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung" (Paderborn 1968) historisch allzusehr vereinfacht: „Wir erleben heute einen Geschichtseinschnitt allergrößten Ausmaßes mit, der alle bisherigen Epochen der abendländischen Denkgeschichte umgreift, so daß vielleicht die Geschichtsschreiber des dritten Jahrtausends die Denkgeschichte von Plato bis Nietzsche als *eine* große Epoche bezeichnen werden" (31). Der heutige Einschnitt mag die Schultheologie betreffen. Geschichtlich hat er sich schon nach *Kant* ereignet, nicht nur bei den großen „Idealisten", sondern auch in der sprachphilosophischen Linie von *Herder, Hamann, Humboldt* sowie in der „romantischen" (*Jacobi, Schleiermacher*) und der „existentialistischen" (später *Schelling, Kierkegaard* neben *Feuerbach, Marx* und – *Nietzsche*). Die heutige Aufarbeitung des dialogischen Denkens im Anschluß an die Dialogiker stellt mehr ein Nachholen als ein Betreten von Neuland dar – vor allem, solange es bei der bloßen Gegenüberstellung von tranzendentalem und dialogischem

[38] Vgl. die Besprechung in ThPh 43 (1968) 412–416. – Im übrigen stellt C.s Buch wohl die umfassendste und beste Einführung ins Denken der Dialogiker dar, freilich mit dem Nachdruck auf *Rosenzweigs* Werk. – Im Hinblick auf die theologische Aufnahme des dialogischen Gedankens empfiehlt sich immer noch: *B. Langemeyer*, Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie (Paderborn 1963).

Denken bleibt. Zustimmen muß man M. aber wohl, wenn er fortfährt: „Die dulose Seinsfrage ist jedenfalls bis zu ihrer eigenen Konsequenz eines ‚deistischen' Gottes zu Ende gedacht. *Im Horizont dieser Seinsfrage ist theologisch keine weitere Entwicklung mehr möglich*" (ebd.).

2. Das dialogische Verhältnis als Ort personaler Grundkategorien

Die Vermittlung von transzendental-logischem und dia-logischem Denken liegt nach dem Ausgeführten im Ernstnehmen des Sinnes als dem eigentlichen, ersten und letzten „Gegenstand" beider, geschichtlich nur teilweise zu trennenden Denkrichtungen. Die anfangs betrachtete Gegensatz-Einheit von Vollzug und Gehalt, Selbst und Andersheit gründet letztlich in der „dialogischen Differenz" *(F. Ulrich)* zweier Freiheiten als der eigentlichen Ur-unterscheidung (wenn wir annehmen dürfen, daß die Vollgestalt von Sinn auch seine Ur-gestalt ist). Sinngeschehen ist, so sahen wir, wesentlich und immer Vermittlung, letztlich Übereinkommen (mindestens) zweier Freiheiten in einem, zweifach gerichteten Vollzug: Syn-thesis.

Deshalb haben Kategorien, Grundweisen des Sagens also, in diesem Sinngeschehen des zwischenmenschlichen Verhältnisses ihren eigentlichsten Ort – so wahr hier am eigentlichsten *Sinn tuend gesagt und sagend getan wie empfangen wird.* Es ist in den letzten Jahren manchmal die Forderung nach „personalen" und nicht bloß sachhaften Kategorien erhoben worden[39]. Mit solchen wäre jedoch nichts gewonnen, wenn sie wiederum die gegenständlich isolierte „Person" oder auch ihre monologischen Vollzüge beträfen. Wir sehen, daß es sich bei solchen Kategorien nur um Grundweisen *inter*personalen Verhaltens handeln kann. Ebenso erübrigt sich eine eigene Behandlung der Frage, ob solche Kategorien im aristotelischen Sinne Arten des *Gesagten* (der Prädikate) oder des *Sagens* beinhalten müssen, wie die kantischen Kategorien, die Weisen des Vereinigens im Urteil sind: Person und Interperson *sind* Tun und Sagen!

Kant erklärte seine Kategorien als „Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen"[40]. – „Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen[41]. Dies entspricht – auf einer anderen Ebene – unserem Problem: Wie können Freiheiten in der Einheit *eines* (mehrfach gerichteten) Sinnvollzugs als dessen Momente zusammenfinden? Welche *Formen* dieses Einheitsvollzuges gibt es hier, und welche Rücksichten sind daran zu unterscheiden? „Formen" soll heißen: Es geht

[39] So z. B. *E. Coreth*, Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung (Innsbruck [2] 1964) 472 f.
[40] KrV B 94.
[41] Ebd. B 93.

nicht um die unendlichen Nuancen personalen Wertfühlens (also der aufgezeigten Selbstanschauung im Anderen als Fremdanschauung im Selbst; vgl. I 10), sondern um Grundmöglichkeiten, die sich aus dem bloßen Gegenübersein von Freiheiten (rein formal als solchen genommen) ergeben. Indem der folgende Versuch das *Materiale*, das eigentlich Liebenswürdige des freien Wirklichseins bewußt ausklammert, weiß er sehr wohl um seine Grenzen. Diese Grenzen lassen sich nur von einer Phänomenologie überschreiten, die sich wertfühlend aufs Einzelne einläßt (vgl. *M. Schelers* Anliegen einer materialen Wertethik!) und dem Dichterischen sehr nahekommt. Das Gehalthafte geistiger Wirklichkeit erschließt sich nur dem liebenden Menschen selbst (ebenso wie die sinnlichen Qualitäten nur im Hinschauen, Hinhören usw. erfahren werden und *nur* von daher bekannt sein können)! Trotz dieser Einschränkung dürfte eine Zusammenstellung von Kategorien erheblichen Wert haben – gerade auch um der soeben vorgenommenen Unterscheidung willen.

Selbstverständlich soll hier nicht der Anspruch erhoben werden, eine *vollständige* „Tafel" personal-dialogischer Kategorien aufzustellen; noch soll entschieden werden, ob eine solche Vollständigkeit grundsätzlich möglich ist[42]. Dies ist um so mehr zu betonen, als ich mich wegen der aufgezeigten Nähe zur Fragestellung Kants an seine Kategorien anlehnen möchte. Das heißt wiederum nicht, daß nicht jede dieser Sageweisen samt ihrer grundlegenden formalen Bedeutung aus unserer Fragestellung heraus (nach den Möglichkeiten der Vereinigung von Freiheiten in einem Sinnvollzug) einsichtig sei. Offenbleiben soll lediglich die Frage nach der Vollständigkeit der Rücksichten. Einen Bereich, der für die weiterführende anthropologische Auswertung solcher Kategorien von größter Bedeutung ist, müssen wir hier zunächst ausklammern (zumal dazu eine transzendental-ontologische Erörterung von materiellem Sein erforderlich wäre): den des Leiblichen und des Körperlich-Gegenständlichen, insofern es die Rolle der Vermittlung des personalen Sinnverhaltens spielt.

3. Die dialogischen Kategorien

Übersicht:

a) nach der (formalen) Freiheits*qualität* der Einzelbeziehungen:
Bejahung (Liebe, positive Anerkennung)
Ablehnung (Haß)
Gleichgültigkeit (vorpersonale Achtung, neutrale Anerkennung)

---

[42] Die jüngste mir bekannte originelle Herleitung von Kategorien findet sich bei *H. Krings*, a. a. O. (Anm. 11), bes. 227–277. – Die Kategorien werden nach K. durch „transzendentale Inhalte", also wohl Inhalte geistiger Anschauung, begründet – obwohl nur ein „formaler Inhalt" gemeint sei. Dementsprechend „ist die Mannigfaltig-

b) nach dem *Verhältnis* der Einzelbeziehungen zueinander:
Entsprechung (in sich ruhende „Verwirklichung")
Widerspruch oder Aneinandervorbei-sprechen
Zusammenwirken („Erwirken")

c) nach der *Modalität*, der jeweiligen Betonung der Sinnrichtung; die „Zeiten" von Ich und Du (dialogische Zeitlichkeit):
Vergangenheit, „Gewesenheit" (Besprechen)
Zukunft, Ausständigkeit (Anruf, Ausruf)
Gegenwart (Gespräch)

d) nach der *Zahl* der Beteiligten:
Zwiegespräch (duopersonale Gemeinschaft)
Vielgespräch (multipersonale Gemeinschaft)
Allgespräch (universale Gemeinschaft)

Es kann an dieser Stelle nicht eine angemessen ausführliche Erörterung dieser Kategorien und ihrer vielfältigen Verbindungsmöglichkeiten untereinander gegeben werden. Statt dessen einige wenige Erläuterungen, erstens zum Ganzen dieser Zusammenstellung. Es ist jeweils von Beziehungen in der Mehrzahl die Rede. Dies ist die Folgerung daraus, daß der Eine Sinn als zwischenmenschliche Beziehung von den Beteiligten in je verschiedener Weise (Jemeinigkeit) „geteilt", partizipiert wird. Der Begriff der *Teilhabe* (participatio) hat, ebenso wie der der *Mitteilung* (communicatio) im interpersonalen Zusammenhang seinen eigentlichen Ort, was von größter ontologischer und theologischer Tragweite ist[43]. In einem bloß sachhaften Zusammenhang können beide nicht ursprünglich, im Grunde gar nicht verstanden werden. Sie sind jedoch selbst keine Kategorien, keine *besonderen* Sprechweisen, sondern durchaus *überkategorial* (wie der Sinn und seine Elemente, Bewußtsein und Sein, selbst).

Was die Verbindung der Kategorien untereinander angeht: in jedem Sinnvollzug spielen alle vier Rücksichten mit, sind also jeweils vier Kategorien miteinander vereint. Daraus ergibt sich eine große Anzahl von Begriffen, die selbst wiederum formal und nicht gehalthafter Art sind; oder, wie man auch sagen kann, deren Gehalt formal ist. Hierher gehören sicher: Hoffnung, Vertrauen, Dank, Verpflichtung, Schuld, Demut, Angst, Mißgunst, Hilfe . . . So fällt z. B. die Hoffnung unter die Kategorien der Bejahung und der Zukünftigkeit, die Zahl der Beteiligten ist im Wort nicht ausgedrückt, und das Verhältnis zum Anderen ist gerade, anders als in „Vertrauen", in dem schon die Vorwegnahme der Entsprechung liegt, offengelassen. In „Dank" tritt an die

---

keit der transzendentalen Inhalte unableitbar und unabmeßbar" (269). M. E. gelingt es K. nicht, zwischen formalem und materialem Inhalt zu unterscheiden, so daß die „Kategorien" vollkommen mit empirischen Begriffen verschwimmen. Daher erscheint mir die Kategorienlehre als eine bedeutende Schwäche dieses sonst hervorragenden Buches.

[43] In diesem Denkhorizont steht *F. Ulrich*, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage (Einsiedeln 1961); *ders.*, Der Mensch und das Wort, a. a. O. (Anm. 23).

Stelle von Zukunft die Vergangenheit. Es versteht sich von selbst, daß man die Sprache hier nicht überfordern darf. Aber man kann doch von den aufgeführten Beispielen für formale Gehalte ganz verschiedene Wörter nennen, die offensichtlich andere Bestandteile enthalten, sei es der Ausdruck materialer Freiheitsqualitäten (Glück, Entzücken, Freude, Trauer – in interpersonalem Zusammenhang) oder der Ausdruck von Absichten und Motiven (Ermunterung, Erbarmen, Neid, Bewunderung), oder von Umständen (Enttäuschung, Überraschung). Eine solche zunächst spröde scheinende Sprachanalyse kann manches Tiefe vom Reichtum der Sprache enthüllen, was diejenige logistischer und positivistischer Prägung nicht zu sehen vermag.

Jedoch, wir haben der Erläuterung der einzelnen Kategorien bereits vorgegriffen. Diejenigen der Qualität (a) wie der Zahl (d) bieten dem Verständnis keine Schwierigkeiten. Sosehr sie einer ausführlichen Darstellung wert wären, mögen hier doch wenige Anmerkungen genügen. Während Haß eine volle zwischenmenschliche Beziehung darstellt, freilich negativer Art (die als solche nur als Verkehrung der positiven zu „begreifen" ist), stellt die Gleichgültigkeit eine genaue Entsprechung dar zu dem, was *Kant* „unendliches Urteil" nannte: der Andere begegnet als nicht-geliebt, was nicht Ablehnung besagt, sondern einen unendlichen Spielraum neutraler Möglichkeiten offenläßt. Insofern keine Entscheidung zum Anderen als werthafter Freiheit gesetzt wird, ist die Begegnung vor-personal[44]. Es versteht sich, daß eine solche Beziehung nur vorübergehend sein kann oder nur so lange dauern kann, als eine Nützlichkeitsbeziehung oder eine bloß abstrakte Rechtsbeziehung selbstverständlich im Vordergrund steht. Es genügt, um die Personalität des Anderen zu wissen und ihn „jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel"[45] anzusehen. – Zu den Kategorien der Zahl sei bemerkt, daß jede Begegnung, aufgrund der im Selbst (vgl. oben I 3) und im Gegenübersein eröffneten Unendlichkeit von Sinn, grundsätzlich offen zu universaler Gemeinschaft ist. Dennoch darf der Unterschied zwischen den drei Gesprächsarten nicht zum nur zahlenmäßig-graduellen eingeebnet werden! Die Urgestalt des Sinnes ist das Zwiegespräch, der Bezug *einer* Freiheit zu *einer* anderen. Das Hinzutreten mehrerer schafft eine grundsätzlich neue Lage, wie sowohl in transzendentallogischer wie in soziologischer Betrachtung leicht zu erweisen ist[46] – wie aber auch jeder durch Besinnung auf eigene Erfahrungen wird bestätigen können. Daß es ein vielfältiges Ineinanderspielen aller

---

[44] Vgl. *H.-E. Hengstenbergs* Begriffe „sachlich-unsachlich-utilitär" in: Philosophische Anthropologie, a. a. O. (Anm. 1) 9–41.

[45] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, B. 66 f.

[46] Das Vielgespräch ist etwas anderes als die Summe von Zweiergesprächen: Die Beteiligten sprechen nicht jeweils einen (das mag eine hinzukommende Schwerpunktsetzung sein, ein hinzukommendes Zwiegespräch) und ebensowenig alle einzeln an,

drei Gesprächsweisen gibt, ändert nichts an der Notwendigkeit ihrer Unterscheidung, ihrem Unterschiedensein im Sinngeschehen des Lebens selbst.

4. Das Verhältnis der Beziehungen

Die Kategorien der Gruppe b bedürfen einer etwas ausführlicheren Darstellung. Zwar sind sie im I. Teil im Grunde schon vorgestellt worden, doch erfordern sie einige wesentliche Ergänzungen. Die Entsprechung beinhaltet eben das, was früher als Verwirklichung und geistige Praxis, als Vermittlung von Erkenntnis und Liebe, als dialogischer Mitteilungssinn unter der Rücksicht der Verwirklichung des Selbst im Anderen wie des Du im Ich erarbeitet wurde. Bedingung für diese Vollverwirklichung von Sinn war das dialogische *Verhältnis* zweier Beziehungen, die in der wechselseitigen Bejahung einander in *einer* Beziehung einschlossen. Wir sahen schon damals, daß dies die Einschmelzung aller eshaften Gehalte in den gehaltlosen Gehalt des Du bedeutet. Nun ist diese „Einschmelzung" jedoch zweideutig, und dies macht den Unterschied dessen aus, was hier *„Entsprechung"* und was *„Zusammenwirken"* oder „Erwirken" heißt. Die Entsprechung stellt die Stufe der Unmittelbarkeit oder Anfänglichkeit dar, auf der alles Eshafte als unwesentlich beiseite gestellt wird und es um das reine Sich-verstehen von Ich und Du geht. Soll dieses anfängliche Einanderbefreien und Mehrwerden jedoch nicht zu einem Leerlauf entarten, so bedarf es des Hineinnehmens des Eshaften: das reine Zwischen muß das „Zwischen" der gegenständlichen Gehalte in sich aufnehmen können. Das Bereden ist aber, vom Standpunkt des Dialogischen, zugleich ein *Aneinandervorbei-reden.* Dieses steht, obwohl es nicht ohne weiteres dasselbe ist, auf einer Stufe mit dem *Widerspruch,* also dem Gegenteil der Entsprechung. Die volle Verwirklichung des Sinnes im Mehrwerden der Freiheiten kann nun nicht die Rückkehr zur anfänglichen „weltlosen" Entsprechung sein, sondern kann nur in der schöpferischen Einschmelzung alles Gegenständlichen in die dialogische Beziehung bestehen. Wenn wir dies „Zusammenwirken" und „Erwirken" nennen, so dürfen diese Ausdrücke nicht zur bloßen „Arbeitsteilung" verflacht werden. Es ist vielmehr eine Art „geistiger Zeugung", in der die Beteiligten je dasselbe tun, indem sie es je unaustauschbar verschieden tun. „Das Wirken eines jeden wirkt das des anderen und *wird* zugleich von dem des anderen gewirkt. Betrachtet man den Vorgang der ‚Zeugung' als Ganzes, so läßt er sich nicht in Hälften auf die Partner verteilen. So gesehen, ist die ‚Zeugungsfähigkeit' von einem Punkte an ‚Wir-Besitz'. Der eine hat sie nur im Besitz, wenn sie als

sondern sprechen im Grunde *auf die gemeinsame Mitte hin.* Deshalb spielt der gemeinsame Gesprächs-Stoff im Gruppengespräch eine weit größere Rolle als im Zwiegespräch.

dieselbe vom anderen Teil mitbesessen wird."[47] – *E. Hengstenberg* führt mit Recht als hervorragendes Beispiel die Sprache an, die (als selbst schon Sinnhaftes) mit ihren eshaften Gestalten allen gegenständlichen „Gemeinbesitz" *(Hengstenberg)* vertreten kann. Wesentlich für unseren Zusammenhang ist dies: Wie aller sachhafte, zunächst von den Partnern verschiedene Gemeinbesitz durch die Auseinandersetzung hindurch Teil des dialogischen Sinnes werden kann – in ein schöpferisches Miteinander-sprechen aufgehoben werden kann! Die drei Kategorien des Verhältnisses (von Beziehungen) stehen also untereinander selbst im Verhältnis dialektischer Entwicklungsstufen.

5. Die Geist-Zeit des dialogischen Sinnes

Einer besonderen Verdeutlichung bedürfen auch die Kategorien der Modalität, der „Zeiten" von Ich und Du. Das Wort „Gegen-wart" läßt bereits den ursprünglich personalen Zeitbegriff, der hier angezielt ist, erkennen. „Gegenwart, nicht die punkthafte, die nur den jeweilig im Gedanken gesetzten Schluß der ‚abgelaufenen' Zeit, den Schein des festgehaltenen Ablaufs bezeichnet, sondern die wirkliche und erfüllte, gibt es nur insofern, als es Gegenwärtigkeit, Begegnung, Beziehung gibt. Nur dadurch, daß das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart . . . Gegenwart ist nicht das Flüchtige und Vorübergleitende, sondern das Gegenwartende und Gegenwährende. Gegenstand ist nicht die Dauer, sondern der Stillstand, das Innehalten, das Abbrechen, das Sichversteifen, die Abgehobenheit, die Beziehungslosigkeit, die Präsenzlosigkeit."[48] In Bubers Worten wird außer *Gegenwart* und *Vergangenheit* weniger ausdrücklich auch die *Zukunft* als dritte Modalität deutlich, und zwar als die schöpferische Dimension der Gegenwart selbst, wie *M. Theunissen* gut herausgearbeitet hat: „Gegenwärtig ist mir der Angeredete, weil er mir bevorsteht. Er steht mir bevor, weil ich auf Entgegnung oder Entgegennahme aus bin . . . Damit schwingt der Akt des Ansprechens über sich selbst . . . hinaus. Er hält sich gleichsam in die Zukunft hinein, ohne diese Zukunft selbst schon vorwegzunehmen. Denn die Entscheidung über die Zukunft erwartet der Ansprechende eben von der Antwort des Angesprochenen . . . Freilich ist nicht weniger als die Zukünftigkeit der echten Gegenwart die Gegenwärtigkeit der hier gemeinten Zukunft zu betonen."[49] Demgemäß ist die Vergangenheit, das „Gewesen", dem eshaften *Be-*

---

[47] *H.-E. Hengstenberg*, a. a. O. (Anm. 1) 107. – Das hier im Grunde ausgesprochene dialogische Prinzip kommt allerdings in H.s Denken – trotz seiner öfteren Berufung auf Buber – nicht zum Tragen. Für ihn steht die Zuwendung zu einer gemeinsamen *Gegenständlichkeit* nicht nur psychologisch, sondern anscheinend auch philosophisch-systematisch im Vordergrund.

[48] *M. Buber*, a. a. O. (Anm. 28) 86.

[49] A. a. O. (Anm. 21) 296.

reden, die Zukunft dem *Anruf* des noch fernen Anderen zuzuordnen. Die Gegenwart aber vermittelt beide in die Einheit des Wortsinnes, der sich zwischen Ich und Du spannt, das Du weder in der Vergangenheit des Etwas fixierend noch in die zukünftige Ferne des „ganz Anderen" bannend.

Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft stellen also wirklich dialogische Sageweisen dar (die allerdings, ebenso wie die vorhergehenden Kategorien, nicht gleichwertig nebeneinander stehen). Sie sind Sinnphänomene und somit Geist-Zeiten, die zwar in innerer Analogie zur physikalischen Zeit stehen, jedoch keineswegs an dieser erst abgelesen wurden. Näher als zur physikalischen Raum-Zeit-Vorstellung stehen sie den kantischen Modalitäten von Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit, denen in dieser Reihenfolge Zukunft (Unbestimmtes), Gegenwart (Bestimmendes) und Vergangenheit (Bestimmtes) entsprechen [50].

Zukünftigkeit ist somit die zeitliche (d. h. in der „produktiven Einbildungskraft" dargestellte) Wendung von Unterschiedenheit, Ausständigkeit, Transzendenz des Anderen, der als Freiheit nie im Ich bereits so gewesen ist, daß er mir nichts Neues, Überraschendes wäre. Dennoch, der Andere muß auch schon im Ich gewesen sein, „a priori" in ihm gewesen sein, um mir gegenwärtig werden zu können. Andernfalls wäre er der *bloß* Andere, dem ich nicht entgegenwarten, mit dem ich nicht in der Gegenwart der Verwirklichung frei eins werden könnte, der mir bestenfalls (und nicht einmal das) als „factum brutum" zustoßen könnte. Kein factum brutum aber kann mich in meine Freiheit so rufen, daß ich der Freiheit des Anderen selbst entgegenwarte. Gegen-wart des Anderen kann also nichts anderes sein als die Vermittlung von Vergangenheit (Apriorität) und Zukünftigkeit (Aposteriorität) im Jetzt der Begegnung. Bloße Zukünftigkeit und bloße Vergangenheit sind andere Ausdrücke für die „Scheinarmut" *(F. Ulrich)* völliger Transzendenz des Anderen bzw. den „Scheinreichtum" *(ders.)* völliger Immanenz [51]. Wichtig zu sehen ist – und dies sei im Hinblick auf manche Theologen gesagt: daß das scheinbar arme transzendent-zukünftige Seinlassen des Anderen im Grunde eine Verfügung des Anderen bedeutet, die vor derjenigen der scheinbar reichen völligen Immanenz eben nur den *Schein* der Demut voraus hat. Die bloße Zu-

[50] Vgl. dazu *E. Simons*, a. a. O. (Anm. 22) 141 und den ganzen Abschnitt „Die Zeitlichkeit des Daseins" (138–142). – Obwohl S. in größter Nähe zur obigen Fragestellung steht („Wie sind nun mehrere freie Setzungen in *einer* Freiheit, genauer noch, *als eine* Freiheit möglich?" [138]), gelingt es ihm m. E. nicht, die „Geist-Zeit" ursprünglich aufzuweisen. Er greift vielmehr sofort auf den physikalisch-psychologischen Zeitbegriff, den „inneren Sinn" im Sinne Kants, zurück. – Freilich müßte die Verbindung zu der hier aufgewiesenen Sinn-Zeit zu jener eshaften Zeit ausführlicher behandelt werden, als es eben geschehen konnte.

[51] Vgl. dazu *F. Ulrich*, Der Mensch und das Wort, a. a. O. (Anm. 23), bes. 658–665; ferner: Die Zeitgestalt der Freiheit von Ich und Du, a. a. O. (Anm. 20).

künftigkeit des Anderen macht ihn ebenso zum besprechbaren Gewesenen wie seine gegenständlich fest-gestellte Vergangenheit. Die wahre Ehrfurcht kann nur aus dem bereits geschenkten Gespräch leben, nicht aus dem Gedanken der unnahbaren Ferne des Anderen – der so eben bloß ein *Gedanke* ist, mit dem man selbst in der Beteuerung des Gegenteils schon fertig geworden ist. Bloße Zukunft und bloße Vergangenheit schlagen also dialektisch ineinander um. Ihre einzig wahre Eröffnung ist die dialogische Gegenwart selbst, das Wahr-Nehmen, die Verwirklichung der bereits geschenkten Liebe.

Wie aber erklären sich diese einseitigen Modalitäten aus dem, was wir über Sinn gesagt haben? Nun, es ist leicht zu sehen, daß die Überbetonung der Vergangenheit die Vereinseitigung des Sinnes als Wissensgehalt, die bloße Zukunft aber eine derartig vereinseitigte „Liebe" ist, die *nicht genug liebt*, um den anderen als gegenwärtig zu *erkennen*.

6. Abschließendes zu Methode und Aufgaben der transzendentalen Dialogik

Wenn die Dimension der Vergangenheit in der dialogischen Gegenwart mit jenem Apriori gleichgesetzt werden darf, um dessen Erforschung die Transzendentalphilosophie sich seit jeher vor allem bemüht, und wenn dieses Apriori im Jetzt der Begegnung zugleich das Aposteriori, das Unableitbare geschichtlicher Freiheit schlechthin, mit sich vereint – sind dann nicht der Hintergrund-Sinn der transzendentallogischen und der Vordergrund-Sinn der phänomenologischen Besinnung eins geworden? Wird nicht hier der Logos Geschichte und die Geschichte zur eigentlichen Verwirklichung des Logos: so „logisch" (sinn-voll) wie keine apriorische Struktur für sich? Allerdings haben wir mit den letztbesprochenen Zeit-Kategorien ein wenn auch nur anfängliches, so doch ursprüngliches Verständnis des Eigentümlichen *personaler Geschichte* gewonnen. Aber mehr: *alle* der aufgeführten Kategorien sind Weisen der geschichtlichen *Verwirklichung* des unendlichen und unbedingten Sinnes im dialogischen Geschehen. Das Geschichtliche stellt nicht nur das Material, bietet nicht nur die Gelegenheit für den Vollzug des „Eigentlichen", der hintergründigen transzendentalen Strukturen; nein, das Eigentliche *ist* der geschichtlich unableitbare Sinn selbst!

A. Gerken hat jüngst in seiner Schrift „Offenbarung und Transzendenzerfahrung, Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie" (Düsseldorf 1969) die Ausleerung des Geschichtlichen in der transzendentalen Theologie *Karl Rahners* einer scharfen (gelegentlich wohl übers Ziel hinausschießenden) Kritik unterzogen: „Für Rahner ist alles im Offenbarungsereignis, was nicht aus der Transzendentalität des Menschen stammt, nicht Sinn, nicht Vermittlung, sondern bloßes Faktum. Die Möglichkeit, daß das geschichtliche Heilsereignis seine Sinnhelle . . ., selbst mit sich bringt, diese Möglichkeit scheint dem Denken Rahners so fern zu liegen, daß sie nicht einmal hypothetisch in Betracht gezogen wird" (34). Ich glaube gezeigt zu haben, daß (wie G. selbst vermutet) diese wesentliche Schwäche der Rahnerschen Philosophie und

Theologie nicht auf transzendentalphilosophisches Denken überhaupt, sondern im Gegenteil auf einen nur halb transzendentalphilosophischen Ansatz zurückzuführen ist, wie anfangs wenigstens angedeutet wurde (vgl. I 1). Eher noch als im Fehlen einer geistig-personalen Anschauung, das *E. Simons* vor allem beklagt, liegt der Mangel im Ansatz darin, daß Rahner auch die geistige Selbstanschauung noch einmal als das Anschauen von etwas Vorhandenem, „Seiendes" und im Hinblick auf seinen allgemeinen Grund „Sein" genannt, begreift. Bei aller Bewunderung für die außerordentliche Leistung Rahners und der ihm nahestehenden Denker darf man jedoch nicht mehr die Augen davor schließen, daß der Graben zwischen einer thomanischen Seinsphilosophie und transzendentalphilosophischer Sinn-Hermeneutik gewaltige Ausmaße hat und – so lohnend es wäre – noch nicht überbrückt ist in ihrem Denken[52].

Während G. gegenüber Rahners Entgegensetzung von „transzendental" und „kategorial" den dritten Begriff des „Personalen" setzt (25, 47), scheint mir die Unterscheidung „transzendental/kategorial" selbst bereits nicht haltbar, weil sie eine Vermengung des aristotelischen Kategorienbegriffs mit dem kantischen Denken darstellt, für das „kategorial" nicht Gegenbegriff, sondern untergeordneter Begriff zu „transzendental" ist. (Das Kategoriale ist gerade das Transzendentale, soweit es die Kategorien betrifft.) Der Gegenbegriff zu „transzendental" lautet bei *Kant* vielmehr „empirisch". Wenn wir, über Kant hinausgehend, die geistige Anschauung des Selbst und des Anderen hinzunehmen, so gehört zum „Empirischen" auch das Unableitbare und Unausdenkliche der materialen Erfahrung geistigen Wirklichseins.

Mir scheint demnach folgende Einteilung und Begriffsverwendung folgerichtig:

Sinnformen (transzendentale Strukturen):
- Ebene der Verwirklichung:
  - personal-dialogische Kategorien
  - sachhafte Kategorien
- Ebene der Ermöglichung:
  - Kategoriales
  - Überkategoriales

Sinngehalte der (materialen) Erfahrung:
- Empfindungsqualitäten des Körperlichen
- Gefühlsqualitäten der geistigen Anschauung

Das Schema beansprucht keine Vollständigkeit in jeder Hinsicht. An ihm läßt sich jedoch einiges verdeutlichen, worauf es bei unserem Rückblick wesentlich ankommt. – Was zunächst das *Verhältnis von Transzendentalem und Geschichtlichem* betrifft, so sieht man nun leicht, daß beides keineswegs in Gegensatz zueinander gestellt werden darf. Geschichtlich nämlich ist nicht nur jenes Unableitbare der materiellen Erfahrung (das auf philosophischer Ebene nur der phänomenologischen Beschreibung zugänglich ist), sondern in einem tieferen Sinn gerade

[52] Eine methodische Reflexion auf *F. Ulrichs* „Homo abyssus" könnte in dieser Hinsicht sehr lohnend sein: Der Sache nach scheint mir in diesem Werk die gemeinte Überbrückung bereits gelungen, insofern die scholastischen Seinsprinzipien hier eine Sinn-Deutung aus dem Horizont nachhegelschen Denkens erfahren. Dementsprechend ist auch der dialogische Gedanke in diesem außergewöhnlichen Buch bereits unthematisch maßgebend. Er wird in den nachfolgenden Arbeiten von U. ganz im Sinne der hier umrissenen „transzendentalen Dialogik" ausdrücklich. Vgl. außer den bereits angeführten Schriften auch: *F. Ulrich*, Politische Macht – Philosophie – Gnade, in: Il problema del potere politico (Brescia 1964) 382–501; *ders.*, Der philosophische Akt als Ideologiekritik, in: Ideologia e filosofia (Brescia 1967) 328–358.

auch das Transzendentale, die Sinnform in ihrer Verwirklichung selbst, insofern es vom unverrechenbaren Miteinander der Freiheiten abhängt, in *welchen* Formen sich Sinn verwirklicht.

Erstens aus diesem Grunde, dem Unterschied von geschichtlicher Wirklichkeit und apriorischer Möglichkeitsform, wurde die Ebene der Verwirklichung von derjenigen der Ermöglichung unterschieden. Mit dieser Unterscheidung kommen wir ein letztes Mal auf das Verhältnis von transzendentaler Betrachtung im Sinne der Frage nach Möglichkeitsbedingungen und dialogischer Phänomenologie zu sprechen. Die oben aufgeführten Kategorien sind zum Teil *auch* phänomenologisch zugänglich, ist ihre Idee einmal erfaßt und ihr Ort gefunden. Es geht aber – zweitens – um mehr als ihre Beschreibung: sie müssen in ihrem genetischen Zusammenhang einsichtig werden (was hier nur halbwegs geschehen konnte). Eine umfassende Sinnsystematik muß drittens die *Möglichkeitsbedingungen* (d. h. den verborgen *gegenwärtigen* Sinn) von Sprache, Geschichte, Gesellschaft (Kirche) aufzeigen, in die wir hier nicht tiefer eindringen konnten. Dabei wird sich der selbst ansprechbare Sinngrund einer „Mitgottmenschlichkeit" *(W. Klein, S. J.)* der Besinnung zeigen: die zwar verborgene, aber nicht ferne *innerste „Andersheit"* des Sinnes.

Gottesvorstellung und Wandel des Glaubensbewußtseins

Von Jörg Splett

Die Aufgabe dieses Themas ist offenbar vor allem in dem „und" der Überschrift enthalten. Wie stehen der Wandel des Glaubensbewußtseins und (sich wandelnde) Gottesvorstellung zueinander?

Als erstes ist sicher zu sagen, daß das Gottesbild einer Religion das Glaubensbewußtsein ihrer Bekenner und deren Verständnis der religiösen Vollzüge durchgreifend prägt. Wenn man Glaube und (als Dimension seiner Realisierung) Religion als gelebten Gottesbezug definieren kann[1], dann ist dieser Bezug sowie sein Selbstverständnis in erster Linie von dem bestimmt, worauf er sich richtet (‚actus specificatur ab objecto').

Anderseits richtet der Glaube sich zwar auf Gott, jedoch als (sich) verstehender Vollzug vermag er sich auf Gott auch nur als irgendwie verstandenen zu richten. Und wird dieses Gottesverständnis (in seiner zwar unter Umständen bewußten, aber prinzipiell nicht ausmeßbaren Differenz zu Gott selbst) nicht, zumindest auch, vom Selbstverständnis des Glaubensvollzugs her erwirkt?

Damit stellt sich die Frage nach dem Einheits-Differenz-Prinzip der beiden gegenläufigen Bezugsrichtungen unseres „und". Wie „Glaube", „Glaubensbewußtsein", „Gott" soll auch diese Frage im folgenden nicht theologisch, sondern philosophisch bedacht werden, freilich in einer Philosophie, die sich ihrer Herkunft aus und ihres Standpunkts in der christlichen Erfahrung bewußt ist, sich als (prinzipielle) Reflexion auf diese geschichtliche Grunderfahrung versteht und insofern „christliche Philosophie" ist.

Versuchen wir nun, diesen dreigestuften Aufriß einer geforderten Antwort zu füllen.

I. Gottesvorstellung: (als diesen bestimmend) Bestimmung des Glaubens

Für den ersten Gang unserer Überlegung sei als Kronzeuge *Hegel* gewählt (obwohl, wie sich zeigen wird, sein eigener Standpunkt mit der Überschrift des zweiten Gangs bezeichnet wäre). Religion (als Wirklichkeit des Glaubens) ist nach ihm „in ihrem Begriff . . . die Beziehung

[1] Von dem Problem einer gott-losen Religion kann hier noch abgesehen werden, weil unsere Überlegungen bei der abendländischen Tradition einsetzen, in der es sich noch nicht stellt. Der Fortgang der Erörterung wird aus sich selbst vor diese Frage gelangen.

des Subjekts, des subjektiven Bewußtseins auf Gott"[2]. Dies in der Gegenständlichkeit der Vorstellung, deren vergegenständlichendes Trennen und Entgegensetzen zwar im Kult schon immer überwunden und versöhnt ist, dennoch aber dadurch nicht verschwindet, insofern eben diese Versöhnung nochmals vorstellend gedeutet und nur in solcher Vorstellung gewußt wird. Von dieser Vorstellung her bestimmt sich nun das Bewußtsein der Einheit mit dem Vorgestellten; Hegel bringt deren Gestalten bekanntlich in eine aufsteigende Reihe bis zum in der Philosophie sich vollendenden Christentum.

Aus der Vorstellung Gottes als des abstrakten Unendlichen ergibt sich so das Verhältnis absoluter Negativität, der Imperativ der „Ertötung des Endlichen" in äußerster Askese bis zur Selbsttötung[3]. Die Differenzierung in dieser Vorstellung des Absoluten beginnt für Hegel im Parsismus, wo Gott als dem Guten eine böse Gottheit entgegengesetzt wird. Damit liegt die Kluft nicht mehr zwischen nichtiger Endlichkeit und leerem Absolutem; sie verläuft innerhalb beider. So gibt es nun „Ideale, die nicht jenseits sind, sondern in der Existenz, in den weltlichen Dingen präsent und gegenwärtig"[4]. Darum ist das Leben der Parsen als solches ihr Kultus. Der nächste Schritt ist – in der ägyptischen „Religion des Rätsels" – die Hineinnahme des Bösen, der Negativität, in Gott selbst: indem Gott als der sterbende gewußt wird (Adonis, Osiris). In solcher Selbstunterscheidung ist die Subjektivität erreicht, zwar noch nicht im Selbstwissen der Freiheit, sondern noch gänzlich ins Natürliche gebunden, aber darin sich äußernd: in der Willkür und Beliebigkeit der Wunder, entsprechend in der Wunderlichkeit der tier(misch)gestaltigen Götter. Damit hat sich zugleich der Mensch anfänglich freigemacht von den Lebensbedürfnissen und wird fähig zu künstlerischem Gestalten.

Was hier begonnen hat, erreicht die Blüte der Klarheit in der griechischen Religion der Schönheit.

Damit ist die Stufe der natürlichen Religion überstiegen, in ihr war Gott das Eine, Unendliche (der ihr zuzuordnende Gottesbeweis die Folgerung aus der Vielfalt des Endlichen auf das einfache Sein). Jetzt ist die Stufe der Religionen „der geistigen Individualität" erreicht; ihre Grundbestimmung liegt in der Subjektivität des Göttlichen, die nun als „freie Macht der Selbstbestimmung" gefaßt ist[5] (die ihr zuzuordnenden Gottesbeweise sind der kosmologische und der physiko-theologische, darin Gott als Weisheit und Macht vorgestellt wird).

---

[2] Begriff der Religion (G. Lasson 1925). Nachdruck in: Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 2 Bde. (Philos. Bibl. 59/60 und 61/63 [Hamburg 1966]) 66.

[3] *G. W. F. Hegel*, Die Naturreligion (G. Lasson 1927). Nachdruck a. a. O. (Anm. 2) 70.

[4] Ebd. 199.

[5] *G. W. F. Hegel*, Die Religionen der geistigen Individualität (G. Lasson 1927). Nachdruck a. a. O. (Anm. 2) 11.

Neben der griechischen behandelt Hegel hier die römische und die jüdische Religion. Die Reihenfolge ihrer Behandlung liegt bei ihm nicht eindeutig fest; uns geht es indes nicht um diese spezielleren Fragen, sondern um die grundsätzlichen Ausführungen. Da in der absoluten Religion die früheren Momente nicht verschwunden, sondern „aufgehoben" sind, haben seine Aussagen auch für das Selbstverständnis und die Selbstkritik des Christentums Bedeutung, unabhängig von ihrer historischen Gültigkeit für die behandelten Religionen.

Die Religion der Schönheit und Notwendigkeit zumal, die griechische, bringt einmal die innere Freiheit, Gelöstheit und Menschlichkeit des Menschen, die schon den jungen Hegel, wie seine Zeit überhaupt, faszinierte[6]. Anderseits ist der Anthropomorphismus hier noch nicht radikal genug durchgeführt, darum bleibt der Zwang des gesichtlosen Schicksals über dieser Menschlichkeit, und sie selbst treibt in ihre Aufhebung hinein.

Die jüdische Religion der Erhabenheit ihrerseits statuiert jenes Glaubensbewußtsein, das Hegel in der Phänomenologie des Geistes in der berühmten Herr-Knecht-Analyse beschrieben hat. Die Unterdrückung des Knechtes, die das ganze Leben in Gesetzlichkeit bindet, verführt eben darum zu Überheblichkeit und Härte gegenüber den nicht so Gebundenen.

Kennt die griechische Religion eigentlich keine Zwecke und ist der einzige Zweck im Judentum die Ehre Gottes, so konkretisiert sich die göttliche Weisheit und Macht in Rom zur Zweckmäßigkeit für den Staat. „Funktionalisierung", Dienstbarkeit und Knechtschaft erreichen hier eine unerträgliche Spitze, die damit zugleich aber dem Einzelnen den Rückzug in die „innere Emigration", die Unantastbarkeit des Selbst eröffnet. Damit schlägt die Sklaverei in ihrer Vollendung in das „absolute Unglück" des alles ledigen „Freigelassenen" um[7].

In diesen äußersten Schmerz und diese vollkommene Leere kann nun die Botschaft erfüllender Befreiung eintreten, die Kunde nicht von der Versöhnung, sondern der Versöhntheit der radikalen Zerreißung des Bewußtseins, das Christentum.

Es ist die Offenbarung der Menschlichkeit Gottes und damit der Göttlichkeit des Menschen, der Sohnschaft jenseits allen Herrschafts-Gegenüber. Es ist als die Religion der Inkarnation die Religion des dreieinigen Gottes. Ihr Beweis, d. h. die metaphysische Gestalt ihrer Selbstauslegung, ist das ontologische Argument. Es besagt in Hegels Deutung, daß Gott aus der Selbstvorbehaltenheit seiner Idealität in die Härte der Realität tritt, von der Schöpfung angefangen bis zur Inkarnation mit

[6] Vgl. Schillers Gedicht „Die Götter Griechenlands" oder Hölderlins „Germanien".
[7] *G. W. F. Hegel*, a. a. O. (Anm. 5) 239.

ihrer Spitze im Ernst eines schmachvollen Todes, um eben so die Idealität und Realität in der Einheit des Geistes zu einen [8].

Das Bewußtsein dieser Vorstellung ist – mit dem ganzen Pathos des Galaterbriefes – jenes der „Freiheit der Kinder Gottes". Daß dieses Glaubensbewußtsein sich erst durchsetzen mußte, daß es verdeckt, verkürzt, unterdrückt wurde, hat vor allem den sogenannten „theologischen Jugendschriften" Hegels ihre Impulse gegeben. In der Phänomenologie des Geistes, in den geschichtsphilosophischen und philosophiegeschichtlichen Vorlesungen geht er dem im einzelnen nach. Doch im Prinzip ist die Befreiung aller in die erfüllte Gemeinschaft des Reiches Gottes schon erreicht.

Damit ist dann aber im Prinzip auch die Befreiung von jener letzten Beschränkung erreicht, die in der Entgegensetzung des Vorstellens als solchen noch besteht, sei dessen Inhalt auch schon präzise die Aufhebung dieser Entgegensetzung. Eben weil hier der Inhalt seinem Gegebensein noch widerspricht, treibt er das Glaubensbewußtsein in die ihm angemessene Form, in das Wissen, daß seine Gottesvorstellung nur die *Vorstellung* Gottes ist. So erfüllt das Glaubensbewußtsein sich in der (christlichen) Philosophie, die ihrerseits nur partiell, eben im „Priesterstand" der Philosophen [9], jene einende Befreiung vollzieht, die schließlich das ganze Leben durchstimmen und bestimmen soll.

Indem also derart der Geist zur Freiheit der Selbstidentität gelangt ist, kann er sein Gottesverhältnis in folgender trinitarisch-inkarnatorischen Formel aussagen (wobei „Wissen" hier nicht bloß „theoretisch", sondern als die zu sich gekommene Praxis zugleich, eben als die Voll-Identität des Geistes bzw. der Freiheit verstanden sein will): „Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich-Wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen und das Wissen des Menschen *von* Gott, das fortgeht zum Sich-Wissen des Menschen *in* Gott." [10]

Damit aber hebt die „objektive" Fragestellung unseres ersten Ganges sich selbst in die – nicht einfach subjektive, sondern „transzendentale" auf, der sich der zweite Gang dieser Besinnung zuwenden muß. Freilich wird sich zeigen, daß aus der Kontrovers-Situation dem „objektiven" Denken gegenüber der transzendentale Ansatz immer wieder in der Gefahr eines subjektiven Selbstmißverständnisses steht.

---

[8] Vgl. *J. Splett*, Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels (Freiburg – München 1965); *H. Küng*, Menschwerdung Gottes (Freiburg 1970). – Die philosophische Kurzformel dieser Botschaft steht in der Vorrede zu den „Grundlinien der Philosophie des Rechts" (J. Hoffmeister [Hamburg [4] 1955] 14): „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig." Vgl. Hegels Erläuterung in der 3. Aufl. der „Enzyklopädie" (F. Nicolin – O. Pöggeler [Hamburg [6] 1959] 38 f.).

[9] *G. W. F. Hegel*, Die absolute Religion (G. Lasson 1929). Nachdruck a. a. O. (Anm. 2) 231.

[10] *G. W. F. Hegel*, Enzyklopädie, § 564, Anm., a. a. O. (Anm. 8) 447.

II. Gottesvorstellung: Selbst-Bestimmung des Glaubens

An den Anfang sei hier ein bekanntes Wort *M. Luthers* aus dem Großen Katechismus gestellt: „Ein Gott heisset das, dazu man sich versehen sol alles guten und zuflucht haben ynn allen nöten. Also das ein Gott haben nichts anders ist denn yhm von hertzen trawen und gleuben, wie ich offt gesagt habe, das alleine das trawen und gleuben des hertzens machet beide Gott und abeGott. Ist der glaube und vertrawen recht, so ist auch dein Gott recht, und widerümb wo das vertrawen falsch und unrecht ist, da ist auch der rechte Gott nicht." [11]

In einem solchen Text geht es nicht um die „Stumpfnasigkeit" der äthiopischen Götter bzw. die Ochsenähnlichkeit eventueller Götter der Ochsen, auf die die Religionskritik eines Xenophanes abhob [12], sondern um die Qualifikation des Glaubensbewußtseins – nicht einmal unter ethischem, sondern prinzipieller unter dem Freiheitsgesichtspunkt. Von dem Bewußtsein befreiter Freiheit aus werden nun die Gottesvorstellungen der anderen als Ausdruck gebundener Freiheit (ab)gewertet.

Das geschieht vor allem in zwei Richtungen. Einmal gegenüber dem Judentum, in seiner Deutung als Religion des Gesetzes (dies – gestützt auf einen Teil der Paulinischen Aussagen – im Altertum schon, am schärfsten bei Markion, bis heute). Sodann in der Polemik der Reformatoren gegen die römisch-katholische Kirche. (In diesem Sinn hieße die Überschrift unseres jetzigen Ganges zunächst: Vorstellung des Gottes des *andern* als Selbstbestimmung des Glaubens.)

Zugleich aber dient dieses Prinzip dann zum Index der Selbstkritik des Glaubenden. Auch dies, und dies sogar vordringlich, zeigt das angesprochene Kapitel aus dem Katechismus Luthers. Katholischerseits wären die Unterscheidungsregeln des Ignatianischen Exerzitienbuches zu nennen; denn der „Trost", an dem dort die Legitimität von Vorhaben und Vorstellungen sich ausweisen muß, wäre in der heutigen Sprache als „Identitätsbewußtsein" und Freiheitserfüllung zu bestimmen.

Wird auf dieser Stufe noch strikt zwischen Gottesvorstellung und Gott selbst unterschieden (der Gott und Abergott des unrechten Glaubens ist eben nicht Gott; das rechte Glauben dagegen ist recht, weil es dem wahren Gott gilt), so ist es nur ein – freilich entscheidender – Schritt, der von der Kritik eines ungenügenden Glaubens beim anderen wie bei sich selbst zur Kritik am Glauben überhaupt führt, indem nun die Vorstellung dieser Trennung von Gottes-Vorstellung und Gott-an-sich ihrerseits als Ausdruck gebundener Freiheit von einem Bewußtsein zu sich gekommener Freiheit her kritisiert wird.

Sehen wir hier von dem leicht mißverstandenen Atheismusstreit um

---

[11] WA XXX/1, 133 (Calwer Luther-Ausgabe I, Siebenstern-Taschenbuch 7, 22).
[12] Diels-Kranz, Fr. 15 f.

Johann Gottlieb Fichte ab (dazu später), dann ist der entscheidende Name dieses Schrittes *Ludwig Feuerbach.*

Nach ihm stellt der Mensch die Unendlichkeit seiner selbst seiner Endlichkeit als ein selbständiges Wesen außer sich vor und gegenüber. Auch noch die Freiheit der Sohnschaft ist die – nur subtilere – Knechtschaft des Kindes, seine Unmündigkeit: die (Selbst-)Enteignung des Menschen zugunsten des Reichtums eines vorgestellten Gottes.

Marx ergänzt diesen prinzipiellen Entwurf durch Einbezug der gesellschaftlichen Dimension. Aber bei beiden steht dasselbe Bewußtsein hinter der Kritik nicht einer bestimmten, sondern der Gottesvorstellung überhaupt: der Glaube der zu sich gekommenen Freiheit an sich selbst.

Dieser Glaube wird vielleicht in radikalster Form von *Max Stirner,* am glänzendsten wohl von *Friedrich Nietzsche* verkündet.

Nietzsche versteht den „Tod Gottes", das Nichtigwerden der Gottesvorstellung, im Kontext des Endes der Metaphysik überhaupt. Was damit gemeint ist, wird an einem prägnanten Abschnitt seiner Schrift „Götzen-Dämmerung" sehr deutlich. Er ist überschrieben: „Wie die ‚wahre Welt' endlich zur Fabel wurde" [13]. Diese wahre Welt, der Wahrheit, der Idee, des Ewig-Guten, zuerst dem Weisen und Tugendhaften erreichbar, sodann zwar nicht erreichbar, aber versprochen („dem Sünder, der Buße tut" – im Christentum als dem „Platonismus fürs Volk"), schließlich zwar unbeweisbar und unversprechbar, aber als Trost und Imperativ verkündet (im Kantianismus), kann zuletzt als unerkennbar auch nicht verpflichten. Darum ist sie, um der Redlichkeit [14] des Denkens willen, ausdrücklich aufzugeben. Mit der Abschaffung der „wahren" Welt ist dann aber auch die scheinbare abgeschafft, will sagen: deren – scheinbare – Scheinbarkeit: „Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrtums; Höhepunkt der Menschheit; Incipit Zarathustra."

Diese Befreiung weiß sich dabei durchaus ihrer christlichen Herkunft verdankt. Die Kritik der entfremdenden Moral stammt ja aus Redlichkeit, ist die „sublimste Art von Moralität" [15]; die Absage an den christlichen Gott entspringt dem „Sinn der Wahrhaftigkeit, durch das Christentum hoch entwickelt" [16], einer strengeren und verwöhnteren Frömmigkeit. Es geht nicht einfach um Atheismus, eine Aufzeichnung aus dem Nachlaß lautet: „Der christlich-moralische Gott ist nicht halt-

---

[13] Werke (K. Schlechta, München 1955 ff.) II, 963; vgl. III, 705 f. u. 769 f. – Siehe hierzu *M. Heidegger,* Nietzsche I (Pfullingen 1961) 233–242.

[14] Für diesen Nietzsche sehr wichtigen Begriff, „jene jüngste der Tugenden", s. *Schlechtas* Nietzsche-Index zur Werkeausgabe s. v.

[15] *F. Nietzsche,* Werke III, a. a. O. (Anm. 13) 480; vgl. ebd. II, 1154: „Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit ... das bedeutet in meinem Munde Zarathustra."

[16] Ebd. III, 881.

bar: folglich ‚Atheismus' – wie als ob es keine andere Art Götter geben könne." [17]

Welcher Art: Das läßt sich wohl erst beantworten, wenn das Bewußtsein des neuen, des Übermenschen erreicht ist. Höhepunkte im Zarathustra weisen dorthin voraus. Hier ist dann von Sehnsucht und Hoffnung die Rede; Zukunft heißt die große Kategorie. Doch nicht einfach als nur zu erwartende, sondern als in Anstrengung, Einsatz, Planung, „Züchtung" zu verwirklichen. – Das Bewußtsein, das im Glauben an sich selbst seine Vorstellungen als solche erkannt hat, wird aus einem theoretischen („interpretierenden") zu einem praktisch-tätigen (die Welt „verändernden").

Man sieht, daß nach diesem Hinweis auf Nietzsche eine Darstellung heutiger Religionskritik, einschließlich der Gott-ist-tot-Theologie, sich weithin erübrigt [18].

Ob sie sprachanalytisch das Reden von Gott auf individuelle Interpretation der Umwelt eines vor allem ethischen Bewußtseins zurückführt, philosophisch die Entfremdung des Menschen in der metaphysischen Gottesvorstellung beklagt oder gesellschafts-praktisch „Gott" als das zu errichtende Reich der Zukunft deutet: stets ist „Gott" als Setzung des Menschen verstanden, als Selbstbestimmung des Glaubensbewußtseins, das sich dadurch zur Freiheit befreit, daß es in philosophischer Selbst-Analyse sich dessen bewußt wird (der engagierten „Psychologie" Friedrich Nietzsches antwortet dabei die behutsame „Therapeutik" eines Ludwig Wittgenstein).

Wie aber, wenn es noch eine „andere Art Götter" gäbe? Das müßte heißen, nicht als Setzung des Bewußtseins?

Eine Richtung innerhalb der Gott-ist-tot-Theologie fügt sich nicht einfach in den Rahmen von Nietzsches Argumentation. Danach sind es nicht wir, die Gott getötet hätten, sondern Gott hat sich töten lassen, er ist gestorben, um den Menschen von seiner Herrschaft zur Einheit im Geist zu befreien [19].

Das ist natürlich „objektivierende", „mythologische" Redeweise, auf

---

[17] Ebd. III, 496. – Vgl. hierzu *E. Biser*, „Gott ist tot". Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins (München 1962).

[18] Vgl. *J. Bishop*, Die Gott-ist-tot-Theologie (Düsseldorf 1968).

[19] So besonders *William Hamilton*. Vgl. *J. Bishop*, a. a. O. (Anm. 18) 91. – Bekanntlich liegt in dieser Richtung des Gedankens die Einführung des Wortes „Gott ist tot" in das moderne Bewußtsein: bei Hegel – im Rückgriff auf ein Kirchenlied von Johann Rist (1607–1667). Vgl. etwa: Die absolute Religion, a. a. O. (Anm. 9) 157 f.: „‚Gott selbst ist tot' ist eine ungeheure, fürchterliche Vorstellung, die vor die Vorstellung den tiefsten Abgrund der Entzweiung bringt. Aber dieser Tod ist zugleich insofern die höchste Liebe. Eben Liebe ist diese Identität des Göttlichen und Menschlichen ... Die ungeheure Vereinigung dieser absoluten Extreme ist die Liebe selbst. – Das ist die spekulative Anschauung." – Zu deren weiterer Auslegung s. *W. Kern*, Atheismus – Christentum – emanzipierte Gesellschaft. Zu ihrem Bezug in der Sicht Hegels, in: ZKTh 9 (1969) 289–321.

dem „überwundenen" Niveau unseres ersten Ganges. Aber worauf wird hier gezielt? Der Gott, den wir abschaffen können, kann nur eine Vorstellung sein. Aber ist es damit getan? Ja noch früher gefragt: Ist schon das wirklich möglich? Beide Fragen zielen auf eine dritte, die ihnen zugrunde liegt: auf die Frage nach dem Woher dieser Vorstellung mit ihrem in allem Wandel bleibend einzigartigen Charakter. Ist die Einsicht *Descartes'*, die er in der dritten seiner Philosophischen Meditationen, mag sein, ungenügend, ausgesprochen hat, ist seine Einsicht, das in der Idee des unendlichen Gottes Gedachte sei von „solcher Art, daß je sorgfältiger ich es erwäge, es umso unmöglicher scheint, daß es von mir selbst hervorgegangen wäre", ist der Gedanke von der ontologischen „Signatur" des Menschen durch diese Idee[20] tatsächlich durch Feuerbachs genetische Erklärung überwunden?

Damit treibt unsere Überlegung in die eigentlich transzendentale Fragestellung. Die Bestimmtheit des Glaubens durch die Gottesvorstellung hat sich als Selbstbestimmung dieses Bewußtseins gezeigt. Der dritte Gang beginnt nun mit der Frage, ob die Freiheit in diesem Bestimmen jetzt ihrerseits völlig unbestimmt sei. Damit wenden wir uns *J. G. Fichte* zu, dessen Position *W. Pannenberg* als „Atheismus der leeren Transzendenz" glaubt deuten zu müssen, nach unserer Meinung zu Unrecht[21].

III. Gottesvorstellung und Glaubensbewußtsein: Bestimmungen der Geschichte „gerufener Freiheit"

Gerade als ganz zu sich gekommene kann die Freiheit sich gänzlich, d. h. unverkürzt, nach allen Dimensionen begreifen, oder vielmehr: nur als derart sich begreifende kommt sie zu sich. Gegenüber einem bloßen Postulat, gar nur für die letztliche Sicherung einer Einheit von Sittlichkeit und Glück, hat Nietzsches Abwehr recht. Es geht um die Einheit der Sittlichkeit in sich selbst.

Freiheit erfährt sich zunächst in Differenz, in der Differenz eines „Reiches von Freiheiten" und in der Differenz dieses faktischen Reichs zu seinem „Gesetz", dem, was der Fichte des Atheismusstreits „moralische Weltordnung" nennt.

Der Versuch, diese Differenz durch Beschränkung auf ein Glied des Gesamts zu überwinden, muß scheitern. Die Konzeption absoluter Freiheit im Sinn des individualistischen «acte gratuit» *André Gides* zerstört die Freiheit, da das sie zur Laune herabsetzt (man kann nicht einmal sagen: zur Willkür, denn letztlich ist die Laune, so willkürlich-

[20] Adam-Tannery VII, 45 u. 51 (Buchenau Nr. 27. 42).

[21] Typen des Atheismus und ihre theologische Bedeutung. In: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 347–360 (348–350 zu L. Feuerbach), 356 ff.; vgl. 381 f., Anm. 39.

„frei" sie sich dünkt, unwillkürlich, determiniert – wie der Zufall, der nur für den zufällig ist, der den Gesamtkomplex der Bedingungen nicht überblickt). „Im Gegenteil befindet sich für uns der Mensch in einer organisierten Situation, in der er selbst gebunden ist; er bindet durch seine Wahl die ganze Menschheit, und er kann nicht umhin, zu wählen [auch Nichtwahl ist Wahl]" (*Jean Paul Sartre*)[22].

Aber inwiefern bindet letztlich meine Entscheidung auch die anderen? Tut sie es de facto, will sie es nur de facto oder nicht mit Berufung auf ihr *Recht?* Damit zeigt sich hinter dem Faktum des Muß, des (Nicht-umhin-)*Könnens,* der Sinn eines Sollens (Dürfens und Wollens), das auf die Freiheit nicht nur auftrifft, sondern sie erst sie selbst sein läßt. So wie Erkenntnis und Sprache sich nicht entfremdet sind, wenn man nicht einfach „erkennt" (oder vielmehr: sich ausdenkt) und spricht, was man mag (was einem einfällt), sondern sie vielmehr erst dadurch ihr eigenes Wesen erfüllen, daß man erkennt und sagt, was ist, was wahr ist.

Vom Unbedingten her erst kommen Denken und Sagen, kommt die Freiheit zu sich, und von ihm her kommt sie zugleich, indem sie mit sich selbst übereinkommt, mit den übrigen Freiheiten überein[23].

Dieses Übereinkunft stiftende Unbedingte, in einer Transzendenz (Differenz), die ob ihres völligen Andersseins das Nicht-Anderssein *(Nikolaus Cusanus)* radikaler Immanenz ermöglicht und so erst die wahrhafte Stiftung von Übereinkunft (die Einung im Selben derart, daß jedes eben darin zu sich selbst kommt), diesen absoluten Grund der Freiheit nennt *Fichte* die „moralische Weltordnung" jenseits (man könnte auch sagen: „inseits") aller theistischen Gottesvorstellung.

Jenseits der Vorstellung, weil man im Ernst (des Denkens) von keinem für sich vorgestellten Wesen sagen könnte, was wir soeben angedeutet haben und was eine seiner berühmtesten Formulierungen in dem Augustinus-Wort erhalten hat: superior summo meo et interior intimo meo.

Aber ist damit die Vorstellung schon abgetan und in leere Transzendenz hinein verflüchtigt? Diese Ordnung kann ja weder eine bloß faktische Seinsstruktur sein noch ein ideales Reich von Werten; sie muß der lebendige Ursprung und der „Entfaltungsraum" zugleich der Vielfalt wie ihres Einsseins sein. Darum schreibt *Fichte:* „Rein philosophisch müßte man von Gott so reden: Er ist . . . ein *reines Handeln* (Leben und Prinzip . . .)."[24] Eben so muß er „in einem ursprüngliche-

---

[22] Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: Drei Essays (Berlin 1966) 29.

[23] Vgl. *G.-G. Hana,* Freiheit und Person (München 1965), bes. Teil III; *J. Splett,* Der Mensch in seiner Freiheit (Mainz 1967), bes. Teil III; *H. Duesberg,* Person und Gemeinschaft (Bonn 1970), bes. Kap. III.

[24] „Gerichtliche Verantwortungsschrift". – Sämtliche Werke (I. H. Fichte), Bd. V (Berlin 1845) 261. Zit. nach *H. M. Baumgartner,* Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie. Bemerkungen zum Atheismusstreit von 1798/99, in: PhJb 73 (1965/66) 303–321.

ren Sinne des Wortes ‚personal' sein, als es durch Termini wie ‚Persönlichkeit' und ‚Bewußtsein' zum Ausdruck gebracht werden kann"[25]. In der Tat, auch diese Bestimmungen sind auf Gott nur analog anzuwenden, in jenem Ernst der Analogie, in dem jede noch so große Ähnlichkeit durch die größere Unähnlichkeit unseres Redens und Vorstellens von Gott überholt wird (DS 806).

Indem die Freiheit sich ihrer bewußt wird, wird sie sich des unbedingten Anspruchs bewußt; denn dessen Du-sollst (als Du-darfst) kann sich nicht nur allein an Freiheit richten (Unfreiheit steht im Faktum des Müssens), sondern allein von ihm her geht umgekehrt Freiheit erst auf und kommt nur von ihm her zu sich (wie das Erkennen im Licht der Wahrheit). Eben so aber muß der Anspruch selber Freiheitswirklichkeit sein (sonst könnte er sie niemals zu sich selber bringen).

Indem Freiheit jedoch der souveränen Unbedingtheit dieses Anrufs innewird, wird sie zugleich dessen inne, daß sie ihn nicht schlechthin, sondern auf ihre Weise (‚ad modum recipientis') erfährt. Der Anruf des göttlichen Sinns wird von ihr als eben durch sie gehörter vernommen, als durch ihr Vernehmen artikulierter. Sie wird Gottes in seiner übervorstellungshaften Göttlichkeit nur in der Weise ihres Vorstellens inne – nach dem Maß ihres Bewußtseins.

Woher aber dies ihr Bewußtsein? Kann man diese Geschichtlichkeit der Wahrheit einzig unserem Hinblick zuschreiben, während sie selber gänzlich außerhalb bliebe? – Unser bisheriger Durchblick hat gezeigt, wie diese offenkundige Erhöhung der Wahrheit in ihre Erniedrigung umschlägt[26]. – Gerade wenn man der unbedingten Souveränität dieses Anrufs innegeworden ist, wird man sich weigern, seine Ankunft nur uns zuzuschreiben, sosehr sie gewiß auch von unserer Aufnahme abhängt; aber diese muß nochmals von ihm gewährt sein. Oder wären wir derart Herren der Wahrheit, daß letztlich wir ihre „Stunde" bestimmten?

Unvermeidbar, und schlimmer: unscheidbar wird diese Geschichte von unserem Irren und Trügen gezeichnet, doch ebenso, ja, eben *so* ist sie die Geschichte des je neuen Aufgangs der Wahrheit. Solches Erscheinen in der Scheinbarkeit, solcher Aufschein im Anschein kann aber die Geschichte der Gottesvorstellung, des Glaubensbewußtseins letztlich nicht von unsern Gnaden sein. Situation und Augenblick werden zuletzt nicht durch unser „Wollen und Laufen" erwirkt, sondern durch den Anruf.

Die Geschichte der Freiheit in der Polarität von Gottesvorstellung

---

[25] *H. M. Baumgartner*, a. a. O. (Anm. 24) 314.

[26] Wir nehmen hier Formulierungen aus „Sakrament der Wirklichkeit" (Würzburg 1968) 39–52 auf; vgl. *A. Darlap – J. Splett*, Geschichte und Geschichtlichkeit, in: Sacramentum Mundi II (Freiburg – Basel – Wien 1968) 290–304, bes. 299–302.

und Glaubensbewußtsein ist die Geschichte ihres Angerufenwerdens. Sie erfährt Gott, aber in seinem Wort; Gott erscheint ihr, doch er erscheint nur: in ihrer Vorstellung, ihrem Bewußtsein: im Bilde.

Aber Bild ist hier nicht etwas statisch Getrenntes, das auf ein Vor- oder Urbild verweist, sondern wirklich das Erscheinen des Erscheinenden im Bilde. Es verfehlt den Sachverhalt, von einem Jenseits und Dahinter des Bildes zu reden, sosehr festzuhalten ist, daß dieses Bild (die Vorstellung) nur Bild ist.

Die hier zu haltende Schwebe verfällt nur zu leicht in ein realistisches Trennen, das die Erscheinung verdinglicht, oder in idealistischen Scheinüberstieg, der über sie hinweg zu sein glaubt. Auf beide Weisen mißglückt der Ineins-Fall, der nur als geschenkte Tat der Freiheit sich ereignen kann.

Gottes „Für-uns" ist nicht schon sein „An-sich", aber Gott selbst („an sich") ist im Für-uns für uns (sonst wäre er gar nicht „für uns"). So verteidigt das Glaubensbewußtsein zu sich gekommener Freiheit gerade die Differenz von Faßlichkeit und Unfaßlichkeit in ihrer Gottesvorstellung. Nicht als Dichotomie zweier „Welten", die zuletzt doch überwunden werden müßte, sondern gerade als das Ereignis ursprünglicher (urspringender wie ursprung-gebender, „befreiender") Freiheit, die sich gibt, ohne sich aufzugeben, und nur so – aber so wirklich – *sich* gibt: in der (Selbst-)Versichtbarung des Unsichtbaren.

Ginge Gott in der Vorstellung auf, wäre er nicht Gott (Freiheit, die restlos verfügbar wäre, wäre keine Freiheit mehr – hier herrschte dann, im Tod der Freiheit, Hörigkeit). Ginge Gott nicht in die Vorstellung ein, dann wäre er nicht unser Gott (Freiheit, die in ihrer Gabe doch sich selber vorenthielte, gäbe eigentlich auch diese Gabe nicht). – Es geht darum, jenes In-eins zu wahren, das theoretisch unvermeidlich paradox klingt, doch im geglückten Vollzug freiheitlicher Übereinkunft durchaus erfahren werden kann – „da amantem et sentit quod dico" [27] –: daß Freiheit die Vorbehaltlosigkeit ihrer Eröffnung eben in der Gewähr (will sagen: in dem Gewähren und Wahren zugleich) ihrer Unfaßlichkeit schenkt.

Diese Erfahrung bestimmt das christliche Denken, und ihr entspricht sein Pathos der Freiheit. Gleichwohl erfährt es sich zugleich, gerade am Maßstab dieser Erfahrung, als erst „in Hoffnung" befreit (Röm 8, 24). Worin liegt dieses Noch-nicht und was erhofft das Bewußtsein als seine letzte Verwandlung?

Wenigstens andeutungsweise ein Wort noch davon als von der äußersten Dimension unseres Themas, nicht als Selbstzweck, sondern eben um der richtigen Sicht unserer Gegenwart willen.

Die Vorläufigkeit, in der wir jetzt noch stehen, in „Schatten und

[27] *Augustinus*, In Joh. tract. 26, 4: PL 35, 1608.

Bildern" nach dem Grabspruch Kardinal Newmans, besteht nämlich nicht etwa in dieser Schwebe, sondern in deren Verdecktheit (die freilich sie selbst qualifiziert), in der fast unüberwindbaren Versuchung, sie entweder in ein Haben (Gottes in der Vorstellung von ihm) oder in ein gnadenloses Nichthaben (die „Abwesenheit" Gottes in unserer Vorstellung) zu mißdeuten.

Die erhoffte Erfüllung, auf die im Wandel seiner Vorstellungen und seiner selbst das Glaubensbewußtsein auslangt (und die nicht in dem Sinn „absolute Zukunft" heißt, daß sie absolut nur zukünftig wäre, sondern in dem Sinn, daß sie schlechthin erfüllend und als derart absolute bereits jetzt, und je schon, auf uns zugekommen ist, von den kleinen Sinnerfahrungen des Alltags bis zu den großen Widerfahrnissen der Religionsgeschichte, zuhöchst in Gottes Selbstzusage im Wort seines Sohnes) – die erhoffte Vollendung dieser Geschichte kann dann nichts anderes sein als die Fraglosigkeit und die Unmißdeutbarkeit dieser Schwebe der Freiheit – ihre verwandelte („erlöste") End-Gültigkeit: das Da-sein (die Par-ousie) Gottes in seiner Unnahbarkeit, die unmittelbare Sichtbarkeit seiner Unsichtbarkeit[28]. So wirkt er die letzte Wandlung des Glaubensbewußtseins durch die Erscheinung (die „Vor-stellung") seiner selbst, indem er sich gewährt als „heilig offenbar Geheimnis"[29].

---

[28] Vgl. das Ineinanderspiegeln der beiden Schriftworte Joh 14, 9 und 1 Tim 6, 16 f.: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." – „Er ... wohnt in unzugänglichem Lichte. Kein Mensch hat ihn gesehen und es kann ihn niemand sehen." – Vgl. *K. Rahner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis (Schriften zur Theologie III [Einsiedeln [7] 1967]) 47–60. Darum bleibt auch die ‚visio' Glaube und Hoffnung, wenngleich als in dem „Größten" der drei, in der zu sich gekommenen Liebe, vollendet, und das heißt: verwandelt, „aufgehoben"; vgl. *M. F. Lacan*, Les Trois qui demeurent (1 Kor 13, 13), in: RechScRel 46 (1958) 321–343.

[29] *J. W. Goethe*, Epirrhema. Vgl. *K. Rahner*, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie (Schriften zur Theologie IV [Einsiedeln [5] 1967]) 51–99, bes. 79–82.

Germanistische Scholastikforschung

Ein Bericht

Von Georg Steer

Offenkundig ist die fundamentale Abhängigkeit der germanistischen Prosaforschung von der historischen Theologie des Mittelalters: ohne deren Textausgaben, Untersuchungen, Gesamtdarstellungen, Hand- und Wörterbücher müßte sie vor den meisten quellenkundlichen und theologiegeschichtlichen Fragen, ja sogar vor vielen terminologischen Problemen kapitulieren. Das dankbare Bekenntnis *Klaus Bergs*[1], das ich stellvertretend für viele Äußerungen gleichen Tenors anführen möchte, bringt diese Abhängigkeit eindringlich zum Ausdruck: „Dem Werk Martin Grabmanns sind diese Untersuchungen in außerordentlicher Weise verpflichtet, da ohne seine Vorarbeit vieles im Dunkel vager Hypothesen geblieben wäre."

Weniger bekannt ist das große Verdienst namhafter Theologen um die Erschließung der *deutschen* geistlichen Prosa des Mittelalters. *Martin Grabmann* machte als erster die Germanisten auf eine mittelhochdeutsche Übersetzung der ‚Summa theologica' des Thomas von Aquin aufmerksam[2]. *Artur Landgraf* handelte, noch bevor sich die Germanisten der Texte annahmen, über zwei seiner Ansicht nach ver-

---

[1] Der tugenden bůch. Untersuchungen zu mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin (MünchTUdtLitMA, 7 [München 1964]) VII (Vorwort).

[2] Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin. In: Mittelalterliches Geistesleben I (München 1926) 432–439. Bekannt war G. auch eine mhd. Bearbeitung der ‚Summa theologica' II–II (= der tugenden bůch) in Cod. St. Georgen 69 der Karlsruher Landesbibliothek (vgl. „Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter, in: DivThom 25 [1947] 27: „Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß die moraltheologischen Teile der theologischen Summe des hl. Thomas in erheblichem Umfange auch ins Mittelhochdeutsche übersetzt worden sind") und die Übertragung der ‚Catena aurea' ins Ostelbische (vgl. Mittelalterliches Geistesleben I, 433, Anm. 1). Die Anregung einer Neuausgabe des Eckhart von Gründig zugeschriebenen Traktats „Von der wirklichen und möglichen vernunft" stammt ebenfalls von *Grabmann*. Zudem hat er durch seine Abhandlung „Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom νοῦς ποιητικός (SbBayrAkWissPhilHistKl Jg. 1936, H. 4) das philosophiegeschichtliche Verständnis dieses ersten selbständig in deutscher Sprache geschriebenen Seele-Traktats wesentlich erhellt. Die Edition aufgrund aller bisher bekannt gewordenen Hss ist für die Reihe „Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters" geplant.

[3] Zwei mitteldeutsche Übersetzungen des Compendium Theologicae Veritatis, in: ThGl 23 (1931) 790–797. – Die Karlsruher Hs St. Georgen 77 vertritt nicht, wie L. fälschlich annahm, eine Zweitversion, sondern nur eine in noch weiteren Hss faßbare Überarbeitung der Hauptredaktion, die Oxford Cod. Laud. Misc. 521 repräsentiert. Vgl. *Georg Steer*, Scholastische Gnadenlehre in mhd. Sprache (MünchTUdtLitMA, 14 [München 1966]) 83–87.

schiedene Übertragungen des ‚Compendium theologicae veritatis' Hugos von Straßburg[3]. *Michael Schmaus* ließ 1940 *Karl Schmitt*[4] über die Gotteslehre des ‚Compendium theologicae veritatis' unter terminologischem Aspekt promovieren. Die Tatsache einer Eindeutschung der Scholastik wird also von theologischer Seite – gleichsam als Nebenprodukt ihrer eigenen intensiven Mittelalterforschung – erstmals und voll erkannt: „Es ist bisher die deutsche Wiedergabe der lateinischen Hochscholastik und die hierbei sich kundgebende sprachschöpferische Tätigkeit noch nicht ausreichend untersucht, zumal deutsche Übersetzungen von philosophischen und theologischen Werken der Scholastik des 13. Jahrhunderts nicht zur Verfügung standen."[5] Die eigenständige, nicht unter „Mystik" subsumierte Wissenschaftsprosa in deutscher Sprache lag damals in den 20er und 30er Jahren noch außerhalb des Blickfeldes der Germanistik. Die Anregung, sich mit ihr zu beschäftigen, ihre Texte und ihre Sprache zu untersuchen, verdankt sie in erster Linie der Theologie: „Es wäre zu wünschen, daß auch von fachmännischer germanistischer Seite diese Thomasübersetzung nach der sprachlichen Seite geprüft würde."[6] Für das ‚Compendium' möchte *A. Landgraf* die mittelhochdeutsche Fachsprache ebenfalls und in erster Linie untersucht wissen: „Nachdem der Lehrinhalt dieses theologischen Kompendiums aus dem lateinischen Text zur Genüge bekannt ist, kann das Interesse an einer solchen Übersetzung in erster Linie nur ein sprachliches sein. Die deutsche Terminologie der Philosophie und Theologie, wie sie im Jahrhundert der Übersetzung gebräuchlich war, tritt darin in Erscheinung. Und zwar dies bedeutend augenscheinlicher hier als in den ursprünglich deutsch abgefaßten Schriften, in denen der Sinn der deutschen Termini oft erst nach mühevollen Untersuchungen sich feststellen läßt, während in den Übersetzungen ein längst seinem Sinn nach bekannter lateinischer Ausdruck seine deutsche Fassung erhält."[7]

Diese Anstöße der genannten Theologen haben der deutschen Prosaforschung ein eigenes Arbeitsgebiet erschlossen: neben Mystik, Predigt und weltlicher Sachprosa die sogenannte „Deutsche Scholastik".

Als rein germanistische Disziplin verfolgt die Prosaforschung vor allem grammatische, lexikalische, sprach-, literatur-, stil- und bildungsgeschichtliche Ziele, als theologische betreibt sie vornehmlich quellenkundliche und wirkungsgeschichtliche, inklusive frömmigkeitsgeschichtliche Forschungen. Von der Germanistik her gesehen, ist sie mehr als nur jener Forschungszweig, der sich mit geistlichen Texten beschäftigt; von

---

[4] Die Gotteslehre des Compendium theologicae veritatis des Hugo Ripelin von Straßburg. Eine deutsche Terminologie des 14. Jahrhunderts (Münster i. W. 1940).

[5] *M. Grabmann*, a. a. O. (Anm. 2) 433.

[6] Ebd. 438.

[7] A. a. O. (Anm. 3) 790.

der historischen Theologie her gesehen, ist sie mehr als nur philologischer Außenposten der lateinischen Scholastikforschung: sie schließt beide Fachrichtungen in sich. Ihr einigendes Band ist die Sprache: das mittelalterliche Deutsch, ihr einheitlicher Gegenstand das theologische und geistliche Schrifttum. So mag sie mit dem von *Martin Grabmann*[8] geprägten und von *Wolfgang Stammler* und *Kurt Ruh* propagierten Arbeitsbegriff „Deutsche Scholastik" mehr oder weniger zutreffend bezeichnet werden. Die historische Theologie sollte sich nicht scheuen, sie als „Mitarbeiterin und im echten Sinne als „Hilfs-Wissenschaft" zu akzeptieren und ihre Arbeiten zu beachten.

Drei Problemkomplexe, mit denen sich die germanistische Scholastik-Forschung beschäftigt, dürften die historische Theologie vorrangig interessieren.

1. *Der Umfang des deutsch-scholastischen Schrifttums.* Welche Scholastiker wurden ins Deutsche übersetzt? Welche scholastischen Texte wurden von der deutschen geistlichen Literatur als Quellen benutzt? Gibt es genug deutsche theologische Traktate, die Zeugen einer deutschsprachigen Scholastik im Vollsinn des Wortes sind? Und: bilden diese einen eigenständigen Beitrag zur historischen Theologie des Mittelalters?

Diese Fragen betreffen die literarische Wirkungsgeschichte der scholastischen Theologie. Daß die mittelalterliche Theologie in die Volkssprachen hineingewirkt hat, ist bekannt, nicht aber mit welchen Schriften und Autoren sie vor allem zu wirken vermochte. Die „Deutsche Scholastik" versucht diesen Einwirkungsprozeß auf die deutschsprachige Welt in einer regionalen, chronologischen und soziologischen Wirkungsforschung[9] aus dem handschriftlichen Überlieferungsmaterial heraus zu dokumentieren.

2. *Der Einfluß der scholastischen Theologie auf das praktisch-religiöse Schrifttum des deutschen Mittelalters.* Welche theologischen Schriftsteller, welche theologischen Lehren sind für die Glaubensunterweisung und das geistliche Leben in Predigt, Katechese und Erbauungsliteratur fruchtbar geworden? Welche Fachausdrücke und Redewendungen der Scholastik haben Stil und Sprache des deutschen geistlichen Schrifttums mitgeprägt? Leider gibt es zur geistlichen und katechetischen Literatur bis heute nur erst ganz wenige quellenkundliche Studien[10]. Mit einer

[8] Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 360; *Wolfgang Stammler*, Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache. In: Aufriß der deutschen Philologie II (Berlin 1954) Sp. 750; *Kurt Ruh*, Bonaventura deutsch (Bibliotheca Germanica, 7 [Bern 1956]) 38–42.

[9] Vgl. *Gerhard Eis*, Mittelalterliche Fachprosa. In: Aufriß der deutschen Philologie II (Berlin [2]1960) Sp. 1111.

[10] Erwähnen möchte ich *Hans Neumann*, Der westflämische ‚Spiegel der Sonden' und seine Quelle. In: Unterscheidung und Bewahrung. Festschrift für *Hermann Kunisch* (Berlin 1961) 277–293; *Rainer Rudolf*, Heinrichs von Langenstein ‚Erchantnuzz der sund' und ihre Quellen. In: Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für

Untersuchung der katechetischen Sondersprache etwa, die im 14. Jahrhundert entsteht und deren Phraseologie noch bis in die heutigen Religionsbücher nachwirkt[11], hat man überhaupt noch nicht begonnen.

3. *Die Ausbildung einer eigenständigen deutschen philosophischen und theologischen Fachsprache.* Die moderne deutschsprachige Theologie, als Wissenschaft selbst nie um die Erhellung der eigenen volkssprachlichen Ursprünge bemüht, mag vielleicht staunend zur Kenntnis nehmen, wie sicher bereits ihre ersten terminologischen Gehversuche ausfielen.

Was an Arbeit, die auf breiter Front erst in den 50er Jahren einsetzt, bisher zu den genannten Problembereichen geleistet wurde, möchte mein Aufsatz in groben Zügen referieren.

I. Forschungsprogramme und erste Teil- und Gesamtdarstellungen

Als Begründer der geistlichen Prosaforschung und als ihr unermüdlicher Förderer gilt *Wolfgang Stammler*. Auf ihn gehen Plan und Richtlinien des für das Stoffgebiet des neuen Forschungsbereiches grundlegenden Handbuchs „Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon“ [12] zurück: alle Schriftsteller, „die in deutscher Sprache etwas von sich verlauten ließen“ [13], also auch alle anonym überlieferten handschriftlichen Texte, soweit sie damals bekannt waren („auch die ... philosophische, theologische ... Literatur fällt in den Arbeitsbereich des Germanisten“ [14]), sind erfaßt. Seine „Prosa der deutschen Gotik“ [15], die

---

Gerhard Eis (Stuttgart 1968) 53–82; *Karl-Heinz Witte*, ‚Vorsmak des êwigen lebennes‘. Beobachtungen zu einem scholastischen Traktat von der Schau des dreifaltigen Gottes aus dem Kreise der deutschen Mystik (Würzburger Prosastudien, I [München 1968]) 148–198, bes. 172–178: „Die Quellen und die theologische Schule des Traktats“; *Georg Steer*, a. a. O. (Anm. 3) 139–178: „Untersuchungen zum Züricher ‚Gratia-Dei‘-Traktat“.

[11] Vgl. *Hubertus Halbfas*, Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht (Düsseldorf 1968) 164–184: „Die Sprache der Religionsbücher“. – Allgemein urteilt über die „Sprache der Aszetik“ *Jacques Leclercq*, Christliche Moral in der Krise der Zeit (Einsiedeln – Zürich – Köln 1954) 271: „Um die Stellung der geistlichen Literatur innerhalb der christlichen Moraluntersuchung aufzuzeigen, müssen wir uns noch auf die von ihr gewählte Sprache und auf den sie durchströmenden Geist besinnen. Das geistliche Schrifttum ist vorwiegend im Mittelalter und zur Zeit der Renaissance entstanden und schöpft daher zur Hauptsache aus dem Sprach- und Wortschatz der damaligen Zeit. Noch heute finden sich daher im geistlichen Schrifttum Wendungen und Ausdrücke von damals“; *Wolfgang Stammler*, „Spätlese des Mittelalters“, II: Religiöses Schrifttum (Texte des späten Mittelalters, 19 [Berlin 1965]), macht als erster den Versuch, eine größere Anzahl von charakteristischen „Wendungen und Ausdrücken“ der asketischen Formelsprache zu registrieren und zu interpretieren, z. B. „Reu und Leid“ (ebd. 69), „der böse Feind“ (ebd. 73), „Tugend üben“ (ebd. 93) u. a. m.

[12] Hrsg. von *Wolfgang Stammler*, ab Band IV von *Karl Langosch*, Band I–V (Berlin – Leipzig 1933–1955).

[13] Ebd. V (Vorwort).

[14] Ebd.

[15] *Wolfgang Stammler*, Prosa der deutschen Gotik. Eine Stilgeschichte in Texten (Literaturhistorische Bibliothek, 7 [Berlin 1933]).

unter stilgeschichtlichem Aspekt mittelhochdeutsche Prosatexte vor dem Frühhumanismus zusammenstellt, bietet erstmals – nach *Grabmann* – Zeugnisse deutscher scholastischer Theologie. 1949 erscheint der Programm-Aufsatz „Von mittelalterlicher deutscher Prosa. Rechenschaft und Aufgabe“ [16], der dann 5 Jahre später in „Deutsche Philologie im Aufriß“ unter dem Titel „Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache“ [17] unter zahllosen Verweisen auf meist unedierte handschriftliche Prosatexte breit ausgestaltet und dem erstrebten Ziel nähergebracht wird: einer umfassenden Darstellung der Prosa des deutschen Mittelalters unter besonderer Berücksichtigung ihrer kaum zu übersehenden Fülle und ihres tiefen Ideengehalts [18]. In diesen großangelegten Prosaaufriß ist der bereits 1953 gedruckte Aufsatz „Deutsche Scholastik“ [19] eingearbeitet. Scholastische Theologie wird seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts, so führt St. aus, nicht nur von Predigern in breite Volksschichten getragen, sondern stellt sich vor allem in Übersetzungen lateinischer Werke, aber auch in deutschen Originalschriften eindrucksvoll neben das Schrifttum der deutschen Mystik. Als die bedeutendsten und umfangreichsten Zeugen einer deutschen (Übersetzungs-)Scholastik sind die Übertragungen der thomasischen ‚Summa theologica‘ (auszugsweise) und ‚Catena aurea‘, des ‚Compendium theologicae veritatis‘ Hugos von Straßburg und des ‚Rationale divinorum officiorum‘ [20] des Wilhelm Durandus anzusehen. Als Vertreter einer originalen deutschen Scholastik werden unter anderen genannt: Nikolaus von Straßburg, Johannes Müntzinger, Ulrich von Pottenstein, Heinrich von Langenstein [21], Nikolaus von Dinkelsbühl und Thomas Peuntner. „Es er-

[16] Journal of English and Germanic Philology 48 (1949) 15–44 = Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters (Berlin – Bielefeld – München 1953) 43–67.

[17] Band II (Berlin – Bielefeld – München 1954) Sp. 1299–1632; ²1960, Sp. 749 bis 1102.

[18] Vgl. aber auch die kritische Rezension von *Max Wehrli* in: AnzdtAltertdtLit 69 (1956/57) 16–18: Es handele sich weithin nur um eine Materialsammlung; die Disposition bleibe rein stofflich orientiert (nach dem Schema des katholischen Katechismus); die zahllosen stofflichen Längsschnitte vereinigten sich nicht zu einem Ganzen. *P. Egino Weidenhiller*, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (MünchTUdtLitMA, 10 [München 1965] 9) bemängelt ebenfalls mit Recht „die etwas komplizierte Anlage“, die vielen Wiederholungen und das Fehlen fast aller Incipits.

[19] ZdtPhilol 72 (1953) 1–23 = Kleine Schriften zur Literaturgeschichte des Mittelalters (Berlin – Bielefeld – München 1953) 127–151.

[20] Diese für Herzog Albrecht III. von Österreich veranstaltete Übertragung, von der inzwischen 6 Handschriften bekannt sind, hat Stammler in ihrer Bedeutung für die Bereicherung des deutsch-theologischen Wortschatzes eindeutig verkannt.

[21] Von den S. 146, Anm. 90 erwähnten 4 Hss enthalten nur München, Bayer. Staatsbibl. Cgm 64, 153v–182v und Prag, Univ. Bibl. MS XXIII D 178 (ehem. Lobkowitzsche Bibl. Cod. 405), 227r–249r die ‚De discretione spirituum‘-Übersetzung. Die Verdeutschung des ‚Speculum animae‘ durch den Kartäuser Ulrich findet sich nur in Heidelberg, Univ.-Bibl. Cod. pal. germ. 107, 108r–137v (nicht bis 152v: 137v–152v = ‚Das guldin bůch‘). Berlin, Staatsbibl., Preuß. Kulturbesitz Ms germ.

scheint mir doch von besonderem Gewicht", meint St. abschließend, „daß sich Gelehrte, deren Namen in der Weiterbildung der Scholastik einen guten Klang haben, im 14. Jahrhundert so eingehend auch um die deutsche Sprache bemühten." [22]

Regen die Aufsätze St.s den Wissenschaftler immer wieder zum Betreten „unerforschten Gebietes" [23] und zur Einzelarbeit an, so wirkt *Kurt Ruhs* „Bonaventura deutsch" für die gesamte Prosaforschung [24] als wissenschaftliches Arbeitsmodell dafür, wie „ein neues Forschungsgebiet sauber und gründlich" [25] aufgeschlossen wird. Das Werk ergänzt stofflich in vielem *Stammlers* „Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache" (bes. 24–37), liefert einen geistesgeschichtlich ausgerichteten Überblick über das gesamte von den Franziskanern vom 13. bis 15. Jahrhundert geschaffene religiöse deutschsprachige Schrifttum (38–63) und bietet im Überlieferungsteil (97–301) die bisher umfassendste handschriftliche Sammlung deutscher Texte eines mittelalterlichen Theologen, nämlich Bonaventuras. Erstmals und richtungweisend handelt R., auch hier *Stammlers* Anregungen aufgreifend [26], über „die Rezeption der scholastischen Fachsprache" [27] im späten Mittelalter. Mit der kritischen Edition dreier Texte (305–361), die die gesamte Überlieferung berücksichtigt, bricht er allerdings mit dem Grundsatz *Stammlers*, nur bereinigte Handschriftentexte abzudrucken [28]. Dieses betont textkritische Interesse ist auch maßgeblich beteiligt an der weiteren Erschließung und Veröffentlichung des franziskanischen Schrifttums im deutschen Mittelalter, als deren erstes Ergebnis der erste von zwei geplan-

---

4^0 182, 293^r–313^r enthält eine eigene, zweite Übertragung. Eine dritte, die Stammler nicht aufführt, ist in London, British Museum Cod. Egerton 677, 174^r–203^v (vgl. *de Vreese*, De handschriften van J. v. Ruusbroec's werken II [Gent 1902] 531 f.) überliefert. Eine vierte Übersetzung, von Sebold Rosentzweyd, gedruckt von Jobst Gutknecht-Nürnberg, findet sich in Nürnberg, Germ. Nationalmuseum Inc. 8^0 3500, v. J. 1517 (identifiziert von Thomas Hohmann, Würzburg). *E. Mistiaen*, Le miroir de l'âme (Paris 1923 [nicht 1924]) ist nicht eine „Neuausgabe des lat. Originals", wie *Stammler* fälschlich annimmt und ebenfalls *P.-G. Völker*, Die deutschen Schriften des Franziskaners Konrad Bömlin (MünchTUdtLitMA, 8 [München 1964]) 19, sondern eine neuzeitliche Übersetzung ins Französische.

[22] ZdtPhilol 72 (1953) 20 = Kl. Schriften 148.

[23] Vgl. *W. Stammler*, a. a. O. (Anm. 16) 15 = Kl. Schriften 43.

[24] *Hanns Fischer*, Probleme und Aufgaben der Literaturforschung zum deutschen Spätmittelalter, in: GermRomanMonatsschr XL (1959) 218, Anm. 5: „Die umfassendste und bedeutendste Arbeit auf diesem Gebiet seit langen Jahren ist ohne Zweifel Kurt Ruh, Bonaventura deutsch (Bibliotheca germanica 7) Bern 1956". Vgl. auch die sehr instruktive, aber in manchen Punkten zu kleinliche Rezension *J. Kochs* in: AnzdtAltertdtLit 71 (1958) 132–141.

[25] *J. Koch*, a. a. O. (Anm. 24) 132.

[26] Von mittelalterlicher deutscher Prosa, a. a. O. (Anm. 16) 16 = Kl. Schriften 44 f.; *ders.*, Deutsche Scholastik, a. a. O. (Anm. 19) 21 f. = Kl. Schriften 149–150.

[27] Vgl. auch *K. Ruh*, Die trinitarische Spekulation in deutscher Mystik und Scholastik, in: ZdtPhilol 72 (1953) 24–53.

[28] Vgl. zur grundsätzlichen Einstellung Stammlers: *W. Stammler*, a. a. O. (Anm. 11) 7; und Ruhs: *K. Ruh*, Wolfgang Stammler zum Gedächtnis, in: ZdtPhilol 85 (1966) 5 f.

ten Textbänden 1965 erschien[29]. Dasselbe methodische Engagement führte R. – nach der Errichtung einer Forschungsstelle für deutsche Prosa des Mittelalters an der Universität Würzburg, der inzwischen der Stammler-Nachlaß einverleibt werden konnte – in dem Bemühen um gediegene, allen wissenschaftlichen Ansprüchen gewachsene Texte, zur Gründung einer eigenen Textreihe: „Es geht um den Versuch, die bisher üblichen Editionsweisen prosaischer Denkmäler zu verbessern, zu bereichern und ständig weiterzuentwickeln." [30]

Hatte *Stammler* noch den Gesamtbereich der deutschen Prosa, speziell der deutschen Scholastik im Auge, so beschränkte sich bereits R. – zugunsten einer intensiveren Detailarbeit – auf den Teilbereich des franziskanischen Schrifttums. Nur noch Ausschnitte behandeln Arbeiten wie die *Klaus Bergs*, *P. Egino Weidenhillers*, *Paul-Gerhard Völkers* (monographischer Ansatz: „Der tugenden bůch", Spätmittelalterliche Katechese, Schriften Konrad Bömlins) und meine (thematischer Ansatz: Mittelhochdeutsche Gnadenlehre).

Ohne es beabsichtigt zu haben, leistete *Hans Rupprich* in seiner kulturhistorischen Studie „Das Wiener Schrifttum des ausgehenden Mittelalters" [31] einen sehr nützlichen Beitrag zur germanistischen Scholastik-Forschung: er hat nämlich alle Notizen und Einzeldarstellungen über das gelehrte Schrifttum Wiens (Übersetzungs- und Predigtliteratur 58–70. 146–176), deren er in Zeitschriften, Monographien und Sammelwerken überhaupt habhaft werden konnte, gesammelt[32]: Sie geben in ihrer Gesamtheit von einer erstaunlichen Tatsache Zeugnis: die Wiener Universität in Verbindung mit dem Habsburger Hof[33] gehört über fast zwei Jahrhunderte hin zu den stärksten Anregern scholastisch geprägter Literatur in deutscher Sprache. Für das katechetische Schrifttum des Spätmittelalters konnte *P. Egino Weidenhiller* geradezu von einer „Wiener Schule" sprechen, als deren Hauptvertreter er Heinrich von Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl, Ulrich von Pottenstein, Thomas Peuntner und Stephan Landskron nennt[34]. *Klaus Berg*[35]

---

[29] Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter (MünchTUdtLitMA, 11 [München 1965]).

[30] *David von Augsburg*, Die sieben Staffeln des Gebetes (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, 1 [München 1965]) 7 f.

[31] In: SbÖsterAkWissPhilHistKl 228/5 (Wien 1954).

[32] Gänzlich übergangen hat R. alle handschriftlich überlieferten Quellen zum Wiener Schrifttum des späten Mittelalters. Vgl. *R. Rudolf, S. D. S.* in: ZdtPhilol 75 (1956) 100–102.

[33] Auch *W. Stammler*, a. a. O. (Anm. 8), findet es auffallend, daß die Professoren der neugegründeten Wiener Universität, „weltberühmte Gelehrte, sich mitunter nicht scheuten, zu paränetischen und didaktischen Zwecken unters Volk zu gehen und die Muttersprache anzuwenden. Auch hier war der Habsburger Hof einer der treibenden Vermittler."

[34] Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (MünchTUdtLitMA, 10 [München 1965]) 206–210.

[35] A. a. O. (Anm. 1) 41–52: Nikolaus v. Dinkelsbühl als Popularisator d. Scholastik.

zählt Nikolaus von Dinkelsbühl im Blick auf seine dogmatischen Quellen und seinen weitreichenden Wirkungskreis zu den „bedeutsamsten Popularisatoren der Scholastik“ [36]. Man hat bisher von germanistischer Seite die literarische Prosaproduktion des Südostens, sofern sie nicht Zeugnisse des Frühhumanismus und der deutschen Mystik enthielten, nur wenig beachtet.

„Deutsche Scholastik“ verbirgt sich auch, worauf man bis heute noch nicht aufmerksam geworden ist, hinter einer literarischen Gattung, die *Gerhard Eis* [37] innerhalb der mittelalterlichen Fachliteratur dargestellt hat: dem enzyklopädischen Schrifttum. Werke wie der „Lucidarius“ [38], das „Buch der Natur“ Konrads von Megenberg [39] und die beiden Kompendien des Thomas von Chantimpré [40] und des Bartholomäus Anglicus [41] beziehen aufgrund ihres enzyklopädischen Charakters nicht nur „bisweilen auch Materialien der geistlichen Summen-Literatur ein“ [42], sondern sind ihrer ganzen Anlage und Perspektive nach theologisch ausgerichtet. Über die deutsche Enzyklopädistik findet scholastische Theologie Eingang in weiteste Kreise.

Nach diesem kurzen Überblick 1. über die ersten erschließenden Teil- und Gesamtdarstellungen der deutschen Scholastik versuche ich knapp die Hauptergebnisse der germanistischen Forschung, 2. zur dogmatischen und moraltheologischen Literatur, 3. zur exegetischen, liturgiewissenschaftlichen und kanonistischen Literatur, 4. zur katechetischen Literatur, 5. zur Predigt-Literatur und 6. zur enzyklopädischen Literatur darzustellen. Ein weiterer 7. Punkt über die Sprache der deutschen Scholastik soll den Bericht beschließen.

II. Die dogmatische und moraltheologische Literatur

Noch 1947 schreibt *Martin Grabmann* im Hinblick auf die Summa theologica-Übersetzung der Stuttgarter Hs H. B. 32: „Es müßte im

---

[36] Ebd. 42.

[37] „Mittelalterliche Fachprosa der Artes“, a. a. O. (Anm. 17) 1954, Sp. 1632–1688; [2] 1960, Sp. 1119–1127; *ders.*, Mittelalterliche Fachliteratur (Sammlung Metzler [Stuttgart 1962]) 2–6.

[38] *G. Eis*, a. a. O. (Anm. 37) 3: „in (mindestens) 63 Handschriften und 85 Drukken . . . überliefert“.

[39] Bis jetzt sind mir 80 Handschriften und 8 Drucke bekannt.

[40] Der ‚Liber de natura rerum‘ diente Konrad von Megenberg als Hauptquelle, wurde aber noch zweimal unabhängig von Konrad ins Deutsche übersetzt.

[41] Zur Rezeption von ‚De proprietatibus rerum‘ vgl. *G. Steer*, Die Gottes- und Engellehre des Bartholomäus Anglicus in der Übertragung des Michael Baumann, in: Würzburger Prosastudien I (Medium Aevum, 13 [München 1968]) 81–101. – Enzyklopädischen Charakter trägt auch das ‚Compendium theologicae veritatis‘ Hugo Ripelins, das sich zudem im 2. Buch: ‚De operibus conditoris‘ inhaltlich mit den beiden genannten Enzyklopädien des Thomas und des Bartholomäus überschneidet.

[42] *G. Eis*, a. a. O. (Anm. 9) Sp. 1118.

einzelnen untersucht werden, wie hier die lateinischen termini in deutsches Sprachgewand gebracht sind." [43] Aber bereits 1943 hatte *Gabriele Schieb* in ihrer Dissertation [44], ohne daß Grabmann davon inzwischen Kenntnis erhalten hätte, die „Thomasübersetzung nach der sprachlichen Seite geprüft" [45] und maschinenschriftlich ediert. Durch *Alfred Hübner* [46] auf die aus dem Benediktinerkloster Weingarten kommende Handschrift aufmerksam geworden, versuchte sie zunächst einmal, „einen einigermaßen brauchbaren, zuverlässigen Text" [47] herzustellen. Erst nach dieser Vorarbeit könne man sich „der hochinteressanten Frage der sprachschöpferischen Leistung der Übersetzung, der Art der Eindeutschung der metaphysischen Terminologie und einer ganzen Anzahl von spezifisch dogmatischen Fachausdrücken widmen" [48]. Die Ergebnisse ihrer kritischen Studie, später von *Klaus Berg* [49] ergänzt, sind im wesentlichen: Die ursprüngliche deutsche Übersetzung entstammt aller Wahrscheinlichkeit nach einem im mittelniederländisch-mittelniederdeutschen-mitteldeutschen Grenzgebiet [50] gelegenen Dominikaner(-innen)kloster. Im Zuge der Nord-Süd-Strömung [51] geistlicher Literatur im 14. Jahrhundert kam es „im Straßburger Ausstrahlungsgebiet" [52] zu einer oberdeutschen Umschrift, die einzig in der Stuttgarter Handschrift erhalten ist [53]. Der Übersetzer, dem eine mit vielen Fehlern durchsetzte ‚Summa theologica'-Abbreviatio vorgelegen haben mußte, scheint in lateinischer Grammatik nicht besonders stark gewesen zu sein. Er war auch kein großer Theologe. Und beim Übersetzen kann man ihm immer wieder Flüchtigkeitsfehler nachweisen. Um so mehr überrascht seine im einzelnen „zweifellos geniale Übersetzungstechnik, die alle Möglichkeiten der Sprache in umschauendster Weise aus-

[43] Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter, in: DivThom 25 (1947) 27.

[44] Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa Theologica des heiligen Thomas von Aquin, Diss. [Masch.] (Leipzig 1943).

[45] *M. Grabmann*, a. a. O. (Anm. 2) 433.

[46] Vgl. AnzdtAltertdtLit 54 (1935) 176.

[47] *G. Schieb*, a. a. O. (Anm. 44) II.

[48] Ebd.

[49] A. a. O. (Anm. 1) 53–59.

[50] Viele der von *G. Schieb* ausschließlich für das mitteldeutsche, mittelniederdeutsche und mittelniederländische Gebiet in Anspruch genommenen termini, vor allem Abstrakta auf -ung und -heit, finden sich auch in den inzwischen bekanntgewordenen oberdeutschen Scholastikertexten.

[51] Vgl. hierzu *Kurt Ruh*, Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung. In: Dr. L. Reypens-Album (= Studien en tekstuitgaven van ons geestelijk erf, XVI [Antwerpen 1964]) 357–382.

[52] *G. Schieb*, a. a. O. (Anm. 44) LXXVIII.

[53] Unklar bleibt, ob zwischen dem Original der lateinischen Textauswahl aus der ‚Summa theologica' (= Abbreviatio) und der Vorlage des deutschen Übersetzers und zwischen dem Original der Übersetzung, das mit der rekonstruierten md.-mndl. Vorlagenhandschrift gleichgesetzt wird, und der alemannischen Abschrift Zwischenstufen bestanden haben.

nutzt“ [54]. Ist sie tatsächlich so genial? *Klaus Berg* [55] hat recht, wenn er sagt, man hätte anfänglich den Text von seiten der Germanistik überbewertet: Die Übersetzung ist in Wirklichkeit weder in der Syntax, die gänzlich von der lateinischen abhängig ist, noch in der Begriffsbildung, „abgesehen vielleicht von naiven Analogiebildungen zu bereits bestehenden Wörtern“ [56], noch im Bereich des Stils besonders originell oder eigenständig. Zu einem letztgültigen Urteil über die „sprachschöpferische Tätigkeit“ des Übersetzers – die von *Grabmann* 1926 geforderte Untersuchung steht also immer noch aus! – wird man allerdings erst aufgrund eines breitangelegten Vergleichs mit anderen Werken der deutschsprachigen Scholastik, namentlich der ‚Compendium‘-Übersetzungen, und aus der genauen Kenntnis der traditionsgebundenen Übersetzungsprinzipien des 14. Jahrhunderts kommen können.

Ohne von der bereits von *Gabriele Schieb* veranstalteten Ausgabe gewußt zu haben und zum großen Erstaunen der deutschen Fachgermanistik [57] edierten zwei Amerikaner, *Bayard Quincy Morgan* und *Friedrich Wilhelm Strothmann*, den Text 1950 noch einmal [58].

Ihre Edition zeichnet vor allem zwei Vorzüge aus. Sie bietet zum mittelhochdeutschen Text, der diplomatisch und in der handschriftlichen Anordnung abgedruckt wird, sämtliche Parallelstellen aus der ‚Summa theologica‘, dem Sentenzenkommentar, den Opuscula und Quodlibeta. Dieser in sich geschlossene Quellennachweis hat mehreres deutlich machen können: Den Übersetzer interessierten nur Christologie, Gnadenlehre und Gotteslehre, nicht aber die Tugend- und die Sakramentenlehre. Da ihm hauptsächlich am Lehrinhalt gelegen war, beschränkte er sich auf die Wiedergabe der Hauptsätze des corpus: obiectiones und responsiones ad obiectiones, sowie das sed contra des Artikels bleiben gänzlich beiseite. Die Anordnung der ausgezogenen Stücke kann in der Form, wie sie uns in der Stuttgarter Handschrift überliefert ist, nicht die ursprüngliche gewesen sein. Diese Einsicht in die Verworrenheit der Überlieferungslage hätte die Herausgeber anregen können – wozu sie sich leider nicht entschlossen haben –, den mittelhochdeutschen Text nach kritischen Gesichtspunkten neu, d. h. im Sinne der ‚Summa‘ zu ordnen.

Was die Ausgabe aber trotz dieser Einschränkung unentbehrlich macht, ist das beigegebene, sauber gearbeitete und ausführliche doppelsprachige Glossar. „Besonders wertvoll ist dabei die durchgängige und

[54] *G. Schieb*, a. a. O. (Anm. 44) LXXXII.
[55] A. a. O. (Anm. 1) 53.
[56] Ebd. 58.
[57] *K. Ruh*, Thomas von Aquin in mhd. Sprache, in: BaslTheolZ 7 (1951) 342.
[58] Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas, ed. with a Latin-German and a German-Latin Glossary by *Bayard Quincy Morgan* and *Friedrich Wilhelm Strothmann* (Stanford University Publications, University Series, Language and Literature VIII, 1 [Stanford/California 1950]).

mit großer Sorgfalt unternommene Bedeutungsdifferenzierung."[59] Das erregend Neue an diesem ersten „Spezialwörterbuch scholastischer Begriffe"[60] in mittelhochdeutscher Sprache ist, daß es einen Wortschatz verzeichnet, der zur Zeit Meister Eckharts im Gebrauche war, dem aber alle Eigenbegriffe der deutschen spekulativen Mystik fehlen.

Die ‚Summa-theologica'-Übertragung der Stuttgarter Handschrift ist nicht das einzige Zeugnis der Thomas-Rezeption im deutschen Mittelalter. Auch die ‚Secunda Secundae' („Der tugenden bůch") und die ‚Catena aurea' wurden, wie wir durch *Theodor Längin*[61] und *Martin Grabmann*[62] wissen, übersetzt. Weitere thomasische Texte und thomistisch orientierte Traktate in deutscher Sprache nennt *Kurt Ruh*[63] in seinem Rezensionsaufsatz der Strothmann-Morganschen Ausgabe. 1964 hat *Klaus Berg*[64] das Thema der Thomasrezeption und „Thomaszitation in der spätmhd. Prosa"[65] in seiner von *Ruh* angeregten Dissertation um ein beträchtliches Stück weitergeführt. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht das wahrscheinlich nach 1360 entstandene Übersetzungswerk „Der tugenden bůch", das in zwei Bücher (I: die drei göttlichen Tugenden, II: die vier Kardinaltugenden) eingeteilt und in sieben aus dem süddeutsch-alemannischen Raum stammenden Handschriften erhalten ist. Die Vorlage der Übertragung, vielleicht mit dem Titel ‚liber virtutum' oder ‚liber de septem virtutibus', war ebenfalls eine Abbreviatio, ähnlich der der Stuttgarter mhd. Summa, allerdings durchsetzt mit zusätzlichem Sondergut aus kanonistischen und moralisch-asketischen Quellen. Diese und das vorwiegend juristisch-pragmatische Thomasverständnis des Verfassers deuten die bei Thomas als Seinsordnung konzipierte Tugendlehre zur „kasuistischen Morallehre"[66] um: „Offensichtlich war es das Ziel des Abbreviators, einen Codex der sittlich verpflichtenden Normen herzustellen."[67]

Auch die Übersetzung bleibt auf der Linie der kasuistischen Interpretationsrichtung: die scholastisch-theologischen und juristischen Sachverhalte werden in einer auf die Praxis zielenden Terminologie dargeboten. Mit der Rechts- und Kanzleisprache der Zeit hat „Der tugenden bůch" (DTB) begriffliche wie stilistische Gemeinsamkeiten: Zu *belúmdete lúte* für *infames* vgl. DRW I, Sp. 1529; zu *ehaftige notdúrfte* für *necessitas* vgl. DRW II, Sp. 1229 f.; zu *eine sache*

[59] *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 57) 352.
[60] Ebd.
[61] Deutsche Handschriften der Großherzoglichen Badischen Hof- und Landesbibliothek (Karlsruhe 1894) 20–21.
[62] A. a. O. (Anm. 43) 27 f.; *ders.*, a. a. O. (Anm. 2) 433, Anm. 1.
[63] A. a. O. (Anm. 57) 358–365.
[64] A. a. O. (Anm. 1).
[65] Ebd. 10.
[66] Ebd. 66.
[67] Ebd. 67.

fůren für *agere causam* vgl. DRW III, Sp. 1050. Von der philosophisch-theologischen Fachsprache der Stuttgarter ‚Summa theologica' (St. S. th.) unterscheidet es sich jedoch gänzlich: diese steht in einer völlig anderen Übersetzungstradition. Für *aequalitas* wählt St. S. th. *ebenglicheit*, DTB *geliche;* für *deformitas* St. S. th. *entstellung, entformung oder entstellung*, DTB *vngeschöphde;* für *creatura irrationalis* St. S. th. *die unredelich creature*, DTB *dú creature, die nút bescheidenheit hat.* Der in Aussicht gestellten kritischen Edition mit Glossar darf man mit Spannung entgegensehen.

Zwei weiteren Thomas zugeschriebenen, aber nicht von ihm stammenden Texten ‚De divinis moribus' und ‚De beatitudine'[68] widmet *Josef Brecht*[69] seine Dissertation. Beide Traktate hat ein sonst nicht bekannter Dominikaner gegen Ende des 13. Jahrhunderts geschrieben. Er folgt nicht immer der Lehre des Aquinaten: Während Thomas die *unio* als „Zustand der erreichten Glückseligkeit" *(Brecht)* faßt, nimmt sie der unbekannte Autor als *dos* und *membrum* der *septiformis gratia*, mithin als disponierendes Element der Seligkeit. Die *caritas qua diligimus Deum et proximum* ist nach ihm identisch mit dem Heiligen Geist; eine Lehre, von Petrus Lombardus vorgetragen, die Thomas entschieden ablehnt. Auch der Zentralbegriff der beiden Traktate, der Begriff der *mores divini*, ist Thomas fremd. Der größte Unterschied jedoch besteht im Stile beider: Der Autor der beiden Opuscula will mit seinen Schriften nicht scholastische Lehre vermitteln, sondern aus einer „überwiegend vom Praktischen und Affektiven her bestimmten Grundhaltung" *(Brecht)* seelsorgerisch wirken. Die Texte wurden um 1490 anonym ins Mittelniederländische übersetzt. Drei Handschriften sind bekannt. ‚De beatitudine' hat der Basler Kartäuser Ludwig Moser[70] 1507 *on alle verendrung vß latin in tütsch gezogen* (Vorrede 6^r)[71], nach den Prinzipien der humanistischen Übersetzungskunst eines Niklas von Wyle, wie es scheint. Etwa 10 Jahre früher hatte der Benediktiner Thomas Finck[72] denselben Traktat im Zuge der Melker Reform und auf Bitten einer Dominikanerin schon einmal ins Deutsche übertragen, allerdings sehr frei: Seine Bearbeitung verzichtet im Gegensatz zur Moserschen Übersetzung fast gänzlich auf die Wortnähe zur lateinischen Vorlage. Die Ausgabe *Brechts* bietet diesen in dreifacher Übersetzung vorhandenen Traktat in einer satzkorrespondieren-

[68] Gedr.: Thomae Aquinatis Opuscula theologica et philosophica, Vol. II (Parmae 1865) 285–291. 292–307. Zur Verfasserfrage vgl. *P. G. Meersseman*, À propos deux écrits à s. Thomas, in: RevThom 35 (1930) 564–575; *M. Grabmann*, Die Werke des hl. Thomas von Aquin (Münster i. W. ^{3}1949).

[69] Die pseudo-thomasischen Schriften ‚De divinis moribus' und ‚De beatitudine'. Texte und Untersuchungen. Diss. (Würzburg 1969).

[70] Über Ludwig Moser als Bonaventura-Übersetzer siehe auch *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 8) 186–208.

[71] Zit. ebd. 190.

[72] Siehe *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 8) 258–261, und *J. Brecht*, a. a. O. (Anm. 69).

den Fernsynopse, ein Editionsverfahren, das bei inhaltgleichen Texten bisher noch kaum versucht wurde.

„Die tiefen und schönen Gedanken des Doctor Angelicus über die Tugend der Jungfräulichkeit" hat, worauf *M. Grabmann*[73] hinweist, der Kartäuser Michael von Prag († 1401) in seinem Dialog ‚De custodia virginitatis'[74] verwertet. Die Schrift wurde, was Grabmann allerdings nicht wußte, 1458 auch ins Mittelhochdeutsche übersetzt[75]: *‚Ain czwy red czwisschen dem maister vnd seinem junger von behütung der chawschhait'* in Cgm. 485[76].

Im Rahmen der allgemeinen Thomas-Rezeption durch die deutsche geistliche Prosa des Mittelalters muß man auch den Einfluß des Aquinaten auf das Schrifttum der „deutschen Mystik" sehen. Über den Umfang und die Art der Abhängigkeit Meister Eckharts, Johannes Taulers und Heinrich Seuses von Thomas glauben wir heute ungefähr Bescheid zu wissen. Noch kaum erforscht aber sind die vielen übrigen, meist anonymen Traktate und Predigten, die die bisherige Forschung als „mystisch" charakterisiert hat. Dank der Kenntnis der „deutschen Übersetzungsscholastik" können wir diese Texte heute genauer nach Terminologie, Lehraussage, Form und Stil bestimmen. Ausgehend von einem Vergleich zwischen Meister Eckhart und den anderen Predigern der Predigtsammlung ‚Paradisus anime intelligentis' kommt *Lauri Seppänen*[77] zu dem Ergebnis, daß von den nicht Eckhartschen Predigten „fast alles auf Thomas zurück(geht), was an der direkten Übersetzung sehr vieler thomistischer Termini und Definitionen besonders deutlich sichtbar wird"[78]. Deshalb dürfe man diese Prediger, etwa Eckhart Rube, Florentius von Utrecht, Gisilher von Slatheim, Helwic von Germar u. a. „entgegen der allgemeinen Ansicht" nicht mehr als „Eckhartjünger" betrachten: mit Meister Eckhart haben sie „so gut wie keine deutlichen Berührungspunkte"; sie sind „als Thomas-Interpreten und -Übersetzer vielmehr typische Scholastiker"[79]. Eine Pseudo-Eckhart-Predigt, die Nr. 101 bei *Fr. Pfeiffer*[80] konnte *Josef Quint*[81]

---

[73] A. a. O. (Anm. 43) 27; *ders.*, Der Dialog ‚De custodia Virginitatis' des Kartäusers Michael von Prag. In: Miscellanea Vermeersch I (Romae 1925) 132–143.

[74] Gedr. bei B. Pez: Bibliotheca ascetica II (Regensburg 1723) 97 ff.

[75] Siehe *Hans Neumann*, Das Lob der Keuschheit, ein Lehrgedicht von Johannes Rothe (Palaestra, 191 [Leipzig 1934]) 28.

[76] Der Text verdiente wegen seiner literarischen Bezüge und dialogischen Darstellungsform ediert und näher untersucht zu werden. Vgl. *G. Steer*, a. a. O. (Anm. 3) 180 f.

[77] Studien zur Terminologie des ‚Paradisus anime intelligentis'. Beiträge zur Erforschung der Sprache der mhd. Mystik und Scholastik (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki, XXVII [Helsinki 1964]).

[78] Ebd. 19.

[79] Ebd. 18.

[80] Deutsche Mystiker des 14. Jh. II: Meister Eckhart (Leipzig 1857) 324–331.

[81] Die Überlieferung der deutschen Predigten Meister Eckharts (Bonn 1932) 882–892.

als unmittelbare Übertragung der 15. Quaestio der ‚Summa theologica' I erweisen. In einer ausgezeichneten und methodisch vorbildlichen Studie untersuchte *Karl-Heinz Witte*[82] Inhalt und Form des Traktats „Vorsmak des êwigen lebennes" der Heidelberger Hs Pal. germ. 641, eines trotz vorhandener mystischer Einflüsse eindeutig der „deutschen Scholastik" zuzurechnenden Textes: „Thomas von Aquin ist in allen Fragen die Autorität"[83].

Alberts des Großen „Einfluß auf die deutsche Scholastik und Mystik" hat *M. Grabmann*[84] 1936 in seiner Abhandlung „Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geistesleben" summarisch dargestellt. Zwanzig Jahre später, 1956, hat *W. Stammler*[85] über „Albert den Großen und die deutsche Volksfrömmigkeit des Mittelalters" gehandelt und eine Reihe von Dicta[86] ediert, die sich seit dem Spätmittelalter um die Gestalt Alberts gebildet hatten. Abgesehen von der Tatsache, daß Albert in der geistlichen Literatur, die sich mit dem praktischen christlichen Leben beschäftigt, vorrangig als Autorität zitiert wurde, vermochte er unmittelbar mit seinen eigenen Schriften nur geringen Einfluß auf die deutsche geistliche Prosa auszuüben. Lediglich sein Doppeltraktat ‚Super missam' (‚Liber de sacrificio Missae' und ‚Liber de sacramento Eucharistiae')[87] fand Eingang in die deutsche Sprache: Am ausführlichsten verwendet hat ihn ein elsässischer Dominikaner in seinem in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts verfaßten Meßopfer- und Eucharistietraktat, der einzig in der Berliner Hs germ. 4° 90, 1r–94r erhalten ist. Der geistliche Verfasser stützt sich hauptsächlich auf den ‚Liber de sacramento Eucharistiae'; ‚De sacrificio Missae' zieht er nur gelegentlich heran. Er will in erster Linie Laien, aber auch Geistliche und Ordensleute über das eucharistische Opfer und Sakrament belehren und sie dazu mit Hochachtung und Liebe erfüllen. Aus diesem Grunde fügt er in Alberts Abhandlungen beträchtliche eigene Zusätze, Betrachtungen und Gebete ein. Im Hinblick auf seine pastoralen Absichten läßt er alle rein theologisch-wissenschaftlichen Erörterungen der lateinischen Vorlage aus. Er bedient sich einer klaren und schlichten Sprache und übersetzt den latei-

---

[82] A. a. O. (Anm. 10) 148–198. – Aufgrund textlicher und terminologischer Übereinstimmungen mit der ‚Summa philosophiae' und den Deutschen Predigten glaubt *Eugen Hillenbrand* in seiner von W. unabhängig erschienenen Arbeit: Nikolaus von Straßburg. Religiöse Bewegung und dominikanische Theologie im 14. Jahrhundert (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte, XXI [Freiburg i. Br. 1968]) für den ‚Vorsmak'-Traktat die Autorschaft des Nikolaus von Straßburg erwiesen zu haben. Ich meine: zu Unrecht.

[83] *Karl-Heinz Witte*, a. a. O. (Anm. 82) 174.

[84] A. a. O. (Anm. 2) II, 324–412, bes. 360–394.

[85] In: FreibZPhTh 3 (1956) 287–319.

[86] Ebd. 304–319.

[87] B. Alberti Magni Opera omnia, ed. Aug. Borgnet, t. 38 (Parisiis 1899) 1–190. 191–463.

nischen Traktat zum größten Teil wörtlich und richtig. *Kurt Illing*[88] wird den Text in seiner Dissertation edieren und außerdem ausführlich über den Einfluß von ‚Super missam' auf die mhd. eucharistische Literatur handeln.

Ähnlich verhält es sich mit dem wissenschaftlichen Schrifttum Bonaventuras. Die deutschsprachigen Leser des späten Mittelalters waren weit mehr an seinen hagiographischen und asketisch-mystischen Traktaten interessiert als an seinen gelehrt-theologischen Abhandlungen. Nur die Lehre von den Sieben Gaben des Hl. Geistes wurde von einem Franziskaner des 15. Jahrhunderts nach dem Sentenzenkommentar (lib. III, dist. 34–35) eingedeutscht[89]. Der Verfasser begründet seine Bearbeitung, die nur in 2 Handschriften erhalten ist, folgendermaßen:

‚Der jnnig, andechtig lerer Bonaventura schribet vil clüger synn vnd argument dar vber mit verborgenen, grossen worten. Die vngelerten mǒnschen ganc3 vinster vnd vnverstentlich sint. Wann hye von vil zů leren bedarff vil vernunfft vnd scherffe der synn. Dar vmb můs man den kinden, die vngelert sint, swacher sinn, daz brot der lere brechen, daz es verstentlich werde.' [90]

Wie die Abbreviatoren der Stuttgarter ‚Summa theologica' und des DTB beschränkt auch er sich lehrinhaltlich nur auf das corpus des Artikels und ersetzt zugleich die ursprüngliche wissenschaftlich-scholastische Darstellungsform durch eine pädagogisch einfachere Systematik. *K. Ruh* hat in „Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter I" [91] eine Probe dieser Paraphrase veröffentlicht. Sie verdiente jedoch als seltenes Zeugnis deutscher Scholastik vollständig ediert zu werden.

„In der Gruppe der theologischen Schriften vermissen wir das ‚Breviloquium'" schreibt *Ruh*[92]. „Es wurde zweifelsohne (wie auch das thomasische ‚Compendium') durch Hugos von Straßburg ‚Compendium theologicae veritatis' verdrängt. Indem dieses jedoch das ‚Breviloquium' als Quelle benutzt, ist das theologische Lehrbuch Bonaventuras wenigstens bruchstückweise und mittelbar in die deutsche Sprachform eingetreten." Ähnliche Vermittlerdienste leistet nach *M. Grabmann*[93] das ‚Compendium' Hugos auch für Alberts Theologie: „Hugo Ripelin von Straßburg hat in seinem Compendium theologicae veritatis, dem verbreitetsten scholastischen Grundriß der Theologie . . ., Gedanken Alberts namentlich aus der Summa de creaturis übernommen und an unzählige Leser weitergegeben."

---

[88] Siehe vorerst bayr. Zulassungsarbeit: Ein mhd. Meßopfer- und Eucharistietraktat nach Alberts des Großen Doppeltraktat ‚Super missam' (Würzburg 1966).
[89] Eingehende Würdigung s. *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 8) 209–216.
[90] Zitat nach *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 8) 209.
[91] A. a. O. (Anm. 29) 192–196.
[92] A. a. O. (Anm. 8) 295.
[93] A. a. O. (Anm. 8) 362.

Kein einziger Text der lateinischen Scholastik wurde, wie wir bisher sahen, in seiner ursprünglichen Gestalt, d. h. in seiner scholastisch-wissenschaftlichen Konzeption in die deutsche Sprache übernommen: sie alle wurden, entweder vorher oder während ihres Übergangs in die Volkssprache hinsichtlich ihrer Zweckbestimmung, Darstellungsform und Sprache umfunktioniert. Nur das ‚Compendium' Hugos von Straßburg[94] († 1268) wird unverändert übersetzt. Aus leicht ersichtlichem Grunde. Seiner Anlage nach ist es nämlich kein Schulbuch, bestimmt für den akademischen Wissenschaftsbetrieb, wie etwa die Sentenzen des Petrus Lombardus[95], sondern ein Handbuch für die Seelsorge und die Glaubensbelehrung. Es enthält sich auch in seiner Darstellung weitgehend der scholastischen Argumentation[96]. Seine Sprache ist schlicht und seine Terminologie klar. Kein Wunder also, daß es nicht bloß in lateinischer, sondern auch in deutscher Sprache weiteste Verbreitung fand und auf das deutschsprachige geistliche Schrifttum tiefgreifenden Einfluß nahm. Schon um 1300 wird eine erste Teilübersetzung[97] versucht. Aus dem Niederländischen ist eine Bearbeitung bestimmter Teile des Compendiums bekannt[98]. Um die Mitte des 14. Jahrhunderts erfolgten Übertragungen ins Bairische[99] und Rheinfränkische[100]. Im Jahre 1478 entsteht im ostfälischen Gebiet noch eine dritte Vollübersetzung[101]. Lateinische ‚Compendium'-Hand-

---

[94] Zur Biographie s. *G. Boner*, Über den Dominikanertheologen Hugo von Straßburg, in: ArchFrPraed 24 (1954) 269–286. Zur deutschsprachigen Überlieferung des Compendium vgl. *G. Steer*, a. a. O. (Anm. 3) 80–95. Textproben: Buch V, cap. 1–3: Ebd. S. 96–122; Buch VI, cap. 13: *C. C. de Bruin*, Middelnederlands geestelijk proza (Zutphen 1940) 144–146; Buch I, cap. 11 (Auszug): *W. Stammler*, a. a. O. (Anm. 15) Nr. 14, S. 135.

[95] Von einer auch nur teilweisen Übersetzung der Sentenzen ins Deutsche ist nichts bekannt. Ob das in ca. 100 Hss verbreitete Abstractum-Glossar (s. *Kl. Grubmüller*, Vocabularius Ex quo, in: MünchTUdtLitMA, 17 [München 1967] 49–52) in seinem Begriffsmaterial auf dem Liber Sententiarum beruht, wie die Zwettler Hs 176, 268va glauben macht (*Quedam rara vocabula ex libris sententiarum registrata secundum alphabetum*), bleibt noch zu untersuchen.

[96] Vgl. *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1 (Leipzig 1911) 259: „So bleibt als charakteristisch nur die fast rein theologische Haltung und der Verzicht auf die scholastische Methode." – *J. Bernhart*, Die philosophische Mystik des Mittelalters (München 1922) 171 f., bemerkt zu Hugo Ripelin: „Trotz aller Hinneigung zu Aristoteles nicht Scholastiker im Sinne seiner Zeitgenossen, verknüpft er seine theologische Systematik aufs engste mit Bernhard und den Viktorinern, mit Bonaventura und Bartholomäus Anglicus."

[97] Buch I, cap. 10–11 und Buch V: Wien, Österr. Nat. Bibl. Cod. 12906, 1r–82r (von *H. Menhardt* Albertus Magnus zugeschrieben). Augsburg, Staats- u. Stadtbibl. Cod. 4o 228, 212r–276v (vgl. *G. Steer*, a. a. O. [Anm. 3] 91–93). Weitere Teilübersetzungen und -bearbeitungen siehe ebd. 83–91 und *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 8) 34, Anm. 6.

[98] *G. Steer*, a. a. O. (Anm. 3) 91.

[99] 5 Handschriften und 3 Fragmente.

[100] 21 Handschriften.

[101] 1 Handschrift: Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl. Cod. Helmst. 138.

schriften finden sich im 15. Jahrhundert mehrmals glossiert[102]. Für viele katechetische[103] und erbauliche Traktate, sowie für deutsche Predigten ist das ‚Compendium' eine Hauptquelle. Sogar auf die Dichtung[104] vermochte Hugos ‚Summa' zu wirken. – Seit mehreren Jahren bin ich mit der Herausgabe der deutschen Übersetzungen und der Darstellung der Wirkungsgeschichte des ‚Compendiums' beschäftigt.

In direkter Übersetzung und Bearbeitung, in namentlicher Zitation und in anonymer Quellenbenutzung gelangt scholastische Theologie in deutsche Sprache. Einige Beispiele für die beiden letzteren Rezeptionsweisen, die in jüngster Zeit bekannt geworden sind, müssen noch genannt werden. Alexander von Hales wird in einer Wiener Handschrift eine Expositio[105] des Axioms *Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam* zugeschrieben, ebenso eine Deutsche Quästio[106] über 1 Tim 2, 4 in einer Nürnberger Handschrift. Diese beginnt:

So ist ein frag vber den sprvch, den sant Pavlvs sprach, da er sprach, der wil gotes wer, daz alle menschen behalten würden. Dar vber rvrt Allexander de Hallis ein frag vnd fraget also, ob sant Pavlvs war geret hab oder ob er nit war geret hab. Vnd spricht Alexander de Hallis also, es sey war, daz got wil, als ferr es an ym ist, daz alle menschen behalten werden. Vnd spricht der egenant lerer also, es sein fvnf dinck, da pey man erckennt, daz der wil gotes ist, daz alle menschen

---

[102] Kremsmünster, Stiftsbibl. Cod CC 338, 2°, 15. Jh. (1471–73), 48ra–208vb Buch I–VII; München, Bayer. Staatsbibl. clm. 16 518, 4°, v. J. 1457, 1r–178v, nur 2r–25r (Buch I) glossiert; clm. 17 243, 2°, 15. Jh., 95ra–209va: Buch I–VII; clm. 28 526, 8°, 15. II. Jh., 214r–224r: Buch I–IV, c. 7.; München, Univ.-Bibl. 2° Cod. ms. 70, 42va–43ra: Buch III, c. 30–34; Rom, Bibl. Vat. Cod. lat. 4847, 232r–237v: Buch I–III, c. 23; St. Florian, Stiftsbibl. Cod. XI 130, 1r–2r: Buch I, c. 1–2; St. Florian, Stifstbibl. Frühdr. X 87: Buch I–VII.

[103] Der von *E. Weidenhiller*, a. a. O. (Anm. 34) 36–44 vorgestellte und gedruckte, aber nicht identifizierte „Katalog der Sünden des Herzens, des Mundes, der Tat und der Versäumnis" ist eine Übersetzung von ‚Compendium' lib. III, cap. 30–34. Dieser Katalog ist auch eingearbeitet „in zwei gleichermaßen weit verbreiteten Traktaten des späten Mittelalters, nämlich in dem ursprünglich lateinisch-deutschen Traktat ‚Es sind vil menschen, die ir peicht wenig oder gar nicht hilft' und in dem katechetischen Traktat ‚Von einem christlichen Leben'" (ebd. 36). Der Gewissensspiegel Martins von Amberg geht in seinen 3 Hauptstücken auf das ‚Compendium' Hugos zurück: siehe *G. Steer*, Der „Gewissensspiegel" Martins von Amberg und das ‚Compendium theologicae veritatis' Hugos von Straßburg (BeitrGdtSprLit, 90 (Tübingen 1968]) 285–302. Auf eine Aufzählung der bereits bekannten literarischen Abhängigkeiten verzichte ich.

[104] Michael Beheim (1416 bis um 1475), der u. a. Thomas Peuntners „Büchlein von der Liebhabung Gottes" (2. Fassung) versifiziert hat (Die Gedichte des Michel Beheim, hrsg. v. *H. Gille* und *J. Spriewald* in: DtTdMA, LX [Berlin 1968] 550–705), hat auch ein in mehreren Drucken verbreitetes Antichristleben (gedr.: *E. Kelchner*, Der Enndkrist der Stadt-Bibliothek zu Frankfurt a. Main, Frankfurt a. Main 1891), das das 7. Buch des ‚Compendiums' ausschreibt, in Verse gebracht: *Das getiht sagot von des endicristes leben* (Heidelberg, Univ. Bibl. Cod. Pal. germ. 312, 248r–251v).

[105] Siehe *G. Steer*, a. a. O. (Anm. 3) 5.

[106] Siehe *K. Ruh*, Franz. Schrifttum im deutschen Mittelalter a. a. O. I, (Anm. 29) 187–196.

behalten werden, vnd da pey man erckennt, das daz der wil gotes ist: die selikeit vnd die behaltnvß aller menschen.

Die tatsächliche Quelle für beide Texte zu ermitteln ist bis jetzt noch nicht gelungen.

Auf die Thomas-, Bonaventura- und Duns Scotus-Rezeption durch den Wiener Magister Nikolaus von Dinkelsbühl hat *Klaus Berg*[107] eindringlich hingewiesen. B. und *K. Ruh*[108] veröffentlichten Texte, die den „für die ‚deutsche Scholastik' überaus charakteristischen" doppelten Rezeptionsweg, vom Original über eine lateinische, bereits popularisierende Instanz bis hin zur Fassung des Textes in der Volkssprache, eindrucksvoll belegen. Wie Nikolaus von Dinkelsbühl, so darf auch Johannes Nider[109] als großer „Popularisator der Scholastik" gelten. Er zitiert gerne Albertus Magnus. Seine Gnadenlehre in den ‚24 guldin Harpfen' ist in ihrer Grundkonzeption gänzlich vom Neuplatonismus Alberts abhängig: *‚Der altuater schreibt vnd der groß Albertus legt das mit im auß vnd sprechen: Gottliche genad ist ein geleycheyt gotlicher güete.'*[110]

Die anonyme Benutzung der Scholastikertexte indes dürfte bei der Mehrzahl deutscher geistlicher Werke die Regel gewesen sein. Diese Quellenverhältnisse aufzudecken ist nicht immer leicht. Auf die durch *Seppänen* und *Witte* namhaft gemachte Thomasbenützung bei den Predigern des ‚Paradisus anime intelligentis' und durch den Verfasser des Traktats ‚Vorsmak des êwigen lebennes' habe ich schon hingewiesen. Der Autor des ‚Züricher Gratia-Dei-Traktats'[111] greift in seinem Gnade-Dialog auf die Gedankengänge Anselms von Canterbury über Wille, Gerechtigkeit und Gnade zurück, wie er sie in ‚De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio' entwickelt hat. In starkem Maße ist er auch der Gnadentheologie Alexanders von Hales und Alberts des Großen verpflichtet. Auf Bonaventura stützt sich ein Kleintraktat ‚Von der gnaud gottes'[112]. Die entscheidende definitio magistralis entnimmt er wortwörtlich dem Sentenzenkommentar: *Gnaud ist ain form, von got vmb sunst geben, onuerdienet vnd machet den menschen got angenem und sine werck gůt.*[113]

Auch Otto von Passau[114] zitiert theologische Literatur anonym, obwohl er sich in seinen „24 Alten" im Nennen von Autoritäten nicht genug tun kann: Das ‚Compendium' Hugos von Straßburg ist streckenweise wörtlich ausgezogen.

Fast das gesamte belehrende geistliche Schrifttum des deutschen

[107] A. a. O. (Anm. 1) 41–52.
[108] A. a. O. (Anm. 29) 197–202.
[109] *G. Steer*, a. a. O. (Anm. 3) 21–23.
[110] Ebd. 22.
[111] Ebd. 2–4. 50–71. 139–178.
[112] Ebd. 28–29. 124–125.
[113] Ebd. 124, Z. 6–8. [114] Ebd. 30–32.

Spätmittelalters, vor allem das anonyme, bedarf noch der quellenkritischen Durchdringung.

Die spätmittelalterlichen Bemühungen um eine deutsche Theologie gipfeln schließlich in der ersten deutschen Dogmatik, der ‚Thewtschen Theologey'[115] Bertholds von Chiemsee, die am 31. 8. 1528 bei Hans Schobser in München im Druck erscheint. Auf Ersuchen[116] des Salzburger Erzbischofs Matthäus Lang fertigte Berthold auch eine lateinische Übersetzung[117] seines ursprünglich deutsch konzipierten Werkes an. Beiden Büchern, dem deutschen und dem lateinischen, blieb die erhoffte Breitenwirkung versagt. Sie gerieten in Vergessenheit. Erst im 19. Jahrhundert erinnerte man sich wieder der ‚Thewtschen Theologey'[118]. Der Edition[119] *W. Reithmeiers* im Jahre 1852 ist eine heute befremdende apologetische Tendenz[120] nicht ganz abzusprechen. Sie wollte erstens „ein wichtiges und schönes christliches Sprachdenkmal des südlichen Deutschlands wiederherstellen"[121]. Zweitens sollte sie den Beweis erbringen, daß Berthold „oft bis ins Einzelne das katholische Dogma im Wesentlichen so dargestellt hat, wie es vom tridentinischen Kirchenrathe formuliert worden ist", und dokumentieren, „was im katholischen Deutschland vor dem Tridentinum gelehrt und gepredigt wurde"[122]. Schließlich sollte der edierte Text selbst erweisen, „wie vertraut der ‚deutsche Theologe' (Berthold) mit der Scholastik und ihren Untersuchungen war"[123]. Seit *Reithmeiers* Ausgabe hat sich, abgesehen von einer Beschreibung der Sprache[124], niemand mehr ernstlich mit der

---

[115] Neu herausgegeben und mit Anmerkungen, einem Wörterbuch und einer Biographie versehen von *Wolfgang Reithmeier* (München 1852).

[116] Ebd. XVII: „Es ist uns ein Buch zu Handen gekommen, das in unserer gewöhnlichen Muttersprache geschrieben, und von euch, theuerer Bruder, im jüngst verflossenen Jahre herausgegeben, und uns namentlich gewidmet worden ist. Es hat den Titel: ‚Tewtsche Theologey'. Da wir dasselbe durchlesen, haben wir gefunden, dass es vieler heilsamer Lehren und Gebote voll ist, und besonders gegen die Lehren der Lutheraner und einiger anderer ist ... so ermahnen und bitten wir euch im Herrn, dass ihr eben dieses Buch in die lateinische Sprache übersetzet und herausgebet, damit es so weit als möglich verbreitet werden kann."

[117] Theologia germanica, in qua continentur articuli de fide, evangelio virtutibus et sacramentis; quorum materia jam nostra tempestate controverti solet. 1531. Nach dem Druckfehlerverzeichnis steht: Excusum Augustae vindelicorum, per Alexandrum Weyssenhorn, expensis per diligentis viri Martini Silbereysen. Anno 1531.

[118] Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, Bd. VII (München 1841) 113–124: Des Bischofs Berthold von Chiemsee Teutsche Theologei. – *W. Wackernagel* veröffentlichte Kapitel 16, 30 und 79 in: Deutsches Lesebuch III, 1: Proben der deutschen Prosa seit dem Jahre MD (Basel 1876) 274–302.

[119] Siehe Anm. 115.

[120] Vgl. ebd. XVII, Anm. 1: „Wenn sich die Brüder Grimm unsern Berthold angesehen hätten, so würden sie um viele Thorheiten und Unrichtigkeiten in ihrem Wörterbuch weniger haben, besonders in Betreff katholischer Glaubenslehren."

[121] Ebd. V.

[122] Ebd.

[123] Ebd.

[124] *William F. Luebke*, The Language of Berthold von Chiemsee in Tewtsche Theologey, in: ModPhilol 10 (1912/13) 207–263; 12 (1914/15) 277–296. 457–475.

‚Thewtschen Theologey' beschäftigt. Vor allem sollte untersucht werden: 1. die deutsche Terminologie[125] im Vergleich mit der lateinischen Übersetzung; 2. Bertholds Lutherverständnis und seine Kontroverstheologie; 3. die scholastischen Quellen, die er offensichtlich anonym benützt; und 4. das asketische und „mystische Element"[126] seiner ‚Thewtschen Theologey'.

III. Die exegetische, liturgiewissenschaftliche und kanonistische Literatur

Alle Disziplinen der theologischen Wissenschaft bilden, sofern ihre Sprache das mittelalterliche Deutsch ist, den Gegenstand der „Deutschen Scholastik". Neben dogmatischen und moraltheologischen Schriften gilt es gleichermaßen auch die kanonistische, liturgische und bibelexegetische Literatur zu erforschen.

1. Die ‚catena aurea' des Thomas von Aquin[127] hat um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Deutschordensbereich eine vollständige Übersetzung gefunden. *W. Ziesemer*[128] bereitete Anfang der 40er Jahre eine Ausgabe der drei in Königsberg aufbewahrten Foliobände vor. Der Krieg zerstörte jedoch die wertvollen Handschriften, noch ehe Z. eine Abschrift für die geplante Ausgabe nehmen konnte. Einige kleinere Zeugen mitteldeutscher und alemannischer Übersetzungsbemühungen[129] können über den Verlust der Königsberger Verdeutschung nicht hinwegtrösten.

Nikolaus von Lyra[130], „der beste Exeget des Mittelalters"[131], ist für alle deutschsprachigen Bibelerklärungen die erste Autorität. Das überzeugendste Beispiel: Unter den 18 vorlutherischen gedruckten deutschen Vollbibeln sind 3 glossiert. Alle 3 benützen den Lyranus. Von den beiden Kölner Bibeldrucken sagt *T. R. Ahldén*[132]: „Wenn es sich um besonders schwierige oder wichtige Stellen handelte, wurde der Bibelkommentar des Nicolaus de Lyra (Postillae perpetuae, 1471–72 gedruckt) zu Hilfe genommen." In noch viel stärkerem Maße als die Kölner Bibeln, die nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Glossen aufweisen, ist die Lübecker Bibel von 1494[133] mit erklärenden Zusätzen durch-

---

[125] Berthold gebraucht beispielsweise für die termini *gratia antecedens, gratia concomitans* und *gratia gratum faciens* Übersetzungen, die in bisher bekannten Texten (vgl. *G. Steer*, a. a. O. [Anm. 3] 199–201) nicht vorkommen: *vorlawffend gnad, mitlawffende gnad, angenaeme gnad.*

[126] *W. Reithmeier*, a. a. O. (Anm. 115) V.

[127] Siehe Anm. 2 und 5.

[128] Catena aurea, in: Altpreußische Forschungen 19 (1942) 187–199.

[129] Siehe *W. Stammler*, a. a. O. (Anm. 19) 9, Anm. 40.

[130] Im „Verfasserlexikon" fehlt ein Stichwort: „Nikolaus von Lyra".

[131] LThK VII (Freiburg i. Br. ^{2}1962) 992.

[132] Die Kölner Bibel-Frühdrucke (Lunder Germanist. Forschungen [Lund-Kopenhagen 1937]) 118 f.

[133] *Olaf Schwencke*, Die Glossierung alttestamentlicher Bücher in der Lübecker Bibel von 1494. Beiträge zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters und zur

setzt. Bereits im Titel wird auf die starke Kommentierung hingewiesen: *De Biblie mit vlitigher achtinghe: recht na deme latine in dudesck auerghesettet Mit vorluchtinghe vnde glose: des hochghelerden Postillatoers Nicolai de lyra Vnde anderer velen hilligben doctoren.*[134] Als weitere der für die Glossierung vom Bearbeiter der Lübecker Bibel benutzten lateinischen Vorlagen hat *Olaf Schwencke* die „Glossa ordinaria' und die ‚Adnotationes elucidatoriae in pentateuchon' des Hugo von St. Viktor festgestellt sowie sog. Sermoglossen, „die wir", da sie nicht näher bestimmt werden konnten, „vorerst der Intuition des LB-Bearbeiters zuschreiben müssen"[135]. Das Quellenproblem dürfte daher aufgrund dieses Eingeständnisses noch nicht endgültig geklärt sein.

Heinrich von Mügeln[136] hat von allen vorlutherischen Übersetzern die Bibel am besten übertragen. An die 40 Handschriften überliefern seine, besonders durch die sog. „ketzerische" Vorrede[137] bekanntgewordene Verdeutschung des Psalmenkommentars Nikolaus' von Lyra. Das überaus verworrene Handschriftenverhältnis hat *F. W. Ratcliffe*[138] zu klären versucht. Von ihm dürfen wir auch eine Ausgabe des Mügelnschen Textes erwarten, die allerdings keine kritische, sondern nur eine diplomatische von Rein b. Graz, Stiftsbibl. Cod. 204 bieten wird, allerdings „mit Bezugnahme auf die drei für einen Stammbaum wichtigsten Handschriften"[139]. Die Ausgabe ist auch deswegen dringend erwünscht, weil wir dann mit ihrer Hilfe endlich solide Vergleiche mit den Übertragungen Luthers anstellen können: beide Übersetzer bedienen sich einer für sie ganz charakteristischen volkstümlichen Ausdrucksweise.

2. Nicht umsonst arbeitet man seit geraumer Zeit intensiv an einer textkritischen Ausgabe[140] von Wilhelm Durandus' ‚Rationale divinorum officiorum', dem umfänglichsten und einflußreichsten Liturgiebuch des Mittelalters. Durandus beschreibt darin alle liturgischen Handlungen und Zeremonien, die am Ende des 13. Jahrhunderts gebräuchlich waren, aufs genaueste und erklärt sie, meist in allegorischer Methode, ausführlich nach Sinn und Bedeutung. „So wird es uns ermöglicht, die damaligen Riten bis ins kleinste zu verfolgen. Überdies sind die einge-

---

Verfasserfrage vorlutherischer Bibeln (Berlin 1967). Vgl. meine Rez. in: Wirkendes Wort 20 (1970). Eine Untersuchung vom gleichen Verfasser über die neutestamentlichen Bücher befindet sich im Druck.

[134] *O. Schwencke*, ebd. 17.

[135] Ebd. 44.

[136] *A. Bergeler*, Das deutsche Bibelwerk Heinrichs von Mügeln, Diss. (Berlin 1937).

[137] Vorrede C oder auch ‚erweiterte Vorrede'. Gedr.: ZdtPhilol 84 (1965) 54–59. Daraus: ... *und sprechent, es sey nicht gut, das doch manigen seligen und weisen mann, phaffen und layn, von schulden wol gevellt, ob die heilig geschrift mit warhait ze deutsch wirt pracht.*

[138] Die Psalmenübersetzung Heinrichs von Mügeln: Die Vorrede, der ‚schlichte' Psalmentext und Probleme einer Herausgabe, in: ZdtPhilol 84 (1965) 46–76.

[139] Ebd. 75.

[140] *G. H. Buijssen*, Durandus' Rationale in spätmittelhochdeutscher Übersetzung. Das vierte Buch nach der Hs CVP 2765 (Assen 1966) [23].

streuten Bemerkungen über abweichende Observanzen für den Liturgiker von großer Bedeutung."[141] *G. H. Buijssen* hat 1966 mit seiner kritischen Ausgabe des IV. Buches einen wichtigen Teil (de missa et singulis) des Gesamtwerkes, das aus 8 Büchern besteht, der Forschung zugänglich gemacht. Die Übertragung[142], *geschriben dem hochgepornen fürsten herczogen Albrechte dem dritten ze Osterreich*[143], „enthält einen reichen theologischen und philosophischen Wortschatz, dessen Eindeutschung die Weiterentwicklung der deutschen Sprache beeinflußte und anregte"[144]. Der Übersetzer, ein „Wiener Frühhumanist"[145], in dem wir nicht, wie bisher angenommen, Leopold Stainreuter sehen dürfen, schreibt ein latinisiertes Deutsch, das sich bewußt von der Sprechweise des Volkes absetzt: *Darumb sol mich ewr lautterchait genedich versten, ob ich etwann an dem ersten secze ain wort oder ainen sinn, der in gemainen teusche an daz leste gehoret oder an daz leste, daz zevor gehoret, wann daz tün ich nach der ordenung der schrifte, di in latein mit rechter mazze geschriben ist*[146]. Trotzdem ist das deutsche Begriffsmaterial, das B. gründlich auf seine Entstehungsursachen hin untersucht[147], nicht schematisch den lateinischen Wortmodellen nachgebildet.

3. In der ‚Thewtschen Theologey' Bertholds von Chiemsee hatten wir die erste deutsche Dogmatik kennengelernt. Die Übertragung des ‚Rationale' Wilhelm Durandus' kann als das erste deutsche Handbuch der Liturgik gelten. Berthold von Freiburg gebührt das Verdienst, das erste kirchliche Rechtsbuch in deutscher Sprache geschrieben zu haben. Die „Summe", nach deutschen alphabetischen Sachbegriffen gegliedert, ist im Vergleich zu seiner rein kanonistischen Quelle, der ‚Summa confessorum' des Johannes von Freiburg, stark moraltheologisch ausgerichtet. *Rudolf Stanka*[148] hat sie als „Handbuch des Rechtes und der christlichen Lebensweisheit für Laien" gekennzeichnet. In jüngster Zeit ist *Klaus Berg*[149] auf dieses wichtige Werk der deutschen Scholastik näher eingegangen. Es verdiente aber nicht nur wegen seiner gehäuften Thomaszitation[150] und seiner starken Ähnlichkeit mit ‚Der tugenden bůch' das besondere Interesse der Germanistik und Theolo-

---

[141] Ebd. [23].
[142] 6 Handschriften sind bekannt, von denen B. allerdings nur 4 verwertet. Vgl. meine Rez. in: AnzdtAltertdtLit 80 (1969) 129–134.
[143] Ebd. 6. 30 f.
[144] Ebd. [5].
[145] *Hans Eggers*, Deutsche Sprachgeschichte III (Hamburg 1969) 153.
[146] *G. H. Buijssen*, a. a. O. (Anm. 140) 4. 27–31.
[147] Ebd. [68]–[171].
[148] Die Summa des Berthold von Freiburg. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung (Wien 1937) 18.
[149] A. a. O. (Anm. 1) 10–28.
[150] Auf die starke Albertus-Magnus-Rezeption weist *M. Grabmann*, a. a. O. (Anm. 8) 363 hin.

gie[151]. Erstaunlich viele Handschriften zeugen von seiner Beliebtheit und weiten Verbreitung[152]. 10 Drucke haben es über das 15. Jahrhundert hinaus im Gebrauche erhalten. Nicht zuletzt seiner unscholastischen Sprache wegen. Berthold formt die wissenschaftliche Fachsprache des Johannes von Freiburg nicht etwa in die damals gebräuchliche Kanzleisprache, sondern in die viel lebendigere, dem mündlichen Sprechen angeglichene Predigtsprache um. Er „prägt (auch) keine neuen Begriffe, sondern umschreibt mit Wörtern, die er als bekannt voraussetzen kann“[153]. An eine Edition dieses für die rechtlichen und moralischen Vorstellungen der spätmittelalterlichen Kirche so aufschlußreichen Dokuments hat bis jetzt noch niemand gedacht.

(Fortsetzung folgt)

[151] *R. Stanka*, a. a. O. (Anm. 148) 12: „Die theologischen Fachkreise haben dieses Werk über Gebühr vernachlässigt.“

[152] *Heinrich Koller*, Die Entstehungszeit der Summa des Berthold von Freiburg, in: Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung 67 (1959) 117–134, zählt in einer vorläufigen Zusammenstellung 50 Handschriften.

[153] *Kl. Berg*, a. a. O. (Anm. 1) 14.

Der Philosoph und Theologe Herman Schell im Widerstreit der Meinungen

Zu einigen hier erstmals veröffentlichten Briefen Herman Schells und Michael Gloßners

Von Vincent Berning

In einem privaten Nachlaß haben sich vier Briefe Schells und ein Brief des bedeutenden Schellgegners Gloßner gefunden. Es war leider nicht möglich, irgend etwas über den Empfänger, mit Namen *Knobbe*, in Erfahrung zu bringen. Auch fehlen die Briefe Knobbes an Schell und Gloßner. Jedoch können wir deren Thematik indirekt aus den Bemerkungen Schells bzw. Gloßners entnehmen. Daß wir über den Empfänger Knobbe nichts ermitteln konnten, wirft ein Licht auf die Persönlichkeit Schells. Der Würzburger Philosoph und Theologe war nicht nur ein spekulativer Denker von bemerkenswerter Intensität[1], sondern auch ein begnadeter Pädagoge. Andernorts ist auf seinen mitreißenden, tief spirituellen Einfluß auf die studierende Jugend, ja auf den damaligen Katholizismus überhaupt, hingewiesen worden[2]. Schell sah es als seine Pflicht an, auf jeden, der ihm auffiel oder der mit Fragen an ihn herantrat, mit Aufmerksamkeit einzugehen. So korrespondierte er nicht nur mit Fachkollegen und sonstigen wichtigeren Persönlichkeiten, sondern auch mit einer Unzahl von Geistlichen, Studenten, ja selbst einfachen Leuten. Schell konnte mit seinen Anstrengungen nicht leicht Maß halten, wenngleich es nicht diese waren, die seine Gesundheit so frühzeitig aufgerieben und ihn der Theologiegeschichte schon im Alter von 56 Jahren (1906) entrissen haben. Es waren die Anfeindungen, die dieser Mann immer wieder erfahren mußte, nicht nur im Zusammenhang seiner Indizierung durch Rom[3], sondern auch im Anschluß an sein schönes Werk: „Christus, das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung“[4].

Diesem Buch, das eine außerordentlich hohe Verbreitung fand, nicht nur im katholischen Raum, wurde von einigen neuscholastischen Theologen vorgeworfen, in ihm werde die Entfaltung des Gottesreiches im Sinne einer pantheistischen Entwicklung vorgetragen, die Erlösung Christi nicht ernstgenommen und anscheinend die Göttlichkeit Christi geleugnet. Zu diesen Kritikern gehört auch *Michael Gloßner*[5], dessen

---

[1] Vgl. zum Ganzen *V. Berning*, Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Philosophie genetisch entfaltet (Essen 1964).

[2] Vgl. *C. Hennemann*, Herman Schell im Lichte zeitgenössischer Urteile bei seinem Tode (Paderborn 1909); *J. Hasenfuß*, Herman Schell als existentieller Denker und Theologe (Würzburg 1956); *V. Berning*, a. a. O. (Anm. 1) 86.200.228 f.

[3] 15. Dezember 1898.

[4] Mainz 1903.

[5] Gloßner wurde am 19. 10. 1837 in Neumarkt/Oberpfalz geboren und starb am 3. 4. 1909 in München. 1860 Priester, wurde er 1864 Rektor und Professor des

Begabung mehr in der Kontroverse lag als in der Synthese und der aus diesem Grunde weder dem Werke noch der Persönlichkeit Schells gerecht wurde. Philosophisch und theologisch vertrat er im neuscholastischen Sinne einen konservativen Thomismus, der – wie Schell nicht zu Unrecht immer wieder hervorhob – stark molinistisch gefärbt war. Mit Schells früheren Studienfreunden aus der Zeit der Würzburger Jahre (1870–1872), *Ernst Commer*[6] und *Thomas Esser*, O.P., die mit diesem die Vorlesungen des damals (nur äußerlich) noch katholischen Philosophen *Franz Brentano* besucht hatten, arbeitete er zusammen. Gloßner war Mitarbeiter an dem von Commer 1886 begründeten „Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie" (seit 1914 „Divus Thomas"). Obwohl Schell diese Neugründung durch seinen damals bereits bekannten Autorennamen unterstützte, den er seinem Werk: „Das Wirken des Dreieinigen Gottes"[7] verdankte, wurde gerade dieses wissenschaftliche Organ Ausgangspunkt scharfer, später sogar unvertretbarer Angriffe auf Schell. An Scharfsinn und der Fähigkeit, tatsächlich kritische Punkte bei seinen Gegnern aufzudecken, war Gloßner den meisten Mitarbeitern weit überlegen. Vom geistigen Typ her ähnelte er dem hochbegabten neuscholastischen Dogmatiker *Johann Lorenz Constantin von Schäzler*[8], dessen bedeutendes wissenschaftliches Werk leider von der scharfen, ins Persönliche gehenden Auseinandersetzung mit dem Tübinger Theologen und Dogmatiker *Johann E. von Kuhn* (1806–1887) überschattet wurde.

Auch Gloßner griff auf der Seite Schäzlers in den Streit mit Kuhn ein[9]. Sowenig beide theologischen Systematiker für die schöpferische

Bischöflichen Deutschen Seminars in Saratow (Rußland), 1877 Subregens am Priesterseminar zu Regensburg, seit 1891 Benefiziat in München. Hauptwerke: Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, 2 Bde. (Regensburg 1874); Der moderne Idealismus (Münster 1880); Das objektive Prinzip der aristotelisch-scholastischen Philosophie (Regensburg 1880); Die moderne Philosophie (Frankfurt 1889); Katholizismus und moderne Kultur (Wien 1902).

[6] Ernst Commer (1847–1928), ursprünglich Jurist (Dr. jur.). Zu Anfang der 70er Jahre Studium der Philosophie (u. a. bei Franz Brentano), 1872 Priester, 1875 Promotion in Theologie als Germaniker in Rom; 1877 Dozent in Liverpool; 1884 Professor in Münster i. Westf.; 1888 in Breslau, 1900–1911 in Wien. Hauptwerke: Die philosophischen Wissenschaften (Breslau 1882); System der Philosophie, 4 Tle. (Münster 1883/85); Logik (Paderborn 1897); Immerwährende Philosophie (Wien 1899); Die Kirche in ihrem Wesen und Wirken (Wien 1904); Relectio de matris Dei munere (Wien 1906); H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus (Wien 1907); Die jüngste Phase im Schellstreit (Wien 1908).

[7] Schells theologische Dissertation (Mainz 1885).

[8] 1827–1880. Von den kontroverstheologischen Schriften gegen E. J. Kuhn seien genannt: Natur und Übernatur. Eine Kritik der Kuhn'schen Theologie von C. v. S. (Mainz 1865); Gnade und Glaube (Mainz 1867). Als Konzilssekretär und -theologe des Bischofs Feßler von St. Pölten war Schäzler ein entschiedener Vorkämpfer der päpstlichen Unfehlbarkeit. Seine philosophisch-theologische Position zeigt sich deutlich in seiner Stellung als Konsultor des Hl. Offiziums, zu dem ihn Pius IX. ernannte.

[9] Die Lehre des heiligen Thomas vom Wesen der göttlichen Gnade gegenüber J. v. Kuhn (Mainz 1867).

und lebendige Konzeption der Kuhnschen Theologie empfänglich waren, so sehr hatten sie recht in der Herauskehrung der Differenz zwischen scholastisch-thomistischem Denken und der Theologie der gesamten katholischen Tübinger Schule überhaupt. Man darf sagen, daß die Dogmengeschichte bisher zu wenig[10] auf die wesentlichen Einflüsse eingegangen ist, welche die Tübinger von der Seite des Nach-Schellingschen Spätidealismus empfangen haben. Die Bedeutung des späten Schelling mit seiner Kontraposition zum behaupteten Panlogismus Hegels, die Bedeutung des Wiener Philosophen und Theologen *Anton Günther*, des Münchener Philosophen *Franz von Baader*, des Freiburger Philosophen *Jacob Sengler* (der ein Lehrer Schells war)[11], aber auch *Immanuel Hermann Fichtes* (des Sohnes von Johann Gottlieb Fichte) und *Christian Hermann Weißes* für die Tübinger, wird von der Philosophie- und Theologiegeschichte kaum berücksichtigt. Das ist nicht ganz unverständlich, wenn man bedenkt, daß ein starkes Element der Tübinger geistigen Fruchtbarkeit der schöpferischen Begegnung mit den griechischen Kirchenvätern entspringt. Diese Fruchtbarkeit ist aber wesentlich dem Spannungsbereich spätidealistischer Systemfelder verpflichtet, so sehr jedenfalls, daß die Grundzüge des theologischen Denkens z. B. eines Kuhn nicht ohne Jacobi, Schelling und, in nicht unkritischer Weise eines Günther, profilierbar und durchschaubar werden. Darin haben Schäzler und Gloßner recht. Vielleicht wird man die Worte *Martin Grabmanns*, die mehr wohlwollende Anerkennung für die echte Spiritualität dieser Theologie ausdrücken mögen, nicht auf die Goldwaage legen, wenn er in seiner Einleitung zu Scheebens „Natur und Gnade" (München 1922) auf die Nähe der Tübinger zur Scholastik verweist. Natürlich gibt es Gemeinsamkeiten und Brücken. Aber Thomismus und Rechtshegelianischer bzw. später Schellingscher Idealismus, sind doch grundlegend unterschieden, es sei denn, man versucht den Thomismus transzendental-philosophisch zu interpretieren, wie dies in der Gegenwart bei einer Reihe von Theologen – soweit für solche eine Art Thomismus überhaupt im Gespräch ist – nach dem Vorgang *J. Maréchals*[12] geschieht, wie z. B. bei *K. Rahner*[13] und

---

[10] Vgl. jedoch *Peter Hünermann*, Trinitarische Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaier (Freiburg/München 1962).

[11] 1799–1878. Beeinflußt von Schelling, Baader, G. H. Schubert, Oken, J. v. Görres und A. Günther. Seit 1842 Prof. in Freiburg i. Breisgau. Sengler war ein angesehenes Mitglied des spekulativen Theismus, mit I. H. Fichte eng befreundet. Er war Mitarbeiter an der von Ulrici herausgegebenen „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", dem Sprachrohr des spekulativen Theismus. Hauptwerke: Über das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie I–II (Mainz 1834 und 1837); Die Idee Gottes I–II (Heidelberg 1845 und 1852); Erkenntnislehre (Heidelberg 1858).

[12] Vgl. Le point de départ de la métaphysique, 5 Tle. (Louvain 1923–1926).

[13] Vgl. Geist in Welt (Innsbruck 1939).

J. B. Metz[14]. Auf dieser Ebene sind der dialektischen Anziehung aller Strukturelemente hinsichtlich ihrer differierenden Gesichtspunkte keine profilierten Grenzen mehr zu setzen. Insofern mag man sagen, daß die Thomasinterpretation in der konservativeren Linie, wie sie mehr oder weniger einheitlich etwa von *R. Garrigou-Lagrange*, *J. Gredt*, *Gilson*, *Maritain* in Übereinstimmung mit *J. Kleutgen* vertreten wurde und wird, kaum noch Anhänger findet, obwohl sie in *B. Lakebrink* und seiner Auseinandersetzung mit der dialektischen Ontologie Hegels[15] einen kritischen Verteidiger hat.

Was für die Tübinger, vor allem für Kuhn gilt, gilt auch für die Schellinterpretation. Schells philosophisch-systematische Konzeption in der Theologie ist ohne den Einfluß des Freiburger Philosophen *Sengler*[16] und des Tübinger *Johann E. von Kuhn* nicht zu verstehen. Jahrzehntelang ist dieser Einfluß bestritten und Schell zu einem Thomisten umgewandelt worden. Dies geschah teilweise aus Sympathie, um den Würzburger Theologen vor dem Verdacht eines damals (seit Leo XIII., Pius X. und *Umberto Benigni*[17]) anrüchigen Idealismus und Modernismus zu schützen. Das war einer der Beweggründe *F. X. Kiefls*, des Würzburger Dogmatikers und Kollegen Schells, auf den „Neuplatonismus" Schells zu verweisen[18], und von hier aus, jenseits der oberflächlichen Differenzen, eine tiefere Übereinstimmung mit Thomas zu konstatieren. In die gleiche Richtung, wenigstens, was die Hindeutung Schells auf den Thomismus betrifft, schlagen die Arbeiten von *A. Kálmán*[19] und *L. Carl*[20]. Auch *J. Hasenfuß* ist hier im ganzen zu nennen, dem das Verdienst einer ersten Rehabilitierung Schells zukommt, indem er ihn nicht zu Unrecht als „existentiellen Denker und Theologen" kennzeichnet, ohne aber die idealistische Struktur seines Denkens zu würdigen[21]. Er gesteht nur periphere Ein-

[14] Vgl. Christliche Anthropozentrik (München 1962).

[15] Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik (Köln 1955).

[16] Schell promovierte bei Sengler, obwohl seine Dissertation bei Brentano in Würzburg angefertigt wurde. Sengler vermittelte Schell die Elemente der Schellingschen Philosophie der Offenbarung, die Schell niemals direkt, sondern nur indirekt aufgenommen hat.

[17] Msgr. Benigni, ursprünglich Anhänger des christlichen Demokraten Romilo Murri, wandelte sich zu einem scharfen Integralisten. 1893–1903 war er unter Leo XIII. Redakteur am vatikanischen Journal: La voce della verità, unter Pius X. Unterstaatssekretär für außerordentliche Kirchenangelegenheiten (seit 1906). B. richtete sich ein inoffizielles Informationsbüro ein und versorgte die Kurie mit maßlos übertriebenen Berichten über den reformerisch gemeinten Katholizismus in Deutschland, Italien, Frankreich, Belgien und den Niederlanden. Er schreckte dabei nicht vor persönlicher Verunglimpfung und Verleumdung zurück. Unter Benedikt XV. wurde er 1915 seines Amtes enthoben.

[18] Herman Schell (Mainz 1907).

[19] Die Ontologie bei Herman Schell (Bonn 1933).

[20] Der Begriff des Geistes bei H. Schell, phil. Diss. (Würzburg 1953).

[21] Herman Schell als existentieller Denker und Theologe (Würzburg 1956).

flüsse zu. Auch *P. Wacker* versteht Schell von Thomas her[22]. *Th. Schneider*[23] gibt zwar gewisse Einflüsse von Sengler zu, wenngleich der Einfluß Kuhns viel wichtiger ist. Natürlich hebt er den wichtigen Begriff der Teleologie bei Schell mit Recht hervor, indem er die Fassung dieses Terminus als einzigen Einfluß Brentanos gelten läßt, obwohl andere Elemente, wie die Urteilslehre[24], die Theorie vom modus obliquus und rectus weit wichtiger sind. In Analogie zur Thomasinterpretation von *Metz*, mehr noch der von *K. Rahner* und *M. Seckler*[25], bleibt für ihn der „Thomanismus" ein relatives, dynamisches, mehr oder weniger dialektisch gesehenes Spannungsfeld, wenn man von den mittelalterlichen Zeitbedingtheiten absieht. Hat aber nicht das aristotelisch-thomistische Denken einen profilierten und konsequent strukturierten Aufriß? – Übrigens selbst in den Augen Schells![26]

Man darf eigentlich die Neuscholastik mindestens eines Garrigou-Lagrange und Gredt nun nicht endlos weit von Thomas abrücken. Schell sah in Thomas durchaus ein Vorbild, aber mehr in dem Sinne einer Absicht, einen ebenso ausgewogenen Entwurf in vertiefter Grundlage anzubahnen. Ihn wirklich verstanden hat er nicht. Seine gründliche Beschäftigung mit Aristoteles ist nun einmal von der Aristotelesinterpretation *Brentanos* beeinflußt. Von der thomasischen Aristotelesinterpretation unterscheidet sich diejenige Brentanos hauptsächlich durch zwei Punkte: durch seine Lehre vom Existentialurteil und durch die Einführung des modus rectus und obliquus[27] und die damit bereits in seinem frühen Aristoteleswerk: „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles"[28] angebahnte Ablehnung der Universalien („Die Abkehr vom Nichtrealen") als entia rationis cum fundamento in re. Diese Universalienauffassung ist doch gewiß ein Herzstück der thomistischen Logik, die Schell ebenso wie sein Lehrer Brentano als rationalistisch ablehnt[29], um aber im Gegensatz zu diesem eine – wenn auch durchaus modifizierte – Position zu beziehen, die dem

[22] Glaube und Wissen bei Herman Schell (Paderborn 1961).

[23] Teleologie als theologische Kategorie bei Herman Schell (Essen 1966).

[24] Schneider verweist zwar auf diesen Einfluß, leitet für seine Interpretation aber keine weiteren Folgen ab.

[25] Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin (München 1964).

[26] Vgl. z. B. seine Dogmatik III, 1, 117 und an vielen anderen Stellen.

[27] Die Lehre vom modus rectus und obliquus besagt folgendes: Modus rectus bezeichnet man diejenige Vorstellung, die man hat, wenn man sich ein Ding direkt vorstellt. Eine Mehrheit von Vorstellungen läßt sich aber nur deswegen vorstellen, weil es eine Vielzahl von Vorstellungen gibt, die in einer Beziehung zur direkten Vorstellung stehen und von dieser im gleichen Akt, ‚modo obliquo', mitgedacht werden, also nicht unabhängig von dieser Beziehung erkannt werden. Dies hat für die Logik einschneidende Konsequenzen (vgl. die folgende Anm. 29).

[28] Freiburg i. Br. 1862.

[29] *Franziska Mayer-Hillebrand* hat in ihrer Einleitung zu: *F. Brentano*, Die Abkehr vom Nichtrealen, Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß (Bern/München 1966), die Argumentation Brentanos gegen ein Universale im aristotelischen oder tho-

Spätidealismus von Weiße bis Günther in typischen Merkmalen entspricht. Vorbild für diese Philosophen und Theologen des Spätidealismus ist der Schelling der „Philosophie der Offenbarung". Was für den späten Schelling Hegels dialektisches System als negative Begriffsphilosophie gegenüber der geschichtlich überrationalen, positiven Geistphilosophie bedeutete, bedeutete für Schell die thomistische Systematik, deren essentialistischer Prägung er eine positive, vom Gottesbegriff der causa sui bestimmte Geistphilosophie komplementär entgegensetzen wollte[30]. An den vielen Stellen, wo Schell aristotelische und scholastische Termini verwendet, werden sie immer von seinem spekulativen Neuansatz her in ihrer Bedeutung umgeprägt, gleichviel, ob es um Substanz und Akzidenz, Form und Materie, Potenz und Akt, Wesen und Person, Allgemein und Konkret usw. geht. Wer sich darüber hinwegsetzen will, mag immerhin Schell einen Thomisten nennen.

Gloßner hat Schells großartige Konzeption nicht verstanden. Er war zu einseitig. Aber er hat einfach recht: Schell ist von der Tübinger Schule beeinflußt, und zwar in der Auffassung von Gott als causa sui. Diese Konzeption ist entgegen bisheriger Auffassung[31] bereits in Schells Werk „Das Wirken des Dreieinigen Gottes" vorausgesetzt. Diesen Tatbestand selbst hat Gloßner zwar nicht durchschaut, aber die Abweichung des trinitarischen Relationsverhältnisses sowohl von der patristischen wie scholastischen Tradition bemerkt[32]. Schell selbst bestätigt den Einfluß, den er von *Johann E. Kuhn* erfahren hat, wie aus

---

mistischen Sinne zusammengefaßt: „Bei der Vorstellung eines Universale zeigt sich der innere Widerspruch noch deutlicher. Das Universale müßte als immanenter Gegenstand sich so oft vervielfältigen und ein individuell anderes werden, als Subjekte da sind, denen es innewohnt. Wie kann aber bei dieser Vervielfältigung die Einheit und bei dieser Individualisierung die Allgemeinheit erhalten bleiben? Aber noch mehr! Einem solchen mental existierenden Universale (z. B. einem allgemeinen Dreieck) müßte ‚alles zukommen, was von allen Dreiecken gilt. aber nichts von dem, was dem einen im Unterschied vom anderen eigen ist.' Der Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs ist offenbar; schon Berkeley und Hume haben dies bemerkt und haben sich infolge davon veranlaßt gesehen, allgemeine Begriffe überhaupt zu verwerfen" (a. a. O. 26). Die Lehre vom modus rectus et obliquus der relativen Vorstellungen stellt den Versuch dar, das Reale ohne die Fiktionen von Abstracta zu begreifen, oder dessen, was Aristoteles die ‚Formen' oder ‚Naturen' nannte (vgl. a. a. O. 44 f.), denn: „Der Satz des Aristoteles, ein Reales könne nicht zugleich viele Reale sein, ist unhaltbar ..." (a. a. O. 48 usw.). – Man wird nicht bezweifeln, daß Brentano und in seiner Gefolgschaft, wenn auch weniger deutlich, Schell, Aristoteles einseitig auslegen. Durch Brentanos Argumentation wird die Auffassung von den Universalien weder bei Aristoteles noch in der Scholastik – besonders bei Thomas von Aquin – wirklich getroffen. Der Versuch, beispielsweise Thomas von Aquin als Essentialisten oder Begriffsrealisten zu verstehen, muß auf ernste Hindernisse stoßen (vgl. dazu *É. Gilson*, L'être et l'essence [Paris 1948] 78 f.).

[30] Vgl. *H. Schell*, Gott und Geist I, 8; II, 211 f.

[31] Z. B. *J. Koch*, Die Erkenntnislehre Herman Schells (Fulda 1915) II (auch in: PhJb 29 [1961] 1–36).

[32] Vgl. *M. Gloßner*, Über das Wirken des dreieinigen Gottes (von Dr. H. Schell), in: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (Paderborn und Münster 1888) 2. Bd., 448 f.; 451 f.

einem der nachfolgend erstmals veröffentlichten Schellbriefe hervorgeht: Nicht durch Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer kam er zu seinem Gottesbegriff, sondern durch *Kuhn*. Dieser Kuhn ist natürlich nur der Tübinger Dogmatiker. Freilich gibt es einen Unterschied zwischen dem Kuhnschen und dem Schellschen Idealismus. Kuhn hat sich direkt mit den Klassikern des deutschen Idealismus auseinandergesetzt, besonders mit Schelling, aber auch Baader. Schell hat sich, und das dürfen wir ihm glauben, nicht mit ihnen direkt auseinandergesetzt, sondern genauer nur mit den Spätidealisten wie Anton Günther, Jacob Sengler und eben mit Kuhn, aber auch mit *Lotze*. In diesem Sinne wird nicht nur Gloßner bestätigt, sondern in mehr oder weniger großem Umfang die Arbeiten über Schell, die diesen mit dem Idealismus in Beziehung setzen. Darunter sind namhafte Autoren: der verstorbene Kölner Mediävist *Josef Koch* und der verstorbene Wiener Moraltheologe und spätere österreichische Bundeskanzler *Ignaz Seipel*[33].

Entgegen der Behauptung vieler, hat Schell auch heute noch eine gewisse symptomatische Aktualität, und zwar für die Geschichte des Thomismus, an der noch immer manche Seite geschrieben wurde und wird (Dempf, Siewerth, Max Müller, Rahner, Welte, Metz, Seckler, Lakebrink, Stallmach, Kluxen, Oeing-Hanhoff). Nicht nur, weil Schell die heutige, seit *Rahner* fast uneingeschränkt herrschende Auffassung von Natur und Gnade in seiner Dogmatik bereits 1889[34] vorweggenommen hat, sondern weil sein systematischer Entwurf – von einer Reihe heute uninteressanter Zeitbedingtheiten abgesehen – ein Modell bietet für die heute noch nicht abgeschlossene Auseinandersetzung des Aristotelismus und Thomismus mit der Transzendentalphilosophie in all ihren Schattierungen, hier dazu in der abgeschwächten Richtung des späten Schelling, von der sich durchaus Linien zur Problematik des Heideggerschen Philosophierens ziehen lassen. Der Versuch dagegen, Schell als einen Vorläufer *Teilhard de Chardins* zu sehen[35], so interessant er scheinen mag, ist ein Ausfall ins Leere. Schell, der sich mit evolutionären Monisten von so hohem Niveau wie *Eduard von Hartmann* auseinandergesetzt hatte, und zwar mit bewundernswertem Scharfsinn, stände heute im Endergebnis, das er freilich auf seine Weise gewonnen hätte, eher auf der Seite *Hans Eduard Hengstenbergs*[36]. Es wird sich lohnen, dies einmal an anderer Stelle genauer aufzuweisen.

---

[33] Die Trinitätslehre Herman Schells. Ungedruckte Wiener theol. Diss. – Auch *Ad. Heuser* beweist in einer ungedruckten Promotionsrede (1936) ein erstaunlich klares Urteil über Schell. [34] Vgl. Dogmatik I, 194.

[35] Vgl. *Th. Schneider*, a. a. O. (Anm. 23) 6 f.; besonders aber *H. Mynarek*, Der Mensch, Sinnziel der Weltentwicklung. Entwurf eines christlichen Menschenbildes auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos unter besonderer Berücksichtigung von Ideen H. Schells und Teilhard de Chardins (Paderborn 1967).

[36] Vgl. Evolution und Schöpfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins (München 1963).

Die hier erstmals abgedruckten Briefe Schells und der Brief Gloßners

Die hier wiedergegebenen vier Briefe Schells und der eine, sehr aufschlußreiche Brief Gloßners, sollen nicht nur einen geistesgeschichtlichen Einblick ermöglichen, sondern zugleich als menschliches Zeugnis zweier grundverschiedener Charaktere verstanden werden.

Herr Knobbe, ein jüngerer Mann, möglicherweise ein katholischer Geistlicher, ist von dem Widerhall, den Schell im Streit der Meinungen erregte, beeindruckt. Vielleicht hatte er Schell, der mit seinen Vortragsreisen durch das ganze Deutsche Reich fast allen Gebildeten ein Begriff wurde, bei einer Veranstaltung selbst gehört. Jedenfalls versuchte er gewisse unklare Punkte, über die soviel hin und her geredet wurde, mit dem berühmten Theologen selbst, wenn auch auf brieflichem Wege, zu diskutieren. Daß ihm dies gelang, beweisen die vorliegenden Briefe, mit denen Schell immerhin – wenn natürlich auch in großen Abständen – gestellte Fragen zu beantworten suchte, obwohl er spürte, daß er es mit Knobbe als einem Menschen zu tun hatte, welcher seinem faszinierenden Denken große, aber nicht unkritische Sympathie entgegenbrachte. Daß Knobbe sich um ein objektives Urteil über Schell bemühte, zeigt sich darin, daß er auch Michael Gloßner, den ältesten Schellgegner, um eine Stellungnahme bittet. Auch Gloßner erkennt diese Bemühung um Objektivität an und gibt die erbetene Stellungnahme in dem hier wiedergegebenem Brief, den Knobbe an Schell zur Stellungnahme sandte und der von diesem vermutlich mit dem letzten Schellbrief an Knobbe mit seiner Stellungnahme zurückgeschickt wurde. Jedenfalls bezieht sich Schell in diesem Brief auf das Schreiben Gloßners an Knobbe. Dieser letzte, vierte Schellbrief an Knobbe hat für die Schellinterpretation eine entscheidende Bedeutung: Schell selbst macht auf den Einfluß *Kuhns* hinsichtlich seines Gottesbegriffes aufmerksam. Der Wert dieses Briefes wird nur unwesentlich gemindert durch den Einriß eines fünf-Mark-Stück-großen Blattstücks, der einige Wörter auf der Vorder- und Rückseite des Blattes vermissen läßt. Alle Briefe sind handschriftlich, die Anmerkungen von uns.

Der erste Schellbrief

Würzburg Frohnleichnam 1902

Werter Herr Knobbe!

Ihre interessanten Anfragen haben wegen der zahlreichen Berufspflichten, die mich in Spannung halten, eine unliebsame Verzögerung hins. der Antwort erfahren. – Allein die Erkenntnis ist überzeitlich.

Zunächst bezüglich Ihrer Andeutungen über die Wesensform! Das Materielle gehört freilich in die Begriffsbestimmung des Körpers hinein: damit haben Sie indes bereits die ganze platonisch-aristotelisch-scholastische Auffassung überwunden. Unsere Neuscholastik sucht sich die totale Verschiedenheit der principiellen erkenntnistheoret. Lage zu verbergen – und flickt neue Lappen auf den alten Rock. Ich warte Ihre Ausführungen ab: übrigens können Sie den Gedanken selber ausdenken, der

darin wirkt: Das Wesen ist das Erkennbare; die Materie ist unerkennbar, wenigstens für die Vernunft; also gehört sie nicht zum Wesen!

Vergleichen Sie die Lehre des hl. Thomas bes. in der Summa contra gentes über Erkennen und Wollen der substantiae separatae!

Was das Mysterium des heutigen Festes betrifft, so war ich von Anfang an Ihrer Einwendung bewußt. Allein es ist zu erwägen, daß die Kirche keine anderen Mittel hat, den Grundgedanken des Geheimnisses auszusprechen, als die Begriffsformen der betr. Zeitphilosophie. Daraus folgt aber nicht, daß jene Zeitphilosophie damit vom Hl. Geist legitimiert werde, weil gerade in ihrer Herrschaftsperiode die Definition eines Glaubensgeheimnißes notwendig wurde. Der Inspirator hat auch die hl. Schriftsteller nicht aus ihrer zeitgeschichtlichen Anschauungsweise hins. des Natürlichen hinausgehoben.

Zur Sache würde ich bemerken. Nicht die *Summe* sondern der Inbegriff im Sinne ursächlicher Einheitskraft ist nur das *Wesen:* also nicht ein Bedeutungsloses, sondern sehr Bedeutungsvolles. Übrigens nehmen Sie nur einfach die Accidenzen nach moderner Auffassung: Schwere, Ausdehnung, Schwingung, Aggregatzustand usw. Was bleibt dann noch übrig? Wir müssen eine tiefere Auffassung von Substanz u. Accidenz gewinnen. Das Problem ist nicht unbezwinglich: aber anspruchsvoll. Je concreter u. empirischer Sie an daselbe herantreten, desto aussichtsvoller! Nur auf die wirklichen Dinge, um von ihnen zu lernen; nicht aus Worten u. Büchern die Wirklichkeit herauspreßen!

Was die Ewigkeit betrifft, so ist für die Bedeutung der Inhalt der Sache maßgebend. Formell ist der Grundsatz richtig; aber materiell nicht allein maßgebend. Die Wahrheit und die Vollkommenheit bringt die Befestigung und Beharrlichkeit des sie erfaßenden Denkens u. Wollens ganz allein und ganz anders mit sich, als der Wahn und der Trug! Im Uebrigen habe ich über Ihre Bedenken mich sowohl in Dogmatik IIIB wie Gott u. Geist I u. II so eingehend geäußert – und weder Sachs[37] noch Janssens[38] noch Pesch[39] sind darauf eingegangen – daß ich Sie darauf verweisen kann. Ich freue mich, daß Sie der Wahrheit und ihrer Ergründung so energisch nachstreben und wünsche Ihnen dazu das Licht des Hl. Geistes und den Segen des ewigen Wortes!

Mit freundlicher Begrüßung Dr. Schell

In seinem Brief zeigt Schell deutlich, wie sehr er von der thomistischen Substanzlehre entfernt ist. Die Materie ist nach ihm nicht auf eine materia prima als reine potentia passiva zurückzuführen. Schon in seiner philosophischen Dissertation[40] hatte er den aristotelischen ὕλη-Begriff mit der στέρησις gleichgesetzt. Eine ὕλη πρώτη ist nicht das ab-

---

[37] J. Sachs (1851–1919), 1879 Priesterweihe, Kaplan in Rosenheim, München, Rom (Anima); 1884 Präfekt am Priesterseminar und Dozent für Philosophie in Freising; 1890 a. o. Professor und 1900 o. Professor für Dogmatik und Religionsphilosophie in Regensburg. Schriften: Grundzüge der Metaphysik (Paderborn 1890); Hochschulfragen (Paderborn 1910); Das Gottesbewußtsein Jesu (Regensburg 1914). Schell bezieht sich auf das gegen ihn gerichtete Werk von Sachs: Die ewige Dauer der Höllenstrafen (Paderborn 1900). Sachs war ein enger Lebensfreund des großen Sozialreformers Franz Hitze.

[38] Dom Laurent Janssens, O. S. B., Rektor am Kolleg St. Anselm, Rom. Der Schellschüler Carl Hennemann schreibt ihm einen hohen Anteil zu an der Indizierung Schells (in einem Brief vom 21. 10. 1934 an Prof. Dr. H. Platz).

[39] Vgl. Theologische Streitfragen, Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria-Laach 76/80 (Freiburg i. Br. 1900/1901).

[40] Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der aristotelischen Philosophie entwickelt (Freiburg i. Br. 1873).

solut Formlose, durch Form aktuierbare, sondern sie ist selber Form, einfachste Form. Insofern ist sie nichts Passives, sondern im Sinne des Idealismus depotenzierter Geistesakt. Sie ist als Kraft zu bezeichnen. Daher ist sie auch grundsätzlich erkennbar, denn sie gehört zur Wesensform. Nach Schell bezeichnet die Form das ganze Ding in Beziehung auf das, was es wirklich ist[41]. Er setzt die Form mit dem totum der Substanz und ihrer Existenz gleich. Sie kennzeichnet (wenn auch in der bloßen Terminologie abweichend) im Sinne Anton Günthers das Individuelle. Sie ist der Einheitsgrund der konkreten Existenz und nicht Ausdruck des Universalen.

Schell war sich bereits, wie dieser Brief beweist, der Geschichtlichkeit theologischer Aussagen, die im Horizont der jeweiligen Zeitphilosophie formuliert wurden, bewußt, nicht erst die gegenwärtige von Dilthey, York von Wartenburg[42] und Heidegger inspirierte Theologie. Auch der Thomismus gehört nach ihm nur in den Horizont einer bestimmten, besonders glücklichen Zeitphilosophie. Darin braucht man ihm nicht zuzustimmen. Die neuscholastische Substanzauffassung, die er nicht adäquat rezipierte, ist für ihn durch die empirisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis der Materie überholt. Schell muß sich immer wieder gegen den Vorwurf wehren, durch seinen Begriff der causa sui Gottes eine den Satz vom ausgeschlossenen Dritten verletzende Dialektik in das göttliche Wesen hineinzutragen, die zu einem emanativen, pantheisierenden Gott- und Weltwerdungsprozeß führe und einen Begriff der abgeschlossenen Vollendung im Absoluten der Ewigkeit nicht zulasse. Schell versucht immer wieder mit Eindringlichkeit zu zeigen, daß eine solche Dialektik nicht gemeint sei. Sie müsse als absoluter Selbstvollzug Gottes in einem ewigen Akte verstanden werden, in dem es kein Werden geben könne. *C. Reermann*[43] sprach von einer „stehenden" Dialektik.

Der zweite Schellbrief

Würzburg, 5. Mai 1903

Sehr geehrter Herr Knobbe!

Ihre Anfragen hätte ich gerne beantwortet – allein meine Zeit ist so stark von bestimmten Arbeiten und Pflichten angefüllt, daß ich nicht dazu kam – ganz abgesehen von Beruf und von dem zeitraubenden Kampf bzw. Abwehr. Gloßners Artikel kann ich jetzt nicht lesen, obgl. das Heft wohl da ist? – damit ich nicht Ihren Brief noch länger unbeantwortet lassen muß. Denn jeder Tag bringt neue Fragen und Forderungen! Doch will ichs im Auge behalten.

Das *Wesen* des Brodes und des Weines ist allerdings nicht so leicht zu bestim-

[41] Ebd. 13.

[42] Insofern ist *P. Hünermann* mit seiner Arbeit „Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert" (Freiburg i. Br. 1967) auf dem richtigen Wege.

[43] Sein und Freiheit nach H. Schell. Phil. Diss. (Münster 1947). Referent: Prof. Ritter.

men, wie es die Scholastik gemeint hat: denn jene Bestimmung war doch blos nur das Postulat einer Bestimmung, durch Annahme eines Abstractums. Übrigens begann die Schwierigkeit auch doch schon bei der Frage nach der Wandlung der Materie u. nach dem Schicksal der Wesensform. Abstracta lassen sich wie ein logisches Conglomerat aufeinanderschichten – und nach deren Aufschichtung durch Substitution ersetzen – allein die Wirklichkeit ist damit doch nicht im geringsten verständlich gemacht oder wiedergegeben! Die Scholastik litt überhaupt an dem Wahne, durch logische Scheidung metaphysische Erklärungen zu gewinnen, Es ist dasselbe mit Abstracta versucht, was der Materialismus mit der mechanischen Atomtheorie versucht. Die Wirklichkeit ist mehr als ein mechanisches Conglomerat von Atomen – oder Entitäten. Die Erklärung des Körpers bzw. des erfahrungsmäßigen Seins und Werdens, muß unbefangen und methodisch versucht werden: das ist die eine Seite der Aufgabe. Unzweifelhaft aber ist es, daß die Kraftwirkung selber schon substantiell ist und nicht ein Accessorium des Wirklichen darstellt. Schwere u. Ausdehnung sind konstitutiv für die Materie; die Licht- u. Wärme Energie wie die Spannkräfte Anziehung u. Abstoßung sind wesensbildend, nicht erst hinzukommend. Das Mittelalter wie der populäre Denkgeist aller Zeiten suchte eben das im hl. Altarssakrament gegebene Mysterium nach dem Begriffsschema zu beschreiben, mit dem man die Wirklichkeit erfaßte: die Aßistenz des Hl. Geistes bezweckte niemals, dem kirchlichen Lehrsuchen die richtige Metaphysik der Welt mitzuteilen, damit es die Hl. Eucharistie richtig definieren könne.

Die Frage nach dem Götzendienst setzt eine andere Entscheidung voraus: Haben die „Götzendiener" jemals *dem* Anbetung geleistet, was die *Gegner* ihnen als Gegenstand ihrer Anbetung zum Vorwurf gemacht haben? – Gern zu weiteren Aufschlüssen bereit im Drang des Semesterbeginns begrüße ich Sie freundlich

Dr. H. Schell

Dieser zweite Schellbrief zeigt etwas von der Bitterkeit der Auseinandersetzung Schell – Gloßner. Wieder befaßt sich Schell mit der Substanzauffassung, angewandt auf die Transsubstantiationslehre. Schells Schwierigkeiten mit der thomistischen Auffassung der Wandlungslehre, wie er sie in der Dogmatik[44] und in seinem Werk „Gott und Geist[45] zu lösen versuchte, sind schon von Schells Lehrer *Brentano* geäußert worden: die Wesenswandlung bei der Messe sei ihm unannehmbar, weil nichts in etwas schon Vorhandenes verwandelt werden könne und Akzidentien nicht ohne Substanz erhalten bleiben könnten[46]. Die ontologischen Begriffsbestimmungen waren für Schell bloß fiktive Abstrakta, wie er überhaupt die thomistische Abstraktion für mechanisch erklärte. Die metaphysischen Begriffsbestimmungen der Scholastik seien – und hier stimmt Schell mit Bergson überein, nur nach der Analogie des Raumes und der statischen Körperlichkeit gesehen, während die konkrete Wirklichkeit dynamische Kraft, Ausdruck des sich depotenzierenden Realitätswillens des Geistes sei. Von den „Heiden" und deren „Missionierung" hatte Schell nicht die damals verbreitete, oberflächliche Meinung. Seine Religionsphilosophie und Offenbarungstheologie war von tiefer und respektvoller Bewunderung für die Mysterien,

[44] Dogmatik III, 2, 530/531.
[45] Gott und Geist II, 16.
[46] Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung, hrsg. v. *A. Kastil* (Leipzig 1922) 22.

Mythen und Kulte der Weltreligionen erfüllt. Auch in ihnen sah er die Spuren des von den Völkern ersehnten Jahwe, lebende Reste seiner Uroffenbarung.

Der dritte Schellbrief

Würzburg, 24. Nov. 1903

Werter Herr Knobbe!
Vor allem sei Ihnen und Ihrem kranken Vater der Sieg über alle verderbenden Kräfte der Krankheit beschieden! Unterstützen Sie diesen Kampf gegen das Böse im Körper durch möglichste Heiterkeit und Zuversicht, Gottvertrauen und Hingebung an des Vaters im Himmel allerheiligsten Willen!

„Der Geist ist's der lebendig macht: das Fleisch nützt nicht" lautet die Antwort Jesu auf die derbe Auffaßung der Juden, die vom Eßen und Trinken seines Leibes u. Blutes hörten. Gilt dies nicht auch von diesen ontologischen Begriffsanatomien hinsichtlich des Mysteriums: Sum panis grandium: cresce et manducabis me et mutaberis in me! hatte Gott zu Augustin gesagt. Die Metaphysik darf nicht dem Geiste entgehen, sondern zu ihm den Weg bahnen. Der Hauptwert dieser Erörterung liegt in der Nötigung, sich über den *per accidens* geheiligten Begriff *Substanz* klar zu werden. Einheitskraft ist sie freilich: was das System aller Einzelkräfte verbindet und in einer großen Richtung wirken läßt. Es ist das auch der Sinn der Eucharistie: aber der Geist ists auch dort, der alles zusammenhält und in eine Richtung wirksam werden läßt. Wie nicht *Sub*-stare als stoffl. Unterlage das Wesen der Substanz ist, sondern die *Dominante*, wie das Haupt mehr die Füße trägt als umgekehrt, mehr die Seele den Körper als dieser jene, so ist auch nicht ein Ontologisches die Übersetzung des Mysteriums, sondern der Geist- voller, vom Wesensgrund oder Einheitsgrund aus betätigter Aneignung Christi: Nicht nur von seinen Früchten, sondern den Baum mit Keim, Wurzel u. Entwicklung!

Ich mußte der Mißdeutung der Selbstverwirklichung zu einer *pantheistischen* und *allmäligen* anstatt überweltlich-unendlichen und ewig-vollendeten den Ausdruck Selbstwirklichkeit gegenüber stellen – Selbstvollzug. Selbsttat. Bei dem Ewigen ist Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft in Einem: so auch agere et actus: processio et relatio processûs, Selbstwirklichkeit und Selbstverwirklichung. Warum nur der Unendliche a se ipso existere poßit et debeat? weil nur in Ihm die Fülle des Wesensinhaltes mit der Tat des Vollbringens, die Allwirklichkeit des Idealen mit der Selbstwirklichkeit des Realen, die ideale Notwendigkeit des Logischen und Ethischen mit der realen Notwendigkeit des Denkens und Wollens zusammenfallen. Das *Allvollkommene* in höchster Potenz gedacht ist die Tat und Kraft seiner selbst. Alles Andere *nicht*! Umgekehrt ist der Selbstwirkliche nie weniger als – alles – aber in der höchsten Potenz u. geschlossenen Einheit[47].

Mit herzlichen Wünschen für Ihrer beider Erstarkung grüßt Sie

Dr. Herman Schell

Der dritte Brief zeigt den pastoralen, den priesterlichen Theologen Schell. Er war tatsächlich Theologe und Seelsorger in einem. Wieder ist die Substanzauffassung Gegenstand der Darstellung. Schell geht diesmal noch deutlicher auf die bereits von uns genannten Vorwürfe gegen seinen Gottesbegriff der Selbstverwirklichung ein. Schell gab ja zu, daß sein Ausdruck Selbstverwirklichung Gottes mißverständlich sei, weil er einen antithetischen Entwicklungsprozeß in Gott

[47] Vgl. *V. Berning*, a. a. O. (Anm. 1) 186 f.

nicht unbedingt ausschließe, den er gar nicht meine: daher die überweltlich-unendliche und ewig-vollendete Selbstwirklichkeit. Doch bleibt, wie wir gezeigt haben, dieses Problem trotz des anderen Namens bestehen[48].

Der Brief Michael Gloßners

München, Herzogspitalstraße 22,2, 30. August 1903

Sehr geehrter Herr!

Bevor ich für einige Wochen München verlasse, will ich Ihr geehrtes Schreiben vom 15. d. beantworten. Vor allem anerkenne ich Ihr Streben, noch weiteren Standpunkten gerecht zu werden ungeachtet der freundlichen Stellung, die Sie der Lehre Schells gegenüber einnehmen. Meine Polemik gegenüber Schell ist eine sachliche; ich hegte für ihn lebhafte Sympathie, bevor er mit seinen *theologischen* Ansichten hervortrat. Die ersten Bedenken erregte mir die Schrift über das Wirken des dreieinigen Gottes, in der ich Keime eines unhaltbaren Systems zu entdecken glaubte. Seinerzeit habe ich mich noch darüber im Jahrbuch Prof. Commers ausführlich ausgesprochen[49]. Schell muß im Zusammenhang seiner Lehren sowie vor Allem in seiner Stellung zur Tübinger Schule und zur modernen Philosophie aufgefaßt und beurteilt werden. Für mich ist der Einfluß der intellektualistischen, idealistischen und voluntaristischen Richtung der modernen Philosophie auf Schell zweifellos. An einzelnen Ausdrücken zu kleben, (wie Selbstverwirklichung, Selbstwirklichkeit) und darnach die Korrektheit oder Unkorrektheit der Schellschen Lehren zu beurteilen, liegt mir fern; nur kommt es auf den Sinn an, den diese Ausdrücke im Gesamtsystem haben und diesen Sinn bestreite ich: denn auch, wenn gegenwärtig Sch. nur von einer Selbstwirklichkeit redet, so verbindet er damit den Begriff einer sich selbst setzenden (durch Denken und Wollen) Wesenheit: ein prinzipieller, der modernen Philosophie entlehnter Irrtum, der die gesamte Dogmatik von Grund aus umzustürzen geeignet ist.

Wenn ich in meiner kurzen Besprechung des Schell'schen „Christus" nicht ausdrücklich hervorhob, daß dort der „Erlöser" nicht zur vollen Geltung kommt, so geht aus meiner Bemerkung, bei Schell trete an die Stelle des Dogmatischen ein spekulativer, den modernen Kulturbestrebungen angepaßter Christus hervor, daß im Schell'schen Bilderbuch weder die Gottheit Christi, noch der Begriff der Erlösung zu ihrem vollen Rechte kommen. Ich beurteile also Sch' neueste Schrift im Grunde strenger als die P. P. Soc. J., nur erwarte ich von meinen Lesern, daß sie zwischen den Zeilen zu lesen verstehen.

Was Ihre Bemerkung über die Transsubstantiation betrifft, so muß ich mich kurz fassen. Substanz ist in diesem Falle im Sinne des den sinnenfälligen Eigenschaften zu Grunde liegenden „Etwas" zu nehmen, wobei die Substanzen ein Band und Sein weder als ein gewesenes Substrat (im Sinne der arist. mat. forma) noch als ein Aggregat von Atomen ohne spezifische Bestimmtheit gedacht werden können. Wenn wir dieses „Etwas" nicht durch wesentliche Bestimmungen (diff. spec.) sondern nur mit Hilfe von accidentien (im logischen Sinne), oder durch Eigentümlichkeiten aufzufassen vermögen, so liegt hierin eine Schranke unseres Denkens, die ihren Grund darin hat, daß wir nur vermittelst der Erscheinungen zum Wesen der Dinge zu gelangen vermögen. Die großen Gruppen des Lebendigen, Erkennenden u.s.w. vermögen wir durch wesentliche Merkmale, die singulären Arten nur durch Eigentümlichkeiten oder Aggregate von Accidentien zu bestimmen.

Ich schließe mit Ihnen: doch satis!

Ihr ergebenster M. Gloßner

---

[48] Ebd. 175 f.; 185–194.

[49] Vgl. Anm. 32.

Der Brief Gloßners zeigt nicht den spirituellen Schwung von Schell. Er ist nicht ohne Bitterkeit, die auch zu verletzen vermag, wenn er von Schells Werk „Christus", dessen erste Ausgabe illustriert war, vom „Schell'schen Bilderbuch" spricht. Etwas von dem verschlossenen Charakter Gloßners zeigt sich schon in der sehr knittrigen Schrift des Originalbriefes, die äußerst schwierig zu entziffern war.

Gloßner hat recht, wenn er bereits in Schells schönstem Werk: „Das Wirken des Dreieinigen Gottes", als erster eine neue Entwicklung des Würzburger Theologen entdeckt, die er natürlich von seiner Position her ablehnen mußte. Gloßner hat weiterhin recht, wenn er im Gebrauch des Terminus „Selbstwirklichkeit" keine sachliche Änderung gegenüber dem Begriff „Selbtsverwirklichung" sieht. Was Gloßner über den „spekulativen, den modernen Kulturbestrebungen angepaßten Christus" sagt, ist einfach unwahr und plattes Vorurteil. Seine Ausführungen zur Transsubstantiationslehre sind matt, seiner scholastischen Auffassung entsprechend. Auf die Argumentation Schells geht er aber gar nicht ein, weil ihm Schell einfach fremd ist. Das Tragische an der Neuscholastik war, daß sie grundlegende Einsichten gegen ein Meer von Gegnern der Metaphysik verteidigte, wie selbst ein so unverdächtiger Zeuge wie *Werner Sombart* [50] rühmend anerkennt, aber ihre nur zu gut verständliche Antihaltung nicht zu überwinden vermochte und zu einem vernünftigen Gespräch nicht in der Lage war. *Karl Werner* und *Matthias Joseph Scheeben* bilden eine Ausnahme. Welche Kraft vergeudeten sinnlos Gloßner und, gezwungenermaßen, der irenische Schell gegeneinander! Sie hätten sich gegenseitig einen Dienst erweisen können in der Aufgabe der kritischen Selbstklärung. Außerdem: Wieviel tiefer und metaphysisch reicher ist doch die thomasische Substanzauffassung, als sie hier mit dürren Worten Gloßners dargetan wird.

Der letzte Schellbrief

Würzburg, 12. Dezember 1904

Werter Herr Knobbe!

Es ist eine von Jahr zu Jahr wachsende Arbeitsfülle, welche mich in ihren unerbittlichen Bann und Zwang nimmt. Nehmen Sie mir nicht übel, wenn die Beantwortung ihrer Briefe darunter zu leiden hatte. Sie sind Einer unter vielen! auch alten Herren von reifern, schriftstellerisch reichem Leben mit den verschiedensten Weltanschauungen!

Die Polemik oder Diskußion mit Gloßner und Andern ist mir zuwider geworden, weil sich die Erörterung ewig in dem alten Kreise herumdreht und niemals auf die Natur der Sache selbst zurückgeht, sondern stets die absolute Richtigkeit der scholastischen Formulierungen (sc. des Tatbestandes) und zwar im neuscholastischen Sinne voraussetzt. Und doch ist diese ja gerade als ungenügend oder unhaltbar be-

[50] Vom Menschen. Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie (Berlin [2] 1956).

stritten oder wird – von den Außerkirchlichen, wie vom Naturalismus und Monismus als Unsinn einfach ignoriert.

Das gilt von der Begriffsbestimmung des Körperl. oder Stoffes oder der Materie als reine Potentialität. Der gegenwärtige Naturalismus behauptet mit Wundt[51] u. a. Philosophen, daß die Stoffl. überhaupt blos die Erstarrung der mechanischen u. physikalischen Energien sei und zwar in unserem Vorstellungsbilde. In Wirklichkeit gebe es nur Kraftwirkungen, keinen Stoff; das sei ein Wirklichkeitsklotz ohne Zweck und Funktion. Auch Theologen kamen von selbst auf diese Meinung. Alles ist nur insofern wirklich, als es wirkt.

Ihre Argumentation welche auf den Satz hinausläuft: Wenn der unendliche Actus ursachlos existieren kann, dann kann es auch der endliche Akt, ist richtig – u. auch (ich glaube von Lotze) geltend gemacht – als Schwierigkeit gegen den Gottesbeweis, – *wenn* die Gloßnersche Behauptung richtig ist: Wenn die vollkste Aktualität sich selber setzt, dann kann es auch die unvollk. Aktualität! – Als ob die vollk. Aktualität nicht gerade deswegen *vollk.* wäre, w[eil] sie *alle* Bednggn, Kräfte u. Ziele u. In-[halte des] ganzen Tätigkeitslebens u. = Wese[n in sich] selber hat, während die andern Aktuali[täten] das nicht haben!

Es führt mich das auf Ihre Frage, ob nicht der Hl. Geist meiner Theorie zufolge die erste Person wäre? – Dies ist von mir schon zurückgewiesen in Gott und Geist II. Es gehört dazu, daß die Wechseldurchdringung von *Inhalt* u. *Tatkraft*, von *Gedankeninhalt* u. *Willenstat*, von *Ideal* u. *Real* gewürdigt wird. Es ist analog wie von Wesen u. Tat, von Dasein u. Denken bzw. Wollen in Gott. Was ist das Erste? Kann denn der Wille ohne Gedankeninhalt tätig werden? oder ewig tätig sein? Ich lehne die Aufeinanderfolge ab, behaupte die Zusammengehörigkeit und nur der *Ordnung* nach erscheint als das Erste das Denken mit dem Inhalt, als das Zweite die Tatkraft des Wollens, welche das Ideale realisiert – actu aeterno sine evolutione [succe]ssiva praesupposita creatione. Das Ewige ist [actus et] *Trinitas* tota, der Actus Generationis [?] Termini, der Actus Spirationis mit [?] [Te]rmini. Der Actus Spirationis ist ohne den Actus generat. als *innere* u. inhaltliche Voraussetzung absolut undenkbar. Der actus generat. ohne den actus spirat. als die Form seiner ewigen Realität ebenso undenkbar, wie das göttliche Wesen ohne sein Dasein. Aber deswegen ist doch nicht das Dasein das erste und das Wesen das zweite?

Ich bin tatsächlich *nicht* durch die spekulative Philosophie Fichte's, Schellings, Hegels, Schopenhauers auf meinen Gottesbegriff gekommen, sondern durch Kuhn und das Studium des dreieinigen Gottesbegriffs bei den großen Kirchenlehrern, abgesehen von der Hl. Schrift.

Gloßners Argumentation über den Prozeß S. 2 seines Briefes würde die processûs in Deo als unvereinbar mit der Ewigkeit dartun. Unterdes frohe Weihnacht im Verbum Amoris.

Ihr Dr. H. Schell

Wie dieser letzte Brief Schells zeigt, hatte ihm Knobbe den Brief Gloßners vorgelegt, den ihm Schell mit seiner Antwort gleichzeitig zurückgesandt haben muß, denn sonst hätten wir ihn nicht. Es ist klar, daß Schell der Polemik mit Gloßner, Commer, Pesch, Janssens, die immer wieder um dasselbe kreist, müde wird. Die Kritiker zeigen stets auf, wo Schell von der Scholastik abweicht, ohne seine Position von ihrer immanenten Struktur her zu verstehen und zu würdigen. In seiner Begründung des Gottesbegriffs als causa sui sah sich Schell durch

[51] Schell wurde sehr von *Wilhelm Wundts* Werk „System der Philosophie" (Leipzig 1897) beeindruckt.

Lotzes Religionsphilosophie[52] bestärkt. Immer wieder wirkt sich Schells Auffassung der Selbstursächlichkeit Gottes auf seine Trinitätslehre aus, die wir hier nicht ausführlich behandeln können[53]. Auch sie trägt ihm ständige Angriffe und Fragen ein, mit denen er sich auseinandersetzen muß.

Jedes Verständnis, das die theologische Denkweise Schells durchdringen möchte, muß einseitig bleiben, wenn man den Zusammenhang des Würzburger Theologen mit der Tübinger Schule und mit Kuhn nicht realisierend durchdenkt. An Schells Selbstaussage dürfte doch kein Zweifel mehr möglich sein. Schell ist *doch* entgegen seinen Worten von Fichte, Schelling und Hegel beeinflußt und dennoch ist an der Ehrlichkeit seiner Aussage nicht zu zweifeln. Schell war kein Fichte-, Schelling-, Hegelkenner. Er hat die Wirkung dieser Denker über Günther, Sengler, Kuhn, Lotze u. a. jedoch sehr wirksam und bestimmend in sich aufgenommen, in einer Synthese, die keineswegs der Originalität entbehrt. Schell ist nicht die Summe seiner Einflüsse. Seine eigene, im Sinne des Spätidealismus strukturierte Synthese war durchaus ein Zeichen schöpferischer Denkkraft.

---

[52] Schell hatte sich mit *Lotzes* Werk „Grundzüge der Religionsphilosophie. Dictate aus den Vorlesungen" (Leipzig 1882) näherhin befaßt. Vgl. *H. Schell*, Dogmatik I, 228 f. Lotze führt in seiner Schrift aus (a. a. O. 6), das Prädikat der Existenz werde an sich vom Begriff eines jeden endlichen Wesens eingeschlossen. „Absolut thatsächlich kann alles sein, Großes und Kleines, Erhabenes und Geringes, sobald es nur sich selbst nicht widerspricht. Anerkannt aber als Thatsache muß alles werden, was entweder in einer unmittelbaren Wahrnehmung unabweisbar vorliegt oder aus solchen Wahrnehmungen als denknotwendiger Erklärungsgrund derselben fließt" (ebd. 16). Vgl. dazu *V. Berning*, a. a. O. (Anm. 1) 151 f.

[53] Vgl. *V. Berning*, a. a. O. (Anm. 1) 63–77. 190 f.

Eine Schule der Textkritik

Die jüngsten Editionen der Commissio Leonina[1]

Von Pius Engelbert, O. S. B.

Seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts arbeitet in Rom eine von Papst Leo XIII. ins Leben gerufene Kommission des Dominikanerordens, kurz Commissio Leonina genannt, an der kritischen Gesamtausgabe der Werke des hl. Thomas von Aquin. 1930 war Bd. XV, das IV. Buch der Summa contra Gentiles, erschienen. Danach verstrichen 35 Jahre, bis ein neuer Textband vorlag. In der Zwischenzeit war man sich im Dominikanerorden darüber einig geworden, daß eine weitgespanntere und modernere Organisation vonnöten war, sollte das gewaltige Vorhaben der Thomas-Edition nicht vorzeitig zum Erliegen kommen. Zu Beginn der fünfziger Jahre wurden der römischen Kommission zwei Unterkommissionen, eine in Kanada und eine in Frankreich, als Hilfe zur Seite gegeben[2]. Seit 1953 ist *P. Antoine Dondaine* (= *A. D.*) Präsident der Commissio Leonina. Ihm ist es an erster Stelle zu verdanken, daß 1965 nach langer Pause wieder ein Editionsband erscheinen konnte: die *Expositio super Iob ad litteram* (= Exp.). War dieser Band (XXVI der Gesamtausgabe) von der kanadischen Unterkommission vorbereitet und von der römischen Kommission zu Ende geführt worden, so ist der in drei Faszikeln 1967–69 veröffentlichte Bd. XL mit fünf *Opuscula* des hl. Thomas vor allem das Werk der französischen Sektion unter der Leitung von *P. Hyacinthe François Dondaine* (= H. F. D.). Die beiden neu vorliegenden Bände XXVI und XL der Editio Leonina unterscheiden sich von den früheren auf den ersten Blick durch ihr kleineres, handlicheres Format und durch den Gebrauch der französischen Sprache statt der lateinischen in den Prolegomena. Die letzteren sind bei der Exp. von A. D., im Opusculaband von H. F. D. verfaßt. Der folgende Bericht beschränkt sich auf die textkritische Seite der Editionen und will vor allem auf die lehrreiche Methode der Kommission aufmerksam machen.

1. Die Auffindung der Textfamilien durch Omissionstest und Variantentest

Getreu dem Prinzip, das A. D. 1961 vertreten und begründet hat: «Tous les témoins de la tradition doivent être examinés»[3], haben die Editoren mit einer gewaltigen Arbeitsleistung der Unterkommissionen konsequent sämtliche Textzeugen befragt. Für die Exp. sind das nicht weniger als 48 vollständige Hss und 12 Fragmente[4].

---

[1] Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XXVI: *Expositio super Iob ad litteram.* Cura et studio Fratrum Praedicatorum. Fol. (X/144* u. 336 S.) Roma 1965, Ad Sanctae Sabinae. – Tomus XL, Pars A: *In Opuscula introductio generalis. Contra errores Graecorum.* Appendix: *Liber de fide Trinitatis.* Fol. (X u. 166 S.) Roma 1967. – Pars B–C: *De rationibus fidei. De forma absolutionis.* Fol. (80 u. 48 S.) Roma 1968. – Pars D–E: *De substantiis separatis. Super primam et secundam decretalem.* Fol. (88 u. 54 S.) Roma 1969, Ad Sanctae Sabinae.

[2] Über die Geschichte der Commissio Leonina vgl. *G. F. Rossi*, Il quarto pioniere della Commissione Leonina P. Clemente Suermondt, in: DivTh 57 (1954) 90–119.

[3] *A. Dondaine*, L'édition des œuvres de saint Thomas, in: ArchGeschPh 43 (1961) 171–190, bes. 176 f.

[4] Bei den Opuscula sind die Zahlen: Contra Errores Graecorum (= CEG):

Die Auffindung der Genealogie der Textzeugen, von A. D. 44* als « opération initiale de toute édition critique » bezeichnet, ist möglich durch die gemeinsamen Lesarten (variantes communes), die auf ein und denselben Ursprung, auf einen Archetyp, hinweisen. Mit Befriedigung stellt man fest, daß A. D. hier am Beginn der textkritischen Arbeit das voreilige Operieren mit dem Begriff „gemeinsame Fehler" vermeidet. Zur Auffindung der Filiationen beschreitet A. D. zwei voneinander unabhängige Wege: die Untersuchung der Menge der einfachen Varianten sowie die einer besonderen Art von Varianten, nämlich der Omissionen.

Er beginnt mit dem letzteren, weniger bekannten Weg, den er bereits früher einmal versucht hat, um die Überlieferung der *Quaestiones disputatae de veritate* herauszufinden. Damals hatte sich diese Methode im ersten Anlauf nicht bewährt, weil man bei allen befragten Zeugen mehr oder weniger auf dieselben Omissionen stieß, ohne daß sich eine Reihenfolge abzeichnete. Als Grund stellte sich heraus, daß man es mit den verschiedenen Kopien eines Universitätstextes, eines *exemplar*, zu tun hatte[5]. Auch die Exp. hat ihre Universitätstradition, jedoch nicht von dem gleichen Gewicht wie bei *De veritate*. Nicht alle Omissionen[6] sind für unseren Zweck brauchbar. A. D. berücksichtigt 1. nur Omissionen von wenigstens drei aufeinanderfolgenden Worten, 2. nur die Omissionen, die nicht durch den Kontext bedingt sind (omissions inconditionnées). Diese letztere wichtige Einschränkung beruht auf der Erkenntnis, daß viele Omissionen durch Homoioteleuton (saut du même au même) entstanden sind und jedem Kopisten leicht unterlaufen konnten. In der Überlieferung der Exp. fanden die Editoren 153 Omissionen, die die beiden genannten Bedingungen erfüllten und wenigstens zwei Zeugen gemeinsam waren. Die vollständige Liste dieser Omissionen (46*–52*) läßt schon verschiedene Gruppen erkennen. Noch deutlicher wird dies durch die Tabelle I (53*), in der die Übereinstimmungen von je zwei Zeugen notiert sind. Anlage und Auswertung dieses Omissionstestes sind originell und geistreich, das Ergebnis durchaus überzeugend. In §§ 37 und 38 untersucht A. D. in kürzerer Form auch die durch den Kontext bedingten Omissionen. Wenn sie häufig vorkommen, deuten auch sie auf verwandtschaftliche Beziehungen hin. Aber selbst die « rencontres désordonnées » sind für den Textkritiker von Interesse, geben sie doch Aufschluß über die mittelmäßige Qualität eines Zeugen. Die minutiösen Untersuchungen dieser Omissionstests führen bei der Exp. zu fünf, später sechs verschiedenen Gruppen, deren Zusammenhang nach oben in diesem Stadium der Arbeit jedoch noch nicht klar ist.

Unabhängig vom Omissionstest ist der Variantentest. In dafür geeigneten Probestücken (Prol. und Kap. 1, später Kap. 30–32) werden alle Besonderheiten der Zeugen notiert: getilgte Erstlesungen, Zweithände, Additionen, Omissionen, Inversionen usw. Die Ergebnisse werden wiederum in eine Tabelle eingetragen, die die Übereinstimmung von je zwei Zeugen anzeigt. Das Zahlenbild ist diesmal nicht so eindeutig wie bei der Omissionstabelle I, kann es auch nicht sein, da bei diesem Test der gemeinsamen Varianten viele rein zufällige Übereinstimmungen mitgezählt werden. Erst wenn bestimmte Gruppierungen konstant sind, verraten sie etwas über die verwandtschaftlichen Zusammenhänge. A. D. gibt 68* einige wichtige Interpretationsregeln an, ohne die das Zahlenschema der Tabelle III unverständlich bleibt. So sind z. B. hohe Zahlen ein Hinweis auf die Existenz vieler Zwischenglieder. Die Ergebnisse des Variantentests bestätigen die Gruppierungen, die sich aus dem Omissionstest ergaben.

---

55 Hss; De rationibus fidei (= RF): 77 Hss; De forma absolutionis (= Form abs): 45 Hss; De substantiis separatis (= Subst sep): 29 Hss; Super primam et secundam decretalem (= SDecr): 28 Hss.

[5] *A. Dondaine*, a. a. O. (Anm. 3) 181 ff.

[6] Von A. D. Bd. XXVI, 45* definiert als « l'absence dans un témoin d'un ou de plusieurs mots qui sont présents dans d'autres témoins du même texte ». Also zunächst eine rein statistische Feststellung. Ähnlich H. F. D. Bd. XL, B 14.

2. Die Auffindung der Genealogie nach der Methode der Opuscula-Editoren

Die Opuscula des hl. Thomas haben keine gemeinsame Textgeschichte – was die Editionsarbeit spürbar erleichtern würde –, sondern jede dieser Schriften hat ihre eigene Vergangenheit. Die auffälligste Verschiedenheit im Vorgehen der Opuscula-Editoren betrifft den Ansatz des textkritischen Arbeitens. Geht A. D. von den Konkordanztabellen aus, die er aus den Omissions- und Variantentests gewonnen hat, so sind die Ausgangspunkte für H. F. D. die « groupes élémentaires »[7]. Mit diesem Begriff sind die Verbindungen bezeichnet, die durch die untersten Hyparchetypi des genealogischen Netzes geschaffen werden. Um diese Elementargruppen wiederzufinden, achten die Editoren auf die « variantes à témoins rares », d. h. auf die Varianten, die einer solchen kleinen Gruppe eigen sind. Sind es Lesungen, die ausschließlich in einer solchen Elementargruppe auftauchen, nennt H. F. D. sie « variantes pures ». Bei der Auswertung der Testkollationen richtet sich also die Aufmerksamkeit des Kritikers auf konstante Gruppierungen von wenigen Zeugen – für CEG rechnet H. F. D. mit fünf oder sechs. Hat man einmal eine solche Elementargruppe entdeckt, dann ist es gewöhnlich leicht, auch die Divergenzen zu erkennen, die diese témoins rares unter sich haben: gemeinsame Varianten der kleinen Gruppe, die sich gegen Sonderlesungen (variantes individuelles) einzelner Zeugen absetzen. So läßt sich in den meisten Fällen eine genaue Filiation der Elementargruppe herauskristallisieren. Nachdem die Elementargruppe gesichert ist, will man auch ihre nächsten Verwandten kennenlernen. Man begegnet ihnen, indem man auf die « variantes à témoins multiples » achtet. Das sind Zeugen, die sich mit einer gewissen Regelmäßigkeit einer bestimmten Elementargruppe anschließen. Will man sich nicht verlaufen, so dürfen die Zahlen der témoins multiples nicht zu hoch gegriffen werden: für CEG nimmt H. F. D. nicht mehr als 16 Zeugen. Auf diese Weise entwirrt der Kritiker durch stets fortschreitende Analysen ein dichtes Netz von Zeugen, bis man schließlich zum Archetyp des Ganzen gelangt.

H. F. D. und seine Mitarbeiter zeigen ihre textkritische Begabung darin, daß sie nicht nur diesen einen Weg kennen, den sie bei CEG und SDecr beschreiten. Man kann auch, ähnlich wie bei der Exp., zunächst mit rein statistischen Tests beginnen. So tun sie es bei RF, Form abs und Subst sep. Beim ersten Weg hat man anfangs noch keinen Überblick über die Tradition, dafür ist aber der Weg etwas kürzer. Im andern Fall kann man gleich zu Beginn das zu bewältigende Gebiet überschauen und weiß, was einen erwartet[8].

Die statistischen Tests, die H. F. D. bei RF (B 14 – B 18) unternimmt, fassen die Inversionen und Omissionen eines ausgewählten Probestückes ins Auge. Dabei beschränken sich die Untersuchungen zunächst auf die ältesten Zeugen, weil sonst, vor allem wegen der späten kontaminierten Hss, die Tabelle zu kompliziert würde. Es werden jene Inversionen gezählt, die bis zu vier vertauschte Worte haben; ferner dürfen nur jene Inversionen berücksichtigt werden, die bei weniger als der Hälfte aller befragten Zeugen begegnen, sonst kommen die Unterschiede, um die es ja gerade geht, nicht scharf genug zum Vorschein. Auch im Omissionstest berücksichtigt H. F. D. nur die Omissionen, die nicht der Mehrheit der Zeugen gemeinsam sind. Natürlich weiß er, daß gerade bei den Omissionen die Varianten von unterschiedlichem Gewicht sind. Aber es geht hier auch nur um eine erste Übersicht. Darin liegt ein grundlegender Unterschied zum Omissionstest der Exp. So kann H. F. D. von seinem Ziel aus mit Recht urteilen, daß der Inversionstest zuverlässiger ist, da Omis-

---

[7] Darüber vor allem Bd. XL, A 28–31.

[8] H. F. D. A 27–A 28 bringt zwar zu Beginn der Untersuchung von CEG einen Überblick über die Tradition, der jedoch offenbar aus der Einzeluntersuchung vorweggenommen ist.

sionen bei einer nachträglichen Überarbeitung leichter entdeckt und verbessert werden konnten als Inversionen, die der Aufmerksamkeit der Bearbeiter eher entgehen.

Bei allen so untersuchten Opuscula (RF, Form abs, Subst sep) ist eine mehr oder weniger ausgeprägte Hauptspaltung der Überlieferung erkennbar; die Äste werden im Test zunächst als ensemble A bzw. ensemble B, später als Familien Φ (= A) und Ω (= B) bezeichnet[9]. Um die Unterschiede noch deutlicher hervortreten zu lassen, haben die Editoren bei RF, Form abs und Subst sep ein Übriges getan und die Divergenzen der beiden Familien im jeweiligen Satzzusammenhang einzeln aufgeführt. Sehr übersichtlich zeigen auch die Tabellen bei Form abs (C 13) und Subst sep (D 17 f.), wie sich die Varianten einer bestimmten Familie (C 13 ist es φ, D 17 f. α) auf die einzelnen Zeugen verteilt. Eine klarere Übersicht kann man sich nicht wünschen[10].

3. Der Aufstieg zum Archetyp

Im III. Kap. der Exp.-Einleitung (75*–83*) behandelt A. D. die Einheit des Ursprungs der hsl. Tradition. Falls es eine solche Einheit gibt, kann der Archetyp über die einzelnen Gruppen unmittelbar hergestellt werden. Dabei ist die Vielfalt der Gruppen kein Hindernis, sondern eine Garantie für die Sicherheit der Herstellung. Zum Glück liegen bei der Exp. keine komplizierten Verhältnisse vor. An dieser Stelle der Untersuchung erst führt A. D. das Argument der Leitfehler ein, auf das *P. Maas*[11] so großen Wert legt. A. D. bemerkt zu Recht, daß die fautes à témoins rares für die letzten Verzweigungen der Zeugengenealogie charakteristisch sind, während die fautes à témoins multiples auf eine höhere Position innerhalb des Stemma, damit auf ein höheres Alter hinweisen[12].

Eingehend behandelt A. D. alle Hinweise der Tradition, die auf einen gemeinsamen Archetyp der Exp. schließen lassen. Ein durchaus überzeugendes Beispiel für einen Fehler im Archetyp ist Kap. 26, Z. 204 gegeben (75*); als weitere Anzeichen müssen gewertet werden: kurze gemeinsame Omissionen, überflüssige Worte und starke Verschiedenheit der Lesungen bei ein und derselben kritischen Einheit. Derartige Unebenheiten lassen erkennen, daß beim Archetyp eine an sich notwendige Textrevision unterblieben ist, wobei die Frage auftaucht, ob für diese Unebenheiten Thomas selbst oder der erste Abschreiber des Autographs verantwortlich zu machen ist. Wiederum benutzt A. D. das Argument der Omissionen. Nicht nur da, wo die gesamte Tradition eine offensichtliche Lücke aufweist, ist eine Omission im Archetyp anzunehmen, sondern auch dort, wo einzelne Zeugen oder ganze Gruppen einen zweifellos unvollständigen Text der Vorlage verschieden ergänzen. Solche Ergänzungen sind aber nie mehr als Konjekturen und gehen nicht auf den Archetyp selbst zurück. Die besten Zeugen haben an solchen Stellen eine Omission; der Text ist zwar lädiert, aber man kann die Verletzung wenigstens sofort erkennen. A. D. warnt 82* ausdrücklich vor einer zu schnellen und materiell-quantitativen Beurteilung des positiven Zeugnisses, denn scheinbar passende Ergänzungen waren im Satzzusam-

---

[9] Ohne Zweifel hätte der Test bei CEG ein ähnliches Bild ergeben. Um so interessanter wäre ein Test bei SDecr gewesen, dessen Überlieferung nicht zweigeteilt ist.

[10] Auch bei CEG sind die Divergenzen der beiden Familien aufgeführt (A 36 f.), aber nicht so deutlich wie bei den anderen Opuscula.

[11] Textkritik (Leipzig [4] 1960) 26 f. – Der Begriff „Leitfehler" (errores significativi) wird allerdings von den Editores Leonini ebensowenig benutzt wie die Begriffe „Binde-" und „Trennfehler" (errores coniunctivi, separativi); ihre Verwendung käme jedoch der Logik des textkritischen Vorgehens zweifellos noch zugute.

[12] Dieser von A. D. kurz erwähnte Gedanke ist in der soeben beschriebenen Methode der « groupes élémentaires » weiterentwickelt worden.

menhang nicht schwer zu finden. Die Gesamtheit aller dieser und ähnlicher Versagen des Archetyps kann nicht dem hl. Thomas angelastet werden. Für ein Original wäre eine derartige Textverschlechterung ganz ungewöhnlich. Die Einheit der Exp.-Tradition ist also in einem Apographon gegeben, das als Archetyp gedient hat[13].

4. Die Autorität der einzelnen Familien

Die Untersuchung war bis zu diesem Punkt nur eine statistische Auswertung der kritischen Gegebenheiten. Aber wie steht es mit dem Wert der einzelnen Gruppen? Theoretisch haben zwar alle Hyparchetypi (sous-archétypes) die gleiche Autorität, doch haben wir es mit wirklichen Kopien zu tun, d. h. mit deren konkreten Vorzügen und Mängeln. Der gemeinsame Text (texte commun), die Herstellung des Archetyps, will kein Kompromiß der konkurrierenden Lesarten der Gruppen sein oder das Resultat einer Selektion von Varianten nach subjektiven Kriterien, sondern einfach der Consensus der Gruppen (nicht der Individuen) oder, bei Uneinigkeit, der Consensus der Mehrheit der Gruppen unter Berücksichtigung der Autorität der einzelnen Gruppen (84*). Daraus ergibt sich nach A. D. die Konsequenz: Jede Lesart, die von der gemeinsamen Lesart abweicht, hat als formelle Variante und nicht als parallele Lesart zu gelten, deren Wert in jedem Einzelfall erwogen werden müßte. Eine individuelle Variante kann sich zwar als die einzig zutreffende Lesart herausstellen, aber dann ist sie es nur als eine glückliche Konjektur; unter dem Gesichtspunkt der Textkritik bleibt sie eine bloße Variante, deren Aufnahme in den Text nur in Sonderfällen und unter ausdrücklicher Rechtfertigung geschehen darf. Es würde zu weit führen, hier den verschlungenen Wegen nachzugehen, auf denen A. D. 84*–115* die einzelnen Familien und Gruppen auf ihren Wert für die Herstellung des Archetyps prüft. Der Paläograph stellt befriedigt fest, daß A. D. auch kodikologische Gesichtspunkte zur Beurteilung hinzuzieht, sich aber nie allein darauf verläßt[14]. Zum Schluß (113*–115*), als ob das kritische Ergebnis nicht schon sicher genug wäre, machen die Editoren eine letzte Stichprobe, die sich auf die Zitationen der Exp. bezieht. Die Genauigkeit, mit der ein Textzeuge ein Zitat innerhalb der Exp. wiedergibt, läßt Rückschlüsse auf die Treue und den Wert dieses Zeugen zu. Je mehr ein Zitat von der Quelle abweicht, um so tiefer steht der Zeuge in der Genealogie. Auch dieser originelle Test führt wieder zu den Gruppen, die schon seit dem Omissionstest bekannt waren. So kommt denn A. D. zum Endergebnis dieses langen IV. Kap.: Florenz, Laur. Plut. XX, 18 (= F), Vat. lat. 802 (= V^2) und Neapel VII. AA. 15 (= N) haben die höchste Autorität, die Pariser Universitäts-Hss (π) sind dagegen von geringem Wert.

5. Der Archetyp

Die Editoren haben ungefähr 250 Fälle ausfindig machen können, die auf einen Fehler im Archetyp schließen lassen. Verglichen mit anderen Thomaswerken, ist der Archetyp der Exp. jedoch keineswegs als schlecht zu bezeichnen. Günstig ist die frühe Spaltung der Überlieferung. Doch geben sich die Editoren nicht der Hoffnung hin, sie könnten den Archetyp fehlerlos rekonstruieren: da, wo ein Fehler nicht auffällt, kann er auch nicht behoben werden[15]. Wie konsequent die Editoren die Erkenntnis,

---

[13] Bd. XXVI, 82* muß die Überschrift von § 68 offenbar heißen: *Apographe et archétype.*

[14] Die Überlieferung der Opuscula ist undurchsichtiger als die der Exp. Bei CEG, RF und Subst sep ergab die Untersuchung eine deutliche Hauptspaltung der Tradition. Bei Form abs gelangten die Editoren mit Sicherheit nur zu 3 oder 4 alten Textüberlieferungen. Ähnlich bei SDecr.

[15] Bei keinem der 5 Opuscula ist der Archetyp mit einer solchen Sicherheit zu er-

daß der Archetyp eine konkrete, heute verlorene Hs gewesen ist[16], weiterverfolgt haben, geht aus der Frage A. D.s hervor, ob der Archetyp der Exp. im Laufe der Zeit Veränderungen erfahren hat, wie sie festzustellen sind und was sie für die Textkritik des Werkes bedeuten (119*–122*). Solche Veränderungen sind erkennbar, wenn man den Textzustand der einzelnen Familien vergleicht. Wenn zwei oder mehrere Familien dieselbe Lesart haben gegen zwei oder drei andere Familien ebenfalls mit einheitlicher Lesung, dann kann vermutet werden, daß beide Lesungen auf den Archetyp zurückzuführen sind, daß die eine die andere später ersetzt hat. Die Veränderungen im Archetyp der Exp. sind jedoch so minimal, daß eine eigentliche Überarbeitung in späterer Zeit unwahrscheinlich ist. Sie deuten vielmehr auf sporadische Retuschen hin, die aus verschiedenen Epochen stammen und textkritisch belanglos sind. Den frühesten Zustand spiegeln die Kopien FNV² wider.

6. Normen der Edition

Der edierte Text der Exp. gründet sich im wesentlichen auf den Consensus dieser drei Zeugen FNV². Strenggenommen dürfte π im Apparat nicht genannt werden, doch wegen seiner Bedeutung für die Tradition (Ahne von mehr als der Hälfte aller Zeugen) haben ihm die Editoren die Aufnahme nicht verweigert. Das textkritisch delikate Problem der Korrektur des Archetyps wird von A. D. nüchtern und abgewogen erörtert: « Quand l'incorrection paraissait avoir saint Thomas pour auteur, on n'est intervenu que dans les seuls cas où le lapsus trahissait une intention clairement manifestée » (133*). Im übrigen sind die Editoren eher ängstlich, in den überlieferten Text einzugreifen. Der sehr übersichtliche und vereinfachte Apparat, der allein vom Kriterium der Authentizität her aufgebaut ist, gibt die Rechtfertigung des Textes an den Stellen, an denen das Zeugnis der Tradition fehlerhaft oder uneinheitlich ist. Man darf also im Apparat keinen Nachweis der Gruppen und ihrer Autorität suchen, dafür sind die Prolegomena da. Der Apparat bestätigt den endgültigen Text und begründet in schwierigeren Fällen die gewählte Lesart, mehr nicht[17].

7. Paläographie und Textkritik

Die genaue Prüfung der Hss auf ihren textkritischen Wert war immer ein Hauptanliegen der Editionsarbeit der Commissio Leonina. Die beiden neuen Bände geben

---

reichen wie bei der Exp. Der Grund ist u. a. darin zu suchen, daß bei den 5 Opuscula vom Archetyp direkt anscheinend nur ganz wenige Kopien gemacht worden sind; auch scheinen diese Archetypi (Agographa) sehr fehlerhaft gewesen zu sein. Ferner haben vermutlich – anders als bei der Exp. – auch die Originale unmittelbar noch auf die Tradition eingewirkt. So wenigstens erklären die Editoren die Existenz eines schlechteren, unbearbeiteten Zweittextes (Φ). Die Textherstellung der Opuscula ist also – mit Ausnahme von CEG – stark von konjekturalen Entscheidungen bestimmt.

[16] In § 116 (118* f.) behandelt A. D. die Beziehungen des Archetyps zum Original. Nach seiner Auffassung war das Original der Exp. am ehesten ein Autograph in der thomasischen *littera illegibilis*, doch ist ein original dicté nicht völlig ausgeschlossen. In « Sécrétaires de saint Thomas » (Rom 1956) 25 u. 205 macht A. D. darauf aufmerksam, daß Thomas seine späteren Werke wahrscheinlich diktiert hat. Die Entstehungszeit der Exp. (zwischen 1261 und 1264; vgl. 19* f.) fällt teilweise zusammen mit derjenigen der Summa contra Gentiles, dem letzten Werk des Heiligen, von dem ein Autograph bekannt ist.

[17] Seine Auffassung von der Funktion eines kritischen Apparates hat A. D. ausführlich begründet in: Variantes de l'apparat critique dans les éditions de textes latins médiévaux (Bulletin de la Société International pour l'Étude de Textes Latins Médiévaux, IV [Löwen 1962]) 82–100.

beredtes Zeugnis davon, daß diese hervorragende Tradition in den letzten Jahrzehnten nicht abgerissen ist[18]. Doch haben die Editoren auch die paläographische Seite nicht vernachlässigt[19]. Das war unter der Leitung eines so gewiegten Paläographen wie A. D. auch nicht anders zu erwarten. Doch hätte m. E. die Berücksichtigung der Paläographie im ganzen noch etwas stärker sein dürfen. Die Beschreibung der hsl. Textzeugen kann natürlich nicht die Ausmaße eines Hss-Katalogs annehmen. Auch besteht völlig zu Recht der Hinweis auf das neugeschaffene und im Erscheinen begriffene Instrument der Codices manuscripti operum Thomae de Aquino[20]. Man vermißt jedoch im Catalogue des manuscrits (2*–9*) – wie übrigens auch in dem genannten Repertorium – vor allem eine Angabe der Schriftart, die dem heutigen Stand der Paläographie entspricht. In den meisten Fällen ist darüber nichts gesagt. In anderen findet man so vage Bezeichnungen wie « main italienne » (Exp. Cat. des mss nr. 1, 5, 9, 11, 14 usw.) oder « belle écriture italienne » (nr. 12, 16, 34, 54), « main française » (nr. 45, 46) oder einfach « écrit avec élégance » (nr. 39). Ähnlich in den Elenchi codicum der Opuscula-Edition, in denen die spärlichen paläographischen Hinweise sich auf Charakterisierungen wie ‚manu italica exaratus', ‚a librario italico exaratus', ‚ad modum in officina Vespasiani da Bisticci consuetum exaratus et ornatus' oder ‚nitide exaratus et laute ornatus' beschränken. An die verdienten Editores Leonini sei daher die Bitte gerichtet, bei jeder Kurzbeschreibung von Hss die Schriftart wenigstens ungefähr zu nennen (etwa: Textualis [Textura], Notula [got. Kursive], Bastarda usw.), wenn möglich, auch die Schriftheimat[21].

Eine zweite Bitte, die der Commissio Leonina vorgetragen sei, betrifft die Beigabe von Tafeln. Gewiß, eine Edition verfolgt keine paläographischen Ziele. Wer jedoch die Prolegomena der beiden neuen Bände gut studiert hat, ist begierig, etwas mehr über die wichtigsten der so mühsam untersuchten Hss zu erfahren, besonders wenn die ermittelten Kronzeugen kaum bekannt sind. Bei der Exp. ist die Haupt-Hs. Florenz, Bibl. Laurenziana, Plut. XX, 18 (= F)[22]. Selbst einem so hervorragenden Kenner der Überlieferung der Thomaswerke wie *M. Grabmann* scheint dieser Codex verborgen geblieben zu sein[23]. Aus den Angaben von A. D. 4* (Catalogue des mss. nr. 9) und 87* f. sowie denen des Repertoriums erfährt man, daß die Hs als unmittelbare Vorlage des Codex P (Paris BN. lat. 606) annähernd genau datiert werden kann. P ist laut seines Kolophons am 1. Jan. 1280 in Foggia (Süditalien) beendet worden, womit ein terminus ad quem für F gegeben ist[24]. Nach dem Urteil von

---

[18] Über die Methode der Editores Leonini in früheren Jahrzehnten vgl. die Zusammenfassung (von *P. Clemens Suermondt):* De principiis universalibus totius editionis nostrae = S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M. Tom. XIV (Roma 1926) XXXIII–XLIII, nach *M. Grabmann,* Die Werke des hl. Thomas von Aquin (BeitrGPhThMA, XXII, 1–2 [Münster [3] 1949]) 290, Anm. 71, mit das Tiefgründigste und Lehrreichste, „was auf diesem Gebiete je geschrieben worden ist".

[19] Sehr originell ist der Einfall, direkte Filiationen von Hss an einem paläographischen Beispiel mit Hilfe eines kleinen Faksimile ad oculos zu demonstrieren, wie es H. F. D. im Vorwort zu CEG an zwei Stellen (A 32 und A 44) tut.

[20] *H. F. Dondaine – H. V. Shooner,* Codices manuscripti operum Thomae de Aquino. T. I: Autographa et Bibliothecae A–F (Roma 1967).

[21] Die Schwierigkeiten einer Klassifizierung der gotischen Buchschriften sollen damit nicht geleugnet werden. Doch ist eine ungefähre Bezeichnung immer noch besser als gar keine. Vgl. auch *G. Cencetti,* Compendio di paleografia latina (Neapel 1966) 79.

[22] *H. F. Dondaine – H. V. Shooner,* a. a. O. (Anm. 20) nr. 838.

[23] Jedenfalls nennt er sie nicht in seinem Buch „Die Werke des hl. Thomas von Aquin", a. a. O. (Anm. 18) 251–253.

[24] Diese Datierung von F ist ein schönes Beispiel dafür, welche Erfolge eine enge Zusammenarbeit von textkritischer und paläographischer Forschung erzielen kann.

A. D. 87* zeigt F « les traits propres aux copies effectuées dans le cercle des secrétaires et premiers disciples de saint Thomas au couvent de Naples ». Alter und Herkunft verleihen F damit auch unabhängig vom textkritischen Wert von vornherein eine außergewöhnliche Bedeutung. Daher hätte man gerne etwas mehr über die Entstehungsgeschichte dieser Hs gehört, die anscheinend gleichzeitig von mehreren (6 oder 7) süditalienischen Schreibern verfertigt worden ist[25]. So ist der Gedanke nicht von der Hand zu weisen, daß F uns noch einiges mehr über die Arbeit der Sekretäre des hl. Thomas verraten könnte.

Einen so hervorragenden und paläographisch interessanten Textzeugen wie Cod. F der Exp. gibt es bei den 5 edierten Opuscula nicht. Die Frühgeschichte der Opusculasammlungen kann erst, wie H. F. D. in seiner ausgewogenen Introductio generalis in die Opuscula (pp. III–X) erklärt, nach Abschluß der kritischen Einzeluntersuchung aller Opuscula geschrieben werden. Die Editoren haben jedoch schon jetzt auf Gruppierungen von Zeugen geachtet. So sind nicht nur die Sigla für die einzelnen Hss, sondern auch die der verschiedenen Zeugengruppen einheitlich für alle edierten und noch zu edierenden Opuscula gewählt. Die Bezeichnungen α, β, γ, δ beziehen sich also auf die ursprünglichen, kaum erforschten Kollektionen, deren wertvollste die Gruppe α zu überliefern scheint:

C^1 = Cambridge, Corpus Christi College 35, saec. XIV in.
T^1 = Toledo, Bibl. del Cabildo 19–15, saec. XV (circa med.).
Ve^1 = Venedig, Bibl. Naz. Marciana, Fond. ant. lat. 128, saec. XIV (circa med.).

Von diesen drei Hss ist C^1 die älteste und textkritisch zugleich die beste, wie sich wenigstens bei allen 5 Opuscula gezeigt hat. Die Hs ist von den Editoren als Ahne von Cod. P^2 (= Paris, Bibl. Sainte Geneviève 238, saec. XIV in.) nachgewiesen. Nach *Th. Käppeli*[26] war sie gegen Ende des 14. Jh. in den Händen des englischen Benediktiners Wilh. Sudbery (Westminster), der sie für die Ausarbeitung seines Thomaslexikons (*Tabula super libros sancti Thomae*, hsl. erhalten in London, B. M. Royal MS. 9. F. IV.) benutzte. Die Hs ist in sorgfältiger, wenn auch stark mit Abkürzungen versehener Textualis geschrieben und reich ornamentiert. Es wäre der Anschaulichkeit textkritischen Arbeitens nur förderlich, wenn die Commissio Leonina einem der kommenden Opusculabände eine passend ausgewählte Probe aus dieser wichtigen Hs beigeben würde.

8. Eine Schule der Textkritik

Nach den Worten von A. D. (X u. 142*) dienen die ausführlichen Prolegomena der Exp. (ähnliches gilt vom Opusculaband) einem doppelten Zweck: sie sollen einmal die wissenschaftliche Rechtfertigung des edierten Textes liefern, darüber hinaus aber auch ein ‚exemplum practicum discursus critici' sein. Wie jeder Textkritiker aus Erfahrung weiß, ist die beste Einführung in sein Fach nicht eine abstrakte Theorie, sondern das Mitverfolgen und geistige Nachvollziehen einer meisterhaften Edition. Mit ihren beiden letzten Bänden hat uns die Commissio Leonina solche Mustereditionen geschenkt. Wenn im vorliegenden Bericht besonders die Exp. zu Wort kam, dann vor allem, weil die textkritischen Probleme hier einfacher, darum für den Anfänger lehrreicher, und die theoretischen Erläuterungen ausführlicher sind. Man sollte das genaue Studium der Prolegomena dieser beiden Bände, vor allem der der Exp., allen Editoren mittellateinischer Texte zur Pflichtlektüre machen.

---

[25] A. D. gibt 88*, Anm. 1 eine Übersicht über die Verteilung der einzelnen Hände auf F.

[26] Die Tabula des Wilhelm Sudbery O. S. B. zu den Werken des hl. Thomas von Aquino, in: ThQ 115 (1934) 71 f. – Vgl. auch *H. F. Dondaine – H. V. Shooner*, a. a. O. (Anm. 18) nr. 468.

Besprechungen

Heintel, Erich, *Die beiden Labyrinthe der Philosophie. Systemtheoretische Betrachtungen zur Fundamentalphilosophie des abendländischen Denkens.* Bd. 1 (Überlieferung und Aufgabe – Abhandlungen zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie. Hrsg. von *E. Heintel*, Bd. VI). Gr. 8° (XIV u. 892 S.) Wien und München 1968, Oldenburg. Br. 79.— DM; Ln. 84.— DM.

Der Verf. legt mit diesem ersten der drei Bände, deren Rahmentitel auch durch die Wendung „Substanz und Freiheit" umschrieben werden könnten (V), wohl sein chef d'œuvre vor. Es geht ihm „um eine Aneignung der Hauptrichtungen europäischer Fundamentalphilosophie, nämlich des Aristotelismus und des Transzendentalismus" (ebd.), was natürlich nur durch eine echte Synthese beider geschehen kann. Dabei bekennt er sich „vorbehaltlos zu der Tradition der philosophia perennis im Sinne Leibnizens" (332). Die zwei „wesentlichsten Überlieferungen" werden näherhin umschrieben als die von Plato ausgehende aristotelisch-scholastische Tradition des antiken und mittelalterlichen Denkens, d. h. die Formmetaphysik der Substanz, und die von Descartes inaugurierte, von Kant fundierte, in den Systemen des Deutschen Idealismus gipfelnde Transzendentalphilosophie, d. h. „Ichmetaphysik" (3). Eine erste orientierende Übersicht über die drei Bände (VII f.) gibt folgendes an: Bd. 1 beschäftigt sich nach einer allgemeinen Einleitung mit dem Neopositivismus und dem dialektischen sowie historischen Materialismus; Bd. 2 wird sich hauptsächlich Aristoteles und dem Aristotelismus widmen, aber auch schon die Grundproblematik Descartes' und Kants entfalten; Bd. 3 soll das Gewonnene systematisieren und für die entscheidende Frage nach der inneren Einheit von Aristotelismus und Transzendentalismus, Metaphysik der Substanz und des (als Vermittlung und Freiheit existierenden) Subjekts fruchtbar machen. Übrigens sind noch weitere Bücher geplant, die das Problemgeschichtliche eingehender ausleuchten sollen, so auch Monographien über Leibniz und Hegel; im Zusammenhang dieser Programmvorschau verrät der Verf. auch, worin sich ihm die Synthese von Aristotelismus und Transzendentalismus darstellt: hatte es geheißen, der Schlußteil stehe im Zeichen des Primats der praktischen Vernunft (VIII), so wird hier die „Idee des Guten" genannt (331). Und um es gleich anzumerken, Thomas kommt nur nebenbei zu Wort, erst ein späteres Werk will seine synthetische Leistung ausführlich würdigen. Daher wird im vorliegenden Band und anscheinend auch in den beiden folgenden des Hauptwerks auf die Vermittlungsversuche moderner thomistischer Transzendental-Metaphysik noch kein Bezug genommen.

Von vornherein bezeichnet H. „universale Sprachkritik" als leitenden Methodengedanken seines Philosophierens (X). Was damit gemeint ist, wird später diskutiert, freilich nicht (noch nicht) ausreichend systematisch. Überhaupt werden methodologische Fragen (und Vorfragen) nur indirekt miterörtert, wie ja der ganze erste Band, nicht nur die ohnehin sehr lange Einleitung (1–335), in die Problematik nur erst einführt. Selbst der Ausdruck „Fundamentalphilosophie" bleibt ohne scharfe Konturen. Er zielt auf die beiden angegebenen Themen, des öfteren eher auf die Problemdimension des Transzendentalen, dem bei Aristoteles wohl die Idee der Geistseele als eidos eidon, forma formarum, entsprechen soll. Es scheint, als solle Bd. 1 diese Dimension überhaupt erst einmal freikämpfen, allerdings mehr negativ in der Auseinandersetzung mit Neopositivismus und Marxismus.

Der Titel „Die beiden Labyrinthe" geht auf ein Wort von Leibniz zurück (11), der damit das metaphysische Rätsel der Einheit der materiellen Substanz bei unendlicher Teilbarkeit des Kontinuums und das Wesen der Freiheit anspricht. Es ist erstaunlich, daß Leibniz die zwei Labyrinthe ausdrücklich aus ein und demselben Begriff, dem des Unendlichen, entspringen läßt, und von daher zwischen naturaler und geistiger Monade unterscheidet. Damit ist das Hauptanliegen H.s wie auch dessen Auffassung von der problemgeschichtlichen Mittelstellung Leibnizens ausgezeichnet getroffen. Nimmt man den Menschen als Synousia von naturaler und geistig-

freier Bestimmtheit, dann ergibt sich ein drittes Labyrinth: „Es geht hier um das Problem, wie in der im Sinne des ersten Labyrinths begriffenen Physis die im Sinne des zweiten Labyrinths begriffene Freiheit möglich . . . sei" (20), also doch wohl um das Problem des Menschen als in-über Natur. Der Rez. möchte jedoch sofort zu bedenken geben, daß, auch in der Darstellung H.s, Leibniz den aristotelischen ousia-Begriff eben auf das Naturhafte als das Materielle bezieht, die Synthese von aristotelischer Ontologie (Metaphysik) und Transzendentalphilosophie sich daher als eine solche von Natur- und Geistmetaphysik herausstellen wird, wobei die streng ontologischen (verkürzt gesagt: aristotelischen) Termini (Sein, Substanz, Essenz, Existenz usw.) ganz auf die Seite der „Natur" fallen. So scheint später das Wort „existierend" in der Formel „existierender Begriff" das Leib- und Welthafte der Freiheit anzuzeigen, nicht aber dasjenige, worauf es u. U. ankommt, das Sein der Freiheit selbst, den actus essendi des Geistes.

Es ist nun nicht möglich, auch nur einigermaßen vollständig zu referieren. Das sehr eingehende (wenn auch gegen Schluß noch unfertige) Inhaltsverzeichnis orientiert den Fachmann mühelos in den labyrinthischen Windungen des Werkes. Ein Sachregister steht noch aus. Die häufigen und oft sehr ausgedehnten Zusätze („Anmerkungen") in Kleindruck bringen zumeist wertvolle Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur, aber nicht nur das, sie sind manchmal für das Verständnis der Problemlage und des Diskussionsniveaus unentbehrlich, wie etwa im Falle des kritischen Gesprächs mit *J. Habermas*. Weniger angenehm, obschon da und dort kaum zu vermeiden, fallen die vielen Vorgriffe auf die kommenden Bände auf – sollte es tatsächlich undurchführbar erschienen sein, zunächst in einem einzigen Band (von vielleicht nicht einmal 900 Seiten) das Sachproblem selbst fachlich und konzis zu entwickeln? Historische Hinführungen werden sich ja in den nächsten Generationen ohnehin reduzieren müssen, denn wer wird noch das gesamte angefallene Material aufarbeiten wollen? Aber vorerst muß die Philosophie in die nächsten Generationen hinübergerettet werden, und dem dient H.s Opus.

Doch noch einiges zum Inhalt, d. h. zur Entfaltung der Frage nach Substanz und Freiheit, Natur und Geist. Mit hohem Recht erblickt H. das aristotelische Anliegen in der Relevanz des (bestimmten) „ontologisch Allgemeinen" (115 ff. et passim). Dieses wurde in der Neuzeit zum „Ideellen" und konstruktiv „Abstrakten", so daß es zur vollständigen Disjunktion zwischen Universal und Real, Begriff und Sache (Erfahrung), Apriori und Aposteriori kam. Der ontologische Platonismus und Aristotelismus wandelte sich zum (naturwissenschaftlich) „mathematischen" Platonismus. Dem Verf. zufolge steht das ontologisch relevante Allgemeine zum (konkreten) Einzelnen in „ontologischer Differenz"; das Ich aber („als existierender Begriff") zu allem Einzelnen in „transzendentaler" Differenz (158 f.). Wie geht beides zusammen? Ein Wort dafür ist schnell gefunden: „daseiende Transzendentalität". Diesen Begriff hat H. von seinem Lehrer *R. Reininger* übernommen (? – vgl. 178). Dabei kam es zuvor überhaupt auf die Freilegung der Dimension des Transzendentalen an; doch hat das Studium des Aristoteles und Leibniz den Verf. gerade zum Problem des ontologisch relevanten Allgemeinen zurückgeführt und so „eine neuerliche Überprüfung der Fundamentalphilosophie unserer Tradition notwendig gemacht" (181). Hier soll sogar die Gegensatzeinheit von Transzendentalität und (aristotelischen) Transzendentalien untersucht werden (182). Jedenfalls ist „daseiende Transzendentalität" und „existierender Begriff" im „konkreten Einzelnen", wenn der Rez. richtig interpretiert, immer schon zugleich Aufhebung der ontologischen und der transzendentalen Differenz „in sich selbst bestimmender Freiheit" – in dieser „konzentriereren sich in gewisser Weise alle fundamentalen Probleme der Philosophie" (238). Es wäre noch darauf hinzuweisen, daß § 14 (321 ff.) mit der Frage nach „Geschichte und System" eine letzte Konkretion der Frage nach dem Sinn daseiender Transzendentalität und sich selbst vermittelnder Freiheit anzielt.

Bevor im Dienste positiver Neufassung einer möglichen Fundamentalphilosophie zu „dem" Philosophen unserer Überlieferung, Aristoteles, zurückgegangen wird (892), Thema von Bd. 2, folgt auf die allgemeine Einleitung die kritische Stellungnahme zu den beiden Positionen, die Sinn und Berechtigung der im Leibnizschen Sinne verstandenen philosophia perennis negieren (4), Neopositivismus und dialektisch-historischer Materialismus. „Wir werden dabei durch den Neopositivismus auf den Transzendentalismus, durch den dialektischen und historischen Materialismus auf den Aristotelis-

mus geführt werden" (336), zumal bei diesen typisch neuzeitlichen Positionen der Bezug zur modernen Naturwissenschaft eine bedeutsame Rolle spielt. Zunächst wird ein „pauschaler Überblick" über die Entwicklung des Neupositivismus gegeben, die genauere fundamentalphilosophische Erörterung an paradigmatischen Texten wird Bd. 2 zu leisten haben (371). Die zusammenfassende Darstellung von Carnap bis Wittgenstein und Popper liest sich sehr gut, entscheidende Punkte klären sich an Formulierungen W. Stegmüllers. Das Ergebnis der Analysen läßt sich vielleicht in zwei Feststellungen erblicken: auch in den spätesten Weiterentwicklungen des logischen Empirismus bleibt es die crux seiner philosophischen Theorie, was eigentlich „das Gegebene" sei (341), und die angeblich vollständige Disjunktion zwischen empirischen (aposteriorischen) und analytischen (apriori-tautologischen) Sätzen überspiele gerade die Frage nach dem transzendentalen Apriori (349 ff.)). Zu *Wittgenstein* weiß der Verf., wie auch sonst, die Sekundärliteratur meisterhaft auszuwerten; hier wird die immanente Weiterführung zur fundamentalphilosophischen Thematik der Transzendentalität noch leichter, insofern schon die Sprachtheorie des „Tractatus" am besten in einer Analogie zu Kants transzendentalen Fragestellungen zu begreifen sei (379). Es wird zustimmend *W. Stegmüller* zitiert, der schlagwortartig sagt, Wittgenstein habe Kants transzendentalen Idealismus von der Ebene der Vernunft auf die Ebene der Sprache transformiert (387) – was freilich nicht ohne weiteres bedeutet, daß bei dieser Prozedur die transzendentale Dimension nicht doch schließlich weggedacht wird; und es wird der Ausdruck „transzendentaler Lingualismus" übernommen (390). Instruktiv ist H.s These, zumal im Wittgensteinschen Terminus „es zeigt sich" „(sichzeigen" oder auch „zeigen" im Gegensatz zu „darstellen") verberge sich die transzendentale Frage, was das sei, was „Bild" und „Gemeinsamkeit zwischen Bild und Original" überhaupt ermögliche, was sich also nicht selbst wieder „darstellen" und in empirischen Sätzen oder gar Tautologien einfangen lasse (389 410/11). Auch diese These wird im Anschluß an die Analysen *W. Stegmüllers* entwickelt. Die „sprachphilosophischen Konsequenzen" (439) sieht H. primär in einer „universalen Sprachkritik": das Philosophieren müsse sich „im unmittelbaren Sprachsinn bewegen", d. h. „allen faktischen Sprachgebrauch überhaupt sich zur Voraussetzung" machen und so in allgemeinster Weise gelten lassen, „was Anfang des Philosophierens überhaupt heißen kann, nämlich die Anerkennung alles unmittelbaren Sprachsinns in Theorie und Praxis in universaler Unvoreingenommenheit" (441). Letztere ist das Postulat der möglichst großen Voraussetzungslosigkeit, und „in einer so gefaßten sprachpragmatisch fundierten Philosophie bewegt sich zuletzt alles Denken überhaupt" (ebd.). Wir werden auf diese methodologische Konsequenz aus der Begegnung mit Wittgenstein nicht zurückkommen; es scheint, daß gerade sie in Bd. 3 sorgfältigst begründet und als legitime Modifikation transzendentalen Denkens aufgezeigt werden müsse. Der Verf. macht z. B. selbst den Unterschied zwischen bestimmter Sprache in ihrer spezifischen Natürlichkeit (Muttersprache) und Reflexionssprache (465). Und wie will man es anstellen, im Philosophieren zwar von bestimmter Sprache auszugehen und doch „an über sie hinausreichenden abstrakten (im Vergleich mit anderen Sprachen gemeinsamen oder verschiedenen) Momenten" anzusetzen (473)? Der Sinn für solch universalen Sprachsinn dürfte eine Überforderung bedeuten. Da der Rez. aber aus dem überreichen Kontext des Buches nur auf die eine oder andere Formulierung aufmerksam werden konnte, ist er durchaus nicht sicher, ob H. nicht doch schon eine für den einleitenden Band zureichende und überzeugende Wendung zum Thema „Philosophieren am Leitfaden der Sprache" gefunden hat. Immerhin verweist H. auch in diesem Punkte auf den 2. Band (485).

Wir überspringen das 2. Kap. von Teil I, das die Kopernikanische Wende in der Transzendentalphilosophie Kants behandelt, obwohl insbesondere die Frage in § 32 (613 ff.) nach der „Konkretisierung" der Transzendentalität für den Gedankengang des Verf.s von höchster Relevanz ist. Wie kommt Kant zu den „bestimmten" Formen von Transzendentalität, doch nur durch einen Rückgriff auf Vorgaben der empirischen Psychologie und traditionellen Logik? Das alte Unbehagen meldet sich hier nochmals. Ganz sicher aber hat H. damit recht, daß er an dieser Stelle die Bedeutung des ontologisch Allgemeinen urgiert.

Kap. 3 beschließt Bd. 1 mit langen Ausführungen zur Position des dialektischen und historischen Materialismus. Der dialektische als solcher, zumal in seiner sowjetideologischen Ausprägung, hat kein so großes Interesse mehr. Der „Histomat" steht

dagegen mitten in der zeitgenössischen Diskussion. Er vertritt nach *K. Löwith*, dem H. zustimmt (663), eine Idee von Geschichte und einen Glauben an sie, hält sich an den Primat der „praktischen" Vernunft, allerdings mit all ihren Bezügen zur konkreten Geschichtlichkeit des Menschen. Sofort bricht die Problematik des (dialektischen) Zusammenhanges von theoretischer und praktischer Vernunft, von Theorie und Praxis, Rationalität und Engagement auf, dazu die Fragen nach dem marxistischen Sinn von Arbeit und Entfremdung, Wissenschaft und Technik, Wissenschaft und Philosophie. Das Problem des Todes vermag all die Spannungen zu reflektieren, die der historische Materialismus auszutragen sich bemüht (743 ff.) und doch nur überspielt. Damit verknüpft sich die Suche nach einem Verständnis der feuerbach-marxistischen Religionskritik (794 ff.), die wiederum den Ideologiebegriff zur Voraussetzung hat. Die Aufgabe der Ideologiekritik wird insbesondere an Texten von *J. Habermas* expliziert (693 f. 734 u. ö. 824 ff.). Zunächst weiß der Verf. sich mit Habermas einig in der Kritik des Neopositivismus (699) wie wohl auch prinzipiell im Ansatz notwendiger Ideologiekritik, den Habermas mit Hegels Phänomenologie des Geistes und Freuds Psychoanalyse zusammensieht: „Erfahrung der Emanzipation durch kritische Einsicht in Gewaltverhältnisse, deren Objektivität allein daher rührt, daß sie nicht durchschaut sind" (734). Wenn Habermas weiterhin verkündet, was die Menschheit sich bisher als Erlösung vorgestellt habe, müsse sie „auf dem Wege ihrer Selbsterzeugung vernünftig herstellen" (742), trennt sich der Verf. von ihm, weil er sich allzu schnell über die Problematik der „Positivität des Glaubens" hinwegsetze. Am entschiedensten erfolgt die Distanzierung hinsichtlich der „Aufhebung" von Philosophie in Praxis oder, anders ausgedrückt, hinsichtlich der Negation einer *Selbstbegründung* der Philosophie (821 ff.). Philosophie als Moment der Praxis und zutiefst der gesellschaftlichen Revolution könne keinen bestimmten Inhalt gewinnen und es bleibe am Ende nichts übrig als der Appell an den „Erfolg" der revolutionären Praxis (825). Dann aber lasse sich alles rechtfertigen. Freilich nennt Habermas gleichsam eine Zielidee (ein Utopicum) des Geschichtsprozesses, nämlich das „aus interessierter Erfahrung stammende Vorverständnis der gesellschaftlichen Totalität" (838). Wie soll ein solches Vorverständnis gewonnen werden? Aus der Erfahrung der in einer bestimmten Gesellschaft existenten „Widersprüche"? Wie kann man diese erfahren, wenn sie nicht Widersprüche gegen eine gelebte und dann philosophisch reflektierte „Wahrheit des Menschen" sind, womit doch eine Anthropologie, wenn auch Anthropologie der Revolution wie bei *Sartre* (vgl. 830), impliziert ist: zumindest „Transzendenz als Grundzug menschlichen Existierens", wie Habermas selbst formuliert, was er aber zugleich ablehnt? Er lehnt es ab, weil so die Philosophie doch durch „sich selbst" begründet würde und nicht einfachhin „durch gesellschaftliche Praxis" (835). Der Verf. übernimmt Sartres Kritik vom „fehlenden philosophischen Fundament" des historischen Materialismus (830). Nachzutragen ist, daß Habermas die Bindung der Wahrheit von Theorie an den geschichtlichen Erfolg für sich selbst verwirft (834), zugleich aber auch nur eine Theorie in „praktischer" Absicht, keine in „ontologischer" Absicht zuläßt (835). Wiederum versinkt alles in das rein Faktische der machbaren Geschichte. Dem Verf. geht es daher mit Recht „um die Sprengung der totalen Geschichtlichkeitsthese des Marxismus" (830). Ähnlich wie im Falle des Neopositivismus, so möchte man meinen, handelt es sich um die Möglichkeit eines „Kriteriums". Deshalb wird man dem Verf. folgen, wenn er zu Habermas noch bemerkt, der Übergang von den empirischen Gegebenheiten zur Philosophie (d. h. zu einem sinngebenden Entwurf des Menschen gerade auch als Geschichtswesen) werde nicht gefunden, er sei aber notwendig. Und wenn Habermas die empirisch-objektiven Bedingungen für eine Totalumwälzung der Gesellschaft glaubt wissenschaftlich feststellen zu können, dann sei mit *R. Rohrmoser* zu antworten, die empirische Soziologie bestreite eine solche Möglichkeit ganz entschieden (870). Der Übergang von den facts and trends, auch den „Bedürfnissen", Frustrierungen usw. zum „Praktischen", wofern dieses zumindest ein fundamentales Moment des Normativen und Aufgegebenen enthält, ist also doch, so muß man sagen, nur als ein philosophischer möglich, wobei Philosophie als ontologische, transzendentale und ethische Fragestellung sehr wohl sich selbst begründet – oder eben als ein rein ideologischer.

Der Verf. notiert, daß er sich über die Probleme des Marxismus fundamentalphilosophisch erst noch eigentlich auslassen werde. Voraussetzung dafür sei ihm die Aneignung des Aristoteles (Bd. 2), und zwar wegen der Bedeutsamkeit des „ontolo-

gisch relevanten Allgemeinen" für eine fruchtbare Behandlung des Themas (846). Wir sind darum berechtigt, auch in diesem Punkt sein letztes Wort abzuwarten. Auf jeden Fall zeigt das Bisherige, daß ihm an einer Interpretation des ontologisch Allgemeinen liegt, die den Menschen in seinen transzendentalen und zugleich ontologischen Strukturen zu beschreiben und zu verstehen erlaubt.

Es wäre mithin wohl denkbar, aus der Fülle an Bezug- und Stellungnahmen im vorliegenden Bande den philosophischen Ort H.s genauer zu bestimmen. Doch hätte ein solcher Versuch nur den Wert einer Denkaufgabe. Eines soll indes mit Dank anerkannt werden: sein so überaus positives Verhältnis zur philosophischen Tradition – ganz Geist vom Geiste Leibnizens. Ob man andererseits sagen sollte, vor der „Vernunft der Jahrtausende" würde „sich auch die genialste Ursprünglichkeit eines noch so tiefen individuellen Denkens als dilettantisch und primitiv erweisen" (322)?

H. Ogiermann, S. J.

Blaha, Ottokar, *Die Ontologie Kants. Ihr Grundriß in der Transzendentalphilosophie* (Salzburger Studien zur Philosophie, 7). Gr. 8⁰ (244 S.) Salzburg 1967, A. Pustet. 33.— DM.

Der Titel des Buches reizt zum Widerspruch, zumal wenn man erfährt, daß „Ontologie" im überlieferten Sinn verstanden wird, nicht in dem Sinn, in dem allein sie Kant ausdrücklich anerkennt, nämlich als „System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze . . ., sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können" (WW 20, 260). Trotzdem gelingt es B., an Hand der Texte, vor allem aus der „Kritik der reinen Vernunft" (KrV) und der „Kritik der praktischen Vernunft" (KpV), nachzuweisen, daß bei Kant eine Ontologie des An-sich-Seienden, wenn auch verdeckt durch die vordergründige Erkenntnistheorie, vorliegt. Über die bisherigen Versuche, Kant als Metaphysiker zu erweisen (M. Wundt, Heimsoeth, N. Hartmann und besonders G. Martin), geht B. entschieden hinaus.

Das *1. Kap.* (23–54) arbeitet vor allem *„die großen Linien der Kantischen ontologischen Gedankenführung"* heraus. Selbstverständliche Voraussetzungen sind für Kant einerseits das mechanistische Weltbild mit seiner durchgehenden strengen Naturgesetzlichkeit, der auch das „empirische Ich" unterworfen wird, andererseits die nominalistische Auffassung der Sinnenwelt, in der es nur Einzelgegenstände ohne allgemeine Wesensstrukturen gibt. Beides ist nur dadurch widerspruchsfrei zu vereinigen, daß der Ursprung der Naturgesetzlichkeit im Subjekt gesucht wird. Dieses Subjekt kann nicht das empirische Subjekt sein, da dieses selbst der Naturgesetzlichkeit unterliegt. Das „transzendentale" Subjekt, das die Naturgesetzlichkeit konstituiert, muß also selbst von dieser Gesetzlichkeit frei, es muß ein Subjekt an sich sein (46).

Das *2. Kap.* (55–128) entfaltet *„die ontischen Hauptfaktoren"*, wie sie sich aus der transzendentalen (tr.) Ästhetik und der tr. Analytik ergeben. In der tr. Ästhetik werden dabei allerdings Ergebnisse vorweggenommen, die erst in der tr. Analytik eigentlich bewiesen werden; der Beweis dafür (61) erscheint mir freilich angreifbar; er setzt voraus, daß, wenn Raum und Zeit Anschauungsformen jedes denkenden Wesens wären, nicht nur die durch dieses Denken konstituierten Gegenstände, sondern auch das denkende Subjekt selbst räumlich-zeitlich sein müßte. Der Beweis in der tr. Analytik geht nach B. davon aus, daß die Kausalität, durch die das Ding das Subjekt affiziert und ihm das Material für die kategoriale Formung liefert, wie auch die Kausalität, die das Subjekt in dieser Formung ausübt, jedenfalls keine mechanische Naturkausalität sein kann; darum gehören sowohl dieses Ding wie dieses Subjekt nicht zur konstituierten Naturwelt, sondern stehen dieser als konstituierende Prinzipien gegenüber; sie sind „an sich" (81 f.). Jedenfalls ist Kant in der KpV überzeugt, daß er in der KrV „den Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Notwendigkeit, dergleichen zu denken, in Sicherheit" gesetzt habe (KpV 73) (Bl. 107). In den „Fortschritten der Metaphysik" sagt Kant ausdrücklich, daß das logische Ich „das Subjekt, wie es an sich ist, im reinen Bewußtsein . . . (als) reine Spontaneität anzeigt" (WW 20, 271) (Bl. 91; vgl. 203 f.). Dieses tr. Subjekt ist individuell, ja im Grunde mit dem empirischen Subjekt identisch, dessen Tiefendimension (74); sein Wesen allerdings ist überindividuell (92 f.). Das Verhältnis des Individuellen zum

Überindividuellen wird von Kant nicht geklärt (93). Eine Mehrheit der an sich seienden Subjekte wird von Kant ohne weitere Begründung angenommen (96, vgl. 173); wie B. an späterer Stelle darlegt, ist der Grund wohl die in der Sinnenwelt erscheinende Vielheit menschlicher Wesen und ihres Tuns, das wir als sittliches und darum an sich seiendes Tun beurteilen müssen (174). Damit stimmt allerdings die Auffassung Kants nicht zusammen, daß wir über das Ding an sich, von dem die tr. Affektion des tr. Subjekts ausgeht, auf Grund der Erscheinungen, die „himmelweit unterschieden" sind vom Ding an sich, keinerlei Aussage machen können, nicht einmal, ob es eines oder eine Vielheit ist (114 f.). Später legt der Verf. nahe, daß nach Kant (WW 8, 154) *jedes* An-sich-Seiende Person ist, daß es also kein unbewußtes (in etwa Körpern entsprechendes) Ding an sich gibt (177 f.); das *eine* Ding an sich, das allen Erscheinungen zugrunde liegt, wäre dann wohl nichts anderes als der Schöpfergott (vgl. 206); damit würde aber Kant in die Nähe Berkeleys rücken, dessen Auffassung er doch in seiner „Widerlegung des Idealismus" (KrV, B 274–279) ausdrücklich ablehnt.

Aber solche Deutungen stützen sich nur auf gelegentliche Äußerungen Kants, werden jedoch nirgends in seinen Werken thematisch ausgeführt. Viel ernster zu nehmen ist die *Erweiterung des ontologischen Grundentwurfs*, wie sie im *3. Kap.* (129–190) auf Grund der tr. Dialektik und der KpV entfaltet wird. Die tr. Dialektik erweist das tr. Subjekt in dreifacher Weise als ausgerichtet auf das Unbedingte (151). Von entscheidender Bedeutung ist der von Kant selbst im Druck hervorgehobene Grundsatz: „Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben" (B 436). B. erörtert die Tragweite dieses Grundsatzes und kommt zu der Folgerung: Nach den ewigen Gesetzen der reinen Vernunft, aber nicht auf Grund der Naturwelt, muß es das Unbedingte geben (156). Kant selbst sagt, die Vernunft verlange das Unbedingte in den Dingen an sich „notwendig und mit allem Recht" (B XX). Gäbe es diesen ontischen Hintergrund nicht, dann wären die tr. Ideen nur „Hirngespinste" (161). Mehr kann freilich die rein theoretische Vernunft nicht sagen. In seinem Was bleibt das Unbedingte völlig unbestimmt (158).

Weiter führt hier nur die Konstitution des Sittlichkeitsbereichs in der KpV, die B. zum Teil schon vorher behandelt. Das unmittelbar erfaßte Sittengesetz setzt nicht nur die Idee der Freiheit, sondern diese selbst voraus (148). Kant selbst sagt: „Wäre keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein" (KpV 5, Anm.). Damit tut sich das an sich seiende tr. Subjekt als freie Persönlichkeit kund (170). Die Person gibt auch der von sich aus rein mechanistischen Naturwelt erst einen Sinn (172).

Aus dem *4. Kap.* (191–214) seien besonders die Ausführungen über die *Lehre von den Postulaten* herausgegriffen. Mit der Erkenntnis der Willensfreiheit erschließt sich auch das Unbedingte, das in der tr. Dialektik unbestimmbar blieb, als personaler Schöpfergott (206). Diese und andere metaphysische Erkenntnisse scheint aber Kant dadurch abzuschwächen, daß er sie auf „Postulate" und einen bloßen „Glauben" zurückführt. Aber der Postulatscharakter eines Satzes sagt nur, daß dieser „theoretisch", d. h. im Bereich der rein theoretischen Vernunft, nicht erweislich ist; der Gebotscharakter des Sittengesetzes garantiert trotzdem die Folgerungen (209). Es gilt nicht nur: Wenn wir moralisch handeln wollen, müssen wir dies und jenes voraussetzen, sondern auch: Das unbezweifelbare moralische Gesetz setzt als Bedingung seiner Möglichkeit voraus, daß die tr. Ideen der Freiheit und Gottes (und der Unsterblichkeit) reale Gegenstände betreffen (207). Und wenn Kant den Glauben ein „objektiv unzureichendes Fürwahrhalten" nennt (B 850), so erklärt er dies auf der folgenden Seite selbst als „theoretisch unzureichend" (212). Damit ist auch gegeben, daß Glauben ein freies Fürwahrhalten ist. Der Mensch kann sich dem Sittengesetz gegenüber taub stellen; daß wir uns in der Naturwissenschaft nur als Glieder des Naturmechanismus erkennen, kann dem Vorschub leisten (211). Der Postulatscharakter bedeutet also nach B. nur einen andern Erkenntnis*weg*. Das gilt auch für den Gottesbeweis; auf dem Weg über die Naturwelt und mit bloßen Naturkategorien ist er nach Kant unmöglich, nicht aber von der personalen Erfahrung des Sittengesetzes aus (213).

In dem kurzen *5. Kap.* (215–231) folgert B. aus seinen Ergebnissen, daß Kant mehr, als man gemeiniglich annimmt, in der großen Entwicklungslinie der abendlän-

dischen Philosophie steht (217). Kant selbst war sich dessen nicht bewußt, weil er diese Tradition zu wenig kannte (230); dessen aber, daß er der Sache nach eine *ontologische* Neubegründung der Philosophie gesucht hat, war er sich wohl bewußt (ebd.).

Das Buch bedeutet in vieler Beziehung einen Umsturz der landläufigen Kant-Auffassung. Freilich steht es nicht ohne Vorläufer da; aber so folgerichtig wie hier ist m. E. diese Kant-Deutung noch nie dargelegt worden. Wer sie nicht nur wegen ihrer Ungewöhnlichkeit ohne Erörterung ihrer Begründung ablehnen will, ist gehalten zu zeigen, wie die zahlreichen Texte, auf die B. sich stützt, ohne gewaltsame Deutung anders aufgefaßt werden können. Wie B. selbst betont, ist die herrschende Ablehnung des Gedankens einer Ontologie Kants deshalb leicht verständlich, weil bei Kant tatsächlich die Deutung der Erkenntnis im Sinn der „Kopernikanischen Wende", d. h. als tr. Konstitution des Gegenstandes, derart im Vordergrund steht, daß darüber jede Ontologie als ein für allemal abgetan erscheint. Man übersieht dabei, daß diese Ablehnung dem Sinne nach nur der überlieferten, von der Naturwelt ausgehenden Metaphysik gilt. Die Ontologie, die B. bei Kant nachweist, stützt sich aber gerade nicht auf Folgerungen, die in der bis dahin üblichen Weise von den Gegenständen der sinnlichen Erfahrung direkt auf deren übersinnliche Prinzipien schließen, sondern auf die tr. Erfahrung selbst, die diese Gegenstände konstituiert.

Vielleicht hätte B. seinen Gedanken noch überzeugender herausarbeiten können, wenn er ausdrücklicher darauf hingewiesen hätte, daß diese Ontologie auf einer ganz anderen Art von Erkenntnis beruht, als es jene „Erkenntnis" im engeren Sinn ist, die auf der tr. Konstitution der Erfahrungsgegenstände beruht. Diese den Gegenstand konstituierende Erkenntnis, die naturgemäß in der KrV im Vordergrund steht, kann nicht die einzige uns mögliche Erkenntnis sein. Indem Kant sie als relativ auf die Funktionen des tr. Subjekts erkennt, vollzieht er eine Reflexion auf das Sein und Tun des Subjekts, die selbst nicht wieder Anwendung von Kategorien auf ein gegebenes Material ist. Daß dieses Bewußtsein der eigenen Existenz nicht auf Anwendung von Kategorien beruht, sagt Kant selbst ausdrücklich in der Anmerkung B 422 f., auf die besonders *W. Brugger* aufmerksam gemacht hat (Kant und die Scholastik heute [Pullach 1955] 116–118), und wiederum in dem Text B 429, den B. ebenfalls zitiert (204). Gäbe es diese andere Art der Erkenntnis, die ‚reditio completa' der Scholastiker, nicht, so wäre die ganze KrV unmöglich. Kant hat zu wenig auf die Art der Erkenntnis reflektiert, die er selbst in der KrV vollzieht. Es geht auch nicht an, diese auf das An-sich des Subjektes und seines Wirkens sich richtende Erkenntnis *allein* als schlußfolgernde Erkenntnis aufzufassen, wie es bei B. zuweilen den Anschein hat (96.201). Um durch schließendes Denken zum An-sich zu gelangen, muß ich schon von An-sich-Seiendem ausgehen. So sagt denn auch B., ohne direkten, und sei es nur „punktuellen" Erkenntnisdurchbruch ... zuallermindest zum tr. Subjekt als solchem, gehe es nicht (214). Aber auch die Tatsache selbst, daß ich Wahrnehmungen räumlich-zeitlicher Art habe, kann nicht selbst wieder nur „Erscheinung" sein. Kants höchst unklare Lehre über das empirische Subjekt und sein Verhältnis zum tr. Subjekt, die auch B. beklagt (93.205), verdunkelt diese Tatsache. Auch hier wird man, wenn man Kant richtig verstehen will, über den Buchstaben seiner Lehre hinausgehen müssen.

J. de Vries, S. J.

Reiter, Josef, *Intuition und Transzendenz. Die ontologische Struktur der Gotteslehre bei Jacques Maritain.* 8° (228 S.) München – Salzburg 1967, A. Pustet. 29.– DM.

Diese Veröffentlichung einer Münchener Dissertation setzt sich, wie der Untertitel schon sagt, zum Ziel, den Zusammenhang zwischen Ontologie und philosophischer Gotteslehre im Denken J. Maritains zu untersuchen. Insofern dies weitgehendes Eindringen in die Gedankenwelt Thomas von Aquins bedeutet, ist die Aufgabe riesig. Sie ließ sich nur dadurch auf gut 200 Seiten bewältigen, daß das Thomas-Verständnis des französischen Denkers im allgemeinen außer Frage blieb.

Im 1. Teil *„Sein und Existenz"* geht es um eine Skizzierung der Ontologie Maritains, soweit dies im Hinblick auf eine philosophische Gotteslehre nötig erscheint. (20). Zentral ist hier der Begriff der „metaphysischen Seinsintuition". Diese wird abgegrenzt gegen Fehlformen und gegen die natürliche Seinsintuition

des Alltagsverstandes, die eng verwandt mit der sogenannten Totalabstraktion sei (33 f.), und mit Maritain als «intuition abstractive» (38) charakterisiert. Ihr Objekt sei «l'être en tant qu'être» (25) – wobei R. die Frage stellt und offenläßt, „ob wir hier vor einer bedauerlichen Ungenauigkeit der französischen Sprache in bezug auf das être stehen oder vor einer unreflektierten Treue zum . . . ja eben zum être" (26), ob also vielleicht die sprachliche Ineinssetzung von „Sein" und „Seiendes" in diesem Zusammenhang angebracht sei. Vom „Objekt der Logik und Dialektik" (32 ff.) unterscheide sich das intuitiv erfaßte être durch seine Objektivität. „Objekt ist hier im weitesten Sinne zu nehmen. D. h. alles, was der Geist vor sich bringen kann, ist Objekt, aber niemals *nur* Objekt, als ob eine Aufspaltung der Wirklichkeit möglich wäre in ihr Ansich und ihren phänomenalen Aspekt. Denn nach Maritain hat wahre Philosophie festzuhalten, que la chose est donné avec l'objet et par lui, et qu'il est même absurde de les vouloir séparer" (28). – „Maraitain sieht in der modernen Dialektik einen Prozeß der Degeneration, bedingt durch eine Reihe von Irrtümern" (31). – Nach einem Exkurs über Maritains einerseits dankbares, andererseits kritisches Verhältnis zu Bergson (39–42) entwirft R. ein sehr dichtes und reiches Bild der „Implikationen der metaphysischen Seinsintuition": die Transzendentalität und Analogizität des Seins, die Realdistinktion von Essenz und Existenz und die „Intuition" der ersten Seins- und Denkprinzipien (43–58). In einem weiteren Kapitel folgt eine ebenso konzentrierte Darstellung von Maritains erkenntnistheoretischen Grundlagen und seiner Ablehnung des cartesischen, idealistischen und husserlschen Ansatzes. Der Grundfehler liegt nach Maritain darin, daß der Begriff, der in Wahrheit vermittelndes objectum quo der Erkenntnis ist, sich als objectum quod zwischen den Geist und die Dinge stelle. Das Intentionale, das die Identiät von Begriff und Begriffenem ermöglicht, habe seit Descartes keinen Raum mehr in der Philosophie (68). Der Geist falle daher aus der Einheit von Rezeptivität und Spontaneität in einen leeren Produktivismus hinein (69). Über die intentionale Einheit von Geist und Sein hinaus geschehe in der Urteilssetzung eine „existentielle Einigung" (74), in welcher der Seins*akt* des Erkennenden mit dem des Erkannten zusammenschwingt. In der Betonung des Aktcharakters von Sein, das freilich die Fülle der Vollkommenheiten einschließe, liege „Maritains Existentialismus" (75–79). „So ist die Seinsintuition nichts anderes als das Gewahren jener seltsamen Wirklichkeit des actus essendi, der nicht ist und doch alles sein läßt. Gewahrt am konkreten Seienden, somit in einer Beschränkung, legt der actus essendi, insofern actualitas nicht von sich her Beschränkung einschließt, den Gedanken nahe an einen actus, der zwar ‚gründend' sein läßt, aber ebenso unendliche Wirklichkeit in sich selbst ‚ist'. Daher die unermüdliche Bemühung Maritains, Sein und Intellekt im Zusammen zu halten. Denn ein Intellekt, der sich vom Sein freisetzen wollte, ist, wie Maritain erklärt, in sich schon atheistisch" (79).

Von hier aus wird der Titel des 2. Hauptteils *„Existenz und Gott"* verständlich. Zunächst werden verschiedene Erfahrungen der menschlichen Subjektivität als ausgezeichnete Weisen der Existenzerfahrung, in denen immer auch einschlußweise Gotteserkenntnis geschieht, dargestellt: die normale begleitende und ausdrückliche Selbsterkenntnis und die Erkenntnisformen durch „Konnaturalität": die moralische, die poetische und mystische Erkenntnis (90–116). Auf diesem Hintergrund kommen die rationalen Wege der Gotteserkenntnis zur Sprache, die bei Maritain einen durchaus „objektiven" Charakter haben. Es sind vor allem die ‚quinque viae' des Thomas selbst, denen Maritain einen sechsten Weg (aus der Notwendigkeit einer Präexistenz des geistigen Individuums wie des Seienden überhaupt in Gott) hinzufügt (117–143). Die Kraft dieser Beweise wird vom Verf. nicht ganz so hoch eingeschätzt wie von Maritain selbst: „Auch Maritain weiß natürlich, daß man mit Gottesbeweisen keinen Atheisten bekehren kann. Aber er macht sich die Sache doch etwas zu leicht, wenn er erklärt, die Struktur der Beweise sei absolut schlüssig, und nur von der ‚existentiellen Verfaßtheit des Subjekts' seien die vorphilosophische Gotteserkenntnis und die Seinsintuition vorausgesetzt" (140). – Ein abschließender Abschnitt „Innere Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines genuinen Atheismus" führt tief in eine heute viel diskutierte Problematik hinein. Maritain lehnt neben der Möglichkeit des „praktischen Atheismus" (entgegen anderslautendem Lippenbekenntnis) und „Pseudo-Atheismus" („in Wirklichkeit lehnen sie Gott nicht ab, sondern nur ein unzulängliches und verzerrtes Bild dieses Gottes" [143]) auch den

„absoluten Atheismus" einer bewußten und tatsächlichen Ablehnung Gottes als in sich widersprüchlich und pseudoreligiös ab. „Nur beugt sich diese uneingestandene Religion nicht vor dem wahren Gott, sondern vor dem Götzen der Geschichte, die von Maritain hier verstanden wird als das aus seiner eigenen Grundlosigkeit heraus im Nichts selbst versinkende Werden" (144 f.), ein Versuch, der im Leben und Denken scheitern müsse.

Der 3. Teil *„Gott und Sein"* reflektiert erstens noch einmal die analoge Weise der Gotteserkenntnis (151–158), fragt zweitens nach dem Gottesbild der Metaphysik im Verhältnis zum Gott der Offenbarungstheologie (158–170) und führt drittens vor allem aus, wie Maritain das Verhältnis von Gott und „Sein" näherhin ausspricht. „Gott ist das Über-Sein", faßt R. zusammen, „weil er allein eigentlich Sein ist, von dem alles andere nur schwache Analogie ist; als das subsistierende Sein steht Gott keineswegs in der Ordnung der Dinge und kann doch als der Grund allen Seins allem immanent sein" (178). – In einem abschließenden Kapitel beschäftigt sich der Verf. mit Maritains These von der christlichen Philosophie. Maritain möchte Philosophie als Frage nach dem Sein und religiöses Denken als Frage nach dem Heil unterschieden wissen. Befindlichkeit und Heil des Subjektes seien nicht Thema der Philosophie. Bekannt ist der Satz Maritains im Blick auf den Existentialismus: « L'angoisse ne vaut rien comme catégorie philosophique » (zit. 186). Die Frage nach dem Heil in die Philosophie hineinzunehmen, stelle stets einen Versuch der Selbsterlösung dar. Gerade aber weil beide Fragen im Philosophen selbst eine Einheit ausmachten, sei die Rede von „christlicher Philosophie" berechtigt: Ohne von der Theologie überfremdet zu werden oder aufzuhören, „natürliches Denken" zu sein, empfange die Philosophie von dieser wesentliche Anregungen (« confortations subjectives » *und* « apports objectives »), die sich nicht in normae negativae erschöpften (193 ff.). Gegen *Blondel* verteidigt Maritain die Eigenständigkeit der „christlichen Philosophie" gegenüber der Offenbarungstheologie (199–205). Der Verf. selbst kommt zu folgendem kritischem Urteil in dieser Frage: „Diese Sorge um das Heil hat auch nach Maritain mit christlicher Philosophie nichts zu tun. Sie bleibt wirkliche autonome Philosophie. Es ist dann nur nicht einzusehen, warum sie gerade ‚christlich' sein soll, zumal dies Assoziationen weckt, die Maritain ja mit aller Deutlichkeit ablehnt. Der Bedeutungsgehalt von ‚christlich' wird fast völlig verflüchtigt. Christlich heißt dann nur mehr wahr ... Es wäre konsequent, wenn Maritain, so wie er die Autonomie der Philosophie tatsächlich nicht preisgibt, dem auch in der Bezeichnung Rechnung trüge und einfach von Philosophie spräche" (204 f.).

Wie deutlich wurde, nimmt R. dem Denken Maritains gegenüber im ganzen eine sehr wohlwollende, aber im einzelnen auch kritische Haltung ein. Aus dieser Mischung von Konspiration und Kritik gelingt ihm eine sehr ausgewogene, gerechte und aller Polemik ferne Darstellung dieses für Maritain zweifellos zentralen Themas. Freilich muß er um der Fülle des Stoffes und der historischen Gerechtigkeit willen manche Frage zurückstellen, von denen einige hier ausdrücklich werden mögen: Ist der Graben zwischen thomanischem und neuzeitlichem Denken wirklich so unüberbrückbar, wie Maritain meint? Kann er überhaupt als Denker des 20. Jahrhunderts am neuzeitlich-transzendentalphilosophischen Denken so ablehnend vorbeigehen, ohne „Dogmatiker" zu sein? Würde nicht ein Begriff wie derjenige der ‚abstractio intuitiva' eine transzendentallogische Betrachtung *notwendig* machen? Liegt diese „Seinsintuition" wirklich weit weg von der „intellektuellen Anschauung" *Fichtes*, und hat das „existentiell" erfaßte „Sein" nicht viel mit dem konkret-allgemeinen „Begriff" *Hegels* zu tun? Sicher liegt eine Stärke Maritains darin, daß er jede Vermischung und Verwischung von Methoden und Lehrinhalten ablehnt. Aber kann dies heute schlichte Rückkehr zu Thomas bedeuten, oder ist uns nicht aufgetragen, den Reichtum des thomanischen Denkens verantwortlich und methodisch sauber ins neuzeitliche Denken einzubringen? Hat nicht ein von Maritain geschmähter „Existentialismus" doch recht, wenn er die Seinsfrage und die Frage nach dem Heil in einer einzigen zusammengefaßt: der Frage nach dem „Sinn" der Existenz? Ist die Philosophie sie selbst und stellt sie die wirklich universale Frage, solange ihr eine einzige Frage äußerlich bleibt – gar die Frage nach der Sinnerfüllung des Denkenden und der mit ihm Lebenden? Begegnet man der Zweideutigkeit der Denkbemühung (und welches menschliche Tun trüge nicht den Verdacht der „Selbsterlö-

sung" an sich?!), indem man Stockwerke für „natürliches" und „übernatürliches" Denken einrichtet? Würde Thomas von Aquin seine ‚quinque viae' heute selbst so „objektiv"-dinghaft, am nachkantischen Reflexionsniveau vorbeigehend, wiederholen? Und gibt es nicht bei manchem der vom Verf. genannten (213 f.) Thomasinterpreten mehrere, die etwa in bezug auf das Thema „Gott und Sein" weiter und tiefer gedacht haben?

R. stellt diese Fragen nicht ausdrücklich, aber er legt sie selbst nahe. Sicherlich wird er sie in seinen künftigen Arbeiten weiterführen. Und wenn es zu einem wertvollen Buch auch gehört, Fragen wachzurufen, dann ist diese Maritain-Darstellung nicht zuletzt deshalb von Wert und Bedeutung. J. Heinrichs, S. J.

Roos, Lothar, *Demokratie als Lebensform* (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von *Wilhem Weber* und *Anton Rauscher*, 1). 8° (380 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 29.60 DM.

Nicht wenige katholische Autoren (Theologen und Sozialwissenschaftler) möchten den Begriff Demokratie streng auf den politischen Raum beschränkt sehen und lehnen seine Erstreckung auf den gesellschaftlichen und insbesondere auf den wirtschaftlichen Raum als „Demokratismus" ab; noch entschiedener wird dem Gedanken der Demokratie oder dem demokratischen Prinzip Allgemeingültigkeit abgesprochen, weil in der Familie als der Urzelle der menschlichen Gesellschaft und erst recht in der Kirche als iure divino hierarchisch strukturiertem Gebilde für Demokratie grundsätzlich kein Raum sei. Sehr viel umsichtiger verfährt diese Freiburger Dissertation. Auch ihr Verfasser weiß sehr wohl, daß Demokratie ursprünglich eine Staatsform, genauer gesprochen eine Form staatlicher Herrschaft bezeichnete. Aber sowohl Wortbedeutungen als auch die Dinge selbst können im Lauf der Zeit sich wandeln. Tatsächlich hat das Wort Demokratie eine solche Vielzahl von Bedeutungen angenommen, daß R. den Versuch, einen im strengen Sinn gemeinsamen Oberbegriff zu ermitteln, dem alle diese Bedeutungen sich unterordnen ließen, als aussichtslos aufgibt und sich begnügt, einen mehr emotionalen und emotional erfaßbaren als begrifflich scharf umschriebenen Schwerpunkt aufzuweisen, um den all diese Bedeutungen gravitieren. In diesem Sinn bezeichnet er Demokratie als „Symbolbegriff": Demokratie ist zum Wortsymbol geworden, in dem die Menschen etwas ausdrücken, das sie schätzen und erstreben, ohne es genau bezeichnen oder gar in einen scharfen Begriff fassen zu können. Und das, was sie so schätzen und erstreben, ist keineswegs etwas ausschließlich dem staatlichen Bereich Eigentümliches, dies schon allein deswegen nicht, weil die von denen, die Demokratie auf den Staat und dessen Herrschaftsform beschränken wollen, unterstellte scharfe Scheidung zwischen Staat und Gesellschaft gar nicht besteht. Gleichviel, ob der Staat nach angelsächsischer Denkweise der Dienstmann ist, den die Gesellschaft für bestimmte, von ihr benötigte Dienste anstellt und bezahlt, oder ob er nach kontinental-europäischer und überspitzt nach preußischer Denkweise der Zuchtmeister ist, den die Gesellschaft, um nicht aus den Fugen zu gehen oder auseinanderzubrechen, über sich braucht (vgl. die *Gundlach*sche Diktion von der „Klammer- und Rahmenfunktion" des Staates), in jedem Fall ist die Staatlichkeit ein Attribut der Gesellschaft, bilden Staat und Gesellschaft eine untrennbare Einheit, wobei aller Hegelschen und anderen Staatsapotheose zum Trotz die Gesellschaft das primäre und der Staat nur ein „sekundäres" System ist, mag er auch unter ihnen das gewichtigste sein.

Nach R. ist Demokratie aber nicht bloß eine Herrschaftsform, sondern sehr viel mehr als das; sie ist, so besagt es der Buchtitel, auch „Lebensform"; als solche ist sie nicht nur in von Hause aus herrschaftlich strukturierten Lebensbereichen möglich, wo sie die Aufgabe erfüllt, die nun einmal nicht zu entbehrende Herrschaft dem ungleich mehr als in früheren Zeiten seiner Menschenwürde bewußten und auf sie bedachten Zeitgenossen annehmbar zu machen. Eben das, wodurch sie das leistet, hat auch in nichtherrschaftlich strukturierten Gebilden und in zwischenmenschlichen Beziehungen nicht-herrschaftlicher Art seinen Platz.

In Anlehnung an die Terminologie des Sozialhirtenbriefes der österreichischen Bischöfe von 1957 macht R. die „Partnerschaft" zum Zentralbegriff: der Mensch ist bereit, den Mitmenschen als *Partner* anzunehmen und zu behandeln. In anderer Sprache läßt sich das so ausdrücken: nicht ich allein will Subjekt sein und alle

andern sind (für mich) nur Objekte, sondern alle sind ebenso wie ich selbst Subjekte und werden von mir als solche respektiert. Sehr schön zeigt R., wie diese Partnerschaft genau das verwirklicht, was die beiden Grundprinzipien der katholischen Soziallehre, das Solidaritäts- und das Subsidiaritätsprinzip, fordern. Wer in irgendeinem Sozialgebilde eine leitende Stellung innehat, ist deswegen nicht „Herr" über die anderen als seine „Knechte", sondern übt in ihrem Dienst eine Funktion aus. Herrschaft ist kein Herrentum, sondern richtig verstanden ein Dienst. – Die gleiche Anerkennung des Mitmenschen, seine Annahme als Partner, soll bestimmend sein nicht nur für die Beziehungen jedes einzelnen Menschen zu seinem Mitmenschen, sondern – in der menschlichen Gesellschaft von heute ganz besonders wichtig – auch im wechselseitigen Verhältnis sozialer Gebilde aller Art, seien es Staaten oder politische Parteien oder Organisationen zu gemeinsamer Interessenvertretung oder was sonst immer. Sie alle haben einander gelten zu lassen, zu achten und ernst zu nehmen, d. h. ihre Daseinsberechtigung und ihre Interessen – auch wenn diese gegensätzlich sind – anzuerkennen und sich in ehrlicher Weise unter Wahrung der ihnen gemeinsamen höheren Güter um deren gerechten Austrag zu bemühen.

Eine solche partnerschaftliche Einstellung – im Grunde nichts anderes als die goldene Regel – ist gewiß etwas durchaus Greifbares und Handfestes; nichtsdestoweniger ist die Gefahr nicht zu verkennen, daß dieser normativ verstandene Begriff der *„Demokratie als Lebensform"* ins Uferlose zerfließt. Das wird man in Kauf nehmen müssen, kann er doch nicht wohl schärfere Konturen aufweisen als der „Symbolbegriff" Demokratie, von dem er sich herleitet. Auch ob die Wortprägung „Demokratie als Lebensform" in jeder Hinsicht glücklich ist, kann man in Zweifel ziehen; solange man aber keine bessere vorzuschlagen weiß, wird man mit ihr vorliebnehmen müssen.

Ein Vorzug dieses R.'schen, normativ verstandenen Demokratiebegriffs liegt darin, daß er von vornherein ein wertfreies, wertneutrales oder gar wertnihilistisches Demokratieverständnis ausschließt; R. weist aber auch überzeugend nach, daß jede nichtwertbezogene Demokratie nicht nur funktionsunfähig, sondern schlechthin ein Unbegriff ist. Eben damit ist bereits die Existenzfrage jeder pluralistischen Gesellschaft berührt: welches Mindestmaß gemeinsamer, d. i. inhaltlich übereinstimmender Wertüberzeugungen sie unerläßlich benötigt, woran sich unmittelbar die weitere Frage knüpft, ob diese Übereinstimmung echt sein kann, wenn über deren letzte Begründung, insbesondere den letzten Verpflichtungsgrund keine Übereinstimmung besteht. Was R. hierzu ausführt, stimmt der Sache nach völlig überein mit den Ergebnissen, zu denen ich in meinem Beitrag zur Festschrift für *Adolf Arndt*, hrsg. v. *H. Ehmke, C. Schmid, H. Scharoun* (Frankfurt/M. 1969), 303–321: „Politische Programmatik und Weltanschauung", auf zum Teil anderen Wegen gekommen bin.

Auch den R.'schen Ausführungen über Toleranz ist voll zuzustimmen; daß er die Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit nicht auswertet, überrascht. Der Unterschied von Weltanschauungspluralismus und Interessenpluralismus (vgl. 101, Anm. 87 und 151, Anm. 212) sollte deutlicher herausgearbeitet sein; die mißglückte Redeweise vom „ethischen Minimum" (219 oben) findet sich an späterer Stelle (338) berichtigt.

Mit besonderem Dank sei die Verteidigung *G. Gundlachs* (152, Anm. 215) vermerkt. Schade nur, daß der diametrale Gegensatz zwischen dem unseligen „Ständestaat" und dem, was die katholische Soziallehre mangels eines die Sache treffenden Ausdrucks mißverständlich „Berufsständische Ordnung" nennt, verwischt erscheint. Gundlach und die sein Gedankengut entwickelnde Enzyklika „Quadragesimo anno" verstehen – das hat R. durchaus zutreffend erkannt – die Berufsständische Ordnung ausgesprochen „liberal-demokratisch" im besten Sinne des Wortes. Darum schrieb Gundlach ihr nicht nur „erheblichen Nutzen" für eine freiheitlich-demokratische Ordnung von Gesellschaft und Staat zu, sondern war der Überzeugung, ausgehend vom heutigen Zustand der Klassengesellschaft lasse sich eine solche Ordnung überhaupt nur auf der Grundlage eines solchen „funktionellen Föderalismus" aufbauen und auf die Dauer aufrecht erhalten.

In die heute in der Alltagsdiskussion stehende Frage nach Demokratie in der Kirche steigt R. nicht ein; er begnügt sich, den Boden zu legen oder vorsichtiger ausgedrückt, eine Plattform anzubieten, auf der sie sachförderlich diskutiert werden kann.

Abschließend drängt sich nochmals die Frage auf, ob es sich empfiehlt, den Begriff Demokratie derart auszuweiten, wie R. es tut. Auf keinen Fall kann man ihm die Berechtigung dazu absprechen; die Weite seines Begriffs deckt sich aufs beste mit der Weite dessen, was die Menschen meinen oder suchen und um was es ihnen letzten Endes geht, wenn sie sich als Demokraten bekennen und für Demokratie eintreten. *Gegen* diese weite Fassung läßt sich jedoch ins Feld führen, daß die aktuelle Diskussion um Demokratie sich nur in einem sehr viel engeren Kreis bewegt; bei ihr geht es immer um Gestaltung von Herrschaftsverhältnissen; auch die sog. Fundamental-Demokratisierung sprengt diesen Rahmen nicht.

Darüber, wo und zutreffendenfalls wie Herrschaftsformen sich demokratisieren lassen, geben die Erkenntnismittel der Sozialphilosophie keinen Aufschluß; daß R. in seinem Buch auf Fragen dieser Art keine Antwort erteilt, ist daher kein Mangel, sondern zeugt nur von weiser Selbstbeschränkung.

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

Rauscher, Anton, *Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft* (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von *Wilhelm Weber* und *Anton Rauscher*, 2). 8° (313 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 32.– DM.

Hermann Rösler hat bis heute die ihm gebührende Würdigung nicht gefunden; so ist es zu begrüßen, daß man sowohl in Deutschland als auch in seiner Wahlheimat Japan daran geht, das Versäumte nachzuholen. Begreiflicherweise hat die japanische Forschergruppe sich vorbehalten, die zweifellos interessanteste Zeitspanne von Röslers Leben, seine 15jährige Wirksamkeit in Japan und seinen maßgeblichen Anteil an der Meji-Reform und damit an der Grundlegung des Aufstiegs Japans zur heute dritten Industriemacht der Welt, zu erforschen und der wissenschaftlichen und politischen Öffentlichkeit vorzulegen. So verblieb dem Verf. dieses Buches als dem deutschen Partner des Gemeinschaftswerks die auf den ersten Blick wenig dankbar erscheinende Aufgabe, Röslers Werdegang bis zu seinem Eintritt in die Dienste der japanischen Regierung zu ermitteln und darzustellen; tatsächlich aber fiel ihm damit jedoch der lohnendere Teil der Aufgabe zu, nämlich Röslers bedeutenden, bisher aber kaum beachteten „Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft" (Untertitel des Buches) zu klären und zu würdigen.

Von Röslers Lebensweg genügt es hier zu erwähnen, daß er 1830 in Lauf bei Nürnberg geboren im lutherischen Glauben aufwuchs, noch nicht 27jährig auf den Lehrstuhl für Wirtschaftswissenschaft nach Rostock berufen wurde und dort eben zu der Zeit, da ihn der Ruf nach Japan erreichte, zum katholischen Glauben übertrat; ganz aus diesem seinem katholischen Glauben hat er bis zu seinem Tode (1894) gelebt und gewirkt. So ist auch zwischen seinem Übertritt zum katholischen Glauben und seiner Auseinandersetzung mit dem „wirtschaftsliberalen Denken" (Obertitel des Buches!) ein enger, allerdings nicht exakt belegbarer Zusammenhang anzunehmen. Diese Auseinandersetzung, die Rösler unter das Stichwort „Die soziale Rechtsidee" stellt, gilt es hier zu würdigen. Ihr Gegenstand ist die Vorstellungswelt, insbesondere die Nationalökonomie von *Adam Smith* oder der „Smithianismus", im weiteren Sinne die ganze krypto-weltanschauliche, von *Alexander Rüstow* „subtheologisch" genannte Haltung der klassischen Nationalökonomie, des Paläo-, Manchester- oder laisser-faire-Liberalismus.

Bernhard Pfister hat einmal in schlagender Kürze formuliert: die klassische Nationalökonomie war soziologieblind, die katholische Soziallehre sei marktblind. Ob die letztere in ihren wissenschaftlich ernst zu nehmenden Vertretern wirklich marktblind ist, bleibe hier dahingestellt; unbestreitbar aber war die klassische Nationalökonomie, also das, was Rösler als „Smithianismus" bekämpft, ausgesprochen soziologieblind, übersah und verkannte völlig den gesellschaftlichen Charakter des Wirtschaftslebens. Daraus erklärt sich, daß Rösler, der nicht von der Soziologie, sondern von der Jurisprudenz herkam, ihr die „soziale Rechtsidee" entgegenstellte. Für einen heutigen Nationalökonomen, der nicht völlig im modelltheoretischen Denken befangen und damit philosophischem Denken verschlossen ist, liegt da gar kein Problem mehr. Die bloße Anspielung auf die „kinetische Gastheorie" macht

mit drei Worten alles klar. Die extrem individualistische Nationalökonomie kennt nur Individuen, die wie Moleküle eines Gases wild durcheinanderwirbelnd durch ihr regelloses Aufeinanderprallen nach stochastischen Gesetzen (Gay-Lussac-Mariotte) die Erscheinungen des Druckes, der Temperatur usw. hervorrufen. In Wahrheit handelt es sich bei der Wirtschaft nicht um aufeinanderprallende atomisierte Individuen, sondern – besonders deutlich bei dem im Vordergrund der Betrachtung stehenden Marktgeschehen – um Akte des Rechtsverkehrs gesellschaftlich, d. h. durch eine sie umgreifende Rechtsordnung verbundener Personen. Mit diesen wenigen Worten ist im Grunde alles gesagt; das, und im Grunde nichts anderes als das, ist die „soziale Rechtsidee".

Selbstverständlich kann man den Gedanken weiter ausbauen, kann im einzelnen aufweisen, wie keiner unserer geläufigen Begriffe, mit denen wir das Wirtschaftsleben erfassen, ethischen oder juridischen Gehaltes bar ist, weswegen ein logisch konsistenter Smithianismus auf sie alle verzichten müßte. Daran wendet Rösler viel Scharfsinn, Mühe und Zeit. Wollte er den damals in unangefochtener Herrschaft stehenden Smithianismus aus den Angeln heben, dann mochte ein solcher Kraftaufwand wohl angebracht erscheinen; objektiv verlohnte er sich nicht. In diesem Eifer, aus dem Grundirrtum des Smithianismus absurde Konsequenzen abzuleiten und anzuprangern, hat Rösler jedoch das *Hauptziel* verfehlt. Worauf es entscheidend ankam, war, die bahnbrechende Erkenntnis der klassischen Nationalökonomie zur Kenntnis zu nehmen, ihre Entdeckung nämlich, daß von den Gütern her, mit denen die Menschen hantieren („wirtschaften"), Kausal- und Funktionalzusammenhänge bestehen und sich durchsetzen, aus denen zwar keine harmonia praestabilita, nicht einmal eigentliche Mechanismen oder Automatismen, wohl aber eine *Koordination* resultiert, deren auf der einen Seite jeder einzelne wirtschaftende Mensch und namentlich die staatlich geeinte Gemeinschaft der Menschen sich bedienen können, was sehr viel früher für notwendig gehaltene Subordination (Dirigismus) entbehrlich macht, die auf der anderen Seite aber auch sehr viel wohlgemeinte dirigistische Eingriffe unvermeidlich fehlschlagen läßt. Indem Rösler sich darin erschöpft, absurde Konsequenzen des fehlerhaften Ansatzes von Smith aufzudecken und an den Pranger zu stellen, versäumt er es, sich dieses ungemein bedeutsamen Wahrheitsgehaltes des Smithianismus zu bemächtigen. Ein irriges System ist aber erst dann wirklich überwunden, wenn man ihm das, was es an wahrer Erkenntnis enthält, *entwunden* und sich selber zu eigen gemacht hat; ist der Wahrheitsgehalt herausgebrochen, dann, aber auch erst dann, übt der allein zurückgebliebene Restbestand an Irrtümern keine Anziehungskraft mehr aus.

Mit viel Liebe und Sorgfalt zeichnet Rauscher die Röslerschen Gedankengänge wie auch den Niederschlag nach, den sie im Lebenswerk von *Heinrich Pesch*, insbesondere in seiner fünfbändigen „Nationalökonomie" (vgl. [3.4] I, 424 ff.) gefunden haben. Aber weder Pesch noch Rauscher kommen über Rösler hinaus. Soweit Rauscher nur das Lebensbild und das wissenschaftliche Lebenswerk seines Helden beschreiben will, ist diese Selbstbeschränkung völlig legitim. Will er weitergehen – und nicht nur der anspruchsvolle Obertitel des Buches „Die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens", sondern auch zahlreiche Ausführungen im Text und nicht zuletzt die in Fußnoten versteckten Spitzen lassen keinen Zweifel, daß er sich ein weitergehendes Ziel gesteckt hat –, dann reicht das nicht aus, und er muß sich der Diskussion stellen, wie sie *heute* in Fachkreisen geführt wird, und muß vor allem die „sozialrechtliche Idee" mit konkretem Inhalt füllen. Dann genügt nicht mehr das bei Rösler und Pesch immer wiederkehrende Substantiv, sondern braucht es mindestens einen Satz mit eindeutigem Subjekt und ebenso eindeutigem Prädikat. Ebensowenig genügt es beispielsweise, das sozialrechtliche Verhältnis von Eigentum (bei Rösler Besitz) und Arbeit einfach so, wie es historisch-kontingent vorgefunden wird, zu beschreiben, sondern man muß es sozialphilosophisch bestimmen, etwa so, wie das 2. Vatikanische Konzil es tut: Eigentum (Besitz) der instrumentale, Arbeit der personale Faktor. Ist es wirklich sozialphilosophisch (sozialrechtlich) geboten, daß das Eigentum (d. i. diejenigen, die den Sachmitteleinsatz beistellen) den Prozeß der Wirtschaft, sei es im Unternehmen, sei es in der Sozialökonomie, organisiert und die Arbeit (d. i. diejenigen, die weder eigene Sachmittel einsetzen noch von den „Sachmitteleinsetzern" her ihre Legitimation ableiten, sondern eben *nur* Arbeitseinsatz leisten) in Dienst nimmt und als Instrument benutzt, *oder* ist das eine

unter bestimmten örtlichen und zeitlichen Voraussetzungen zweckmäßige, vielleicht sogar einzig praktikable Lösung, deren Legitimation eben in ihrer Praktikabilität gelegen ist und in dem Maße hinfällig wird, wie auch andere Lösungen, die der Arbeit eine günstigere Position, mehr Subjektstellung einräumen, praktikabel werden? Soweit ich zu sehen vermag, argumentieren sowohl Rösler als auch auf seinen Schultern stehend Pesch (Lehrb. d. Nationalökonomie II, 195; IV, 271–275; V, 620/1) ausschließlich aus dem geschichtlichen Befund; mit der „sozialen Rechtsidee" begründen sie sehr überzeugend die Forderung nach menschlicherer Handhabung der bestehenden Ordnung; diese aber wird als selbstverständliche Gegebenheit vorausgesetzt und hingenommen. Unter Rauschers Händen verhärtet sich das dahin, diese Ordnung und speziell die Vorrangstellung des Eigentums gegenüber der Arbeit dürfe *grundsätzlich* nicht in Frage gestellt werden. – Dem Buche sind kritische Leser zu wünschen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Brox, Norbert, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme* (Salzburger Patristische Studien, hrsg. von *Thomas Michel, O.S.B.*, I). 8° (232 S.) Salzburg und München 1969, A. Pustet. 25.20 DM.

In nicht wenigen dogmengeschichtlichen Untersuchungen der Gegenwart spiegelt sich die Problematik der heutigen dogmatischen Theologie: die Frage nach der theologischen Methode. B. stellt in seiner jüngsten Buchpublikation diese Frage an einen der ersten „systematischen" Theologen der Kirche überhaupt: an Irenäus von Lyon. Was die Studie im Untertitel verspricht, nämlich die rigorose Beschränkung auf die Darstellung des Formalen, des Methodischen im Denken des Irenäus und seines Widerparts, der Gnosis, macht zweifelsohne ihren Vorzug gegenüber Versuchen ähnlicher Art (*A. Bengsch, A. Benoit u. a.*) aus. Was der Hauptteil dem Leser abverlangt – äußerste Aufnahmebereitschaft zur Wahrnehmung formaler Strukturen –, wird im Einleitungskapitel (12–27) eingeübt: es gilt das doppelte Verhältnis von Gnosis zu heidnischem Mythos und von Gnosis zur Kirche und umgekehrt in den Blick zu bekommen. B. zieht zur „Verhältnisbestimmung" der beiden Größen nicht nur das Zeugnis des Irenäus heran, sondern ebenfalls die Ergebnisse der modernen Gnosisforschung (*Jonas, Quispel, Schlier u. a.*). Leicht schematisierend stellt er fest: Die Kirche zeigt sich in Irenäus der Gnosis gegenüber distanziert, die Gnosis gegenüber der Kirche dagegen eher sympathisierend. Treffend heißt es am Schluß des Einleitungskapitels: „Eine Abgrenzung gegen die Kirche war für den Gnostizismus keine Aufgabe der Polemik und Apologetik. Es gibt für ihn nur eine einzige relevante Grenze, nämlich die zwischen pneumatischer und psychischer Natur" (35). – Der Hauptteil ist in vier Kapitel gegliedert, die in fortschreitender Verdeutlichung, man möchte fast sagen: in dialektischen Schritten, die theologische Methode des Irenäus darlegen und auseinanderfalten.

Das 1. Kap. (37–100) behandelt das theologische Grundproblem in der Auseinandersetzung zwischen Gnosis und Kirche: das jeweilige Verhältnis zur Schrift. Die Position des Irenäus kann dabei nur als Gegenposition zur Gnosis recht in den Blick kommen. Dementsprechend folgt dem Abschnitt „Gnosis und Heilige Schriften" die Darstellung der kirchlichen Position unter dem Titel „Einspruch und Schrifttheorie des Irenäus". Der Abschnitt über das Schriftverhältnis der Gnosis bringt neben a priori zu erwartenden Feststellungen (die Rolle des Schulhauptes, die Gnosis als Interpretationsprinzip) eine Reihe höchst interessanter Ausführungen zur konkreten Auslegung von AT und NT durch die Gnosis: das AT und NT wird konsequent ausgelegt als Absage und Ablehnung des jüdischen Gottesbildes. „Die allegorische Methode gibt die Mittel dazu in die Hand" (49). Es gibt Gnostiker, die sich gerade zu den Verfemten des AT bekennen: zu Kain (den Kainiten) (50), zu den Ägyptern (53), zu Judas (65) usw. Zu beachten ist, daß das Verhältnis des Gnostikers AT und NT gegenüber nicht das gleiche ist: „Das NT wurde mit der gleichen Intensität für das Selbstverständnis der christlichen Gnosis behauptet, mit welcher das AT als ‚demiurgisch' und antiquiert abgelehnt wurde" (58). – Im folgenden Abschnitt sucht der Verf. die Schrifttheorie des Irenäus als „Einspruch" gegen die Gnosis darzustellen. Hier nun schießt B. u. E. in seinem wohlberechtigten und sonst auch wohlgelungenen Bemühen um sauberes, methodisches Vorgehen über das Ziel hinaus.

Er erweckt durch seine Darstellung den Eindruck – und sagt es eigentlich auch offen (79) –, als ob Irenäus zunächst „a priori" Prinzipien aufstellt, die er dann wieder fallenlassen oder einschränken muß: Zunächst habe er „die These einer völligen Suffizienz" (später sogar noch präziser: „These von der inhaltlichen und formalen Suffizienz der Schrift" [87] bzw. die „These von der Klarheit, Eindeutigkeit und Einheitlichkeit der Schrift") aufgestellt, diese These dann aber wieder „in dieser Form nicht unverändert durchgehalten". „Im Laufe der apologetischen Überlegungen muß die hier vorausgesetzte Selbständigkeit und suffiziente Inhaltlichkeit der Schrift nicht unwesentlich variiert bzw. sogar aufgegeben werden" (79). Konkret bestehe die „notwendige Modifizierung dieses Schriftprinzips" (79) in der tatsächlich von Irenäus angewandten Auslegungsmethode: er bediene sich neben der philologisch verfahrenden Interpretation (gemeint ist die wörtliche bzw. die überwörtliche Auslegung [85]) „in großem Umfang und auf verschiedenste Weise ... der Allegorese" (86). Die These von der Eindeutigkeit und der allseitigen Suffizienz der Schrift werde aber nicht nur durch die Auslegungspraxis des Irenäus, sondern auch in der theoretischen Erörterung eingeschränkt und modifiziert (88). U. E. trägt hier der Verf. auf Grund eines äußerst differenzierten Begriffsinstrumentars und entsprechend nuancierter Fragestellung Spannungen und Unausgeglichenheiten in die Position und die Methode des Irenäus hinein, die nach dem Zeugnis der Texte in seinem Denken nicht vorhanden sind bzw. nur in der zu Ende durchdachten Konsequenz seiner Position zutage treten könnten. Solange aber Irenäus selber nicht diese Konsequenzen der einzelnen Elemente seiner Position überdenkt, sollte von Modifizieren und Fallenlassen ursprünglicher Prinzipien nicht die Rede sein. Tatsächlich ist auch die angebliche These von der allseitigen Suffizienz und Eindeutigkeit der Schrift (im Sinne des Verf.s) durch die angeführten Stellen aus dem Werk des Kirchenvaters nicht belegt: Entweder sind die angezogenen Texte gar nicht generalisierend im Sinne eines Prinzips oder im Sinne einer Aussage über die Schrift als solche gemeint (V, 13, 2), oder sie enthalten ganz im Gegensatz zur Auslegung durch den Verf. gerade einen Hinweis auf die zur rechten Bibelinterpretation notwendige Anwendung der regula fidei (1, 9, 4). Ähnliches gilt für die angebliche Ablehnung der Allegorie durch Irenäus: V, 35, 2 darf nicht ohne weiteres als „prinzipielle" Ablehnung der Allegorie verstanden werden, sondern nur als Ablehnung einer bestimmten allegorischen Auslegung von Apk 20 und 21. M. a. W.: Irenäus modifiziert nicht die Prinzipien seiner theologischen Methode, was einer bewußten Inkonsequenz gleichkäme, sondern er reflektiert sie nur nicht bis zu Ende durch. Was insbesondere die sogenannte allegorische Auslegung angeht, so dürfte sie Irenäus kaum als eine Modifikation seines Schriftprinzips, sondern vielmehr als dessen konsequente Anwendung betrachtet haben. Denn wenn es überhaupt so etwas wie ein Schriftprinzip des Irenäus gibt, dann ist es der „Grundsatz", den *A. Bengsch*, Heilsgeschichte und Heilswissen (Leipzig 1957) 80, Anm. 92, gar nicht so übel als „Schlüssel der Schriftinterpretation" bezeichnet hat: AT und NT künden, jedes auf seine Weise, den fleischgewordenen Christus. – In den beiden letzten Unterabschnitten („Die wahre Gnosis" als Interpretationsprinzip und die Tragweite des Schriftbeweises") sieht der Verf. wohl zu Recht in der Berufung des Irenäus auf eine Instanz außerhalb der Schrift eine „unleugbare formale Parallelität zum Denken der Gnosis" (98).

Diese Instanz außerhalb der Schrift gilt es im folgenden 2. Kap. (105–161) des Näheren zu untersuchen („Kontinuität mit dem Ursprung"). Der einleitende Abschnitt beginnt mit der treffenden Bemerkung: „In allen apologetischen Bemühungen des Irenäus ist seine Absicht offenbar, den gnostischen Pneumatiker in dessen esoterischer Selbstüberzeugung, welche sich selbst zum gnoseologischen und soteriologischen Kriterium macht, auf eine Orientierung festzulegen, die er von außen entgegenzunehmen hat und an welcher die Großkirche sich ausrichtet. Diese Orientierung ist bei Irenäus mehrschichtig, man wird aber nicht sagen können, daß sie in seinem eigenen Verständnis eine mehrfache sei" (105). Der näheren Bestimmung dieser „Orientierung von außen", den „Kanon der Wahrheit", sind die folgenden Abschnitte gewidmet. Was der Verf. hier ausführt, ist ausgezeichnet! „Faktisch ist die Symbolformel der Taufliturgie und ist auch die Schrift nicht aus sich und für sich allein die erschöpfende Summe der Wahrheit, sondern sie sind dies als ‚Niederschlag', als Konkretion des sie tragenden Kanons. Der Kanon selbst ist weitläufiger als die Schriftaussage und umfassender als die Symbolformel, er ist die Summe dessen, was

Irenäus alles ‚weiß', da er in der kirchlichen Tradition steht. Wenn aber argumentiert wird und es konkret um die Lehre geht, dann zeigt Irenäus den Kanon in seinen Artikulationen vor: die recht ausgelegte Schrift, das Symbol der Kirche, aber auch das Einzeldogma ... sind regula veritatis" (108). Vom Verhältnis der Schrift zur Glaubensregel gilt: Mehr läßt sich nicht sagen, als daß „für Irenäus mit Sicherheit feststeht, es handele sich bei der Regel inhaltlich um die Schriftaussage, um nicht mehr und nicht weniger; denn was Irenäus an Einzellehre kennt, das weiß er restlos aus der Schrift zu belegen" (110). Vom Verhältnis der Symbolformel zur Glaubensregel: „Die regula (hat) gegenüber den Symbolformeln, die Irenäus kennen mag, eindeutig das Übergewicht. Es liegt ihm merkwürdig wenig an der Nennung kurzer, einprägsamer ‚Summen' und fester Formeln, sondern er verweist statt dessen auf das ‚Ganze' der Regel, die mehr, nämlich alles zu leisten vermag, ohne doch eigentlich genau aufgewiesen werden zu können" (110). Der Verzicht des Verf.s auf weitere theoretische Klärung des Verhältnisses der drei Größen zueinander (Schrift, Symbol, Glaubensregel) kann nur volle Zustimmung finden. Sehr treffend bemerkt er in diesem Zusammenhang, daß es übrigens methodisch unzulänglich wäre, „allein von den komplexen und relativ wenigen direkten Aussagen zum Thema bei Irenäus auszugehen; unbedingt muß des Irenäus eigenes Verfahren der Wahrheitsfindung in seiner methodischen Vielfalt einbezogen werden" (111, Anm. 22 a). – Wie im vorausgehenden Kapitel werden auch im vorliegenden wieder gnostische und kirchliche Position in der Frage nach der Kontinuität mit dem Ursprung gegenübergestellt: „Autoritativer Ursprung in der Gnosis" (das Sektenhaupt, Jesus und die Apostel, gnostische Diadoche und Paradosis) und „Der ordo traditionis ab apostolis in der Kirche". Was im besonderen die Frage nach der Priorität der Überlieferungsvorstellung und der entsprechenden Terminologie (Diadoche und Paradosis) angeht, so neigt der Verf. zur Annahme einer Priorität auf seiten der Gnosis, ohne sich jedoch ganz festzulegen: „Ob und wie immer die Abhängigkeitsfrage zu entscheiden ist, die Kirche teilt sich mit der Gnosis in das Argument der zuverlässigen Überlieferung und der ununterbrochenen Zeugenkette" (132). Dabei ist das Spezifikum der Gnosis freilich, „daß das Verbindende in dieser Reihe von Autoritäten, nämlich die Lehre, geheim und ungenannt bleiben muß" (133). – In der Frage nach der historischen Zuverlässigkeit der von Irenäus als Paradigma für die ununterbrochene Zeugenreihe zitierten römischen Bischofsliste nimmt B. eine nuancierte, vorsichtige Position ein: „Es ist immerhin mit einem gewissen Maß an Deutung der Ereignisse zu rechnen in dem Sinn, daß die im zweiten Jahrhundert nachgezählten Bischofsreihen auf einer geschichtlichen Rückschau beruhen, welche teils wegen des lückenhaften Gemeindegedächtnisses, teils wegen der anfangs stürmisch und – gemessen an späteren Verhältnissen – wenig geradlinig und durchsichtig verlaufenden Entwicklung darauf angewiesen war, die frühesten Ereignisse zu ordnen und einzuordnen in den aus späterer Perspektive erkennbaren Verlauf der Dinge ... Wir können uns allerdings aus den bekannten Zeugnissen kein zureichendes Bild der Anfangszeit machen, um mit Sicherheit angeben zu können, was und wieviel hier ‚aufgefüllt' wird" (143). Andererseits aber gilt ebensogut: „Schon gar nicht reicht unser Wissen aus, um die Bischofsliste des Hegesipp und Irenäus (falls es dieselbe ist) als teilweise Fiktion zu bezeichnen" (143). – Die Abhängigkeit der Kirche gegenüber der Gnosis charakterisiert B. folgendermaßen: Die kirchliche Traditionsvorstellung bildet sich weniger in der Übernahme ursprünglich gnostischer Elemente als vielmehr in der „Ausformulierung (durch die Umstände veranlaßt, in einer sich anbietenden und allerdings naheliegenden Terminologie durchgeführt) des ohnehin Gegebenen ... Der Lehrzusammenhang war vorhanden in der Kirche und also auch eine Autoritätskette, ob sie nun fixiert und ausgezählt war oder nicht. Irenäus weiß ja nicht nur theoretisch, sondern beispielsweise für seine Person um Lehrer-Schüler-Zusammenhänge ... In weitem Umfang also geschieht nichts anderes, als daß aus dem Bedürfnis der Stunde das artikuliert und apologetisch interpretiert wird, was nicht als Fiktion, sondern als Lehr- und Verkündigungsvollzug in der Kirche lebendig ist und nun ausdrücklich bewußt wird" (144). Gerade die nähere Untersuchung seines eigenen Lehrer-Schüler-Zusammenhangs zeigt, wie wenig Irenäus nur Gegebenheiten referiert: in den selbstbiographischen Notizen liegt Geschichtsinterpretation vor (148). – Im Abschnitt „Glaube und Geschichte" zieht der Verf. so etwas wie das Fazit: Die kritische Analyse der irenäischen Denkwege offenbart „in erster

Linie den genuin theologischen und ekklesiologischen Charakter jener Bewegung der Glaubensreflexion, in welcher die Kirche sich auf ihre eigene Geschichte besinnt, um sich aus ihrem Ursprung und durch die Geschichte hindurch zu legitimieren. Dies geschieht nicht in der bloßen Nachzeichnung historischer Tatbestände, sondern in nicht geringem Umfang als deren Interpretation" (158).

Nach der ausführlichen „Charakteristik der Systeme" unter ihrem formalen Aspekt geht das 3. Kap. (169–196): „Pseudonyme Gnosis und wahre Gnosis" mehr auf das Inhaltliche ein. Der Verf. skizziert hier einige der irenäischen Hauptthemen. Das 4. Kap. (201–229) stellt die Frage nach dem „Verhältnis der beiden Stützen zueinander, auf die Irenäus baut": Ratio und Regula: „Mit dem richtigen Denken langt man bei der Glaubensregel an" (206). Die Glaubensregel ist für den Menschen das „Einleuchtende". „Die Regel ist der Verstehenshorizont, der von jedem vernünftigen Menschen akzeptiert werden muß und zur Erkenntnis des Heils nicht entbehrt werden kann" (207). – Stellen-, Autoren-, Namen- und Sachregister machen die interessante Studie überdies zu einem brauchbaren Forschungsinstrument. Leider fand der Verf. nicht die Zeit, eine Reihe von Druckfehlern zu beseitigen; außerdem stört das Übermaß an nachträglich eingefügten Fußnoten.

H. J. Sieben, S. J.

Vogt, Hermann Josef, *Coetus Sanctorum. Der Kirchenbegriff des Novatian und die Geschichte seiner Sonderkirche* (Theophaneia, 20). Gr. 8° (307 S.) Bonn 1968, Hanstein. Br. 48.— DM; Ln. 53.60 DM.

Enttäuschter Ehrgeiz, und nicht in erster Linie eine von der Großkirche abweichende dogmatische Position, bestimmte Novatian, sich zum Haupt einer Gegenkirche zu machen, als im Jahr 251 der Rivale Cornelius und nicht er selber zum römischen Bischof gewählt wurde. Die sachliche Differenz in der Frage der Wiederaufnahme der lapsi in die Kirche diente der nachträglichen Rechtfertigung des aus persönlichen Gründen herbeigeführten Schismas. So oder ähnlich urteilte bisher die Dogmengeschichte. Man war überaus vorsichtig in der näheren Bestimmung des dogmatischen Standpunktes des N., vor allem auch in der Beantwortung der Frage, welche Elemente der novatianischen Tradition auf N. selber zurückgehen und welche erst im Laufe der nachfolgenden Zeit, z. T. durch Anschluß an tertullianisches Gedankengut, hinzukamen. Hier nun dürfte der originelle Aspekt der vorliegenden Studie liegen. V. versucht eine klare Trennungslinie zu ziehen zwischen der Lehre des Kirchengründers und der Doktrin der Kirche, die seinen Namen trägt. Ein zweiter origineller Aspekt ist der Versuch, die Bußsonderlehre des N. aus seinem Kirchenbegriff abzuleiten. „Etwas überspitzt könnte man so formulieren: Schismatiker wurde N. durch die äußeren Verhältnisse, aber Häretiker wurde er durch sein eigenes Denken" (168). Kann man dieses „eigene Denken" des N. in seinem Zusammenhang und in seiner notwendigen, zur Sonderkirche führenden Konsequenz aufzeigen? Der Verf. ist dieser Meinung. Er beginnt mit einer Untersuchung des novatianischen Begriffs der Erbsünde, der seinerseits den Begriff der Erlösung präjudiziert. Die Erbsünde ist eine Art „Gleichgewichtsverschiebung im Menschen" (62). Das Erdenhafte hat im erbsündigen Menschen das Übergewicht, nicht mehr die Seele. Christus erscheint in der Theologie des N. entsprechend nur als Herrscher, Prophet und Lehrer, „aber er wird nicht Erlöser oder Heiland genannt, und es wird ihm keine erlösende Tätigkeit zugeschrieben" (64). Es fehlen „Leiden, Kreuz, Blut, Tod Christi als Kern der Erlösungslehre" (66). Die Sünde, die wesentlich in der Machtlosigkeit der Seele und in einer Übermacht des Leibes besteht, wird durch das Kommen Christi überwunden. „Daher hat in N.s Lehre das didaktische und moralische Element ein solches Übergewicht" (72). Dieser Auffassung vom Erlöser entspricht eine Auffassung von Erlösung, die V. als „Erlösung durch Glauben" (74–78) und „Erlösung durch Sittlichkeit" (78–82) charakterisiert. „N.s stark moralisch betonte Auffassung vom Christentum entspricht (somit) nicht nur seinen rigoristischen Neigungen, sondern seinem Erlösungsbegriff und auch seinem Erbsündebegriff" (83). Nachdem die Begriffe von Sünde und Erlösung herausgearbeitet sind – „sie sind ja zweifellos in sich nicht falsch, aber mit dieser Ausschließlichkeit steht N. allein da" (83) –, untersucht der Verf. konsequenterweise die Kirchenlehre des N.: „Die Kirche ist das die einzelnen umfassende Gesamtsubjekt des Glaubens" (85). Der Verf. stellt fest, daß es bei N. statt

‚ecclesia' immer ‚nos' heißen könne. Wie für andere Väter gibt es auch für N. natürlich schon im AT Kirche (87 f.); das hängt damit zusammen, daß auch schon im AT der Geist wirksam war, und „die Kirche gehört gewissermaßen (für N.) in die Definition des Hl. Geistes hinein" (88). Von der Kirche als „Empfängerin der Offenbarung" heißt es nicht ohne kritischen Unterton: N. identifiziert die Kirche und die Gläubigen. „Deshalb empfangen die Gläubigen auch nichts von der Kirche, sie ist ja selbst ganz empfangend, und zwar in den Gläubigen ... Kirche ist, so könnte man sagen, das ständige, durch Gottes Geist garantierte Ankommen und Wirksamwerden der Botschaft Gottes im Menschen" (94). Die Eigenart des novatianischen Kirchenbegriffs wird besonders deutlich in den Titeln, mit denen er die Kirche bezeichnet bzw. die er der Kirche vorenthält: die Kirche ist nur Braut und Jungfrau: er bezeichnet die Kirche nie als Mutter (96). Der Verf. zieht daraus die Konsequenz: N.s Kirchenbegriff ist geschichtslos und abstrakt (95). Mit N.s Kirchenbegriff hängt aufs innigste seine Lehre von den Sakramenten zusammen. Was die Taufe angeht, so ist „bemerkenswert, daß von einer Tilgung der Sünde nicht die Rede ist" (101). Ganz einfach deswegen nicht, weil für N. „die Sünde keine Realität, sondern reine Negation ist ..." (105). Warum kennt N. keinen theologischen Begriff von Sünde? N. hatte keine Sündenerfahrung und kennt auch kein Bekehrungserlebnis. „Die Erlösung, das Herzstück des christlichen Glaubens, verwandelt sich (somit) für ihn als philosophisch Gebildeten zur Befreiung von der den Menschen knechtenden Sterblichkeit, wobei das Sühneleiden Christi jede Bedeutung verliert. Die Folge davon ist, daß die Kirche, die Fortsetzung des Heilswerkes Christi, als sündebekämpfende und heilsvermittelnde Institution zurücktritt" (107). Was N. abgeht und tatsächlich sein „ganzes späteres Verhalten, ja sogar die Geschichte seines Schismas" erklärt, ist sein „mangelndes Sündenbewußtsein und das ausgebliebene Bekehrungserlebnis" (107). Im folgenden geht der Verf. auf die übrigen Sakramente mit diesem Gesamtbefund ein: „Starkes Zurücktreten des Objektiv-Sakramentalen zugunsten des Subjektiv-Moralischen und eine Abschwächung der Rolle der Hierarchie unter Betonung der christlichen Persönlichkeit ..." (127). Dieser Kirchen- und Sakramentsbegriff hat sein Pendant in einem durch sich selbst normierten Gewissen, ja in „der uneingeschränkten Gewissensfreiheit des einzelnen Gläubigen" (129). Mit der Frage nach der Kirchenzugehörigkeit des Sünders und der Toten schließt das dem Kirchenbegriff des N. gewidmete, unserer Auffassung nach zentrale Kapitel ab (57–138). – In der folgenden Zusammenfassung stellt der Verf. die Frage nach den Gründen für N.s „so deutliches Abweichen von der Linie der damaligen Theologie" (136). Sie liegen seiner Meinung nach im Stoizismus des N. „Die Auswahl, die N. in den christlichen Lehren getroffen hat oder vielleicht auch nur die ihm eigene Akzentsetzung (ist) formal von der Stoa her bestimmt." So „muß der Stoizismus letztlich für dieses Schisma verantwortlich gemacht werden, wie es die Zeitgenossen auch getan haben" (138).

Wie ist dieser zentrale Teil der Studie, der Versuch, N.s Abspaltung von der Großkirche gerade auch aus der Eigenart seiner Theologie, seiner vorschismatischen Theologie abzuleiten, zu beurteilen? Ist N. Häretiker „durch sein eigenes Denken", bevor er „durch die äußeren Verhältnisse" zum Schismatiker wird? Es entsteht beim Leser ein gewisser Verdacht, daß dem so sein könnte, aber mehr nicht! Es gelingt dem Verf. u. E. nicht, die sehr plausible Hypothese durch Texte überzeugend zu belegen. – Da ist zunächst die Frage der Datierung. Es bleibt doch trotz aller beigebrachten Gründe sehr zweifelhaft, ob *De cibis Iud.* und *De spectaculis* als vorschismatische Schriften angesehen werden müssen und somit als Zeugnisse für die vorschismatische Theologie des N. ausgewertet werden dürfen. Der eine oder andere der vorgetragenen Gründe ist zwar bemerkenswert, die Anhaltspunkte für eine nachschismatische Datierung werden aber nicht widerlegt (z. B. ‚plebs' zur Bezeichnung der Adressaten). Und: warum muß der Bischof Novatian sich eigentlich anders benehmen als der Priester Novatian? Der Priester darf anscheinend freiwillig sich von seiner Gemeinde entfernen, der Bischof darf es nicht. Der Bischof muß sich durch „eine größere Sorge um die Gemeinde und eine innigere Verbindung zu ihr" (29) auszeichnen als der Priester. Warum eigentlich? Doch nur, wenn man stillschweigend voraussetzt, daß der Bischof N. ein Bischof vom Typ des Cyprian ist ... (Außerdem: muß man ‚plus exaggeratis' mit ‚übertreiben' übersetzen? Ist es nicht einfach wiederzugeben mit: ‚ihr erhöht noch die Notwendigkeit'? U. E. liegt hier kein Tadel vor; ‚exaggerare' liegt in der gleichen Linie wie das folgende ‚magis impellite'.) –

Ähnliches wäre zur Vordatierung von *De spectaculis* zu sagen. – Nimmt man aber trotzdem einmal die vorschismatische Abfassung der beiden Schriften als gegeben an, wird dann der unvoreingenommene Leser in ihnen und in *De trinitate* so viel belastendes Material finden wie der Verf.? Nur bei einer Überstrapazierung des argumentum e silentio! Muß z. B. N. tatsächlich in *De trinitate* über den Heilstod Christi für uns sprechen? Tertullian thematisiert diesen auch nicht in *Adv. Prax.* Schlösse man daraus auf ein Abweichen des Tertullian von der Lehre der Großkirche, so müßte man sich durch *Contra Marcionem* III, 8 (totum Christani nominis et pondus et fructus mors Christi) und andere Stellen (vgl. auch Scorp. VII, 4–5) eines Besseren belehren lassen. Darf man aus einer Schrift wie *De trinitate* wirklich mehr schließen, als daß für N. der Zusammenhang zwischen der traditionellen Soteriologie – wie sie z. B. auch Tertullian kommemoriert – und dem Trinitätsbekenntnis der regula fidei nicht sonderlich im Bewußtsein stand? (Ist es übrigens methodisch gerechtfertigt und fair, N. ständig an Cyprian, seinem Antipoden, zu messen? Ist Cyprian tatsächlich repräsentativ für den damaligen Glauben der Großkirche?). – Gegen die beiden Abschnitte „Erlösung durch Glauben" und „Erlösung durch Sittlichkeit" erheben sich die gleichen methodischen Bedenken: Der Verf. liest in die Texte, aus denen gewiß die außerordentliche Bedeutung des Glaubens und der Sittlichkeit in der Heilslehre des N. hervorgeht, einen irgendwie exklusiven Sinn, ein sola fide, hinein ... Nur grundsätzliche Voreingenommenheit kann z. B. aus *De trinitate* 29, 164 oder *De cibis Iud.* III (231, Ed. L. W.) den Schluß ziehen, daß „Glaube und Gesetzeserfüllung identisch zu sein scheinen" (79). Auch Cyprian – wie viele andere Väter und Paulus selber – sprechen vom Evangelium als Gesetz (neues Gesetz) (Hartel, 46, 3 f.). Bei einer Schrift wie *De cibis Iud.* ist eben das spezifische Ziel, das durch das genus litterarium gegeben ist, zu beachten: es geht dem Verf. um den Nachweis, daß das atl. Gesetz nicht wörtlich, sondern geistlich zu verstehen und zu erfüllen ist; m. a. W., es kann von gar nichts anderem die Rede sein als von Moral. Moralische Auslegung der Heiligen Schrift ist das Thema. Das Anliegen des N. kommt deutlich zum Ausdruck in Sätzen wie: ‚Deus sola gaudet fide nostra, sola innocentia, sola veritate ...' *(De cibis Iud.,* V, 236, Ed. L. W.). Es ist das „klassische" Thema der Freiheit des Christen vom jüdischen Gesetz. Nicht weniger „klassisch" ist die anschließende Warnung vor einer falsch verstandenen Freiheit vom Gesetz (sed non ex hoc statim ... 237). Ein solcher Text ist von seiner Natur her kein Ort für dogmatische Erörterungen. Wenn der Verf. fragt, was bei solchem Moralismus „eigentlich die Wohltat der Gnade des Evangeliums sein soll" (79), so ist mit der ganzen Tradition einfach zu antworten: die Ermächtigung zur nicht-wörtlichen, sondern geistlichen Erfüllung des Gesetzes, für die die Schrift *De cibis Iud.* eben ein Paradigma geben will: ‚cibus ... verus et sanctus et mundus est fides recta, immaculata conscientia et innocens anima' (De cibis Iud., V, 236). – Im Abschnitt „Aussagen über die Kirche" schreibt der Verf. wieder N. auf unzulässige Weise vor, wo er über was zu schreiben hat. Wenn N. in *Pud.* 9 Susanna nicht auf die Kirche hin allegorisiert, dann einzig deswegen, weil eine solche Allegorisierung in dieser Schrift und an dieser Stelle für einen Schriftsteller vom Range des N. eine schlechterdings unzumutbare Digression darstellen würde! Den Umstand, daß N. bei der Sache bleibt, darf man nicht zum Anlaß nehmen, ihm „Mangel an ekklesiologischem Interesse" zu bescheinigen (98). – Ähnlich prekär ist die Argumentation des Verf.s, wenn es gilt, dem N. „eine ganz starke Hervorhebung der Eigenleistung des gläubigen Subjekts und eine starke Herabminderung des objektiv Sakramentalen" (102) nachzuweisen. *De trinitate* VII, 39, wo es überhaupt zweifelhaft ist, ob von der Taufe die Rede ist, ist einfach als Textbasis zu schmal (101 f.). Im gleichen Zusammenhang wird das eindeutige Zeugnis für die schuldtilgende Wirkung der Taufe *(De trinitate* X, 54) nicht gebührend behandelt und ausgewertet. – Die gleichen methodischen Bedenken sind bei der Behandlung der übrigen Sakramente bei N. anzumelden. Man kann nur fragen: Gibt es in den überlieferten Schriften des N. – wenn man einmal von *Ep.* 30 und 36 absieht, wo irgendwie doch vom Bußsakrament die Rede ist und in denen der Verf. bezeichnenderweise nichts direkt Belastendes findet – einen passus, wo er ex professo auf ein kirchliches Sakrament zu sprechen kommt? Einzige Textbasis, auf die der Verf. sich stützt, sind beiläufige Andeutungen, Anspielungen, Neben- und Untersätze ... Wieso muß N. eigentlich im „Geistkapitel seiner Dreifaltigkeitsschrift" über die Firmung (109) und über die Eucharistie (114) sich äußern, um vor dem

Vorwurf geschützt zu sein, er wisse mit der Firmung nichts anzufangen (111), bzw. die Eucharistie habe in seinem Denken nur einen „bescheidenen Raum"? (113). Man lese des Athanasius Briefe an Serapion über den Heiligen Geist (1–4, 7). Man wird dort zu beiden Sakramenten das gleiche silentium beobachten, sich aber wohl hüten, daraus etwas über die Sakramentenlehre des Alexandriners zu folgern. Noch weitere Fragezeichen wären zu machen. Das Vorgebrachte dürfte den Zweifel rechtfertigen, ob es dem Verf. gelungen ist, den vorschismatischen N. als tendentiellen Häretiker zu entlarven. Die Textbasis ist zu schmal, das argumentum e silentio ist überstrapaziert, die Behandlung des Autors unfair. M. a. W., man kann vermuten, daß N. sich „in seinen theologischen Anschauungen innerlich von der Großkirche entfernt hatte" (57), beweisen aber kann man es nicht – oder wenigstens nicht auf die Weise, wie der Verf. es versucht hat.

Vorausgeschickt ist diesem von uns ausfürlicher beachteten Kernstück der Studie das Kapitel „Novatians Person und Schisma" (17–56). In ihm behandelt der Verf. die Vorgeschichte des N., die Frage der Abfassungszeit der Schriften *De cibis Iud.*, *De spectaculis* und *De bono pudicitiae*, die Krise des Jahres 251. – Dem zentralen Kapitel über den Kirchenbegriff (57–136) folgen noch fünf weitere: 1. Novatians Sonderlehre und Praxis (139–181) bezüglich der Buße, der Wiedertaufe und der Firmung. Es geht in diesem Kapitel um die Abgrenzung der Lehre des N. von der seiner Kirche. Was zunächst die Wiedertaufe angeht, so glaubt der Verf. zeigen zu können, daß diese nicht auf N. selber zurückgeht; was die Firmung betrifft, so „gibt es kein positives Zeugnis dafür, daß N. und seine unmittelbaren Anhänger keine Firmung gespendet hätten" (182). In der Bußlehre präzisiert der Verf. den Standpunkt des N. folgendermaßen: a) nicht nur die Glaubensverleugner, sondern schließlich alle Todsünder sind endgültig aus der Kirche ausgeschlossen (142); b) N. verweigert nicht nur die kirchliche Vergebung, sondern er hält auch die Vergebung durch Gott für unmöglich (144); c) die Ausgeschlossenen ermunterte N. nicht zur Buße (154). – 2. Die weitere Entwicklung der Novatianerkirche bis zum Konzil von Nikaia (183–199). – 3. Die literarische Bekämpfung des Novatianismus durch Eusebius von Emesa, Athanasius, Epiphanius, Hilarius, Ambrosiaster, Ambrosius, Pacian (200–235). Hier ist die Gegenüberstellung interessant zwischen der großkirchlichen Affirmation der priesterlichen Nachlaßgewalt und ihrer Negation durch die Novatianer, die ihrerseits diesen Protest auf den Stifter ihrer Kirche zurückprojizieren. Im Spiegelbild der großkirchlichen Bekämpfung zeichnet sich somit die weitere Lehrentwicklung der Sonderkirche ab. – 4. Die Geschichte der Novatianer im Osten (236–266). Von Bedeutung erscheint uns hier der Hinweis auf das gute Verhältnis zwischen Katholiken und Novatianern in Konstantinopel. Die Abschaffung des dortigen Bußpriesteramtes durch Nektarius ist „ohne das Vorbild der ohne Bußinstitut lebenden Novatianer kaum zu begreifen" (245). – 5. Unter der Überschrift „Spätere Zeugnisse für den Novatianismus" (207 bis 290) werden die einschlägigen Stellen bei Hieronymus, Augustinus und einer großen Anzahl anderer Autoren behandelt. Der Überblick kommt zum Ergebnis: „N.s schismatische Gemeinde hat seine Anliegen getreu bewahrt, auch wenn ihre Aussagen über Buße und Vergebung einen gewissen Wandel durchgemacht haben. Die Novatianer scheinen zwar nicht alle an der grundsätzlichen Ablehnung jeder Vergebungsmöglichkeit für Todsünder festgehalten zu haben, aber kirchliche Buße haben sie nie gewährt und keinerlei Sünderseelsorge betrieben" (292).

Mit dem Titel ‚Coetus Sanctorum', dem auf Grund von Mt 22, 11 ff. der Sinn des Ausschlusses der Sünder anhaftet, ist das Anliegen des N. treffend gekennzeichnet. Der Kirchengründer ist nicht nur Rigorist, er ist Puritaner (292). Die Kirche ist „ausschließlich" die Gemeinschaft der Reinen, der „durch die Taufe vom Heiligen Geist Erfüllten, die sich als geisterfüllt durch ihre beherrschte Lebensweise auch erweisen ..." (136). – Mag der Dogmenhistoriker auch im einzelnen hier und da anders urteilen, einen Text anders bewerten, als der Verf. es tut, vorliegende Monographie ist wegen der umfassenden Behandlung der mit Novatian und seiner Kirche zusammenhängenden Fragen – auf die hier natürlich nur sporadisch eingegangen werden konnte – von größter Bedeutung und für die Forschung unentbehrlich.

H. J. Sieben, S. J.

Davids, Ephrem A., *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum* (Salzburger Patristische Studien, hrsg. von *Thomas Michels OSB* und *Norbert Brox*, II). 8° (135 S.) Salzburg – München, A. Pustet. 27,60 DM.

Zu Beginn seiner Studie warnt Verf. selbst vor allzu großen Hoffnungen auf frappante Ergebnisse für die so dunklen literargeschichtlichen Fragen des Corpus Macarianum (C. M.). Dafür fällt nichts ab. Es bleibt einstweilen bei dem vor allem durch *H. Dörries* geschaffenen textgeschichtlichen Befund. Nach den mit dem Problem „C. M. – Messalianismus" gemachten Erfahrungen beschränkt sich D. auf das Kernstück dieses Corpus, die 50 Geistlichen Homilien des Makarios, hrsg. von *H. Dörries, E. Klostermann †, M. Kroeger* (Patristische Texte und Studien, 4 [Berlin 1964]), um unter einer theologisch-anthropologischen Teilfrage ihr Verhältnis zum Messalianismus zu untersuchen. Verf. schließt nicht vorschnell von messalianisch-dualistisch klingenden Formeln auf wirklichen Messalianismus, beachtet vielmehr auch „andere, erläuternde oder einschränkende Formulierungen" (Einführung v. *E. v. Ivánka*), die Modifikationen oder sogar Korrekturen jener Formeln bedeuten können. Auch so weiß D., wie er im Vorwort betont, um das Vorläufige seiner Studie.

Zunächst stellt Verf. den Stand und die Aufgaben der Erforschung des C. M. dar (I, 13–27), die besonders mit dem Erscheinen der Studien von *Dom L. Villecourt* (1918–1921) unter dem Thema steht: C. M. und der Messalianismus. Für den textlichen Ausgangspunkt des Verf.s ist die Feststellung wichtig, daß die 50 Homilien nur *eine* Sammlung von einem umfassenden Corpus darstellen (= Typus II, der die sog. „Normalsammlung H" von 50 Homilien und HA, 7 von Marriot aus Oxf. Barocc. 213 edierten Homilien enthält). Er selbst untersucht die „Normalsammlung H" unter der Sicht: „Wie wird der Mensch (im Prozeß der Heiligung) neu?" Der „neue Mensch" ist ein Grundbegriff des „Makarios" (II, 28–34). Der objektivierende Realismus des M. in der Bestimmung von Erbsünde (Sünde) und Gnade ist offenkundig. Verf. betont die paulinisch-johanneischen Ansätze, aber auch die gesteigerte Weiterbildung solcher Anthropologie durch M. Kennzeichnend dafür sind die besonders auf das Mönchtum zugeschnittene forcierte Entgegensetzung des „inneren" und „äußeren" Menschen, das Vorherrschen der Lichtthematik, die schon auf den Palamismus hinweist, die stoische Auffassung von der „Körperlichkeit" aller Wesen (Engel, Seele, Dämonen), die mit der origenistischen Sehnsucht nach Unkörperlichkeit verbunden ist, oder auch die Vorstellung von der Einheit aller Menschen in Adam. Darum geht D. besonders auf den „Menschen im Urstand" ein (III, 35–42). Die realistische Umkehrung dieses Gnadenstandes ist der Mensch im Zustand des Falles (IV, 43–54). Die Sünde bewirkt in Adam den Verlust des „Ebenbildes" und durchdringt sein ganzes Wesen. Manches, was in diesem Abschnitt dunkel bleibt und den Verf. in Verlegenheit bringt, erhält mehr Licht aus dem Folgenden: Das Heil durch Christus (V, 55–72); besonders die in IV nicht geklärte Frage, was die zwei Ebenbilder im Adam des Urstandes bzw. im erneuerten Christus besagen, läßt sich in V einigermaßen erhellen (s. u.). Ein typisch mönchisches Thema wird in VI abgehandelt: der Kampf (73–90). Bei aller Betonung der Tugenden und trotz aller asketischen Terminologie hat M. aber noch keine systematische Tugendlehre. Vielmehr ist alles am Evangelium und am Bild Jesu abgelesen. Dem Streben nach Tugend steht aber das Gebet voran, was als Hinweis auf den Messalianismus des M. genommen werden könnte, wenn nicht M. die Notwendigkeit des Ausgleichs betonte (Gebet und Streben nach Tugend [vgl. 75]), wie auch die Willensfreiheit stark hervorgehoben wird (76 f.). Abschnitt VII (91–97) zeigt, wie M. das Ziel des Kampfes, die Vollkommenheit, bestimmt, dies eben im Gegensatz zu den extremen Messalianern, deren Selbstgenügsamkeit und Selbstsicherheit entschieden abgelehnt werden. Die Vollkommenheit wird z. T. entsprechend dem stoischen Ideal der Apatheia geschildert, endgültig aber doch als Werk der Gnade und der göttlichen Kraft beschrieben. Bemerkenswert ist die positive Schilderung der Vollkommenheit als „Erfahrung" (Lichtmystik, Brautmystik). Der Realismus des M. wird hier nochmals deutlich, da die Erlangung der Vollkommenheit „in die Linie der Wundertheologie" als Erfahrung der göttlichen Dynamis gestellt wird. Der Wunderkraft der Propheten und heiligen Männer gleicht die Sieghaftigkeit des geistlichen Bemühens derer, die nach Vollkommenheit streben. Die Erfüllung dieses Strebens wird in VIII (98–110) geschildert. Hier zeigt sich, daß M. die volle Enthüllung der Gnade und der Herrlichkeit der Endzeit vorbehält, wenn

auch alles schon jetzt im Inneren des Menschen grundgelegt ist. Bedeutsam ist, daß nun erst der Kirchenbegriff für ihn eine Rolle zu spielen beginnt, und zwar als Ecclesia caelestis, während die sichtbare Kirche auf Erden selten erwähnt wird (vgl. aber S. 103). Bemerkenswert ist der Zuschnitt des Ganzen auf eine individuelle Brautmystik.

Verf. verfügt über eine genaue Kenntnis des Standes der Forschung und der einschlägigen Literatur. Nur wenige Angaben können hinzugefügt werden. Die S. 19, Anm. 49 erwähnte Arbeit von *R. Staats* ist unterdessen erschienen unter dem Titel „Gregor von Nyssa und die Messalianer" (Berlin 1968). Dennoch stellt sich dem Leser der Arbeit die methodische Frage: Sind die Homilien in dieser Untersuchung nicht zu sehr als Einheit genommen? In der Einleitung zu der vom Verf. benutzten Ausgabe (s. o.) wird auf den kompilatorischen Charakter der Homilien hingewiesen, den besonders *U. Schulze* in einer Göttinger Dissertation 1962 untersucht hat. Mit Recht wird zwar dabei betont, daß die Homilien in der vorliegenden Sammlung H nun Ergebnis einer „bewußt geführten Redaktion" sind, derart, daß sie „gegenüber den anderen symeonischen Sammlungen ein literarkritisch selbständiges Werk" sind. Zutreffend wird von den Herausgebern der Homilien daraus gefolgert, daß „zur Textkritik nur Abschriften gleicher Sammlungen, nicht verwandter Bearbeitungen herangezogen werden" (a. a. O. XI). Was aber für die Textkritik gilt, ist nicht ohne weiteres auch Grundsatz der begriffs- und ideengeschichtlichen Untersuchung. So würde u. E. das „Bild vom neuen Menschen", wie es die vorliegende Untersuchung erarbeitet, erst in seiner ganzen Eigenart sichtbar, wenn es mit dem der verwandten Stücke der anderen Sammlungen verglichen würde. Diese Arbeit wird noch zu leisten sein – und auch erst ganz geleistet werden können, wenn die weiteren Editionen vorliegen. Aber etwas anderes hätte man schon für jetzt erwartet: daß der Verf. der Frage nachgegangen wäre, ob sich nicht in den einzelnen Homilien der Sammlung H eine disparate Verwendung von Begriffen oder bestimmte Schattierungen von Ideen finden, die voneinander abzuheben wären. Materialiter oder implizit mag Verf. das meiste davon erfaßt haben. Aber wäre nicht von der Thematik der Untersuchung aus die Chance gegeben, die Frage nach der inneren Einheit der verschiedenen Stücke oder ihrer Verschiedenheit in Begriffen und Ideen formell und explizit zu stellen? Weil dies nicht mit in die Methode der Untersuchung eingegangen zu sein scheint, fühlt man sich unsicher in der Beurteilung der tatsächlichen Ergebnisse der Studie. Ein besonderes Beispiel ist die Eikon-Lehre der Homilien, wie sie im Anschluß an H 12, 1 (zitiert S. 45) entwickelt wird. Die Deutung dieses Textes ist offensichtlich nicht geglückt. U. E. wäre bei der Frage des Verlustes der doppelten Eikon in Adam auf die Unterscheidung zu achten, die der Text bietet, die der Verf. aber nicht auswertet: Adam verliert 1. das „kat'eikona-Sein" und 2. die „eikon" selbst. Mit Recht weisen die Herausgeber der Homilie (S. 107 f.) für diese Unterscheidung auf Origenes und Athanasius hin. Jedenfalls ergäbe sich von letzterem aus eine Möglichkeit, die Differenz zwischen „kat'eikona-Sein" und „eikon" selbst in den Griff zu bekommen, um von da aus die Lehre von H 12 und 15 etc. zu beurteilen. Es wäre zu fragen, ob der Verlust der „eikon" selbst gleichzusetzen ist mit dem Verlust der Einwohnung des Logos (vgl. H 12, 2, Z. 22; H 12, 14, Z. 182 ff.) oder des Pneumas (vgl. H 12, 17, Z. 230 f.; 12, 18, Z. 244 f.), der Verlust des „kat'eikona-Seins" dagegen mit den in die Subjektivität des Menschen eingegangenen Wirkungen dieser Einwohnung. Dabei ergibt sich für die Homilien dieselbe Schwierigkeit, wie sie für Athanasius auch besteht, nämlich zu erklären, was als Wirkung dieser Einwohnung des Logos bzw. des Pneumas zu bezeichnen ist (zu dieser Frage vgl. *R. Bernard*, L'image de Dieu d'après St. Athanase [Paris 1952]). Die für die Homilien typische Weiterführung könnte etwa an H 12, 17 und 18 sichtbar gemacht werden. Aber ist in allen Homilien die gleiche Vorstellung von den Wirkungen der Einwohnung des Logos bzw. des Pneumas gegeben? Besonders zu beachten wäre die Doxa, die in Adam vor dem Fall ist (vgl. S. 36), und ihre Bedeutung für das „kat'eikona-Sein". Es ist darum fraglich, ob D. recht hat, wenn er die „eigene Eikon" Adams (im Gegensatz zur einwohnenden himmlischen Eikon) so beschreibt: „Makarios meint wohl die menschliche Natur, insofern sie nach dem Sündenfall, nach Leib und Seele ohne die übernatürliche Gabe des Heiligen Geistes lebt" (47). Kann man aber dann noch von dem Verlust einer „doppelten Eikon" reden, wenn dieser sündige Adam zwar eine zweifache Eikon verloren hat und doch noch die „eigene Eikon" besitzt? Als „eigene Eikon" Adams

möchte man vielmehr das „kat'eikona-Sein" bezeichnen, die Angleichung an das einwohnende Pneuma, welches „den *reinen Besitz* der (menschlichen) Natur" (H 12,1) garantiert. Um es nochmals zu sagen: hier wäre eine für jede Homilie gesonderte Untersuchung zur Bestimmung der Eikonlehre angemessen, um dann erst eine Synthese zu versuchen.

Die Darstellung ist manchmal zu kurz. Offensichtlich machte dem Verf. die deutsche Sprache noch in etwa zu schaffen. So u. a. S. 88, wo es statt „beschränkteren" besser hieße „eingeschränkt(er)en Sinn"; ebd. „widerlegt" statt „wiederlegt". Unverständlich ist der Satz S. 89 f.: „Die Vertröstung ist größer und wirksamer als die Verlassenschaft." Das ebd. zitierte Buch von *F. Dörr* hätte die rechten Hinweise gegeben. Unklar sind auch die ersten Sätze auf S. 98: statt „ab jetzt" muß es in Z. 9 wohl „schon jetzt" heißen. Unklar oder z. T. unrichtig ist auch der Satz S. 109: „Bei der Verleiblichung war ja auch die Darbietung des Herrn als Speise und Nahrung für die Seele einer der Aspekten (sic)". Man ist auch nicht sicher, ob Verf. an verschiedenen Stellen statt von „Erbsünde" nicht besser von „Konkupiszenz" sprechen sollte. Gerade hier hätte es deutlicher Sprache bedurft, um die Beziehung des C. M. zum Messalianismus genau zu umschreiben. Zuletzt sei noch auf einige Druckfehler aufmerksam gemacht: S. 66, Anm. 40 findet sich das beliebte „Origines" statt „Origenes".

A. Grillmeier, S. J.

Härdelin, Alf, *The Tractarian Understanding of the Eucharist* (Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia, 8). 8° (366 S.) Uppsala 1965, Almqvist & Wiksells. 40.— schw. Kr.

Die Situation der Schwedischen Kirche der letzten Jahrzehnte läßt sich unter mancher Rücksicht mit jener der Anglikanischen zur Zeit der Oxforder Bewegung vergleichen. Das Leben beider Kirchen ist in den entsprechenden Phasen gekennzeichnet durch den Schwund des Glaubensbewußtseins, durch die Entkräftung der Glaubensaussage aufgrund theologischer Kapitulation vor außertheologischen Strömungen (vgl. *W. Köster*, Über Protestantismus in Schweden heute, in: MThZ 18 [1967] 30 ff.), ferner durch die Politisierung der kirchlichen Führungsspitzen und die Bedrohung durch staatliche Bevormundung. In beiden bezeichneten Perioden dieser Kirchen sind aber auch innerkirchliche Erneuerungsbestrebungen von großem Ausmaß zu verzeichnen, auch wenn sie im heutigen Schweden keineswegs so profiliert und theologisch formiert sind wie in England vor 130 Jahren. Beide Experimente zur Neubelebung des kirchlichen Lebens sind geprägt vom Rückbezug der Theologie auf die – material verschiedenen – Quellen, von liturgischer Erneuerung, von der Aufwertung der Sakramente und vom Kampf gegen die Abhängigkeit von staatlicher Steuerung und Kontrolle.

Es verwundert deshalb nicht, daß mehrere schwedische Theologen die Oxforder Bewegung studierten. H. machte ein zentrales Thema der Traktarier – wie die Männer der Bewegung wegen der von ihnen herausgegebenen 90 Traktate genannt werden – zum Gegenstand seiner Dissertation, nämlich deren Verständnis der Eucharistie.

Nach der einleitenden Darlegung der Zielsetzung und Methode der Untersuchung beginnt er den ersten der drei Hauptteile umfassenden Arbeit mit der Frage nach den Prinzipien, in denen das Denken der Traktarier verankert ist (27). Was diese nicht nur als liturgische Interessengruppe zusammenhielt, sondern als theologisch strukturierte Bewegung erst ursprünglich begründete, war das dogmatische Prinzip: Der Glaube war für die Bewegung nicht nur eine Verfassung des Geistes oder ein Prinzip der Tat, sondern „bestimmte Lehre" (28), von einer bestimmten Autorität verkündet und verantwortet (37). Im damaligen England war diese Position durchaus originell und hatte zur Durchsetzung und Behauptung nur eine Chance, wenn diese Position zäh und geschickt verfochten wurde. Denn die geläufigen Auffassungen wurden durch die antidogmatischen Strömungen des Liberalismus und Rationalismus diktiert. – Die Frage nach der Autorität führt zu jener nach der Tradition und dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Die Interpretation der Schrift durch die Kirche hat den gleichen verbindlichen Charakter wie die Schrift selbst, weil konstitutives und interpretatives Wort das Werk des gleichen Heiligen Geistes (39 ff.) und der Ausdruck des Glaubensbewußtseins der einen Kirche sind (43). Die Traktarier begrif-

fen ihre Kirche als legitimen Zweig der einen katholischen und apostolischen Kirche, deren Leben und Lehre in den Anglican Formularies, vor allem dem Book of Common Prayer und den Articles of Religion, einen gültigen Ausdruck gefunden haben (48–55). *Newmans* Konfrontierung der 39 Artikel mit dem Tridentinum im berühmten Traktat 90 und die darin nachgewiesene wesentliche Übereinstimmung der Lehre nach (56 f.) waren einer der Hauptgründe, die zur Krise und Spaltung der Bewegung führten. – Die zentralen theologischen Begriffe der Traktarier waren die der sichtbaren Kirche mit ihren von Gott berufenen Boten und der Sakramente als wirksame Instrumente der Gnadenvermittlung. Dieses sakramentale Prinzip wurde beträchtlich beeinflußt durch das in der europäischen Kulturgeschichte bekannt gewordene Phänomen der Romantik, durch das Analogieverständnis des anglikanischen Bischofs *J. Butler* und durch jene Wirklichkeit, welche die Alexandriner Oikonomia nannten (60–71). Diese Impulse von der profanen Zeitgeschichte, der anglikanischen Tradition und der Patristik führten zum inkarnatorisch und sakramental strukturierten Kirchenverständnis der Traktarier (72–87), welches auch die beste Wehr und Waffe gegen den um sich greifenden Rationalismus war (87 ff.). Der Kirchen- und Sakramentsbegriff der Oxforder Männer wurde aber auch in einer fortschreitenden Auseinandersetzung mit den Evangelikalen und Liberalen der anglikanischen Kirche gewonnen (101 f.). *Newman* war „der Architekt der Ekklesiologie der Traktarier" (72).

Im 2. Hauptteil zeichnet H. zu Beginn (111 ff.) das Priesterbild der Traktarier, das in seinen ernsten und feierlichen Zügen in scharfem Kontrast zum üblichen gentleman-minister steht. Sodann geht er über zur entscheidenden Frage der eucharistischen Präsenz. Für *R. I. Wilberforce*, den systematischsten Denker der Traktarier, bedeutete Eucharistie die Entfaltung (extension) der Inkarnation. Damit war die Realpräsenz gesichert, welche von keinem Traktarier in Zweifel gezogen wurde. Der fundamentale Irrtum der „Protestanten", vor allem *Zwinglis*, bestehe gerade im Versagen, „die Menschheit Christi für die Mitteilung göttlicher Gaben anzuerkennen" (181). Sie verneinten – so meinten die Traktarier – die Mittlerschaft Christi als bleibende Realität. Die objektive eucharistische Gegenwart Christi, welche sich nicht am subjektiven Glauben messen läßt und welche umfassender ist als die menschliche Erfahrung, wurde in der fortschreitenden Reflexion der Oxforder Männer ein fester Bestandteil ihrer Lehre (168 ff.). – In der Frage der Transsubstantiation hingegen schieden sich die Geister. Nach Artikel XXVIII widerspricht diese Verwandlungserklärung dem klaren Wort der Schrift (183). In den ersten Jahren der Oxforder Bewegung wurden die Definitionen von Lateranense IV und des Tridentinums verworfen. Von 1838 an ist jedoch eine starke Beschäftigung und Bemühung um das „richtige", d. h. katholische Verständnis zu erkennen (191). *Newman* konnte die Lehre von der Transsubstantiation vor seiner Konversion persönlich nie voll übernehmen. *W. G. Ward* und *F. W. Faber*, die beiden Extremisten, sahen im Vergleich zwischen dem Tridentinum und Artikel XXVIII nur terminologische Differenzen (193). *J. Koble* und *E. B. Pusey* verwarfen die tridentinische Formel als rationalistisch (186) und korrupt (195). Allerdings ließ vor allem *Pusey* in dieser Frage eine eigenartige Ratlosigkeit erkennen. *Wilberforce* machte die entscheidende Entdeckung, daß der Begriff Substanz in den zwei verschiedenen philosophischen Traditionen von Aristoteles und Bacon zwei grundverschiedene Bedeutungen hat: „To Bacon, the founder of the English empiricist school of philosophy, experiment and sense experience were the sources of knowledge. That which the senses can discern is matter, and in ordinary, popular language the word substance will be used almost as equivalent to matter. To an Aristotelian, on the other hand, substance is a metaphysical term meaning something entirely different from matter. Substance is an abstract notion, an object to the intellect and the mind only, while what the senses perceive is called the accidents" (194). Die Substanz bei Bacon sind grob gesprochen die Akzidentien bei Aristoteles. Aus einer auf philosophischem Mißverständnis gründenden Verwechslung schreibt Artikel XXVIII dem Sacramentum die Transsubstantiation zu, während Rom die Verwandlung auf die Res Sacramenti bezieht, was auch ein Anglikaner annehmen könnte (194–195). – Mit einem letzten Kapitel über den von den Traktariern übernommenen Opfercharakter der Eucharistie wird der 2. Teil abgeschlossen (199–219).

Der 3. und letzte Teil vermittelt die praktische Explizierung der im 2. Teil darge-

legten Lehre. Der Theologie der Eucharistie entspringt und entspricht der Aufbau einer eucharistischen Praxis und Frömmigkeit. Die Lehre schafft sich einen sichtbaren Ausdruck, bis in die Architektur und die zentrale Stellung des Altars (223 ff.). Vor allem aber gelingt es H. aufzuweisen, daß für die Traktarier die Einheit der Kirche und das einheitstiftende Band der Eucharistie die Gemeinschaft der Gläubigen im Gottesdienst fordert und zur Folge hat. Die sakramentale Konzipierung der Lehre impliziert einen anti-individualistischen Begriff der Gnade (280 ff.). – In einem letzten Kapitel (316–343) wird die eucharistische Frömmigkeit mit individueller Heiligkeit in Zusammenhang gebracht und dabei die Möglichkeit der sakramentalen Beichte erörtert, welche von einigen Traktariern in die pastorale Praxis eingeführt wurde. Der Band wird abgeschlossen mit dem Verzeichnis der verwendeten Manuskripte, der Bibliographie und dem Namenregister.

Es ist H. gelungen, eine gewaltige Menge Material methodisch zu sichten und systematisch darzustellen. Das Gerüst bilden die Kirche als sichtbares Zeichen der Gegenwart der Gnade und das Prinzip des sakramentalen Realismus. Dieses Prinzip bedeutet, daß es sich bei den sakramentalen Zeichen um echte Instrumentalität handelt, daß m. a. W. die gedeuteten Zeichen nicht eine innere, bereits mitgeteilte Gnade anzeigen, sondern selbst vermitteln. – Der sachlogische Duktus der Arbeit ist überschaubar und mit Ausnahme einiger abrupter Überleitungen beinahe lückenlos. Die offenbaren Sympathien des Verf.s für die Anliegen der Traktarier ist der wissenschaftlichen Exaktheit nicht abträglich. Vermutlich hat sich beides, nämlich die dem wissenschaftlichen Auftrag angemessene Sachlichkeit und die dem Gegenstand angemessene theologische Leidenschaft, an der Theologie der Traktarier selbst entzündet. Diese waren mehr als Fachtheologen. Die Ergebnisse der historisch-kritischen Analyse werden oft am Ende eines Kapitels in konvergierender Synthese zusammengefaßt, z. B. in den ausgezeichneten Schlußabschnitten über den Opfercharakter der Eucharistie (219). Mehrmals wird die Darstellung dort am klarsten, wo der Gegenstand am schwersten in den Griff zu bekommen ist (z. B. 191 ff.: Analyse des Transsubstantiationsbegriffes).

Die Bedeutung der Darstellung scheint indessen überbetont zu sein auf Kosten der zu kurz gekommen, oft noch aggressiveren Stellungnahme. Von (und mit?) den Traktariern wird z. B. gesagt, daß die Kirche der Väter eine geeinte Kirche war und deswegen Anspruch auf Autorität für die anglikanische Kirche erheben konnte (42). Das war natürlich die große Täuschung der anglikanischen Traktarier, denn – wie *Newman* in seinem „Development of Christian Doctrine" in einer Art Selbst-Ent-Täuschung zeigt – diese gesammelt-eine Kirche der Väter hat es nie gegeben.

Zwei Aussagen müssen sich eine Korrektur gefallen lassen. Die erste lautet: „Treatments of Tract 90 are given in all thorough works on Newman . . ." (56, note 46). Muß dieser Satz nicht so verstanden werden, daß nur jene Werke über Newman gründlich sind, welche den Traktat 90 behandeln? Das wäre absurd. Die bahnbrechenden Werke von *A. D. Culler* und *F. M. Willam* verlieren kaum ein Wort darüber. Außerdem sind in Newmans eigener Einschätzung Ereignisse, welche zeitlich vor dem Traktat 90 liegen, folgenschwerer, so sein Aristoteles-Studium in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre, sein daraufhin folgendes Väterstudium und seine Auseinandersetzung mit den Donatisten und Monophysiten. Aus dieser Sicht verliert der Traktat 90 seine Relevanz nicht, sie wird aber entsprechend eingeschränkt.

In einer zweiten Aussage befindet sich H. ebenfalls im Irrtum. Sie lautet: „. . . . it is impossible to prove that he (Newman) ever read the Tübingen theologian (J. A. Möhler) before 1845" (82). Verf. schließt sich hier der Hypothese *Y. Brilioths* in „Anglican Revival", S. 329, an. Inzwischen aber hat *H. Tristram*, der beste Newman-Kenner seiner Zeit, in einem von H. selbst angeführten Artikel von 1938 (vgl. unten) dieses Urteil in Frage gestellt. Mit großer Wahrscheinlichkeit erwarb sich *Newman* schon 1836 die „Symbolik" und 1839 die „Einheit in der Kirche" in französischer Übersetzung (eine englische Übersetzung der „Symbolik" kam 1843 heraus), nachdem er bereits spätestens 1834 – zwei Jahre nach der Veröffentlichung der „Symbolik" – von *Dr. Wiseman*, dem Rektor des Englischen Kollegs in Rom, eindringlich auf *Möhler* aufmerksam gemacht worden war. Sicher ist, daß Newmans Freund *Mark Pattison* am 3. Oktober 1843 in sein Tagebuch schrieb, er, Pattison, habe die französische Übersetzung der „Einheit" Möhlers zu lesen begonnen, und zwar bei Newman in Littlemore. Sicher ist auch, daß *W. E. Gladstone* und *W. G.*

Ward, mit denen Newman in regem Kontakt stand, mit der Theologie Möhlers vor 1845 Bekanntschaft machten. Zusammen bilden die angeführten Indizien ein Argument, das nicht zu H.s Schluß berechtigt. In der Ausformung seines Kirchenbegriffes kann Newman sehr wohl unter direktem Einfluß Möhlers gestanden haben, und zwar schon vor der Vollendung des Werkes über die Lehrentwicklung im Jahre 1845 (vgl. dazu *H. Tristram*, J. A. Möhler et J. H. Newman, in: RechScPhTh 27 [1938] 184 ff.).

Der eigentliche wunde Punkt der Arbeit ist indessen weder in der material-theologischen Behandlung noch in der einen oder andern nebensächlichen historischen Entgleisung zu suchen. Er liegt sozusagen außerhalb ihres Feldes. Es handelt sich darum, daß H. nur in zögernden Ansätzen das außertheologische Vorverständnis der Oxforder Theologie geprüft hat. Diese Feststellung soll nicht als kritische Bewertung dem Verf. angelastet werden. Seine Methode und Zielsetzung waren theologiegeschichtlicher Art (22). Die Frage, die hier aufgegriffen wird, soll deshalb nicht in erster Linie als Kritik, sondern als zusätzliche, im Zusammenhang mit dieser Arbeit wohl doch angeratene, wenn nicht sogar notwendige Reflexion verstanden werden. Das Problem wird nicht gestellt aus Liebhaberei oder weil es Mode geworden ist, jegliches System nach seinen anthropologischen Voraussetzungen und Implikationen zu hinterfragen; sondern deshalb, weil die Frage von der Sache selbst und von den geschichtlichen Vorgängen der Oxforder Bewegung her berechtigt und gefordert ist. Man muß in der Tat in Erwägung ziehen, von welchen Voraussetzungen her die Traktarier zum sakramentalen Realismus bezüglich Kirche und Eucharistie durchgedrungen sind. Und überhaupt, woher haben sie das Instrumentarium, mit dem sie fachlich gerüstet und in offenkundiger Sympathie der scholastischen Tradition (allerdings nicht in dem umfassenden Ausmaß, wie manche zu wünschen scheinen!) und dem Tridentinum begegnet sind? Es ist H. anscheinend an der Beschreibung des Phänomens des sakramentalen Realismus mehr gelegen als an der Erklärung des Phänomens. Gewiß haben Romantik und Bischof *Butler* ihren Einfluß auf die Oxforder Bewegung geltend gemacht. Aber nicht annähernd mit gleicher Wucht und Wirkung wie Aristoteles. Die Oxforder Bewegung der dreißiger und vierziger Jahre hatte ihre Vorgeschichte in den zehner und zwanziger Jahren, als alle führenden Traktarier Fellows von *Oriel College* und Schüler von *E. Copleston* und *R. Whately* waren, die eine eigentliche Aristoteles-Renaissance hervorriefen. Es ist richtig, daß *Newman* in seinem Denken platonische Tendenzen verrät, und hierin mag man mit H. eine gewisse Affinität zu den alexandrinischen Vätern sehen (70–71). Das Denken Newmans mag von *Platon* beeinflußt sein, geprägt ist es von *Aristoteles*. In seinem Dubliner Vortrag über „Wissenschaft als Selbstzweck" (1852) sagte er: „Solange wir Menschen bleiben, kommen wir nicht daran vorbei, in großem Ausmaß Aristoteliker zu sein ... In vielen Dingen heißt richtig denken so wie Aristoteles denken" (University Education, S. 89). In seinem letzten großen Werk wird Newman noch deutlicher: „Was den intellektuellen Standpunkt (die philosophische Grundposition) anbelangt, mit der ich an meine Untersuchungen (über das Verhältnis von Vernunft, Offenbarung und Glaube) herantrat, so ist Aristoteles mein Meister gewesen" (Grammar of Assent, S. 327). Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß man nicht notwendigerweise Schüler des Stagiriten zu sein braucht, um zu einem sakramentalen Realismus vorzustoßen. Es gibt auch hervorragende Aristoteliker, z. B. *Whately*, denen dieser Schritt nicht gelang. Das erschüttert jedoch nicht die hier eingenommene Position, daß ein innerer Nexus waltet zwischen aristotelischem Denken und dem sakramentalen Realismus der Oxforder Männer, mit objektiven, bewußtseinsunabhängigen Vorgängen, die dieser Realismus verlangt.

Als Schlußbemerkung ist es angebracht, darauf hinzuweisen, daß H. in einem kürzlich veröffentlichten Artikel (vgl. Credo 50 [1969] 172 ff.) der Verbindung zwischen dem vortheologischen Wirklichkeitsverständnis und der Deutung des Geheimnisses der Eucharistie große Beachtung schenkt, ja entscheidende Tragweite beimißt. H. meint dazu, daß sich die existentialistisch-personalistische Interpretation der Wirklichkeit auf das Bekenntnis zur objektiven Gegenwart Christi in der Eucharistie verheerend auswirken kann. Vor allem dann, wenn sich diese Interpretation nicht in den für alle Formen von Wirklichkeitsverständnis gemeinsamen Referenzrahmen des Glaubensbewußtseins der Kirche einbeziehen ließe.

E. Bischofberger, S. J.

Slenczka, Reinhard, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, hrsg. von *Edmund Schlink*, 18). 8° (366 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck & Ruprecht. 32.— DM.

Verf. untersucht in theologiegeschichtlicher und problemgeschichtlicher Sicht den Gang der Entwicklung der historischen Jesusfrage. *Albert Schweitzers* Werk am Anfang des Jahrhunderts betrachtete historische Leben-Jesu-Forschung und dogmatische Christologie als zwei eigenständige Größen, bei denen sich das Historische und das Dogmatische als eine Alternative gegenüberstehen und sich gegenseitig auflösen. Vorliegende Studie zeigt, daß das keineswegs der Fall ist und daß ein Eingehen auf die Geschichte dieses vielschichtigen Problems dazu beizutragen vermag, die hier vorliegende Problematik auch systematisch besser in den Griff zu bekommen. Zu diesem Ziele wird es aber notwendig, die Untersuchung über die von Schweitzer behandelte Epoche hinaus auf die Zeit der Aufklärung und der idealistischen Philosophie auszudehnen.

In der Zeit der Aufklärung wird in der Jesusfrage die historische Methode in stärkerem Maße angewendet. Unter dem Einfluß rationalistischen Denkens sucht man aber in der Vergangenheit mehr eine Bestätigung neuzeitlicher Vorstellungen: an Jesu Lehre und Gestalt wird nur dem bleibende Bedeutung zugemessen, was daran „vernunftgemäß" (den allgemein gültigen Vernunftwahrheiten entsprechend) ist. Die Geschichtsbedingtheit der konkreten Person tritt dabei in den Hintergrund oder ist letztlich unerheblich (Lessing, Kant, Hegel, Strauss). Die Jesusforschung ist hier also nicht bloß von der Gegenüberstellung zur christologischen Dogmatik her bestimmt, sondern auch von der Auflösung des Historischen als Folge der Vorherrschaft der idealistischen Philosophie.

Für die Folgezeit ist nun kennzeichnend das Bemühen, in der Auseinandersetzung mit *D. Fr. Strauss* und der idealistischen Geschichtsauslegung die geschichtliche Wirklichkeit und bleibende Bedeutung der historischen Gestalt Jesu positiv zu bewerten. In Anlehnung an die Urevangeliumshypothese *Herders* tritt man den negativen Behauptungen von St. entgegen: Die evangelischen Berichte haben ihren historischen Kern. Jesu Sendungsbewußtsein und seine Gestalt sind im wesentlichen ein analogieloses, einmaliges Geschehen, Jesu Selbstbewußtsein erwächst von innen heraus. Das Interesse am Historischen ist nun von christologischen Motiven bestimmt, die historische Jesusfrage wird zur theologischen Notwendigkeit. Zwei bedeutsame Gestalten prägen dieser Zeitperiode vor allem ihr Gesicht auf.

Fr. D. Schleiermachers Christologie erweist sich als ein grandioser Versuch, in einer Synthese von bleibender Urbildlichkeit und individueller Geschichtlichkeit verständlich zu machen, wie ein in der Geschichte erschienenes Leben für uns alle eine ewige Bedeutung haben kann: Die *Person* Jesu Christi wird in ihrem *Kern* im Glauben erkannt, das Christentum gründet so auf einer einmaligen Urtatsache und erweist sich damit als positive Religion. Der Erkenntnisweg ist dabei der Weg nach dem Schema Ursache–Wirkung. Christus ist jedoch nicht bloß Ursache und Gegenstand der Erkenntnis, sondern bleibend handelndes Subjekt. Seine unmittelbare Heilswirksamkeit wird im Glauben erfaßt und ist nur dem Glauben verständlich. Der Glaube ist jedoch an der historischen Jesusfrage interessiert: er stützt sich ja auf die geschichtliche Person Jesu und muß sich mithin in seiner *Legitimität* vor sich selbst und vor andern *ausweisen* (202). Die historische Jesusfrage dient also bei Sch. nicht der Scheidung zwischen Vergänglichem und Bleibendem, sondern sie zielt gerade auf die Verbindung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen in der bleibenden Bedeutung und Wirksamkeit der Person Jesu Christi. Historischer Jesus und dogmatischer Christus stehen nicht konkurrierend nebeneinander (wie zur Zeit der Aufklärung und bei Strauss), sondern in tiefster Einheit. – Von der Heilswirksamkeit der Person Jesu kann dann Erlösung nicht getrennt werden. Auch an der unio hypostatica wird festgehalten, man bemüht sich aber um eine neue Terminologie und um eine Neubesinnung im Sachlichen: Im Gottesbewußtsein seines Selbstbewußtseins trägt Jesus alles Sein Gottes einmalig in sich, es ist sein innerstes Selbst (214).

Bei *A. Ritschl* liegt das eigentlich Unterscheidende in der genaueren Beantwortung der Frage nach dem Erkenntnisweg: Welchen Zugang haben wir zu der für den Glauben alles entscheidenden Person Jesu Christi? Er kommt in einer geschichtlich-personalen Begegnung zu der Erkenntnis dieser Wirklichkeit (Anruf Gottes in

Christo, Entscheidung, Antwort und Bekenntnis des Glaubenden): Gott erkennen heißt ihm vertrauen. Noetisch ist dieser Vorgang ein religiöses *Werturteil*, ontisch wird es ermöglicht durch die stets vorhandene und fortgesetzte *Wechselwirkung* des sich in Christo offenbarenden Gottes und des sich in seiner Gemeinde offenbarenden Christus einerseits und des Glaubenden andererseits. An Stelle der Christusidee tritt hier die *Tat* des sich offenbarenden Gottes, sein *Handeln* an uns, Gottes Liebe und Treue, seine Gnade und Hingabe in Christus. Die Aussagen der traditionellen Dogmatik, die nicht unmittelbar existenzbezogen sind, werden als irrevelant übergangen (vernachlässigt, nicht geleugnet). Die im Glauben in ihrer Einzigartigkeit erkannte Persönlichkeit Jesu Christi ist jedoch, das ist bemerkenswert, die *gott*-menschliche Persönlichkeit Jesu Christi. Die Zweinaturenlehre wird aber abgelehnt. Der Verf. stellt abschließend fest (258), es komme bei R., was den Erkenntnisweg anbelangt, zu einem *Zirkel:* Die geschichtliche Person Jesu Christi ist für den Glauben und für den Lehrinhalt des Glaubens Erkenntnisgrund und Realgrund zugleich, und dies in einem unumkehrbaren Verhältnis. – Von den Theologen Ritschlscher Richtung ist es allein *I. A. Dorner*, der es für notwendig erachtet, daß die christliche Grundidee der Gottmenschheit auch *historisch im Leben Jesu verifizierbar* sei (228.233–234.236).

Es zeichnen sich aber auch noch andere Fronten ab. Im Gegensatz zur idealistischen Theologie macht die *Historie* ihr Recht geltend (bis *A. Schweitzer* hin). Positivistische und liberale Leben-Jesu-Forschung will als Substitution des christologischen Dogmas gelten; das Programm eines undogmatischen Christentums mit antidogmatischem Affekt bleibt jedoch bloße Begleiterscheinung. – In der Folgezeit führt die Skepsis dem NT gegenüber zur Krise des Historischen. Die sich an die Traditionshypothese anlehnende Forschung ist mehr am geistesgeschichtlichen Entwicklungsprozeß interessiert. Zweifel werden wach an der Legitimität des vorliegenden ntl. Entwicklungsprozesses, es kommt bei *Wrede*, wie dann auch später in der formgeschichtlich orientierten Forschung, zu negativen Feststellungen (Verzicht auf eine Hinterfragung des verkündeten biblischen Christus; Messiasgeheimnis als Gemeindebildung). Das Interesse geht mehr auf das Ethisch-Philosophische (*A. Schweitzer*), die persönliche Kategorie der Begegnung wird in existentielle Kategorien überführt, man verzichtet auf das Historische, da es für den Glauben irrevelant sei. Da aber *Bultmann* zur Überwindung einer bloßen historischen Objektivation das impersonale Kerygma verwendet, wird die Vorgängigkeit des Heils in der Person Jesu Christi entgegen seiner eigenen Intention zugunsten einer Existentialtheologie in Wirklichkeit aufgegeben. Man nähert sich wieder in beängstigender Weise den Ideen von *Strauss*.

Einer der interessantesten Vorgänge in der Geschichte des behandelten Problems ist nun die Auseinandersetzung zwischen *W. Herrmann* und *M. Kähler*. – *Herrmann* versetzt sich in die Lage dessen, der noch nicht glaubt oder dessen Glaube angefochten ist, und stellt sich so die Frage *Luthers*: Wie werde ich dessen gewiß, daß ich einen Gnädigen Gott habe? Gewißheit des Glaubens kann ihren Grund nur in dem haben, was auch für den angefochtenen Glauben als Wirklichkeit sichtbar bleibt, was auch dem noch nicht Gläubigen verständlich ist: das ist die irdisch-geschichtliche Existenz Jesu in ihrer Selbstevidenz. Die Persönlichkeit Jesu gibt sich mit unvergleichlicher Macht als wahre göttliche Offenbarung zu erkennen. Diese Erfahrung wird auch durch die Geschichte hindurch immer wieder bezeugt. In einer solchen personalen Begegnung mit der geschichtlichen Wirklichkeit Jesu kommt der Mensch zum Glauben. Von diesem *Grunde* des Glaubens ist der *Inhalt* des Glaubens zu unterscheiden, der nur dem bereits vorhandenen Glauben zugänglich ist: die Tatsachen oder der Inhalt des Glaubens werden erst dann verständlich, nachdem die Glaubensentscheidung gefallen ist. – Für *M. Kähler* ist die Wirklichkeit des Glaubens schon immer vorausgesetzt: Er tritt sozusagen aus einer sturmfesten Burg an die gestellte Frage heran. Eine Aussonderung dessen, was an der Person Jesu Christi für das rein kritisch-historisch forschende Auge sichtbar wäre, ist nicht statthaft. Wir begegnen ja der geschichtlichen Wirksamkeit Jesu nur so, wie sie uns von der Verkündigung dargeboten wird (das ist der geschichtliche, biblische Christus K.s!), und können hinter die Quellen nicht zurückfragen. Der Glaube ist nicht Ergebnis eines Erkenntnisprozesses, sondern Wirkung und Tat der Person Jesu Christi, dessen Einzigartigkeit und übergeschichtliche Wirklichkeit an seiner ntl. Gestalt im Glauben erfaßt wird. Auf diese Weise kommt es für den Glauben zu seiner Selbstversicherung. An derselben ntl. Gestalt Christi liest dann der Glaube auch den weiteren Inhalt

der Offenbarung ab. K. kommt es darauf an, die personale Einheit der ntl. Gestalt Jesu zu wahren. Einen bloß „historischen" Jesu, wie ihn die liberale Leben-Jesu-Forschung seiner Zeit (!) sich schuf, gibt es nicht. Für K. sind der „historische Jesus" und der „geschichtliche biblische Christus" eine Alternative, bei der das eine das andere ausschließt.

Eine letzte Wende bringt nun die neue Frage nach dem historischen Jesus (*J. M. Robinson,* A New Quest of the Historical Jesus [Studies in Biblical Theology 25, London 1959]). Die Möglichkeiten einer historischen Untersuchung werden anerkannt, auch die Ursprünglichkeit christologischer Prädikate und Jesu Vollmachtsanspruch (implizite Christologie). Zwischen dem irdischen Jesus und dem Verkündigten der Gemeinde gibt es eine Kontinuität (*Käsemann, Ebeling, Fuchs*). Die historische Jesusfrage wird zur theologischen Notwendigkeit: „Das Problem des historischen Jesus ... ist das Rätsel, das er selber uns aufgibt" (*Käsemann*). Und es stellt sich in neuer Dringlichkeit das hermeneutische Problem: Wie kann das, was einst geschichtliche Wirklichkeit war, dem kritisch denkenden Menschen von heute Wirklichkeit werden?

In einem Schlußteil (Kap. IX) zieht der Verf. das Fazit aus seinen Untersuchungen. Historische Jesusforschung und christologische Problematik lassen sich zwar theoretisch als zwei verschiedene Größen auseinanderhalten, sind jedoch in Wirklichkeit vom gemeinsamen Gegenstand her einander vielfach zugeordnet. Auch eine kritisch-historische Untersuchung geschieht schon immer nur in einer bestimmten, positiven oder negativen Stellungnahme zu der Person Jesu Christi. Von hier hat auch die historische Jesusforschung schon ihren christologischen Ansatzpunkt. Die Frage nach der historischen Möglichkeit und theologischen Notwendigkeit der historischen Jesusfrage ist von der Sache her gefordert. In der neueren Diskussion bricht die Frage unter neuen Gesichtspunkten wieder auf: in der Unterscheidung zwischen einer Christologie „von oben" oder „von unten", in der weiteren Differenzierung, ob das Urdatum der Christologie im Selbstbewußtsein des irdischen Jesus gegeben sei oder in der geschichtlichen Wirklichkeit der Auferstehung oder im Kerygma. Die Entscheidungen fallen jedoch in der Beurteilung des christologischen Personproblems. Diese bleibt das Grundproblem. S. zeigt nun an Hand des ntl. Materialbefundes in den Evangelien und bei Paulus (326–333) auf, wie die ntl. Christusverkündigung stets vor allem die Bindung an die Person Jesu Christi auszudrücken sucht, wobei die Identität des Irdischen mit dem Auferstandenen stets vorausgesetzt ist und der erhöhte Herr als bleibend Handelnder in Erscheinung tritt. Es wird nicht eine *Lehre* über die Person Jesu Christi vermittelt, sondern der existentielle Vollzug der Bindung an ihn. Dieses Personproblem ist uns im NT vorgegeben. Es tritt auch in den verschiedenen Standpunkten der hier untersuchten Entwicklung, wenn auch in je verschiedener Akzentsetzung in Erscheinung. Versucht man die christologische Problematik der historischen Jesusfrage unter der Voraussetzung zu formulieren, daß die historische Jesusfrage einen Teilaspekt der Christusfrage bildet, kommt man zu folgender Feststellung (339): Wenn es überhaupt ein Ergebnis gibt in der wechselvollen Auseinandersetzung um die historische Jesusfrage, genauer: um das Verstehen des NT, so kann dies nur darin gesehen werden, daß unabhängig von der personalen Identität und Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem Auferstandenen keine sinnvolle Antwort möglich ist. Die Person Jesu Christi ist stets bleibendes Kriterium und Realgrund des verkündeten Glaubens. – Wird dieses christologische Personproblem in die Erwägungen einbezogen, stellt sich auch die Frage, ob man auf die Aussagen über ein Sein verzichten kann: ein Sein als Selbstsein und Sein für andere. Verf. schließt: Daß es in der historischen Jesusfrage gelungen sei, das altkirchliche Dogma durch ein „neues Dogma" zu ersetzen, kann schwerlich behauptet werden. Aber sicher ist es gelungen, die Frage nach der Sachgemäßkeit, d. h. nach der Schriftgemäßheit der Christologie in aller notwendigen Radikalität neu aufzuwerfen.

S. bietet uns eine bedeutsame, wertvolle Untersuchung. Ihr Ergebnis ist: der zur Untersuchung stehende Entwicklungsprozeß ist zwar vielschichtig und weist verschiedene Querlinien auf, es wird aber auch eine von der Sache selbst bestimmte geschichtliche Entwicklung des Prozesses sichtbar, die die innere Problematik der Frage deutlich macht. – Der Verf. legt das Ergebnis seiner Untersuchungen in systematischer Darstellung und breiter Verästelung vor. Ob es nicht leichter gewesen wäre, wenn er

den Ertrag seiner Untersuchungen an Hand der ausgewählten typischen Beispiele in *genetischer* Darstellung entfaltet hätte? Unzählige Wiederholungen ließen sich so ersparen und die Hauptlinien der Entwicklung sowie die treibenden Kräfte der Problemgeschichte würden besser sichtbar. – Verf. zieht dann in der Schilderung des Entwicklungsprozesses mehr die *formalen* Linien aus. Das Entscheidende ist u. E. jedoch der materielle Sachbefund. Ließe sich aus dem Entwicklungsprozeß nicht noch schärfer herausheben, daß das, was das Anliegen *Dorners* und *Herrmanns* war und was in der neuen Frage nach dem historischen Jesus wiederum neu aufbricht, auch von der Sache her gefordert ist? Wenn auch der Glaube selbst und die Einsicht in seine Legitimität keineswegs dasselbe sind, so sind sie doch einander zugeordnet, und für den kritisch denkenden Menschen der Gegenwart ist diese Einsicht von der Sache her gefordert und berechtigt. So wird vielleicht auch besser verständlich, was Verf. S. 305 sagt: daß nämlich dieses Problem sich regelmäßig mit neuer Dringlichkeit dort stellt, wo es als erledigt oder aussichtslos angesehen wird. A. Fábry, S. J.

Frey, Christofer, *Mysterium Kirche – Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie* (Kirche und Konfession, 14). 8° (317 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck & Ruprecht. 36.— DM.

Ein erster Blick auf diese Heidelberger Dissertation (1967) erweckt den Eindruck einer umfassenden und zuverlässigen Bemühung um die Erfassung einer Erscheinung, die unter dem abwertenden Stichwort « Nouvelle Théologie » seit fast einer Generation in der katholischen theologischen Diskussion eine Rolle spielt. Eine größere Darstellung lag aber bisher nicht vor. Das plakatierende Stichwort und die Erscheinung selbst waren nur schwer zu fassen; nicht selten bildeten sie die große Unbekannte, durch die nicht nur Theologisches in die Gespräche hineingetragen wurde. Um so mehr ist von dieser Untersuchung eines protestantischen Beobachters zu erwarten, dem seine Distanz zur katholischen Welt ein sachliches Urteil in Darstellung und Wertung des Phänomens in gewissem Sinn erleichtern müßte.

Abgesehen von verhältnismäßig knappen Zusammenfassungen auf katholischer Seite (*A. Darlap*, in LThK VI, und *H. Rondet* in Sacramentum Mundi III), nimmt dieses Buch eine Sonderstellung ein, da es in der Frage nach der « Nouvelle Théologie » leicht jede weitere Diskussion in der allgemeinen Sicht wie in vielen Einzelfragen bestimmen könnte. Möglichkeit und Gefahr, die sich hier zeigen, verlangen nach einer besonders kritischen Prüfung dieser Arbeit. Kriterien und Maßstäbe sollen dafür nach Möglichkeit dem Werk selbst entnommen werden. Dieses ist durch den Untertitel auf zwei Aspekte eingeschränkt worden, doch stehen dem mit größerem Gewicht die immer wieder greifbare Bemühung um Vollständigkeit, die weit über diese beiden Aspekte hinausgreifenden zahlreichen Randbemerkungen sowie ein enormer Fleiß im Sammeln und Mitteilen von Einzelheiten von geringerer theologischer Bedeutung gegenüber.

Das Buch gliedert sich zunächst in vier große Gruppen, in denen jeweils sehr unterschiedliche Beobachtungen und Gedanken gesammelt sind: I. Einleitung: Ein Überblick über die Geschichte, die zur neueren französischen Theologie hinleitet (11–108); II. Das Mysterium der Kirche (109–172); III. Kirche und Welt (173–244); IV. Zusammenfassung und abschließende Besinnung (245–273). Angehängt sind zwei Exkurse (274–284), in denen F. auf ein Buch von *H. de Lubac* und auf das Verständnis des Protestantismus bei *Y. Congar* näher eingeht. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (285–309) sowie ein Personen- und Sachregister vervollständigen das Werk.

Die Einleitung umfaßt allein ein gutes Drittel der gesamten Untersuchung; ihr Schwerpunkt liegt in der Klärung von Begriff und Wirklichkeit der « Nouvelle Théologie » (55–108). Voraus gehen einige z. T. sehr summarische Berichte über die geschichtlichen Etappen, die in den letzten 150 Jahren französisches theologisches Denken vor allem geprägt haben: die Französische Revolution (11–13), der Modernismus (13–21), die „neue Apologetik", worunter Verf. die Werke von *F. P. Rousselot* und *M. Blondel* versteht (21–28), der französische Katholizismus um 1930 (28–37), drei wichtige theologische Veröffentlichungen (37–43): *M. D. Chenu*, Une École de théologie; *Y. Congar*, Chrétiens désunis; *H. de Lubac*, Catholicisme, die in den Jahren 1937–1938 erschienen, und schließlich eine Darstellung des französischen Katholizismus während des letzten Krieges (43–54). Eine eigene Zusammenfassung (54 f.) sucht dieses di-

sparate Material auf einen Zusammenhang hin durchsichtig zu machen und formuliert schon einige Folgerungen. Als geschichtliche Diskussion schließt sich hier die Auseinandersetzung um die « Nouvelle Théologie » an. Der Abschnitt beginnt mit Bemerkungen zu diesem Begriff (56–62), um sich dann in „Die Diskussion um den Theologiebegriff" (62–67) auszuweiten. Verf. geht dann in „Relativismus" (68–75) auf eine angebliche Grundlage für diese Diskussion über, die er aber eigentlich im Gedanken des « Surnaturel » (75–90) von *H. de Lubac* am besten greifen zu können glaubt. Beobachtungen zur Enzyklika „Humani generis" (90–104) – vor allem zu ihrem inneren Aufbau – beschließen den Abschnitt, dessen wesentliche Punkte dann noch einmal in einer Zusammenfassung (104–106) vorgelegt werden, bevor sich F. an die „Bestimmung des Arbeitsgebietes dieser Untersuchung" (106–108) macht. Wegen des charakteristischen Rückgriffs auf die Quellen (ressourcement), besonders auf die Kirchenväter, bei den französischen Theologen dieser Epoche scheint es Verf. für seine nachfolgende Untersuchung unmöglich, „von einer « Nouvelle théologie » zu reden" (108).

Der 2. Teil des Werkes wendet sich dem Geheimnis der Kirche zu; dem äußeren Umfang nach macht das ein Fünftel des Buches aus. Zunächst wird kurz „Die Bedeutung der Ekklesiologie im Zusammenhang dieser Untersuchung" (109–113) herausgestellt. Es folgt ein Abschnitt über „Mysterium" (113–118) im allgemeinen und „Das Mysterium der Kirche" (118–150) im besonderen, wobei Verf. für die letzte Darstellung neben verstreuten Äußerungen *Congars* (vgl. S. 135 f.) vor allem *de Lubacs* Veröffentlichungen zu „Corpus mysticum" (vgl. Anm. 53, S. 128) zugrunde legt. Eine erneute Zusammenfassung (151–153) leitet zu den Dimensionen des Kirchenmysteriums über (153–172). Doch befaßt sich F. hier eigentlich nur mit der einen Dimension der Katholizität, die er für sich, innerhalb und außerhalb der Kirche sowie vor allem in der Geschichte (160–172) zu bestimmen sucht.

Der 3. Teil „Kirche und Welt" (173–244), etwas mehr als ein gutes Fünftel der Arbeit, bietet die Grundlage für den zweiten Hauptgedanken im Titel des Werkes. Er faßt eine Reihe sehr verschiedener Beobachtungen und Gedankenkreise zusammen: Katholizität in der Welt (174–178), Natur und Übernatur (178–182), theologisch-philosophische Anthropologie (182–188), Inkarnation (188–199), Kirche und Welt unter dem Gesichtspunkt der Eschatologie (201–232), Anwendung der Theologie von Kirche und Welt (234–244). Zweimal sucht Verf. durch Zusammenfassungen (200 f. 232–234) wieder eine erkennbare Linie in das Material zu bringen. Doch offensichtlich genügt das noch nicht, da der folgende 4. Teil (245–273) mit einer Zusammenfassung der vorhergehenden Teile (245–249) beginnt, bevor F. zu seinen Fragen an die theologische Erneuerungsbewegung im katholischen Frankreich kommt (250–273). In diesem letzten Abschnitt diskutiert der Autor von seinem persönlichen Standpunkt aus die für ihn mit der Ekklesiologie zusammenhängenden Fragen, vor allem das Verhältnis von Kirche und Eschatologie sowie das von Kirche und Welt. Es folgen als Anhang ein Exkurs zu *de Lubacs*: « Sur les chemins de Dieu », in dem vor allem die Frage nach den Auswirkungen von „Humani generis" im Denken dieses Theologen aufgeworfen wird, sowie der erwähnte Exkurs „Zu Congars Verständnis des Protestantismus".

Das 25seitige Literaturverzeichnis (285–309) verdient besondere Aufmerksamkeit, da Verf. in einigen Nebenbemerkungen (49.55.257.302) eine wache Aufmerksamkeit für die Probleme einer brauchbaren Bibliographie gezeigt hat. Seine Kritik trifft allerdings auch das eigene Verzeichnis, das sich bei einer Reihe von Stichproben als ziemlich fehlerhaft und unzuverlässig erwies. Rund 50 Ungenauigkeiten, Fehler und falsche Angaben, einfache Druckfehler und Irrtümer in der Angabe von Erscheinungsorten und -jahren sowie von Seitenzahlen bis hin zu unvollständigen und falschen Titelangaben fielen dabei auf. Als Beispiel sei nur einiges herausgegriffen: *Congar, Y. M. J.*, Le Point de vue d'un théologien. Questions, explications et principes au sujet des Groupes (291). Man muß anderswo suchen, um herauszufinden, daß es hier um die « groupes d'Oxford » geht. Zwei Seiten weiter: *Congar* . . . Le christianisme, doctrine de la liberté, ist vollends irreführend; denn das genaue Thema lautete: La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale = Christianisme et liberté. Semaine des Intellectuels Catholiques (4. II. – 10. III. 1952), Rech. et deb. 1, Paris 1952, S. 99–111. Zieht man darüber hinaus zum Vergleich noch die knappen Literaturangaben von *H. Rondet* zu seinem Artikel « Nouvelle Théologie » in „Sacra-

mentum Mundi" (III, 816–820; Literatur 819–820) heran, so findet man dort ein Dutzend wichtiger Arbeiten zum Fragenkreis, die Verf. in seinem Literaturverzeichnis nicht einmal erwähnt. Unter anderem ist auch die in Stil und Haltung außerordentlich bezeichnende Kontroverse zwischen *M.-L. Guérard de Lauriers O. P.* aus *Le Saulchoir* und *H. Bouillard*, Lyon-Fourvière, völlig übersehen worden (vgl. die Beiträge des Dominikaners: La théologie de saint Thomas et la grâce actuelle, in: L'Année théologique [Paris 1940 ff.] 6/1945, 276–325, sowie: La théologie historique et le développement de la théologie, ebd. 7/1946, 15–55, sowie ebendort die scharfe Erwiderung von *H. Bouillard*, Notes sur le développement de la théologie – À propos d'une controverse, 254–262, und die abschließende Erklärung von *M.-L. Guérard des Lauriers*, 263 f.). Der Eindruck von Vollständigkeit, den das Verzeichnis durch seinen Umfang und durch Berücksichtigung von Veröffentlichungen geringerer Bedeutung erweckt, ist also unzutreffend.

Dieser Überblick war notwendig der kritischen Prüfung des Werkes selbst voranzustellen, um eine rechte Wertung der einzelnen folgenden Bemerkungen angesichts des komplizierten Aufbaus und der nicht selten unübersichtlichen Zusammenstellung und Abfolge der Gedanken zu ermöglichen. Rein äußerlich stört zunächst eine ungewöhnlich große Zahl von Druckfehlern; es fielen etwa 20 Satzzeichenfehler auf, besonders beim Gebrauch von Anführungszeichen, was bei Einschüben in Zitate bzw. bei eingefügten Aussagen anderer Autoren in den Text einige Male zu Unklarheiten führt. Rund 35mal fanden sich falsch geschriebene Wörter, auffällig besonders bei Fremdwörtern (vgl. etwa « autor » für « autour » z. B. 70, Anm. 212; 195, Anm. 125 u. a.). Verkürzte, irreführende oder falsche Anmerkungen finden sich unter anderem 40, Anm. 74; 58 f., Anm. 141/144; 60, Anm. 152; 65, Anm. 182; 133, Anm. 71; 195, Anm. 129. Übersetzungsfehler oder -ungenauigkeiten fielen SS. 42. 65. 77. 89 und 96 auf. Unverständliche Wortbildungen, seltsame Begriffe und Sätze kommen z. B. S. 119, Anm. 20 vor („Thomas ist also nicht ohne weiteres Ekklesiologie"); S. 124 (Das Wort „revolutieren" kommt m. W. im Deutschen nicht vor; sein Sinn ist hier nicht eindeutig); S. 157 (Der evangelischen Konfirmationsberufung entspricht im katholischen Raum die Firmberufung); S. 191 (Statt „säkularer Zusammenhang" dürfte das französische « tout laïque » durch „säkularisierter Zusammenhang" genauer getroffen sein); S. 206 „projeziert"; wohl richtiger „projiziert"). Diese Beispiele dürften ausreichen für das Urteil, daß bei der Herausgabe dieses Werkes wohl nicht immer die nötige Sorgfalt waltete. Auf jeden Fall hätten schon die genannten Fehler und Irrtümer die Beilage einer Korrektionsliste gerechtfertigt.

Die knappen geschichtlichen Darstellungen in den ersten Kapiteln sind so kurz und folglich so allgemein, daß ihre Bedeutung für das Thema, die F. hervorhebt, doch nicht ganz überzeugend deutlich wird. Gelegentliche Hinweise auf die spätere Auswirkung von Begriffen und Vorstellungen (vgl. S. 31, Anm. 55) stützen sich nicht selten auf Züge von solcher Allgemeinheit, daß hier ein charakteristischer Wert schwerlich zu finden ist. Dinge, die sich zur gleichen Zeit fast überall feststellen lassen, wo sich vergleichbare Bewegungen finden, sind zum Nachweis besonderer Einflußlinien kaum geeignet. Das betrifft fast alle Stellen, in denen F. die besondere Bedeutung eines von ihm geschilderten Phänomens für das II. Vatikanische Konzil behauptet.

Die Abhandlung über die « Nouvelle théologie » (55–104) läßt als schwerwiegende Lücke zunächst eine historische Übersicht über den Ablauf der Ergebnisse und die Stufen der Auseinandersetzung vermissen; der Leser muß reichlich verschlungenen Pfaden folgen, die durch semantische, historische, polemische, systematische und vielfältige personelle Bemerkungen bestimmt sind. Eingeleitet wird der Gedankengang mit Angaben zum Begriff der « Nouvelle théologie », der auf *Pius XII.* und – als Vermutung – bis auf *R. Garrigou-Lagrange* (58) zurückgeführt wird, obgleich nach *H. Rondet* (a. a. O.) der Ausdruck auf einen auch gelegentlich vom Verf. herangezogenen Aufsatz von *Mgr. P. Parente* (vgl. S. 65, Anm. 185) im „Osservatore Romano" vom Febr. 1942 zurückging. „Die Diskussion um den Theologiebegriff" gehört nicht eigentlich zu den Auseinandersetzungen um die « Nouvelle théologie », sondern betrifft den Ausgang der dreißiger Jahre und ist nur „Vorspiel" (62). Nach diesem Rückgriff bietet das Stichwort „Relativismus" Anlaß zur Darstellung von den beiden Angriffen in der eigentlichen Auseinandersetzung in den ersten Nachkriegsjahren: zunächst den der Dominikaner der « Revue thomiste » gegen *Daniélou* (68–70), dann

den *R. Garrigou-Lagranges* auf *H. Bouillard* (70–75). Die dritte und bedeutendste Stoßrichtung zielte nach F. auf *de Lubacs* « Surnaturel » (75–88) bzw. auf sein « Le Mystère du surnaturel » (88–90). Diese Versuche werden in ihren Grundlinien ausführlich dargestellt, wohl auch darum, weil die Kontroverse nach Meinung des Verf.s wesentlich auf einem Mißverständnis der Rezensenten beruhte (vgl. S. 83 f.). Der Abschnitt über „Humani generis" befaßt sich mit dem Aufbau der Enzyklika (90–94), ihrem sachlichen Inhalt (95–97), ihren Adressaten (97–101) und einer Beurteilung (101 f.) sowie den Folgen (102–104), nicht jedoch mit ihrem Platz innerhalb der Auseinandersetzungen oder mit dem spezifischen Charakter einer solchen Äußerung. Diese Mängel wirken sich vor allem in der Darstellung der Folgen verfälschend aus, insofern darunter auch Ereignisse gefaßt werden, die schon durch ihren zeitlichen Abstand sich deutlich von den Auseinandersetzungen unterscheiden, die mit „Humani generis" abgeschlossen wurden.

F. lehnt zwar den Begriff einer « Nouvelle théologie » als unzutreffend ab (108. 246), legt aber doch die Tatsache einer theologischen Erneuerungsbewegung im katholischen Frankreich (vgl. 250 ff.) seinen systematischen Überlegungen zugrunde. Diese Bewegung wird für ihn hauptsächlich durch vier Theologen, die Dominikaner *Chenu* und *Congar* sowie die Jesuiten *de Lubac* und *Daniélou*, repräsentiert (109). Als systematische Hauptakzente der Bewegung gelten ihm das Mysterium der Kirche und die Öffnung zur Welt. *Chenu* bleibt allerdings, bis auf eine etwas gewaltsame Andeutung (S. 164, Anm. 208), in diesem streng theologischen Teil zunächst unerwähnt. Er bekommt erst später in der Darstellung der pastoralen Erneuerung eine größere Rolle zugewiesen. *Daniélou* dürfte für den Autor nur aufgrund eines Mißverständnisses oder gar einer Selbsttäuschung unter die Vertreter dieser Bewegung geraten sein; jedoch wird das nicht recht klar, weil einmal von einer „konservativen Wendung" (220) die Rede ist, ein andermal von der Wiederholung bekannter Thesen (224), von denen sich Gedanken der Erneuerung nur episodenhaft („apokalyptisches Fieber" [226]) abheben. Leider lassen sich auch die beiden anderen Vertreter nicht einfach auf den Nenner der erwähnten Grundgedanken bringen. *Congar* hat keine vollständige, *de Lubac* keine eigentliche Ekklesiologie vorgelegt (so Verf. [110]). Von daher erscheint dann auch die Voraussetzung für den Abschnitt „Kirche und Welt" in Frage gestellt; gewiß haben sich die Theologen mit den verschiedenartigen Fragen befaßt, die Verf. unter diesem Sammeltitel behandelt, jedoch wahrscheinlich wohl von ihren eigenen Vorstellungen aus. Zum Stichwort „Katholizität" kommt eigentlich nur *de Lubac* zur Sprache (der Hinweis auf *Congar* S. 177, Anm. 21 betrifft den Glaubensgehorsam); unter „Natur und Übernatur" finden sich an dieser Stelle *Blondels* Gedanken zu einer christlichen Sozialordnung (178 ff.) behandelt, die aus den Jahren 1909 und 1910 stammen. „Die theologisch-philosophische Anthropologie" (182 ff.) vermag sich zwar auf *J. Maritain* und *de Lubac* zu berufen, nicht jedoch auf *Congar*. Dieser spielt dagegen unter dem Stichwort „Inkarnation" (188 ff.) eine hervorragende Rolle, bei dem *de Lubac* fast ganz unerwähnt bleibt (bis auf drei eher kritische Zitate am Rande [194 f. 199]). Ähnliches läßt sich auch für die Einzelthemen der noch folgenden Überlegungen feststellen. Als Ergebnis bleibt, daß die Wahl der vorliegenden systematischen Gesichtspunkte mit Bezug auf die tatsächlichen Gegebenheiten leider als verfehlt bezeichnet werden muß, da hier Fakten und Ideen nur gewaltsam aufeinander bezogen werden können. Will man unbedingt diese Auseinandersetzungen, soweit sie wirklich theologisch und nicht auch noch pastoral und disziplinär sind, einem systematischen Zentralbegriff unterordnen, dann dürfte sich dafür noch am ehesten der *Offenbarungsbegriff* bzw. die Grundfrage des christlichen Glaubens anbieten. Doch von einem solchen Gesichtspunkt aus wären dann auch die exegetischen Bemühungen (für Frankreich: « École biblique » und « Bible de Jérusalem » vor allem) nicht mehr auszuklammern. Ferner hätte man auch die Fragen betr. Auslegung und Deutung sowie deren Prinzipien mit in eine solche Betrachtung einbeziehen müssen.

Erst von daher ließen sich mit Recht dann die meisten Fragen stellen, die F. nach einer letzten Zusammenfassung am Ende seiner Dissertation aufwirft (250 ff.). Sie ergeben sich für ihn fast ausschließlich von der neueren protestantischen Exegese her: Namen wie *E. Käsemann, E. Brandenburger, E. Schweizer, E. Percy, C. Colpe, G. Bornkamm* u. a. stehen dabei deutlich im Vordergrund gegenüber den Systematikern *K. Barth, D. Bonhoeffer* und *J. Moltmann*. Durch diese Verschiebung wird so

der ökumenische Dialog, der angeknüpft werden soll, noch zusätzlich durch die innertheologischen Fragen des Verhältnisses von systematischer und exegetischer Theologie belastet.

Die bis hierhin noch vordergründigen Feststellungen, die zu treffen waren, zwingen nun zu einer genaueren Prüfung der Grundkonzeption des Werkes. Diese scheint von drei Grundschwächen bestimmt zu sein. Zunächst ist es eine gewisse Gegensätzlichkeit zwischen dem Ergebnis des ersten Gedankenkreises und der nachfolgenden systematischen Entwicklung. „Die Einleitung hat versucht, einige Grundzüge der neueren französischen katholischen Theologie darzustellen. Sie konnte aber nicht die These von einer geschlossenen theologischen Schule, einer « Nouvelle théologie », teilen" (109). Mit welchem Recht dann dennoch von einer theologischen Erneuerungsbewegung im katholischen Frankreich gesprochen wird – und zwar unter systematisch-thematischem Gesichtspunkt –, ist nirgends klar dargestellt. Selbst der geschichtliche Nachweis, der für die systematische Entfaltung unbedingt, und zwar in klarer Absetzung vom negativen Mythos « Nouvelle théologie », zu fordern ist, wird m. E. vom Verf. nur in Nebenbemerkungen und Implikationen, auf jeden Fall nicht im notwendigen Umfang mit wünschenswerter Klarheit erbracht. Vielmehr wird festgestellt: „Die voraufgehende Analyse hat keine einheitliche Strömung französischer katholischer Theologie der Gegenwart zeigen können; aber sie hat viele gemeinsame Themen und Ausgangspunkte des Denkens aufgewiesen" (250). Reicht das aus, um von einer Erneuerungsbewegung zu sprechen? Was F. an Themen und Ausgangspunkten aufzählt, ist so allgemein und so wenig charakteristisch, daß man nicht recht versteht, wie damit die These einer solchen Bewegung begründet sein soll. Wo katholische Theologie lebendig war – vor allem auch im deutschen Sprachraum –, gehörte die *Ekklesiologie* schon seit 1920 zu den wichtigsten Themen. Ähnliches gilt für den Gedanken der *Tradition* und für die Suche nach einem neuen *Verhältnis zur Welt*. Auch die negative Absetzung vom *Rationalismus* ist nicht typisch für die katholische Theologie in Frankreich, man denke nur an *R. Guardini* u. a. Am ehesten wäre hier noch die „Freude an der Vätertheologie" (250) zu nennen, doch selbst da lassen sich leicht Vorgänger und Parallelerscheinungen aufzählen, etwa die deutsche Kirchenväterausgabe bei *Kösel* oder die Studien *Hugo Rahners*.

Dieser innere Widerspruch scheint eng zusammenzuhängen mit einer zweiten Grundschwäche in der Konzeption dieses Werkes. Man sucht nämlich vergebens nach einer klaren und einleuchtenden Bestimmung des behandelten Gegenstandes, vor allem nach einer Definition für das Adjektiv „französisch" und nach einer Begründung für die Art seiner Verwendung. Einige Anzeichen lassen darauf schließen, daß der Begriff rein geographisch und nationalstaatlich gemeint ist. So dürften etwa die kurzen Bemerkungen zu dem in französischer Sprache veröffentlichten wichtigen Werk des Belgiers *E. Mersch*, Le Corps mystique du Christ (133), oder zur Ekklesiologie des Schweizers *Ch. Journet* (165) der Bedeutung dieser Veröffentlichungen auch für das Thema des Verf.s nicht gerecht werden. Daß *H. U. von Balthasar* zu Unrecht unter die Theologen der « Nouvelle théologie » gezählt wird, nur weil „er sich zur Zeit der Auseinandersetzung schon lange nicht mehr in Lyon befand" (60), wirkt als einzige Begründung dürftig. Vielmehr dürfte Theologie als geistige, und d. h. vor allem mit Sprache zusammenhängende Erscheinung, auch dann noch als französisch gelten, wenn sie im Einflußbereich dieser Sprache, jedoch außerhalb der Grenzen des französischen Staates sich äußert. Oder soll man, wie es F. im systematischen Teil tut, diese Erneuerungsbewegung schließlich mit vier Theologen identifizieren? Französisch wäre die Bewegung dann, weil sie von vier Franzosen getragen worden wäre. Wie unterschiedlich und eigengeprägt diese Trägerschaft aber auch nach dem Autor schon ist, war schon früher deutlich geworden. Diese Feststellungen machen darum nur Grenzen und vielleicht sogar Gewaltsamkeiten deutlich, die schwer zu rechtfertigen sind.

Eine dritte Grundschwäche, die sich im Werk auswirkt, ist die Nichtbeachtung des zeitlichen Ablaufs und folglich die ungenügende Berücksichtigung einer ganzen Reihe von Ereignissen in ihrem genauen Stellenwert. Was vor der Enzyklika „Humani generis" gesagt und publiziert wurde, hat andere Bedeutung als alles, was nach ihrem Erscheinen veröffentlicht wurde. Ob etwas mit zu dieser päpstlichen Äußerung beigetragen und sie vielleicht mit verursacht hat, ist wichtig zu wissen. Daß sich im un-

mittelbaren Trend nach einer Enzyklika immer Leute finden, die durch genaue Konkretisierung der Papstworte und durch strenge Interpretation ihre Ergebenheit zu beweisen suchen, ist eine bekannte und fast schon „normale" Erfahrung. Deshalb ist der Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die « Nouvelle théologie » ohne jeden Zweifel die Enzyklika selbst, ganz sicher nicht der nach ihrem Erscheinen veröffentlichte Artikel von *A. Perego* (vgl. die Behauptung des Verf.s S. 60). In welchem Zusammenhang die Krise um die Arbeiterpriester von 1954 mit „Humani generis" stehen könnte, ist völlig unklar; sicher gehört sie – vier Jahre nach dem Erscheinen der Enzyklika – nicht zu deren unmittelbaren Auswirkungen. Im Gegenteil liegt aus anderen Gründen eine saubere Unterscheidung beider Ereignisse auch im Interesse der vorliegenden Darstellung. Neben einer ziemlich äußerlichen Analogie in der Art und Weise der konkreten Maßnahmen, die schon *A. Dansette* (Destin du Catholicisme français 1926–1957 [Paris 1957] S. 287; in sachlichen Einzelheiten ist die Information fehlerhaft!) erwähnt hatte, gingen die Unterschiede zwischen beiden Ereignissen sehr viel weiter und tiefer. Die Enzyklika und die unmittelbar von ihr angesprochenen Fragen gehören in den Zusammenhang einer theologisch-spekulativen Auseinandersetzung, die praktisch die ersten fünf Nachkriegsjahre umfaßt und sich betont mit Punkten der Lehre befaßt. Die Maßnahmen im Zusammenhang mit „Humani generis" waren entsprechend und suchten durch Entzug der ‚venia legendi' (nicht unbedingt durch Versetzung, wie F. S. 102 sagt; *de Lubac* z. B. hat seinen Wohnsitz in Lyon nicht aufzugeben brauchen), durch Auflagen für Veröffentlichungen sowie selbst durch Zurücknahme schon erteilter Druckerlaubnis den wissenschaftlichen Einfluß der Betroffenen auszuschalten. Allerdings verlor *de Lubac* auch seinen Lehrstuhl nicht (vgl. S. 102), wurde aber daran gehindert, Vorlesungen und Übungen zu halten. Wesentliche Absicht der Maßnahmen war es, die weitere Lehrtätigkeit von Professoren zu unterbinden. Für *de Lubac* bemerkt Verf.: „In den folgenden Jahren wurden seine Veröffentlichungen spärlich, sie beschränkten sich hauptsächlich auf die Religionsgeschichte" (35). Die Krise der Arbeiterpriester dagegen betrifft Versuche auf dem Feld praktischer Pastoral. Die Maßnahmen in diesem Zusammenhang zielen darum auch folgerichtig auf die Ausschaltung eines Einflusses solcher Art, die besonders an die entsprechenden Personen gebunden war. Hier spielten darum Versetzungen, z. T. sogar ins Ausland, eine Rolle. Daß hier der Akzent nicht auf dem Lehramt einiger der Betroffenen lag, ersieht man an der Tatsache, daß auch eine Reihe von Nichtprofessoren, z. B. die drei französischen Dominikanerprovinziäle, die aber für den pastoralen Einsatz und die entsprechende Ausrichtung ihrer Patres verantwortlich waren, darunter zu leiden hatten, wie auch daran, daß sich nach den Bibliographien für *Chenu* und *Congar* eine wesentliche Einschränkung ihrer publizistischen Tätigkeit nach dieser Affäre nicht feststellen läßt. Sicher ist eine Darstellung, wie sie *J. P. Jossua, O. P.*, Le Père Congar – La Théologie au service du Peuple de Dieu (Chrétiens de tous les temps, 20 [Paris 1967] S. 34), von den Ereignissen gibt, falsch. Man kann nicht einfach die Maßnahmen gegen die Jesuiten von Lyon-Fourvière in das Jahr 1954 verlegen und an die Arbeiterpriesteraffäre anhängen. Eine solche Vermischung wird den Tatsachen nicht gerecht und kann nur der Verwirrung dienen; ihre saubere Unterscheidung ist für eine echte Klärung unerläßlich.

Zusammenfassend ergibt sich aus den drei aufgewiesenen Mängeln der Arbeit eine schwerwiegende Frage in bezug auf die Gesamtkonzeption. Diese erscheint zunächst durch das herangezogene Material nur sehr unzureichend nachgewiesen; darüber hinaus bleibt der Eindruck, daß sie nur wenig dem tatsächlichen Ablauf und der realen Bedeutung der Ereignisse entspricht. Die vornehmlich herangezogenen Vertreter sind nach Herkunft und Ausbildung, aber auch nach dem Arbeitsgebiet und ihrem Auswirkungsbereich so verschieden, daß man nur schwer sieht, wie sie zusammen behandelt werden können.

Dem Verf. ist hier aber zugute zu halten, daß er ganz offensichtlich einer einseitigen und vielleicht sogar tendenziösen Information zum Opfer gefallen ist. Dieser Eindruck drängt sich unabweisbar auf beim Vergleich der genauen Nachrichten über eine Reihe von Gruppen und Veröffentlichungen (S. 29 über « Vie Intellectuelle » und « Sept »; S. 43 über « Économie et Humanisme »; S. 44 über « Jeunesse et l'Église »; S. 56 über das « Centre de Pastorale liturgique »), die sich zum großen Teil nicht aus der Literatur entnehmen lassen, mit entsprechenden Angaben vor allem über Veröffenentlichungen, die zwar allgemein zugänglich sind, aber doch Ungenauigkeiten

enthalten (so z. B. geht aus den Angaben über die « Études » nicht deutlich hervor, daß diese Zeitschrift seit dem Krieg nur noch monatlich erscheint, vgl. S. 68 f.). Auch an den ziemlich häufigen persönlichen Stellungnahmen des Verf.s zugunsten von Personen oder Einrichtungen bzw. gegen sie, läßt sich diese Einseitigkeit ablesen.

Dem Autor ist ferner anzulasten, daß er so gut wie nie den Versuch gemacht hat, das herangezogene Material seinem sachlichen Wert nach zu bestimmen. Buchveröffentlichungen zu eigentlich theologischen Fragen, Predigtsammlungen und hektographierte Studien können für eine Arbeit wie die vorliegende nicht auf der gleichen Ebene liegen. Wissenschaftliche Artikel sind anders einzustufen als polemische Beiträge oder sehr zeitgebundene Zeitungsartikel. Vom systematischen Grundanliegen seiner Arbeit her scheint F. diese Voraussetzungen allzu schnell beiseite geschoben zu haben; viele der zitierten Dokumente und Äußerungen verdanken ihren Wert offenbar nur der Tatsache, daß sie der systematischen Absicht seiner These entgegenkommen. Daß vor diesem Hintergrund natürlich auch manche polemische Äußerung provoziert wird, ergibt sich fast von selbst. In einem besonderen Fall wird diese Polemik reichlich weit getrieben. Da dieser Punkt auch die Einseitigkeit der Information etwas mehr erhellen kann, muß er ausführlicher dargelegt werden: es handelt sich um die Rolle, die nach Ansicht des Verf.s die beiden Orden der *Dominikaner* und *Jesuiten* in den Auseinandersetzungen um die « Nouvelle théologie » spielen. Man vergleiche dazu vor allem: S. 60, Anm. 150; S. 68; S. 88, Anm. 276; S. 104; S. 224 f.; S. 234 und S. 247.

Der Dominikaner *R. Garrigou-Lagrange*, Lehrer *M. D. Chenus* (16), erscheint dem Verf. als geistiger Urheber von Begriff und Vorstellung einer « Nouvelle théologie » (58); es ist 1946 ein Dominikaner, der als erster „auch gegen dominikanische Theologen kritisch wurde" (S. 60, Anm. 150); noch 1958 übertrifft der Dominikaner *A. H. Maltha* im Kampf gegen die Neuerung alle seine Vorgänger (61 f.); es waren die Dominikaner der « Revue thomiste », die 1946 aus einem mehr gemeinverständlichen als wissenschaftlichen Aufsatz *Daniélous* (68 f.) einen streitsüchtigen Dialog (70) über die Metaphysik des hl. Thomas machten; es waren Kritiker wie der Dominikaner *Gagnebet*, die „de Lubacs eigentliches Anliegen" (84 f.) umgingen, oder es „gelangte *le Guillou* zum Mißverständnis" (87) der eigentlichen Absicht dieses Theologen.

Nach diesen Feststellungen des Verf.s ist der Schluß außerordentlich erstaunlich: „Die Dominikaner wurden hauptsächlich von Jesuiten verdächtigt; umgekehrt läßt sich das nicht so allgemein behaupten, denn die jesuitischen Theologen haben vor allem von den konservativen römischen Theologen Widerstand erfahren" (S. 88, Anm. 276). Diese Folgerung muß wohl auf einer Verwechslung beruhen; denn 1942 war es *Mgr. P. Parente* (16.40.65), der die Dominikaner *Charlier* und *Chenu* angegriffen hatte; 1946 war es der Dominikaner *M.-J. Nicolas*, der seine Mitbrüder in die Verdächtigungen mit hineinzog. Und was die im übrigen falsch beurteilte Liste von *A. Perego*, einem italienischen Jesuiten, angeht, auf die F. öfters hinweist (55.60.88), so weist sie gegen neun Namen von Jesuiten nur vier Dominikaner sowie fünf andere Persönlichkeiten auf. Damit faßte *Perego* zusammen, was er andernorts gefunden hatte. Soweit sich die Sache nach den Angaben des Autors überblicken läßt, hat nicht ein einziger französischer Jesuit während dieser Auseinandersetzungen mit Verdächtigungen gegen einen Dominikaner Stellung bezogen.

Daß Verf. hier wohl Opfer eines Vorurteils wurde, geht aus einer Reihe von Vorwürfen hervor, die auch in anderem Zusammenhang noch gegen die Jesuiten im allgemeinen und gegen einzelne Mitglieder der Gesellschaft Jesu erhoben werden: Zunächst wird eine gewisse aristokratische Mentalität (224) kritisiert, dann wird die Gegnerschaft gegen die Konzeption einer missionierenden Kirche festgestellt, Hintergedanken angesichts der „säkularen" (sic!) Gesellschaft (225) werden zum Vorwurf gemacht. Distanz, Mißtrauen gegen das Engagement, Skepsis gegenüber der säkularen Gesellschaft und dem Laizismus (234) werden erwähnt, es wird von Antisozialismus und reaktionären Positionen (179, Anm. 25) gesprochen. Das alles zeigt nur, mit wieviel Recht *H. Rondet* in seinem schon erwähnten Artikel unterstreicht: „Von diesem Zeitpunkt an begann eine äußerst scharfe Polemik, die nicht zwei Ordensgemeinschaften in Gegensatz brachte, sondern zwei Richtungen" (Sacramentum Mundi III, 816).

Wenn sich dies alles auch noch erklären läßt, so ist die Art, in der von *Teilhard de*

Chardin und von *Jean Daniélou* gehandelt wird, schlechthin unverständlich. Hier wächst sich die Polemik zum Pamphlet aus. Auf S. 205–209 ironisiert F. *Teilhard de Chardin*, wobei er sich auf zwei Aufsätze der « Études » aus den Jahren 1937 und 1946 stützt. Beide haben schon in der Überschrift den Begriff « réflexions » und weisen sich dadurch deutlich als Versuche aus. Es handelt sich hier übrigens um die beiden einzigen Nummern aus seiner 12 Titel umfassenden Bibliographie (308 f.) Teilhards, die Verf. wirklich benutzt hat. Die Kritik an den Gedanken eines Naturwissenschaftlers wird zunächst im Namen eines theologischen Satzes vorgebracht: Der Evolutionsgedanke darf nicht in die Zukunft projiziert werden, denn dann wird „der neutestamentliche Gedanke, daß das Neue, das eschatologische Heil, den Menschen aus seiner Verfallenheit an die Vergangenheit reißt, verdorben" (206). Richtet sich ein solcher Gedanke nicht auch gegen eine „Theologie der Hoffnung" (265), insofern diese immer auch Theologie der Welt sein muß? Die eigentliche Kritik Teilhards aber erfolgt im Namen der Politik. Gelegentliche Überlegungen, in denen Teilhard 1937 (!) seine Grundgedanken an den politischen Formen von Demokratie, Kommunismus und Faschismus zu illustrieren suchte, dienen hier dazu, ihm den Vorwurf „gefährlicher Konsequenzen" (206), von „Schwäche" (208), von „antirevolutionären Affekten" (208), der Bevorzugung der Rasse vor dem Humanen (208) zu machen. Am Ende kommt F. nochmals auf seine theologische Kritik zurück, indem er Teilhard den Rat gibt, er hätte „besser die Bedingungen des Endes aller Kriege untersuchen sollen" (209).

Leider finden sich ähnliche bestürzende Urteile wie hier auch in einem Exkurs zu *Jean Daniélous* L'oraison, problème politique (220–226). Dieses Buch erschien 1965 als Antwort auf eine für die französische Situation in dieser Zeit charakteristische Lage (Der Öffnung der Kirche durch das Konzil entsprach eine gewisse Offenheit von seiten der Regierung de Gaulles gegenüber der Kirche). Immerhin war man fast 20 Jahre von der Zeit entfernt, die *Congar* für „einen der schönsten Augenblicke im Leben der Kirche" (55) hält und die unmittelbar das vom Verf. behandelte Thema betrifft. Indem Daniélou in diesem Buch gegen ausschließliches Evolutionsdenken Stellung nimmt, verrät er nach der Meinung des Verf.s die Eschatologie (220 f.) und offenbart eine im Grunde konservative Haltung (220). Der Entwicklung des Transzendenzgedankens bei Daniélou nachgehend, optiert F. für die stärkere Eigenständigkeit der Natur im Sinne der thomistischen Tradition und hat damit einen Anhaltspunkt, um die Aussagen Daniélous, die der augustinischen Theologie verpflichtet sind und nur von daher verständlich werden (222), einer Kritik zu unterwerfen. Zunächst geschieht das dadurch, daß Verf. eine Entscheidung Daniélous für *Paul Claudel* in Sachen Dichtung und Gebet in die Frage ausmünden läßt, „ob Daniélou nicht allmählich einem religiösen Ästhetizismus verfällt, der die Qualität des Menschen an seiner Fähigkeit der ‚Anbetung mißt' (223)? Nach der Dichtkunst folgt die Frage nach dem anonym christlichen Kommunisten und dem egoistisch praktizierenden Katholiken. Mit einer Reihe rhetorischer Fragen werden so die Gedankengänge Daniélous verzerrt dargestellt, so daß am Schluß nur noch die Folgerung stehen kann: Daniélous Denken beweist, wie notwendig auch heute noch reformatorische Theologie ist" (223). Seine Grundformeln seien verschwommen; „sie wehren sich im Grunde gegen jede exakte Interpretation, weil sie weniger das Ergebnis einer nachdenkenden Theologie als Ausdrücke konservativen gesellschaftlichen und religiösen Fühlens sind" (224). Was bleibt da anderes übrig, als auch hier auf das Gebiet der Politik einzuschwenken? F. glaubt, daß in dieser Richtung Daniélous eigentliche Intentionen zu suchen sind (225); er bringt es in einer dramatischen Gegenüberstellung Daniélous mit *Chenu* zum Ausdruck (225): „Auf der einen Seite der Dominikaner, der in der missionierenden Kirche steht und die Wirklichkeit der säkularen Gesellschaft ohne Hintergedanken anerkennt ... Auf der anderen Seite der etwas aristokratische Jesuit ..." (225), der die Konstantinische Wende lobt. Dessen Idee eines christlichen Volkes sei zynisch, aber er habe es wohl nicht gemerkt. F. dagegen hält es für nicht schwer, die eigentlich von Daniélou gemeinten Beschuldigten zu finden: Chenu und die Dominikaner der « Économie et Humanisme » (225).

Grundlage dieser Kritik bilden außer dem erwähnten Buch von 1965 einige Aufsätze, die in einem bestimmten Kontext zu sehen sind. Da es F. aber offenbar nur auf Formulierungen ankommt, kann er die näheren Umstände dieser Publikationen übergehen. Von einer ernsthaften Auseinandersetzung kann in diesem Exkurs nicht

die Rede sein. Abschließend sei noch eine kurze Gesamtwürdigung dieses Buches versucht:

Verf. beweist darin eine imponierende synthetisierende Fähigkeit, die selbst widerstrebendes Material in eine Einheit zu zwingen weiß. Abgesehen jedoch davon, daß diese Einheit historisch vielfach nicht gedeckt ist, erscheint sie auch sonst dem Leser wenig überzeugend. Anzuerkennen bleiben aber der Mut und der enorme Fleiß, der für die Sammlung des Materials notwendig war. Die Einseitigkeit der zugrunde liegenden Information kann wohl nicht immer nur dem Verf. angelastet werden, wohl dagegen seine offenkundige Absicht, selbst immer wieder in jene Politik der Verdächtigungen und Nachreden einzusteigen, die die Behandlung der Fragen um die « Nouvelle théologie » so unerquicklich macht und die so viele unmittelbar Beteiligte davon abgehalten hat, ihr Wort dazu zu sagen.

Aus diesen Gründen kann man in dem vorliegenden Werk nicht die gültige Darstellung und Wertung jener Erscheinungen sehen, die unter dem abwertenden Stichwort « Nouvelle théologie » zusammengefaßt wurden. Aber vielleicht ist eine solche Darstellung in einem ersten Schritt auch nur in der Form von Monographien zu leisten, die das theologische Werk der einzelnen Theologen herausarbeiten. Erst danach wird man versuchen können, mögliche systematische Querverbindungen zu entdekken. Gewiß hat es im französischen Sprachraum eine Reihe von Theologen gegeben, deren Einfluß bis heute beachtlich geblieben ist. Ob es aber eine Erneuerungsbewegung gegeben hat – nenne man sie « Nouvelle théologie » oder anders –, das bleibt gerade auch nach diesem Buch eine offene Frage. K. H. Neufeld, S. J.

Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag, dargebracht von seinen Freunden und Schülern. Hrsg. von *Karl Siepen – Joseph Wetzel – Paul Wirth*. Gr. 8° (784 S.) München – Paderborn – Wien 1968, Schöningh. 48.— DM.

1. *Kirche und Recht.* In der gegenwärtigen Situation, in der Kirchenrechtswissenschaft betrieben werden muß, stehen nicht zuerst Detailfragen zur Debatte, sondern Existenz und Natur des Rechtes in der Kirche. Ein gewandeltes Selbstverständnis der Kirche wird Konsequenzen zeitigen müssen für das Recht in der Kirche, erst recht, wenn es nicht als eine der Kirche nur äußere Größe, sondern als eine Grundfunktion der Kirche verstanden werden soll.

Wesen und Funktion des Kirchenrechts sind das Thema des grundlegenden Artikels von *H. Heimerl*, Das Kirchenrecht im neuen Kirchenbild (1–24). Erfordert ist nach H. eine Orientierung am Kirchenbild der Schrift, was jedoch nicht die einfache Übernahme biblischer Rechtsinstitute bedeutet. Gültiger Maßstab ist allein die Dienlichkeit der Rechtseinrichtungen für die „Hinbewegung der in der Kirche versammelten Gläubigen zu ihrem Mittelpunkt Christus und durch ihn zum Vater" (8). Schon deswegen gibt es keinen Neuanfang beim biblischen Nullpunkt. Zudem ist die Kirche als aus Menschen gebildete Gemeinschaft wesentlich geschichtlich. Das bedeutet einerseits, daß man ihre Vergangenheit nicht ungeschehen machen kann, andererseits, daß man sie auch nicht festhalten kann. – Die Notwendigkeit des Rechts selbst steht außer Zweifel. Als menschliche Gemeinschaft bedarf die Kirche der Gemeinschaftsordnung, damit der sichtbaren Autorität und des Rechts. – Themen, die vor der Neugestaltung des Rechts einer eingehenden Prüfung bedürfen, sind vor allem diese: die Kirche als Gemeinschaft der gemeinsam im Geist Berufenen und Verantwortlichen; die dynamische Offenheit der Kirche auf die ganze Menschheit; Volkskirche und Freiwilligkeitskirche; die geisterfüllte Kirche und das kirchliche Recht. – Konsequenzen für die Abfassung des Rechts ergeben sich aus der Stellung des Rechts in der sakramentalen Struktur der Kirche. „Das Kirchenrecht ist wahres Recht und muß als solches formuliert sein" (23). „Als ‚juristisches' Recht soll das Kirchenrecht aber auch seine enge Verbindung mit dem gnadenhaft-göttlichen Element der Kirche durchscheinen lassen" (23). Das bedeutet aber keinen Verzicht auf die rechtliche Form. Es geht vielmehr darum, mit den Methoden des Rechts den besonderen Geist des Kirchenrechts anzusagen. – Dieser Überblick über die aktuelle Problematik ist nicht erschöpfend, und die ansatzweise gegebenen Antworten lassen noch Fragen offen, vielleicht auch Korrekturen zu. Entscheidend ist jedoch, daß grundlegende Fragen überhaupt als Fragen gesehen wurden. Den von H. herausgestellten Grundsatz –

die Rechtsmäßigkeit der kirchlichen Ordnung bemißt sich an der Dienlichkeit dieser Ordnung – erarbeitet auch *W. Dettloff* in seinem Beitrag: Der Ordogedanke im Kirchenverständnis Bonaventuras (25–55).

2. *Verfassungsrecht.* Grundfragen des Verfassungsrechts behandeln *K. Mörsdorf*, Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche (99–119), und *M. Kaiser*, Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft (121–135). Die Frage der Gliedschaft war nie ausdrückliches Thema des Konzils, doch ist eine gegenüber früheren Stellungnahmen differenziertere Aussage zu diesem Problem ohne weiteres erkennbar: Kirchengliedschaft kann sich „in *mehreren Schichten* und in *verschiedener Dichte*" (121) verwirklichen. Die recht interessanten kirchenrechtlichen Konsequenzen kommen im Artikel von Kaiser nicht zur Sprache. – Die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche ist zu einem ernsten Problem geworden, nicht nur in ihrer rechtlichen Gestaltung, sondern zunächst als theologisches Problem. Fragen, die dringend einer Klärung bedürfen, sind: die Einheit des Volkes Gottes und die Einheit der Sendung in der Kirche und die je spezifische und unvertauschbare Art der Teilhabe an der Sendung der Kirche. Von grundlegenden Aussagen zu diesen Fragen her meint Mörsdorf Richtlinien und Entwürfe für die Neuordnung des Laienapostolates kritisieren zu müssen: die *Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz vom 13. bis 16. 2. 1967;* die *Mustersatzungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken für die Räte des Laienapostolates* und die *Grundordnung des Bistums Limburg.* – In mancher Hinsicht hat die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche schon rechtliche Gestalt angenommen. *H. Socha*, Grundlegung von Beispruchsrechten der Laien durch das II. Vatikanische Konzil (355–378) erarbeitet die theologischen und soziologischen Grundlagen für eine Teilhabe in der rechtlichen Form des Beispruchsrechtes und die Grundlegung einzelner Beispruchsrechte durch das Konzil. Dabei sind auch solche genannt, „die noch nicht unmittelbar ausüb- und durchsetzbar sind, auf deren gesetzliche Konkretisierung und Normierung aber die Laien einen im Wesensverständnis der Kirche begründeten und vom höchsten Gesetzgeber anerkannten Rechtsanspruch haben" (367).

Verschiedene rechtliche Bestimmungen des CIC haben schon jetzt bedeutende Neuerungen erfahren, so das Inkardinationsrecht. Grundlegend für die Änderung war das Verständnis der Weihe als Weihe zu umfassender Heilssendung. Das führte im rechtlichen Bereich zu einer größeren Verfügbarkeit der Priester für die Aufgaben der Gesamtkirche und anderer Teilkirchen. Mit den theologischen Prämissen und den Einzelbestimmungen der Neuordnung des Inkardinationsrechts befaßt sich *H. Schmitz*, Fragen des Inkardinationsrechtes (137–152). – Der Beitrag von *M. Schmaus*, Einige Bemerkungen zu dem Konzilsdekret über Dienst und Leben der Priester (153–166), enthält nur kurze Anmerkungen zu den beiden letzten Abschnitten des dritten Kapitels des Konzilsdekretes über Dienst und Leben der Priester. – Völlig neues Recht wurde geschaffen durch das Motuproprio Papst Pauls VI. über den eigenständigen Diakonat, dessen rechtliche Normen eingehend von *J. Weier* kommentiert werden (Das Motuproprio Papst Pauls VI. vom 18. 6. 1967 über den eigenständigen Diakonat in rechtlicher Sicht [167–207]). – Neue Aktualität haben die Diözesansynoden gewonnen. Ihre rechtlichen Normen sind noch immer die des CIC, die jedoch hinsichtlich der Aufgabe der Synode, der Repräsentanz auf der Synode, der Vollmacht der Synode und im Hinblick auf neugeschaffene diözesane Organe einer dringenden Prüfung bedürfen. Trotz der geringen Bedeutung, die die Synoden bislang hatten, hält es *H. Heinemann* für möglich, daß eine erneuerte Synode von den Priester- und Seelsorgeräten her für die Seelsorge noch Bedeutung haben könnte (Zur Reform der Diözesansynode. Eine kritische Überlegung zu den cc. 356–362 CIC [209–223]). – Von geschichtlichem Interesse sind die Arbeiten von *W. Stoffers*, Die Neuorganisation der Diözese Hildesheim in den Jahren 1947–1967. Ein Beitrag zur Verfassung der deutschen Diasporadiözesen (225–249), und *J. Pfab*, Die rechtliche Stellung der Archidiakone von Gars (57–78).

3. *Ordensrecht.* Den Orden ist die Aufgabe gestellt, ihre Konstitutionen heutigen Erfordernissen anzupassen. Daraus erwächst die Notwendigkeit, das Leitbild einer Gemeinschaft, das zwar weithin durch das besondere Erbe einer Gemeinschaft bestimmt ist, jedoch zu einem wesentlichen Teil aus dem für jedes Ordensleben verbindlichen Untergrund erhoben werden muß, in den Griff zu bekommen. *A. Fehringer*, Überlegungen zum Leitbild klösterlichen Lebens (251–263), konfrontiert das bisherige

allgemeine Leitbild mit den in Konzilsdokumenten enthaltenen Ansätzen zu einem neuen Leitbild. Den entscheidenden Neuansatz sieht er in Aussagen, die das Ordensleben als Nachfolge Christi bestimmen. Das Leitbild könnte kurz so umschrieben werden: *„Das Kloster ist eine Bruderschaft in der engeren Nachfolge Christi . . .* Die Nachfolge im engeren Sinn wirkt sich konkret im ausschließlichen Leben und Dienst in der Kirche und für die Kirche aus" (263). Es bleibt fraglich, ob ein neues Leitbild so einfach, d. h. ohne kritische Distanz zu den Konzilsdokumenten und ohne Reflexion auf die heutige Situation der Kirche und der Menschen gewonnen werden kann, wie es hier bei F. geschieht. – Andere Beiträge zum Ordensrecht behandeln praktische Fragen: Klausur, Versorgung der Ordensleute und, in einem geschichtlichen Überblick, die Zusammenarbeit unter den Ordensleuten: *I. Fürer,* Reform einiger Tertiarinnenhäuser in der nachtridentinischen Zeit (323–337); *Ph. Hofmeister,* Die Nonnenklausur heute (311–321); *B. Hegemann,* Die Kranken- und Altersversorgung der Ordensleute (339–353); *K. Siepen:* Die Konferenzen Höherer Ordensobern der Priester- und Brüderordensverbände in Deutschland (287–309). – Für Mönchsklöster ist die Frage nach ihrem rechtlichen Status aktuell geworden. Ursprünglich Laienverbände, zählen sie heute zu den Klerikerverbänden. Nach Wunsch der Äbte der benediktinischen Konföderation sollen sie in Zukunft weder als klerikal noch als laikal gelten, da diese Unterscheidung dem Wesen des Mönchtums nicht entspreche. *V. Dammertz,* Priester und Laien in den Mönchsklöstern nach dem II. Vatikanischen Konzil (265–286), versucht Sinn und Problematik dieser Bitte zu erhellen, ausgehend von den Bestimmungen des CIC, den Weisungen des Konzils und den nachkonziliaren Weisungen des Heiligen Stuhles.

4. *Sachenrecht.* Die Vorliebe der Kanonistik für das Eherecht ist deutlich spürbar. Dabei nimmt die Darstellung der Judikatur der Sacra Romana Rota einen breiten Raum ein: *A. Heintz,* Die funktionelle Impotenz des Mannes in der kirchlichen Judikatur (419–436); *R. Strigl,* Die materiell-rechtlichen Eigentümlichkeiten des Ehrfurchtszwanges (437–454); *U. Mosiek,* Die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft in der Judikatur der Sacra Romana Rota (537–546). Eine kritische Stellungnahme mit Vorschlägen für eine mögliche gesetzliche Regelung versucht lediglich *R. Weigand,* Die Potestativbedingung in der Rechtsprechung der S.R. Rota (467–490). – Die Thematik der weiteren Beiträge zum Eherecht ist weit gestreut: Zivilehe, Eheschließungsform, Auflösung von Naturehen, Mischehen: *W. Gamber,* Die Konkordatsehe in Italien (293–404); *F. Merzbacher,* Die Eheschließung durch Stellvertreter nach altem und geltendem kanonischem Recht (455–466); *A. M. Rouco Varela,* Die ekklesiologische Bedeutung der Eheschließungsform (491–512). – Rouco Varela geht die Frage nicht systematisch an; er befaßt sich mit dem „Beitrag Rudolph Sohms zu der theologischen Diskussion in der preußischen Landeskirche nach Einführung der obligatorischen Zivilehe" (491). – *H. Molitor,* Die Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenakt (513–535), zeigt den Entwicklungsprozeß der Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gnadenakt und analysiert die auf seiten der Partner notwendigen Voraussetzungen und die inhaltliche Bestimmung des favor fidei. – Die rechtliche Ordnung der Mischehe bleibt weiterhin diskutiert. *B. Primetshofer,* Probleme eines ökumenischen Mischehenrechts (405–418), hält die generelle Aufhebung der Formpflicht vor allem aus ökumenischen und pastoralen Gründen nicht für richtig, wohl aber eine im Einzelfall gewährte Dispens. Was die religiöse Erziehung der Kinder betrifft, geht er weniger auf die inhaltliche Bestimmung der Verpflichtung und deren rechtliche Sicherstellung ein als vielmehr auf das Junktim zwischen der Forderung göttlichen Rechts der katholischen Erziehung der Kinder und der Formpflicht zur Gültigkeit der Ehe.

E. H. Fischer, Jurisdiktion und Approbation zum Beichthören (379–391), bemüht sich um eine Klärung des Verhältnisses von Approbation und Jurisdiktion in Geschichte und nach dem geltenden Recht. – Vorgeschichte, Phasen und Gründe für die Aufhebung des kirchlichen Bücherverbotes untersucht *G. May,* Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote (547–571).

5. *Prozeßrecht.* Im Zuge der Neufassung des kirchlichen Rechts bedarf es vor allem einer Erarbeitung der Grundlagen der Verfahrensordnung. Ansätze dazu, wenn auch recht vorsichtig, bietet *H. Eisenhofer,* Die glaubensmäßigen und sittlichen Grundlagen der kirchlichen Verfahrensordnung in Ehesachen (573–588). – Ein ähnliches Anliegen verfolgt *P. Wirth,* Die Auswirkungen der Konzilserlasse auf die kirchliche

Rechtsprechung in Ehesachen (589–608). Befremdend wirkt es, wenn den Konsequenzen, die sich aus bestimmten Meinungen für die kirchliche Rechtsprechung ergeben könnten, von W. eine große Bedeutung in der Argumentation beigemessen wird. Eine Eherechtsordnung und erst recht eine theologische Aussage über die Ehe können nicht, wenigstens nicht in einem solchen Ausmaß, an ihrer Wirkung für die Rechtsprechung gemessen werden. Das wäre eine genaue Verkehrung der Maßstäbe. – Die geltende Eheprozeßordnung läßt viele Fragen offen, so die Frage, „wieweit es zur Nichtigkeit eines Urteils führt, weil einer Partei ihr Recht auf ungekürzte Verteidigungsmöglichkeit beschnitten worden" (645) ist. *H. Flatten,* Zur Urteilsnichtigkeit im kirchlichen Eheprozeß wegen Verkürzung des Verteidigungsrechtes (645–657), versucht an einem konkreten Fall diese Frage einer Klärung näherzubringen. – Ein letzter Beitrag zum Eheprozeßrecht befaßt sich nach kurzen Verweisen auf das römische Recht und das alte Kirchenrecht mit der contumacia im kirchlichen Eheprozeß: *H. Straub,* Die Contumacia im kirchlichen Eheprozeß (609–629). – Nur zwei Beiträge greifen Probleme des allgemeinen Prozeßrechts auf. Das Problem der Rechtskraftwirkung des Urteils eines kirchlichen Gerichts im staatlichen Bereich und umgekehrt ist in der heutigen Kanonistik kaum beachtet. Im Anschluß an einen Rechtsfall vergleicht *H. Ewers,* Hat das Urteil eines Zivilgerichts auch Rechtskraftwirkung im kirchlichen Rechtsbereich und umgekehrt? (659–665), die Rechtskraftlehren des französischen und italienischen Zivilrechts, der deutschen Zivilprozeßordnung, des Dekretalenrechts und der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota. – Von unmittelbar praktischer Bedeutung ist die Untersuchung von *J. Uhrmann,* Die Bewertung von Gutachten im kanonischen Prozeß (631–644). An Hand von Entscheidungen der Rota erarbeitet er Prinzipien für eine Würdigung von Gutachten, deren fachliche Beurteilung sich der Kompetenz des Richters entzieht. – Wie schon gesagt wurde, führte das Neuverständnis des priesterlichen Dienstes zu einer größeren Mobilität des Klerus. *K. Walf,* Die Amtsenthebung des Pfarrers nach dem geltenden Recht (667–675), dürfte nicht ganz unrecht haben, wenn er meint, daß die neue Rechtslage die Nachteile eines starken Zentralismus und Dirigismus in der Seelsorge mit sich bringen könnte.

6. *Strafrecht.* Drei Beiträge sind dem kirchlichne Strafrecht gewidmet. Von Bedeutung für die herrschende Diskussion ist vor allem der Beitrag von *B. Löbmann,* Die Reform der Struktur des kirchlichen Strafrechts (707–725). *K. Weinzierl,* Kirchliche Strafen im Dekret Gratians (677–689), stellt lediglich die Strafbestimmungen, die sich an verschiedenen Stellen des Dekrets finden, zusammen. – *A. Dordett,* Zwischen Syllabus und Canon 2214 § 1 (691–706), bietet einen geschichtlichen Rückblick über die Diskussion um die in c. 2214 § 1 ausgesprochene Vollmacht der Kirche, nicht nur geistliche, sondern auch zeitliche Strafen verhängen zu können. – Löbmann skizziert die Entwicklung der Strafdisziplin vom Neuen Testament bis zum CIC und kommt zu dem Ergebnis, daß das Strafrecht in seiner bisherigen Struktur als reines Strafrecht geändert und durch eine Bußdisziplin ergänzt werden muß, die gleichzeitig eine entsprechende Reform der Beichtdisziplin fordert.

7. *Kirche und Staat.* Eine Neuorientierung der Kirche bedeutet notwendig ein Neubedenken des Verhältnisses von Kirche und Staat, der klassischen Probleme der rechtlich-institutionellen Zuordnung und Abgrenzung von Kirche und Staat, eine Überprüfung der überkommenen staatskirchenrechtlichen Positionen. Aktuelle Aspekte dieser Problematik für die Bundesrepublik Deutschland zeigt *P. Mikat* auf (Gegenwartsaspekte im Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland [79–97]). – Informationen über neue staatliche Gesetzgebung, die diesen Fragenkreis betreffen, bringen *C. Holböck,* Die Hochschulreform in Österreich (727–743), und *J. Lederer,* Der Religionsunterricht im bayrischen Schulrecht (745 bis 768).

In der gegenwärtigen Situation der Kirchenrechtswissenschaft ist das geringe Interesse an grundlegenden Fragen, das sich in dieser Festschrift zeigt, überraschend. Beiträge, die sich mit dem neuen Recht befassen, beschränken sich zumeist auf eine Kommentierung der rechtlichen Normen. Es gibt nur wenig Versuche, das Recht zu überdenken und Wege für eine rechtliche Neugestaltung, die der heutigen Wirklichkeit angepaßt ist, aufzuzeigen. Das hier Gebotene bleibt hinter den Erwartungen zurück, die der anspruchsvolle Titel der Festschrift erwecken könnte.

A. Völler, M. S. C.

Umschau

1. Fundamentaltheologie

Duss – von Werdt, Josef, Theologie aus Glaubenserfahrung. Eine Skizze zur Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik. 8° (112 S.) Köln 1969, Benziger. 16.80 DM. – Die Arbeit, eine Münchener Doktordissertation, will einen Beitrag zur „Grundlegung der theologischen Hermeneutik und Topik" leisten. Da die klassischen Beweisorte („Topoi"), „Schrift, Konzilien, lehramtliche Überlieferung, Väter, Theologie, Liturgie, Kirchenrecht bzw. -ordnung – und Vernunft (so M. Cano)" (8) uns nicht einfachhin positivistisch vorliegen, sondern geschichtlich nahegebracht werden, stellt sich die Frage nach ihrem Verstehen. Es geht daher um die Fragen: „Wo kommt nun die Sache der Theologie selbst zur Sprache? Unter welchen Bedingungen wird sie recht verstanden?" (9) – Denkgeschichtlich weiß sich die Arbeit der Phänomenologie verpflichtet. Diese „befragt den Glauben in einer doppelten Hinsicht: in der ‚Wendung zum Objekt' nach seiner ‚Sache selbst', in der ‚Wendung zum Subjekt' nach der ‚sachlichen' Einstellung, d. h. dem unverstellten Blick, der die Sache des Glaubens in ‚unabgeleiteter Reinheit' zur Anschauung bringt und eng ihren Proportionen und Artikulationen entlanggeht" (9). – Im 1. Kap. „Ansatz und Einordnung" klärt Verf. seinen Fragepunkt. In ihrem Anstoß geht die Arbeit auf eine Seminarübung bei *G. Söhngen* zurück, in deren Zusammenhang D. eine Darstellung von Husserls Lehre über „Die Genealogie des prädikativen Urteils" übernahm (15). Ihre Problematik erschließt sich als ein Stück fundamentaler Theologie (der Begriff wird im Gespräch mit Söhngen und *K. Rahner* deutlich gegen eine „Möglichkeitsapologetik" abgegrenzt [19–23; vgl. die weitere Diskussion 30–33]), genauer gesagt: als Frage nach einer „theologischen Eidetik" *(H. Urs von Balthasar)*. Im 2. Kap. „Das Glaubensbewußtsein" bietet Verf. eine theologische Bewußtseinsanalyse. Das Glaubensbewußtsein wird mit den Begriffen Husserlscher Phänomenologie beschrieben als intentionale Einheit von Gegenstandsbewußtsein (Noesis) und Bewußtseinsgegenstand (Noema), wobei das Gegenstandsbewußtsein als Bewußtsein von einer Person den Rahmen einer Subjekt-Objekt-Beziehung zur S-(O)-S-Beziehung bzw. Intersubjektivität sprengt. Damit wird ein Glaubensbewußtsein korrigiert, das den Glauben einseitig als S-O-Verhältnis betrachtet und ihn nicht in seiner S-(O)-S-Struktur sieht: „Die Glaubensintention erreicht ihr ‚End-Ziel' in einer Person, ist Personbewußtsein, intersubjektive Beziehung." (41) Das Glaubensbewußtsein wird folglich nicht begründet durch die passive Entgegennahme von Glaubenswahrheiten, sondern durch den Glaubensvollzug, die Glaubenserfahrung. – Das 3. und 4. Kap. behandeln dann die subjektive (noetische) bzw. die objektive (noematische) Seite der Glaubenserfahrung. Am Anfang des 3. Kap. steht eine phänomenologische Erörterung der Erfahrung. Wichtig ist hier, daß die Erfahrung wesentlich rezeptiv ist, doch nicht im Sinne reiner Passivität, sondern als „Vermittlung von actio und passio", Wahr-nehmung und Wahr-gebung (46); sodann, daß sie An-schauung ist, „also nicht allseitig umfassende und durchgreifende Schau, sondern Einblick", so jedoch, daß die mir zugewandte Seite das Ganze repräsentiert (ebd.). Insofern die Erfahrung verstandene Erfahrung ist, erweist sie sich als hermeneutisches Prinzip (52 f.). Schließlich wird die Glaubenserfahrung in ihren inneren Zeitbezügen besprochen: sie ist anamnetisch – das zeigt sich in Wort und Kult ebenso wie in liebender Mitmenschlichkeit; sie ist aktuell: Erfahrung „heute und jetzt"; sie ist proleptisch, d. h. sie steht im Horizont von Zukunfts- und Endverheißungen. Das 4. Kap. stellt dann die Verbindung zwischen Glaubenserfahrung und theologischer Topik her. Es geht um die Frage nach dem Gegenstand der Glaubenserfahrung. Verf. faßt dabei zusammen: „Die Sache, d. h. die Offenbarung, kommt nur im Glauben zur Sprache und Gegebenheit ihrer selbst. Die Glaubensintentionalität im Grundmodus der Glaubenserfahrung ist die theologische Erkenntnisquelle, der locus theologicus proprius. Die erfahrende Glaubensvernunft allein versteht Schrift, Überlieferung, Liturgie, Kerygma und das, was sich darin aussagt, die Offenbarung. Sie ist die intentionale Synthese von Noesis und Noema." (87) – Das Schlußkapitel „Das ‚Wesen' der

Offenbarung" endet in der Aussage: „‚Jesus (der) Christus' – das ‚Wesen' der Offenbarung" (99). Die Feststellung: „Die Offenbarungsmitte ist eine Person. Oberste Kategorie aller Theologie ist daher nicht eine Idee, sondern eine unvertretbare, einmalige Person-Wirklichkeit" (102) ist nichts Neues, doch ist es nützlich, in einer Zeit, in der auch in der Theologie häufig zwar vieles, doch nicht das einzig Notwendige betont wird, auf den tragenden Grund auch der Theologie zu verweisen. – Kehrt man am Ende zu den anfangs gestellten Fragen zurück, so stellt man fest: Der Verf. ist auf dem von ihm eingeschlagenen Weg konsequent vorangeschritten und kommt dadurch, daß er phänomenologisch vorgeht, auch zu Gesichtspunkten, die in der Schultheologie lange verschüttet waren. Dennoch bleibt die Frage zurück, ob die Glaubenserfahrung wirklich radikal genug befragt worden ist. Vor allem der Übergang einer in ihrer Sprachlichkeit geschichtlich-gesellschaftlich bedingten Offenbarung in einen neuen Gegenwartshorizont, der gleichfalls geschichtlich-gesellschaftlich bedingt ist, bedürfte weiterer Erörterungen. Die Zeitbezogenheit der Glaubenserfahrung, die im 3. Kap. angesprochen wurde, hätte im 4. Kap. eine weitere Vertiefung nach sich ziehen können. Der Ansatz selbst ist aber derartig, daß solche Vertiefungen möglich bleiben. H. Waldenfels, S. J.

Malevez, L., S. J., Pour une théologie de la foi (Museum Lessianum, Section théologique, 63). 8° (264 S.) Paris – Bruges 1969, Desclée. – Fünf von den in diesem Buch zusammengestellten Aufsätzen über Grundlagenprobleme des Glaubensaktes sind ursprünglich in der Nouvelle Revue Théologique erschienen. Hier sei vor allem der Artikel « Le Christ et la foi » (159–216) erwähnt, wo der Verf. darlegt, in welchem Sinn man Christus selbst auch in einer katholischen Theologie als Subjekt von Glauben verstehen kann. – Von besonderem Interesse ist jedoch die bisher unveröffentlichte Arbeit « Le message et la foi » (45–101), in der M. in Auseinandersetzung mit *G. de Broglie*, Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne, der Frage nach der inneren Begründung der Glaubensgewißheit (dem ‚motivum formale' des Glaubensaktes) einerseits und nach der Glaubwürdigkeitserkenntnis anderseits eindringlich nachgeht. Er zeigt in sorgfältiger Interpretation, daß der Gegensatz zwischen de Broglie und den von ihm angegriffenen Anhängern des Systems einer doppelten Glaubwürdigkeit (*de Wolf, Monden;* wohl auch *Dhanis* und *Aubert*) nicht das Wesen der Sache betrifft, sondern eher auf einer unzulänglichen Ausdrucksweise auf beiden Seiten beruht. Anders als die sogenannte klassische Fundamentaltheologie (*Billot* u. a.) ist M. mit de Broglie der Auffassung, daß die Tatsache der Offenbarung, also daß die christliche Botschaft wirklich von Gott stammt, erst im Glauben selbst vollkommen erkannt wird und dann der eigentlich tragende Grund für diesen Glauben ist (48). Vorgängig zur Glaubenszustimmung müsse jedoch die grundsätzliche Möglichkeit einer Einsicht in die Verpflichtung zum Glauben bestehen, weil sonst die Verweigerung des Glaubens nicht, wie in den Evangelien vorausgesetzt wird, schuldhaft sein könnte (57; vgl. 87). Diese Einsicht kommt – zwar unter dem Einfluß der Gnade – durch Vernunftargumente zustande. Wiederum im Anschluß an de Broglie stellt M. fest, daß das entscheidende und jedermann zugängliche „Zeichen" für die Glaubwürdigkeit des Glaubens die « excellence d'*ensemble* de la doctrine chrétienne » (72) selbst ist. Die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens beruht letzten Endes auf seinem Inhalt. Er ist Heilsbotschaft und entspricht einer « inclination surnatuelle » (69) auf seiten des Menschen, die ihm von Gott geschenkt wird. In dieser « inclination surnaturelle » des Menschen ist übrigens das Recht und die Notwendigkeit existentialer Interpretation der Botschaft begründet (vgl. 155). Zum Inhalt der Heilsbotschaft gehört nach M. konstitutiv auch der Hinweis darauf, daß sie nur im Glauben selbst, der sich gänzlich Gott überläßt, angenommen werden kann (82). – Der besondere Vorzug dieser Glaubenstheologie besteht darin, daß die *gegenseitige Zuordnung von Glauben und seinem christlichen Inhalt* deutlich wird. Glauben ist nun einmal keine bloß formale Fähigkeit, die sich auf Beliebiges beziehen kann, sondern ist ein Ausschließlichkeitsverhältnis Gott gegenüber, das ohne den determinierten Inhalt der christlichen Verkündigung nicht zu bestehen vermag. – Es ist allerdings zu fragen, ob die *positive* Verpflichtung zum Glauben, in der also die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens besteht, tatsächlich im voraus zur Glaubenszustimmung selbst erkannt werden kann. Nach M. bedarf es dazu einer « inclination surnaturelle »; es müßte also möglich sein, diese als solche im voraus zur Glaubenszustimmung zu

verifizieren. Mir scheint jedoch, daß die Übernatürlichkeit eines Sachverhaltes prinzipiell nur dem Glauben selbst zugänglich ist. Im Anschluß an *E. Dhanis* sagt der Verf., die Glaubensgewißheit sei zuerst Geschenk und dann erst Verpflichtung. Ist das wirklich „dasselbe" wie die Verpflichtung, den Glauben als Geschenk anzunehmen (97)? Dann wäre die Verpflichtung zum Glauben auch nur „Gesetz" wie alle anderen Gebote, die ihre Erfüllung nicht selbst mit sich bringen. Ist die Vernunftgemäßheit des Glaubens, der alle irdische Vernunft übersteigt, nicht bereits genügend durch den *negativen* Nachweis gewahrt, daß sich kein Einwand gegen den Glauben mit Recht auf die Vernunft berufen kann bzw. daß jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme zu rechter Glaubensverkündigung (die allerdings selten ist) den Charakter der Unglaubwürdigkeit des Unglaubens aufweist? Dieser ist deshalb unsachgemäß und illegitim, weil er etwas beurteilen will, was ihm von seinem Standpunkt aus evidentermaßen gar nicht zugänglich sein kann. In die gleiche Richtung scheint eine Bemerkung des Verf.s selbst zu gehen, wonach man außerhalb des Glaubens (« antécédemment à la foi ou en toute indépendance d'elle ») bereits in einer Unheilserfahrung steht, deren wahre Natur jedoch erst durch die Glaubensverkündigung ans Licht kommt (124). – Solche Fragen wollen nur darauf hinweisen, wie fruchtbar die Auseinandersetzung mit diesem wertvollen Buch ist.

P. Knauer, S. J.

Gerken, Alexander, Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie (Theologische Perspektiven). 8° (115 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 9.80 DM. – Das Buch versteht sich – wie das von *E. Simons* (vgl. ThPh 43 [1968] 435–439), auf das mehrfach Bezug genommen wird – als Auseinandersetzung mit *K. Rahner*. Zwei Grundfragen werden an eine transzendental-anthropologisch bestimmte Theologie gestellt: a) „ob sie ihre ursprüngliche Intention, dem Menschen sein konkretes Wesen als ‚Hörer des Wortes' bewußt zu machen, tatsächlich verwirklicht", und b) „ob sie sich dem geschichtlichen Offenbarungszeugnis, d. h. der Schrift und ihrer Auslegung in der Kirche und also den Grundanliegen biblischer Theologie stellt" (7). Anders gewendet, geht die Kritik dahin: a) Im transzendental-anthropologischen Ansatz kommt das Dialogische zu kurz; b) es fragt sich, ob durch den genannten Ansatz die Kluft zwischen biblischer und dogmatischer Theologie nicht eher vertieft wird. – G. erläutert seine Kritik zunächst, indem er folgende Themen bespricht: 1) Der Begriff der Offenbarung; 2) Satzwahrheit, „anonymer Glaube" und Personalität; 3) Der Glaubensinhalt; 4) Die Inkarnation und das Heil der Welt; 5) Technische Bewältigung der Welt, Ferne Gottes, Atheismus. Es folgen neun Leitthesen zu einer künftigen dialogischen Theologie und eine kurze Schlußbetrachtung über biblische, dogmatische und kerygmatische Theologie. – In seiner Zusammenfassung zum eigentlichen Hauptteil der Kritik (72–75) macht der Verf. sich das Ergebnis der philosophischen Untersuchung *E. Simons'* zu eigen, „daß bei Rahner die Bedeutung des *personalen Miteinanderseins* als Konstitutiv von Geschichte und Offenbarung nicht genügend beachtet wird" (72). Theologisch schließt er selbst: „Die Bedeutung des personalen Gegenübers für den Glaubensakt wird zu gering veranschlagt, weil es nur als ‚Kategorialisierung' (also Faktisierung) des Ungegenständlich-Transzendenten gesehen wird. Trotz des Bemühens, den Glauben nicht nur als bloßes Fürwahrhalten von Sätzen zu fassen, gelingt Rahner ein eigentlich personaler Glaubensbegriff nicht" (73). „*Die Inkarnation* scheint im Glaubensakt *nicht in ihrer Sinnhaftigkeit* erkannt, sondern als bloßes Faktum hingenommen bzw. vorausgesetzt werden zu müssen" (ebd.). „Rahners Theologie ist zu wenig christozentrisch. Christus erscheint bei ihm einerseits ableitbar aus dem Horizont des übernatürlichen Existentials und integrierbar in dieses Existential. Christus fällt damit letztlich und konkret ... unter ein *anthropologisches Apriori*. Andererseits erscheint eine christologische Vermittlung als überflüssig" (73 f.). – Den Vorwurf mangelnder Christozentrik wird man K. Rahner ernsthaft nur machen können, wenn man ihn wirklich tatsächlich einseitig auf das *transzendental*-anthropologische Denkschema festlegen könnte. Gewiß gibt es Gefahren in die genannte Richtung, die auch bei manch einem, der sich auf K. Rahner beruft, bereits sichtbar werden; Verf. nennt *Schlettes* „Epiphanie als Geschichte" (103.105); er hätte auf *H. Halbfas* verweisen, besser noch an dem großen Einleitungsartikel zum 1. Bd. von *J. Feiner / M. Löhrer*, Mysterium Salutis (Einsiedeln 1965) demonstrieren können, was gemeint

ist. Jedenfalls ist seiner Kritik soweit zuzustimmen, daß in der Transzendentalphilosophie das Transzendentale den Horizont für das Kategoriale abgibt und das Personale, sei es individuell akzentuiert oder dialogisch, unter das Kategoriale subsumiert wird. – Zu G.s Kritik ist aber zu bemerken: Es gibt zu denken, daß er die Simonsschen Überlegungen, die ihrerseits in dem von *R. Lauth* überkommenen Fichteschen transzendentalphilosophischen Horizont stehen, kritiklos übernimmt. Diese leiden ja vor allem darunter, daß sie a) nicht deutlich genug aufzeigen, daß ohne christologische Vermittlung die Möglichkeit von Offenbarung nicht zu erkennen ist bzw. daß die Erfahrung der Offenbarung die Grundlage ihrer Möglichkeitserkenntnis darstellt, und b) daß Simons offensichtlich übersieht, daß auch der Übergang von einer transzendental-kategorialen Ebene in eine dialogische noch keinen unmittelbaren Aufweis der Möglichkeit und Notwendigkeit einer Offenbarung *Gottes* besagt. Das Unbefriedigende der Gerkenschen Kritik wird deutlicher, wenn man auf die Unschärfen und Unkorrektheiten in Begriffsbestimmungen stößt. So bestimmt er den Begriff „transzendental" im Anschluß an K. Rahner (übrigens ohne jede Stellenangabe!) wie folgt: „‚Transzendental' dagegen ist die Hinordnung des Menschen auf die Transzendenz, auf das Unsagbare, die sinnliche Anschauung und den endlichen Begriff übersteigende Geheimnis" (20; vgl. aber dagegen die Bemerkungen auf S. 44). Gerade wenn es um das Verhältnis von Offenbarung und Transzendenzerfahrung geht, müßten die Begriffe rund um das Grundwort „Transzendenz" geklärt sein. Nicht voll durchreflektiert ist auch der Begriff der Person und des Personalen, der eher als selbstverständlich vorausgesetzt wird; dabei müßte gerade das Personverständnis heute kritisch überprüft werden. Vergleichsweise bedeutet ja z. B. *J. B. Metz*s Kritik an einem privatisierten Verständnis der Ich-Du-Beziehung eine viel radikalere Kritik an einer Transzendentaltheologie bzw. -philosophie, da sie auch die Korrekturversuche Simons' und Gerkens implizit bereits in die Kritik miteinbezieht. Unter dieser Rücksicht verdienten vor allem die Thesen des Verf.s eine kritische Überprüfung. Befragt werden müßte dabei ganz besonders der Begriff des Sakramentalen. – Abschließend stellt sich die Frage, ob nicht für Diskussionsbeiträge dieser Art ein ausführlicher Zeitschriftenartikel mit dem entsprechenden kritischen Apparat in einer Fachzeitschrift ausreichend wäre. Der wissenschaftlichen Diskussion würde sicher eher damit gedient ebenso wie einer uneingeweihten Leserschaft, für die ein Buch dieser Art kaum eine Klärung der anvisierten Fragen darstellt. H. Waldenfels, S. J.

Klinger, Elmar, Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte – Historisch-systematische Untersuchung der heilsgeschichtlichen Stellung des Alten Bundes in der Offenbarungsphilosophie der katholischen Tübinger Schule. 8° (256 S.) Zürich – Einsiedeln – Köln 1969, Benziger. 16.– DM. – In seinem Geleitwort zu dieser Arbeit sagt *Karl Rahner:* „Bücher solcher Art sind nicht umfangreiche Übungsaufsätze, die mit einem theologischen Doktorgrad belohnt und möglichst rasch vergessen werden. Sie gehören zum Werk einer lebendigen Theologie von heute" (12). Vielleicht war dieser Hinweis notwendig, weil sich der Leser sonst nur mühsam des gegenteiligen Eindrucks erwehrt. Mit einem unüberschriebenen Vorspann, dem Geleitwort, einem Vorwort und einer Einführung kommt die Untersuchung nur sehr gemächlich in Gang. Das Vorwort beginnt mit der Aufzählung all dessen, was eigentlich hätte behandelt werden müssen. Man erfährt alsbald, daß der Untertitel des Werkes zu weit gefaßt ist. Es geht nur um die Offenbarungsphilosophie von *J. S. Drey* und *F. A. Staudenmaier* (18); denn sonst hätte „die übergroße Stoffmenge (...) den Rahmen dieser Arbeit gesprengt" (15). – Die eigentlich systematische Fragestellung des Verf.s bezieht sich auf die Notwendigkeit der Geschichte: „was mußte geschehen, daß geschehen konnte, was tatsächlich geschah?" (27). Jedoch kommt dem Versuch, die kontingent-geschichtliche Offenbarung in einer nachträglichen Reflexion auf ihre apriorischen Möglichkeitsbedingungen als notwendig erscheinen zu lassen, wohl kaum eine einsichtige Notwendigkeit zu. – Das Ergebnis des 1. Hauptteils (31–122) über Offenbarung als Grund und innere Ursache der Geschichte besteht im wesentlichen darin, daß Offenbarung auf zweifache Weise geschehe, nämlich „einmal in der Schöpfung, wo sie eine natürliche Gotteserkenntnis möglich macht – der Mensch erfährt Gott als Urgegebenheit – und zum andern in der Geschichte, wo ihr eine übernatürliche Gotteserkenntnis entspricht – Gott erscheint *in* der Welt und führt die Vernunft im Rahmen ihres Ursprungs über sich

hinaus" (72). Damit wird das Verhältnis von Natur und Geschichte mit dem von Natürlich und Übernatürlich parallelisiert. Insofern die geschichtliche Entwicklung grundsätzlich über die reine Positivität des gesetzten Anfangs hinausführe und deshalb ein „übernatürliches" Eingreifen Gottes impliziere, werde Geschichte überhaupt zum übernatürlichen Phänomen (93). Der Verf. scheint sich mit dieser These zu identifizieren. Einzuwenden wäre, daß der „Natur"-Begriff der theologischen Tradition ganz anderer Herkunft ist als die Entgegensetzung von Natur und Geschichte im Deutschen Idealismus. Sehr bedenkenswert ist jedoch die Kritik des Verf.s am üblichen Gebrauch des ‚natura-pura'-Begriffs, etwa bei *J. Alfaro*, oder auch an der Lehre vom „übernatürlichen Existential": diese Begrifflichkeit lasse „eigentlich kein reales, in der Wirklichkeit vollziehbares und damit auch gelebtes Verhältnis zur Ungeschuldetheit der Gnade" offen, so daß hier der Unterscheidung von Natur und Gnade nur mehr „logische" und nicht im Sein des Seienden aufgewiesene „ontologische" Notwendigkeit zukommt (76). – Im 2. Hauptteil (123–208) geht es um das Alte Testament als Wesensmoment der vorchristlichen Religionsgeschichte. Bereits der erste Satz macht die Problematik des Ansatzes deutlich: „Im absoluten Begreifen der Welt und ihrer Geschichte geht es um die Frage, wie die menschliche Vernunft eine Erkenntnis erreichen könne, die es ihr erlaubt, die ganze Wirklichkeit vom Standpunkt Gottes zu erfassen" (123). Gibt es ein solches „absolutes Begreifen"? In seiner abschließenden Zusammenfassung des Werkes gesteht der Verf. selbst: „Unsere Aussagen über das Alte Testament haben einen sehr stark formalen Charakter, sie kommen über die allgemeinsten Strukturen nicht hinaus (...). Unser Aufriß hatte in vielem eine zu unproblematische Vorstellung von den biblischen Gegebenheiten, er wurde der historischen Vielgestaltigkeit der alttestamentlichen Theologien nicht gerecht" (232 f.). Kann man das Denken der Tübinger unter diesen Umständen wirklich als „radikal geschichtlich" (234) bezeichnen? – Aus dem kurzen 3. Hauptteil (209–230) über das Verhältnis der alttestamentlichen zur christlichen Offenbarung sei nur ein christologischer Satz zitiert: „Gott und Mensch werden hier ein einziges Vollzugsgeschehen. (...) Sie unterscheiden sich vom Vater und sind deshalb dessen einziger Sohn, und als der eine Sohn besitzen sie unterschiedliche Naturen" (211). „Vollzugsgeschehen" ist dafür das passende Doppelwort. – Überhaupt läßt der Stil des Buches gelegentlich zu wünschen übrig: „Die Tübinger stehen im Kampf um das Absolute mitten drin" (51; vgl. 14.28.42.63). Auf S. 27 heißt es in einer Anmerkung, die weder motiviert noch belegt wird: „Bultmann reflektiert nicht auf die Bedingungen von Denken *als solchem*, kann daher auch nicht dessen *‚wesentliche'* Geschichtsbezogenheit in den Blick bekommen und muß deshalb am Ende ideologisch versanden." – In der lesenswerten Zusammenfassung des Werkes heißt es, daß schon bei *Drey* und *Staudenmaier* „die Unmöglichkeit eines rein formalen, von aller Inhaltlichkeit absehenden Offenbarungsbegriffs" sichtbar werde (234). Sie kommen deshalb bereits im Raum der Fundamentaltheologie selber auf die Grundtatsachen der Dogmatik zu sprechen. „... der Geheimnischarakter der Offenbarung wird nicht dadurch bewahrt, daß man sagt, man könne wohl ihre Existenz beweisen, nicht jedoch ihren Inhalt, sondern er liegt gerade in der Art und Weise, wie Inhalt und Existenz zusammengehören, nämlich, daß sie in ihrer notwendigen Verwiesenheit endgültig allein im Glauben zu durchschauen sind, daß sie aber auf der anderen Seite kraft dieser Verwiesenheit notwendig auch den Glauben fordern" (ebd.). Nur wird auch hier wieder der Glaube unter absolutem Begreifen subsumiert. P. Knauer, S. J.

Thils, Gustave, Christentum ohne Religion? Aus dem Französischen von *Karlhermann Bergner*. 8° (144 S.) Salzburg 1969, O. Müller. 12.50 DM. – In der Diskussion um die Verhältnisbestimmung von Christentum und Religion bietet Th. eine gute Information und Verständnishilfe. In einem 1. Teil „Das Unbehagen und seine Quellen" werden nacheinander besprochen 1. die These der Aufhebung der Religionen durch die christliche Offenbarung im Anschluß an *K. Barth;* 2. das religionslose Christentum bei *D. Bonhoeffer*; 3. die Religion in der „Stadt ohne Gott" nach *H. Cox*; 4. die Bedeutung der Entsakralisierung, wie sie als Symptom unseres Zeitalters von verschiedenen Autoren vorgetragen wird. Alle vier Ansätze kommen mit wesentlichen Quellenzitaten und -hinweisen hinreichend zur Sprache. – Im 2. Teil „Dimensionen des Glaubens" will Verf. „einige Hauptdimensionen des Glaubensaktes" darlegen, „zeigen, wie die christliche Botschaft nach einer Religion ruft", und

erklären, „in welchen Punkten die göttliche Offenbarung sich auf das Handeln in dieser Welt auswirkt" (55). Dieser Teil des Buches überzeugt nicht ganz. Zwar greift Verf. auf Texte des 2. Vatikanums zurück, doch werden solche weithin in einer merkwürdigen Verschränktheit mit schultheologischen Thesen gelesen und die Aussagen dann im ganzen zu summarisch aneinandergereiht. So wird die Offenbarungskonstitution einseitig unter dem Gesichtspunkt „Wort Gottes" befragt (56–66), der Glaubensinhalt in einer einseitig sachhaften Begrifflichkeit vorgetragen (vgl. „Ordnung von Dingen", „Mittel", „Heiligungsmittel" u. a. [68 ff.]). Leider sind auch die benutzten theologischen Begriffe nicht voll abgeklärt (vgl. die -al-Worte wie „theologal" [69 f. 81], „transzendental" [72], die nicht erklärten und daher störenden Anführungszeichen, z. B. S. 66/7: „Entsakralisierung", „Denkweise", „Weltbild", „religiös"; „meint", „christlich", „von Christus", „göttlicher Einsetzung", und so dann häufig!). Wieweit die Begrifflichkeit dem Verf. selbst anzulasten ist, muß offenbleiben, da ein Vergleich mit dem Original nicht möglich war (vgl. aber die offensichtlich uneinheitliche Wiedergabe bei den Begriffen „heilig" und „sakral" [73–76]). – Im 3. Teil „Zustimmungen und Vorbehalte" kehrt Th. zu den im 1. Teil besprochenen Autoren zurück, um festzustellen, wie diese „die sichtbare, institutionelle und soziale Dimension" des Glaubens betrachten (89). Dabei gelingt es ihm, einerseits das Anliegen der Autoren zu respektieren und sie anderseits dennoch in ihrer Einseitigkeit auf das rechte Maß zurückzuführen. Damit ist auch bereits der abschließende Standpunkt des Verf.s umschrieben: Er anerkennt das Anliegen der Vertreter eines „religionslosen Christentums", warnt aber zugleich vor der Gefährlichkeit der Mehrdeutigkeit von Begriffen wie „religiös" und „heilig". Das Fragezeichen des Buchtitels provoziert unter je anderer Rücksicht folgerichtig eine positive und eine negative Antwort. – Trotz der gegen den 2. Teil vorgebrachten Vorbehalte ist das Buch geeignet, einen theologisch wenig geschulten, doch interessierten Leser in die Problematik eines „Christentums ohne Religion" einzuführen; es bietet einem solchen darüber hinaus Anleitungen zu einer Stellungnahme.

H. Waldenfels, S. J.

Dunas, Nicolas, Wissen um den Glauben heute. Übers. von *Nikolaus Wicki.* 8° (140 S.) Luzern und Stuttgart 1966, Räber. – Zum theologischen Gehalt des Werkes vgl. die Rezension des französischen Originals in ThPh 41 (1966) 286. – Die Übersetzung ist im ganzen treu. Der Titel wäre wohl richtiger mit „Glaubenserkenntnis heute" wiedergegeben. Leider wurde das VI. Kapitel der französischen Ausgabe, das dort ungefähr ein Drittel des Gesamttextes ausmacht und eine sehr nützliche bibliographische Handreichung zum Studium des Glaubenstraktates darstellt, nicht in die Übersetzung aufgenommen. Wünschenswert wäre eine die deutsche Literatur berücksichtigende Bearbeitung dieses Teils gewesen.

P. Knauer, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Becker, Joachim, Israel deutet seine Psalmen. Urform und Neuinterpretation in den Psalmen (SBS, 18). Kl. 8° (98 S.) Stuttgart 1966, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Ders., Isaias – der Prophet und sein Buch (SBS, 30). Kl. 8° (81 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 5.80 DM. – Kilian, Rudolf, Die Verheißung Immanuels Jes 7, 14 (SBS, 35). Kl. 8° (132 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 7.80 DM. – Die Bedeutung des Bändchens von J. Becker zur *Auslegung der Psalmen* dürfte in der konsequenten redaktionsgeschichtlichen Betrachtungsweise liegen, die die bisher in der Psalmenforschung herrschende formgeschichtliche Deutung *(H. Gunkel, J. Begrich, H. Schmidt, H. J. Kraus)* zwar aufnimmt, aber auf den ihr gebührenden Platz als *Vor*arbeit zum Verständnis des vorliegenden biblischen Textes verweist. B. fragt nach der Aussageabsicht derer, die aus den ihnen zugänglichen Überlieferungen (Gedichte, Sprüche, Lieder . . .) einen verbindlichen Ausdruck ihres religiösen Glaubens gemacht haben durch einfache Übernahme, interpretierende Zusätze, Fortlassungen oder Umdeutung durch Hineinbezug in andere Zusammenhänge. Er nennt diese Tätigkeit der „Redaktion" in Anlehnung an den Begriff relecture *(A. Gelin)* Neuinterpretation. Während die formgeschichtliche Schule weitgehend nur nach den „ursprünglichen" Gattungen (Formen)

und ihrem „Sitz im Leben" gefragt hatte, erweitert die redaktionsgeschichtliche Bemühung diese Frage und sucht für unsern Psalter den „Sitz im Leben" der Redaktion: Warum und in welchem Sinne werden literarische Formen, obwohl die für ihre Entstehung (und Tradierung) nötigen historischen und soziologischen Voraussetzungen gar nicht mehr bestehen, weiterbenutzt oder wiederaufgegriffen? B. weist auf einige Arten redaktioneller Neuinterpretation hin: Klage- und Danklieder des Einzelnen werden eschatologisierend auf die Situation des Volkes in exilischer und nachexilischer Zeit und auf die Auseinandersetzung Israels mit der Völkerwelt umgedeutet; damit ist ein kollektives Verständnis ursprünglich individueller Gebets- und Liedformen verbunden. Als Beispiele solcher kollektivierender Neuinterpretation individueller Redeformen nennt B. Is 12. 25, 1–5, die Ebed-Jahwe-Lieder, Is 61, Klgl 3. Als davon verschiedene Art der Neuinterpretation führt der Verfasser die „frömmigkeitliche" an. Hier wurden neue Dichtungen geschaffen, in denen die Formen der alten kultischen Lieder nur als kleine Bauteile Verwertung finden (sog. anthologische Psalmendichtung). Für sie ist die subjektive, vom Kult gelöste Frömmigkeit geradezu typisch (z. B. Ps 1). Weiter erwähnt B. die historisierende Neuinterpretation (z. B. durch die Psalmen-Überschriften, Einfügung von Psalmen in 1 Sam 2, Is 38, Jona 2), die jahwistische Neuinterpretation kanaanäischen Liedgutes und die „Demokratisierung" ursprünglicher Königsgebete. – Im 2. Teil des Büchleins (41–90) weist B. am Text einer großen Zahl von Psalmen die redaktionelle Neuinterpretation nach und erarbeitet deren Hauptideen. Mit dieser Arbeit hat er die Forschung einen wertvollen Schritt vorangebracht und nicht zuletzt dem christlichen Psalmenleser und -beter eine willkommene Hilfe zum tieferen Verständnis angeboten. – Ebenfalls aus redaktionsgeschichtlicher Sicht betrachtet B. in dem Band über *Isaias* das überlieferte Prophetenbuch. Er setzt die Erkenntnisse der bisherigen Einzelauslegung voraus und fragt nach der Aussageabsicht des vorliegenden Textes, in dem sich neben Worten des Propheten aus dem 8. Jh. lange Passagen aus (nach)exilischer Zeit finden. Auf großes Interesse dürfte seine die neuere Forschung überblickende Zusammenfassung „Wesen und Erscheinungsform des Prophetentums" (9–18) stoßen. Durch die Untersuchung einiger als „echte Isaiasworte" unbestrittener Stücke, besonders der Königstexte, weist Verfasser auf die Stellung des Isaias (Hofprophet des davidischen Königshauses) und typische Formen seiner Verkündigung hin: Warn- und Verheißungsrede, Schelt- und Drohrede, Thronbesteigungsgedichte, Fremdvölkerorakel ... (18–32). Von der Verkündigung des Propheten in seiner Zeit ist nach B. die Botschaft des Isaias*buches* zu unterscheiden. Neben vielen Zufügungen erhalten die alten Texte eine völlig neue Zielsetzung, und einzelne Abschnitte werden redaktionell aus der (Nach)Exilssituation heraus neu interpretiert. Dabei stellt B. für das Isaiasbuch in seiner Jetztform eine einheitliche theologische Konzeption fest, während er offenläßt, ob die nichtisaianischen Texte (einschl. Is 40–66) von der Redaktion „selbst geschaffen oder von gleichgesinnten und in etwa gleichzeitigen Verfassern" übernommen wurden (nach 539). B. stellt die in der redaktionellen Bearbeitung von Is 1–39 ebenso wie in Is 40–66 ständig wiederkehrenden Themen und Motive zusammen: sie seien charakteristisch für die redaktionellen Partien auch anderer Prophetenbücher und für die Neuinterpretation der Psalmen. Besonders hervorzuheben sei die restaurative „theokratische" Tendenz und die Übertragung der Funktionen der davidischen Könige auf Israel (33–44). – Im folgenden Teil (44–68) spürt B. abschnittsweise die redaktionellen Zusätze und die Neuinterpretation der alten Prophetenworte in Is 1–35 auf und kommt zu Ergebnissen, die viele Leser sehr befremden werden: „Mit dem ursprünglichen Sinn der isaianischen Königstexte, die jedoch ehrfürchtig übernommen werden, weiß die theokratische Tendenz der (nach)exilischen Zeit nichts anzufangen, da in ihrer Gedankenwelt das Königtum keinen Platz hat ... Immanuel ist für den Redaktor die neue Gemeinde der nachexilischen Zeit" (56 f.). Eine wichtige Stütze für dieses Verständnis des Isaiasbuches liefert der letzte Teil der Arbeit „Zur Frage der Messianität" (69–77). Die Studie enthält eine Fülle von Hinweisen, die eine weitgehende Synthese der bisherigen Forschung am AT ermöglichen. – Insgesamt weniger überzeugend wirkt der Band von *R. Kilian* „Die Verheißung Immanuels Jes 7, 14". Nach einer kurzen Zeichnung der politischen Situation, in der Jesaja sich an König Achas wendet, legt K. eine Übersetzung und Exegese von Jes 7, 1–17 vor (9–46). Der Text gehe im großen und ganzen auf den Propheten selbst zurück; im Rahmen einer späteren

Überarbeitung seien nur kleinere Ergänzungen „etwa im Sinne von Verständnishilfen" dem ursprünglichen Jesajatext hinzugefügt worden. Im Verlauf der Auslegung und der weiteren Überlegungen wird deutlich, daß K. sich sehr zu seinem Nachteil eine Auseinandersetzung mit dem zuvor genannten Buch von *J. Becker* erspart hat: bei seiner nur literar- und formkritischen Betrachtungsweise gelingt ihm dann auch kein befriedigendes Verständnis des ganzen Textes. Aber auch in der Einzelexegese bleiben einige Fragen. Kann man z. B. sagen, in V. 9b werde „die Terminologie der Natansverheißung 2 Sam 7, 16 aufgegriffen"? Denkt der Prophet im 8. Jh. schon in der Kategorie des *Bundes*, wie K. es mehrfach fraglos vorauszusetzen scheint, z. B. zu V. 13: „Dem Bundesbruch des Achas folgt der Ausschluß aus dem göttlichen Bundesverhältnis?" Trotz solcher und ähnlicher Fragen bietet die Auslegung eine anregende Diskussion mit älteren und neuen Kommentaren und Arbeiten zu diesem Jesajakapitel. Auf die gut begründeten Erörterungen der Namen Schear-jaschub (deutliche Unterscheidung des jesajanischen und des [nach]exilischen *Rest*-Begriffes) und Immanuel (Vertrauensname, zuversichtliches Bekenntnis [47–58]) folgt eine kritische Darlegung der verschiedenen Antworten auf die Frage, wer in Jes 7, 14 mit Immanuel gemeint sei (59–94). Mit Argumenten von unterschiedlichem Gewicht zeigt K. die Ungewißheit bzw. Unwahrscheinlichkeit der herkömmlichen Deutungen: der Messias, ein Sohn des Achas, eine mythische Gestalt, ein Sohn Jesajas selbst, mehrere Kinder, mehrere Mütter, das neue Israel. K. selbst schließt sich *H. W. Wolff* u. a. an: „In der Verkündigung Jesaias bleibt um Mutter und Kind ein *Geheimnis*, mindestens für die Hörer, wahrscheinlich auch für den Propheten selbst." – Im folgenden Abschnitt macht K. auf die Aporie seiner Studie aufmerksam: Da er sich „genötigt sieht, den Schlußteil von V. 16 Jesaja abzusprechen", sind alle Worte des Propheten an Achas und das Zeichen (VV. 13–17) als Gerichts- und Unheilsankündigung zu verstehen, wozu aber der Heil bedeutende Immanuelname in Diskrepanz steht. – Im problematischsten Teil der Arbeit „Gotteswort und Prophetenwort" (105–124) versucht K. dann, diese Diskrepanz „zwar nicht aufzuheben, wohl aber in ihrer Eigenart zu erhellen". Die betont hypothetischen Überlegungen dieses Abschnitts stellen auch den Leser, der ihnen nicht immer zu folgen bereit ist, vor eine Fülle wichtiger Fragen: z. B. was heißt „Gott spricht", ohne daß der Prophet es versteht? „Redet" Gott dann am Propheten vorbei? Auch die häufig genannte „geheime prophetische Erfahrung" wirkt eher wie ein Fragezeichen denn als Verständnishilfe zur Erhellung der angeführten Diskrepanz. Als Verdienst der Studie von K. sind die Zusammenstellung und Prüfung der Literatur zu Jes 7, 14 und die gewissenhaften formkritischen Ausführungen anzuerkennen. H. Engel, S. J.

Dexinger, Ferdinand, Das Buch Daniel und seine Probleme (Stuttgarter Bibelstudien, 36). 8° (88 S.) Stuttgart 1969, Katholisches Bibelwerk. 6.80 DM. – Diese Studie macht den Leser mit einem Fragenkreis vertraut, den man – entgegen den fast entschuldigend klingenden Äußerungen des Vorwortes – als aktuell bezeichnen muß. Es ist wohl den Funden von Qumran zu verdanken, daß die Forschung dem zwischentestamentlichen, apokalyptischen Schrifttum, dem auch das kanonische Danielbuch zuzuordnen ist, wieder neu Beachtung schenkt. Allein im Jahre 1969 erschienen *J. M. Schmidt*, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran (Neukirchen – Vluyn 1969; vgl. auch *ders.*, Forschung zur jüdischen Apokalyptik, in: Beiheft zu „Evangelische Theologie" 14 [1969] 44–69), und *J. Schreiner*, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung (Biblische Handbibliothek, 6 [München 1969]). Der Verf. informiert nun auf dem Verständnishintergrund der Apokalyptik sachkundig und angemessen vollständig über die Probleme des Danielbuches. Er beabsichtigt nicht, die Forschung voranzutreiben. Bei einer Studie dieser Art wird der Kritiker die Positiva als Selbstverständlichkeit zur Kenntnis nehmen und sich darauf beschränken, auf gewisse Unzulänglichkeiten hinzuweisen. – Der Verf. scheint sich, was die Erklärung des für die Apokalyptik charakteristischen Phänomens der Pseudonymität betrifft, der Auffassung *Rowleys* anzuschließen (30 f. 44. 52). Nach Rowley hat der Verfasser des Danielbuches seine Leser bezüglich seiner Verfasserschaft weder täuschen wollen noch tatsächlich getäuscht; die Pseudonymität der übrigen Apokalypsen beruhe auf epigo-

nenhafter Imitation des Danielbuches, wobei die wahren literarischen Absichten des Verfassers verkannt worden seien. Diese „monogenistische" Konzeption Rowleys ist sehr unwahrscheinlich. Sie unterschlägt die alttestamentlichen Vorläufer der apokalyptischen Verfasserfiktion (z. B. Mose als Verfasser des Gesetzes und Verfasserfiktion in prophetischen Büchern). Im Danielbuch und in den übrigen Apokalypsen handelt es sich um parallele Übernahme eines längst vorhandenen Darstellungsmittels, das allerdings eine schärfere Konturierung erfährt. Die mit der Verfasserfiktion gegebene „Täuschungsabsicht" läßt sich nicht auf so billige Art erklären. Sie muß anerkannt und dem modernen Leser, der im Neuen Testament auf den gleichen Sachverhalt stößt, nahegebracht werden. Die Literatur zu dieser Frage findet man bei *N. Brox*, Zu den persönlichen Notizen der Pastoralbriefe, in: BZ NF 13 (1969) 78 f., Anm. 5; als alttestamentlicher Beitrag ist noch *E. Osswald*, Zum Problem der vaticinia ex eventu, ZAW 75 (1963) 27–44, zu nennen. – Bei der Frage nach der Einheitlichkeit des Danielbuches (26–29) wird der bedeutende Beitrag von *O. Eißfeldt*, Daniels und seiner drei Gefährten Laufbahn im babylonischen, medischen und persischen Dienst, ZAW 72 (1960) 134–148 (in der Bibliographie und S. 76, Anm. 8, angeführt), nicht ausgewertet. Gerade aufgrund der darin gewonnenen Erkenntnisse hat sich Eißfeldt in der 3. Auflage seiner Einleitung (1964) entschieden für die Einheitlichkeit ausgesprochen. Das vielbeachtete Werk von *H. Junker*, Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel (Bonn 1932), das in der Frage der Einheitlichkeit neue – wenn auch nicht zu billigende – Wege ging, hätte in der umfangreichen Bibliographie nicht fehlen dürfen. – Man vermißt das Standardwerk von *H. H. Rowley*, Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel. A Historical Study of Contemporary Theories (Cardiff 1935). Der Verf. hätte mit Rowley dem Leser unumwunden sagen sollen, daß das Reiche-Schema „Babylonier – Meder – Perser – Griechen" völlig gesichert ist (32–35). Alles andere gehört in einen *elenchus errorum*. Über den Ursprung dieser ungeschichtlichen Aufeinanderfolge hätte sich im Anschluß an *M. Noth*, Das Geschichtsverständnis der alttestamentlichen Apokalyptik (1954), in: Gesammelte Studien zum Alten Testament. 2. Aufl. (München 1960) 248–273, *J. T. Nelis*, De vier wereldrijken in het boek Daniel, in: Bijdragen 15 (1954) 349–361, und *J. Lebram*, Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tobit 14, 4–7, in: ZAW 76 (1964) 328–331, Eingehenderes sagen lassen. Der Verfasser des Danielbuches scheint unter dem Zwang eines traditionellen Schemas („Assyrer – Meder – Perser") gestanden zu haben, das sich bei Herodot, Ktesias und Polybios findet (vgl. auch Tacitus, Historien V, 8). Er wandelte es ab, indem er, wie der fiktive Standort seiner Danielgestalt es erforderte, die Babylonier an die Stelle der Assyrer setzte. Das Vorkommen der Meder im traditionellen Schema nötigte ihn zur Erfindung des Meders Darius. – Die Danielfragmente von Qumran – die übrigens nicht nur aus Grotte 1, sondern auch aus den Grotten 4 und 6 stammen – bestätigen nur den Sprachenübergang nach 2,4 a und 7,28, keineswegs jedoch, wie man S. 13 entnehmen wird, das semitische Original der deuterokanonischen Zusätze in Kap. 3. Diese fehlen auch in den Qumranfragmenten, und die Diskussion bleibt auf dem bisherigen Stand. Zu den Problemen des Danielbuches gehört eigentlich auch die Frage der griechischen Übersetzungen. Die Forschung ist hier in ein neues Stadium getreten; vgl. *P. Grelot*, Les versions grecques de Daniel, in: Bibl 47 (1966) 381–402, und *A. Schmitt*, Stammt der sogenannte „Θ"-Text bei Daniel wirklich von Theodotion? (Göttingen 1966). – Mit Bezug auf die Entstehungszeit des Danielbuches stellt sich die Frage, ob der Verfasser nicht doch den Tod des Antiochos Epiphanes (164 v. Chr.; so richtig S. 36, Anm. 19; S. 26, Z. 5 v. u. wird noch 163 angegeben) erlebt hat. Dann wäre die Vorhersage über sein Ende *ex eventu* gegeben. Die Entscheidung hängt zum guten Teil davon ab, wie 11, 40–45 zu beurteilen ist, ob nämlich der „apokalyptische Punkt" wirklich, wie gewöhnlich angenommen wird, vor 11, 40 liegt oder nicht vielmehr erst vor 12, 1. Dieses Problem wird dem Leser vorenthalten. Man erfährt auch nicht, daß das Todesjahr des Antiochos aufgrund der 1954 veröffentlichten Seleukidenliste mit Sicherheit bestimmt werden kann; vgl. *A. Jepsen* und *R. Hanhart*, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie, in: BZAW 88 (1964) 55–96. – Bei der Menschensohnfrage (55–67) fehlt der Beitrag von *C. Colpe*, ThWNT VIII, 403–481. Der Leser wird aus den komplizierten Darlegungen die Überzeugung mitnehmen, daß die Menschensohngestalt messianisch zu verstehen ist. Das dürfte, wenn man nach der Aussageabsicht des Danielbuches fragt, nicht vertret-

bar sein. – Kleinere Versehen: S. 22, Z. 11: doch wohl Geschmacksinn (statt Geruchsinn); S. 41, Z. 8 v. u.: die jüdische Apokalyptik endet nicht mit 4 Esra; S. 43 oben: die angeführten Schriften sind nicht alle Apokalypsen (z. B. die Qumran-Schriften), während das wichtige Jubiläenbuch fehlt (S. 54 erwähnt); die Hinweise auf Hesiod (S. 33, Z. 2), Philo (S. 59, Z. 7 f.; S. 64, Anm. 103) und Charles (S. 42, Anm. 18; lies Pseudepigrapha statt Pseudoepigrapha) sind vielen Lesern unverständlich und hätten mit vollständigem Titel gegeben werden müssen. Stellenangaben und Transskription sind nicht immer exakt: S. 18, Z. 1: lies 9, 4–19 (statt 9, 4–20); verschiedentlich steht (Dan) 8–12, wo es 7–12 heißen müßte (S. 21, Z. 22; S. 24, Z. 12; S. 25, Z. 5 v. u.); S. 46, Z. 11: lies 8, 26 (statt 8, 12); S. 50, Z. 8: lies *milletā'* oder *milleta (statt milt'a);* S. 51, Z. 18: lies *šabu'im* (statt *šab'uim*). Der Druckfehler *kannanäisch* (statt kanaanäisch) (S. 19, Z. 22) könnte Unheil anrichten. – Vielleicht wäre es wünschenswert gewesen, wenn sich der Verf. nicht für eine überladene Information im Stil eines Einleitungswerkes entschieden hätte, sondern für eine gemeinverständliche Publikation, die ohne gelehrtes Beiwerk in das Verständnis des Danielbuches im Rahmen der apokalyptischen Literatur einführt. In der vorliegenden Form dürfte die Studie wohl nur einem bestimmten Leserkreis mit fachlicher Vorbildung dienlich sein.

J. Becker, SS. CC.

Wolff, Hans Walter, Studien zum Jonabuch. Mit den Bibelarbeiten des Deutschen Evangelischen Kirchentags Köln 1965 (Biblische Studien, 47). Kl. 8° (130 S.) Neukirchen – Vluyn 1965, Neukirchener Verlag. 7.50 DM. – Es macht Freude, diese Hinführung zum Verständnis des Buches Jona als „verdichteter Geschichte und geschichtserfüllter Dichtung" (9) zu lesen. Der 1. Teil legt die „Vorgeschichte des Erzählungsstoffes" (12–18) dar. In kritischem Rückblick wird der vorexilische Prophet Jona ben Amittaj zum „Helden" gewählt – aber mit der Geschichte und Botschaft des nationalen Heilspropheten ist die jeremianisch-deuteronomistische Umkehrtheologie verbunden. Der unbußfertige Prophet erlebt die Bußbewegung des Erzfeindes Ninive. Die Mühe Gottes mit dem Berufenen gestaltet der Erzähler nach dem Modell des lebensmüden Propheten aus den Eliaerzählungen. Die Flucht des Propheten ist auch ein älteres Motiv; aber neu ist im Jonabuch, daß der Prophet sich seinem Auftrag durch Flucht „von Jahwe weg" entziehen will. Motive verschiedenster Herkunft (Verschlingungserzählungen, Mythen, Sagen) und volkstümliche Stoffe werden aus der Überzeugung von der Weltherrschaft des Gottes Israels heraus frei in ein neues Kunstwerk verarbeitet, dessen sprachliche Eigenart W. im 2. Teil untersucht (29–58). Sorgfältig wird die Gattung bestimmt. Biographie, die ein ungebrochenes Verhältnis zur Historie verlangt, und Legende, in deren Mitte eine nachahmenswerte Person steht, kommen nicht in Betracht. Da das bestimmende Strukturelement des Jonabuches ein Geschehen ist (das Ergehen des Auftrags Jahwes, der die Rettung der Verschuldeten bewirkt) und alles Erzählte sich in einer Längsspannung auf den Fortgang der Handlung bezieht, nennt W. das Jonabuch eine Novelle mit dem Thema „Jahwes Mitleid" (Midrasch zu Ex 34, 6 = Jon 4, 2). Er begründet diese Gattungsbestimmung ausführlich durch Stilanalysen: Satzstruktur und -komposition, Wortwahl und -wiederholungen, szenische Gestaltung der Fabel. Als wichtiges Spezifikum der Jonanovelle hebt W. die Neigung zur Typisierung hervor. Die Enthistorisierung der Jonagestalt soll es dem Leser erleichtern, sich selbst hier wiederzufinden. Unter „Emblematik" versteht W. die zeichenhafte, sinnbildliche Verwendung z. B. des Meeres als „Emblem chaotischer Gottesferne und Gottwidrigkeit", Ninives als „Emblem der Bosheit und Größe", Tarsis' als „Emblem von Ferne und Reichtum". Die didaktische Absicht des Buches wird an der bedeutenden Rolle der Frage erkennbar: Jona stellt als der selber Befragte einen typischen Hörer dar. „Jahwes Mühe mit Jona erreicht bis zum Ende ihr Ziel nicht. So strebt die Novelle dieses Ziel spürbar bei ihrem Leser an" (56). Die literarkritischen Erwägungen (nur 2, 3–10 und 1, 8 a sind nachträglich eingefügt [59–65]) und die Ausführungen über „Zeit und Motive der Entstehung des Buches" (ab 4. Jh. [66–71]) wirken überzeugend, ebenso der Abschnitt über „Absicht und theologische Bedeutung der Novelle" (77–83). Besonders anregend lesen sich dann die drei abschließenden Kapitel („Bibelarbeit"), in denen der Text exemplarisch auf den heutigen Christen hin ausgelegt wird. H. Engel, S. J.

Rothfuchs, Wilhelm, Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangeliums (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. F., H. 8). Gr. 8° (202 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 38.– DM. – Etwas gleichzeitig sind unabhängig voneinander zwei Arbeiten über die atl. Zitate des Mt-Ev entstanden. Durch die Textfunde von Qumrân lag so viel neues Vergleichsmaterial vor, daß es dringend erschien, bisher gängige Theorien neu zu überprüfen. – Beim vorliegenden Buch handelt es sich um eine Dissertation, die 1966 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster angenommen wurde. Der Verf. kommt aus der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche, sein theologischer Lehrer war *Karl Heinrich Rengstorf*, Münster. – Nur in seinem Vorwort kann R. hinweisen auf die Untersuchung von *Robert H. Gundry*, The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel (Supplements to Novum Testamentum, 18 [Leiden 1967]). Auch bei Gundry handelt es sich um eine Dissertation. Sie wurde 1961 eingereicht und 1964 für den Druck überarbeitet. Für Gundry war damals nicht nur die Arbeit von R. noch unbekannt, sondern auch das 1962 erschienene Buch von *Georg Strecker*, Der Weg der Gerechtigkeit, Untersuchung zur Theologie des Matthäus (Göttingen 1962). Das ist bemerkenswert, weil sich R. von Streckers Untersuchung weitgehend anregen läßt. R. unterscheidet sich von Gundry auch darin, daß er nur die 13 eigentlichen Erfüllungszitate (mit der Einleitungsformel „. . . damit erfüllt werde . . .") untersucht. Aber beiden Autoren ist gemeinsam, daß sie sich eingehend mit *G. D. Kilpatrik*, The Origins of the Gospel according to St. Matthew (Oxford 1946), und vor allem mit *K. Stendahl*, The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament (Uppsala 1954), beschäftigen. Sie kommen dabei zu demselben Ergebnis: Kilpatriks liturgisch-homiletische Entstehungshypothese reicht nicht aus, um die Form aller atl. Zitate bei Mt befriedigend zu erklären. Die beiden Autoren sind sich überdies darüber einig, daß K. Stendahl insofern korrigiert werden muß, als sich die Zitate des Mt-Ev stärker von den Produkten schriftgelehrter Arbeit in Qumrân unterscheiden, als das Stendahl angenommen hat. Selbstverständlich erklären auch beide Autoren die Zitate bei Mt als eine zusätzliche theologische Deutung eines überlieferten Geschehens; das berichtete Geschehen ist also das Primäre, es ist keine literarische Schöpfung, die zum Ziel hatte, einen prophetischen Text „in Erfüllung gehen zu lassen". Das wird besonders wichtig bei Mt 2, 6 (= Mich 5, 1–3; 2 Sam 5, 2). Weil dem Evangelisten die Überlieferung vorliegt, wonach Jesus in Bethlehem geboren worden ist, verknüpft er bestimmte atl. Texte mit dieser Gegebenheit. Das Zitat weist aber über den Anknüpfungspunkt „Bethlehem" hinaus; die Verbindung von Worten aus 2 Sam 5, 2 („der *mein Volk* weiden wird") mit dem Micha-Text zeigt, daß der Evangelist der traditionellen Angabe eine zusätzliche theologische Ausrichtung gibt und gleichzeitig die atl. Texte in ein neues Licht rückt. Besonders eindrucksvoll ist ein Blick auf Mt 4, 13–16. Dem Evangelisten ist „Kafarnaum" vorgegeben. Da es im ganzen AT nie vorkommt, kann es für Mt nur vom historischen Jesus-Geschehen her bemerkenswert geworden sein. Wie verbindet der Evangelist (oder schriftkundige Judenchristen vor ihm – diese Frage bleibt offen) die Angabe „Kafarnaum" mit dem AT? Er erinnert an die Lage von Kafarnaum im Stammgebiet von Sebulon und Naftali, fügt diese Angabe dem Ortsnamen hinzu und kann nun zeigen, wie Jes 9, 1–2 in „Erfüllung" geht: In Jesus leuchtet dem Volk von Sebulon und Naftali, das im Finstern sitzt, ein „großes Licht" auf. R. weist im Anschluß an Strecker auch gut darauf hin, daß Jes 7, 14 in Mt 1, 23 nicht angeführt wird, weil die Schwangerschaft der Jungfrau nach außen zu verteidigen ist, sondern weil der Evangelist durch die Hinzufügung und Erklärung des Namens „Immanuel" dem Ereignis eine neue theologische Dimension verleihen will. Richtig wird abschließend festgestellt: Indem Mt „seine Zitate der Überlieferung *anfügt*, interpretiert er die Überlieferung, und diese Interpretation stellt das überlieferte Geschehen in das Licht der von Gott vorher-verkündigten Prophetie . . ." (177 – Kursivdruck durch d. Rez.). – Leider kennt R. den Artikel von *N. Lohfink* in StimmZeit 178 (1966) 98–112 noch nicht. Es wäre ihm dann vielleicht noch klarer geworden, daß Mt praktisch das eingeleitet hat, was in der frühen Kirche bald selbstverständlich wurde: die spezifisch christliche Lesung und Deutung des AT. Einer großen Liebe zum atl. Text entspringt die Freude, die der empfindet, dem ein bisher dunkler atl. Text im neuen Licht des Christusgeschehens einen bisher verborgenen Sinn freigibt, eben seine „Erfüllung" offenbart. „Das alles

geschah, damit erfüllt würde . . .“ könnte man daher so umschreiben: „Das alles geschah, damit vom Christusgeschehen her folgender Text der Heiligen Schriften seinen vollen Sinn für uns freigibt.“ – Bedauerlich ist, daß die Sprache so kompliziert und stilistisch so umständlich (vgl. z. B. den Beginn von Teil II, 57) und der logische Aufbau so undurchsichtig (vgl. die Überschriften 172–175) ist, daß die wertvollen Erkenntnisse des Buches kaum den Anklang finden werden, der ihnen von der Sache her zu wünschen wäre. B. Schwank, O. S. B.

Lippert, Peter, Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchenverständnis neutestamentlicher Briefe (Stuttgarter Biblische Monographien, 4). 8° (214 S.) Stuttgart 1968, Katholisches Bibelwerk. 30.– DM. – Man wird nicht leicht einen Moraltheologen finden, der mit ähnlicher Brillanz Exegese zu betreiben versteht. Das Buch ist eine Fundgrube für biblische Ethik. Hier kann nur auf weniges eingegangen werden. Sehr gut setzt L. das christliche Zeugnis der Gemeinde ab von einem rein soziologisch erklärbaren Werben um Mitglieder: es geht um die Ehre Gottes (47). Die „bürgerliche“ Ethik der Pastoralbriefe, oft zur Ethik der Anständigkeit degradiert, gründet in Wahrheit in der Offenbarung (54). Trotzdem wird die Frage nach dem Verhältnis von natürlicher Ethik und christlichen Motiven (158 f.) nicht tief genug angegangen. Oft schlägt das Hauptanliegen L.s zu sehr durch: er möchte spezifisch christliche Formungen ethischer Normen im NT zeigen. Daß Evangelium und Gewissen verbunden sind (35), bezweifelt niemand. Aber leider wird doch zuwenig aufgezeigt, *wie* die zentralen dogmatischen Aussagen des Christentums zum spezifisch christlichen Handeln führen. – L. sieht ein Argument für das spezifisch Christliche in einem Vergleich mit der Ethik der Nachbarvölker in frühchristlicher Zeit. Ich frage mich aber, was die Tatsache eines Gefälles im ethischen Niveau beweist: „höherstehende Ethik“ ist nämlich noch kein Beweis für spezifische Christlichkeit; auch zwischen Heidenvölkern gibt es große ethische Unterschiede. Auch neue materiale Inhalte sind durch ihre Neuheit noch keineswegs als spezifisch christlich ausgewiesen. Auch Heiden sind zu ethischen Neuerungen fähig. Wenn L. zeigen möchte, daß es spezifisch christliche Inhalte in der Moral gibt, dann muß er beweisen, daß diese Inhalte nicht auch philosophisch ableitbar sind. Daß die Christen manche Normen vielleicht zeitlich eher fanden, ist ebenfalls kein Argument für deren grundsätzliche philosophische Unableitbarkeit. Es dreht sich darum, ob es ethisch normative Sätze gibt, die ausschließlich von der Offenbarung her einsichtig sind. Manchmal macht L. es sich wirklich sehr einfach. So unterschiebt er (159) der „bloß menschlichen“ Ethik, primär sachbezogen zu sein. Wenn man das annimmt, ist allerdings unschwer zu zeigen, daß die personbezogene christliche Liebesethik darüber hinausgeht. Hier schlägt das Wunschdenken nach christlicher Besonderheit durch. Freilich muß eine tiefere Gotteserkenntnis zu einer tieferen Sittlichkeit führen (160). Die Frage ist aber, ob diese tiefere Sittlichkeit zu grundsätzlich philosophisch unableitbaren Normen führen muß. – Obwohl L. also einerseits sich überall bemüht, eine eigenständige, spezifisch christliche Ethik zu finden, scheint er doch die Vorwürfe im Bewußtsein zu haben, daß christliche Moral oft versagt habe, daß Christen oft unchristlicher seien als die Nichtchristen. Dagegen sichert er sich so ab: „Der Christenglaube wird nicht wahr dadurch, daß er sich in einem guten Leben ausdrückt, er wird unwahr dadurch, daß die Christen nicht ihm gemäß leben“ (126). Das ist zumindest anzweifelbar. Denn wenn es stimmt, daß Christen ein neues Sein in Christus haben, dann müssen sie auch ein neues Handeln haben (agere sequitur esse), wobei „neu“ nicht unbedingt „andersartig“, „anderen uneinsichtig“ heißen muß, sondern „menschlicher“, „erlöster“. Theologisch weist L. selbst darauf hin, daß Paulus den sittlichen Imperativ notwendig aus dem Indikativ folgert (145). Daß in und mit Christus das Reich Gottes angebrochen ist, kann sich in seiner Wirkung nicht darauf beschränken, daß wir die richtige Lehre haben und vielleicht sogar die richtigeren Normen erkennen. Wenn sich das Christliche nicht trotz aller Sündigkeit auch im Tun der Christen zeigt, so scheint mir das wirklich ein Argument gegen die Wahrheit des Christentums zu sein, das doch behauptet, den Menschen zuinnerst und ontologisch neu zu schaffen. Der *Rahner*sche Gegeneinwand (vgl. Sacramentum Mundi I, 1164) ist m. E. nicht überzeugend. – Muß ein solches Buch wirklich 30.– DM kosten? Dadurch wird es leider einer breiten Leserschaft vorenthalten. H. Stich, S. J.

3. Dogmatik. Dogmengeschichte

von Balthasar, Hans Urs, Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung (Kl. Schriften zur Theologie). Kl. 8° (149 S.) München 1969, Kösel. 11.80 DM. – Jahrhundertelang hat das christliche Denken die biblische Botschaft nach vielen Seiten hin entfaltet. Heute ist es an der Zeit, den Blick wieder mehr auf das Zentrum, das „Einzig-Notwendige" zurückzulenken. Diese Mitte ist die Botschaft vom Dreifaltigen Gott, dessen absolute Liebe sich in dem Leben und gottverlassenen Sterben seines Sohnes Jesus Christus ausgelegt hat. – B. hat in diesem Bändchen fünf kleinere, in den letzten Monaten an verschiedenen Stellen erschienene Aufsätze zusammengestellt, die Wege zurück ins Zentrum zeigen. Die ersten drei Beiträge verdeutlichen, wie die theologischen Wissenschaften durchsichtig gemacht werden können auf ihren Einheitspunkt Jesus Christus hin: „Die Einheit von Theologie und Spiritualität" (15–42); „Die Einheit der theologischen Wissenschaften" (43–68); „Die Vielheit der biblischen Theologien und der Geist der Einheit in der Kirche" (69–104). Die beiden letzten Aufsätze weisen auf Jesus Christus als den Sinn und Einheit stiftenden Bezugspunkt unseres Lebens (105–149). – Bemerkenswert ist, daß der Verf. die auch in früheren Schriften bereits geübte Art der Verifikation der christlichen Botschaft noch konsequenter durchgeführt hat: Menschliche Situationen werden als widersprüchlich beschrieben. Die verschiedenen Versuche, die Menschen machen, um einen Ausweg zu finden, enden in Sackgassen. Die einzige Lösung liegt in Jesus Christus und damit im trinitarischen Gottesverständnis. „Alles das ist aber nicht aus den Aporien der Existenz deduziert (was nur eine Gnosis ergäbe), sondern wird abgelesen aus der unverfügbaren, in keine Gnosis aufzulösende Erscheinung der Liebe Gottes in Christus. Der Beweis dafür ist, daß ohne Christus (als Mensch und ewiger Gottessohn zugleich) vorchristlich die aufgewiesene Synthese undenkbar bleibt, während sie nachchristlich sich notwendig wieder verflüchtigt . . ." (136). Damit ist das Anliegen der Immanenzmethode *Blondels* u. a. sowohl aufgegriffen als auch differenzierter durchgeführt. – Auch in diesem Bändchen will B. Kriterien für die Unterscheidung der Geister liefern (10). Es ist erfreulich, daß er selbst bei der Beurteilung neuer Tendenzen in der Theologie (z. B. politische Theologie: 38 ff.; Gott-ist-tot-Theologie: 143; historisch-kritische Arbeit in der Bibelexegese: 71 ff. usw.) nun viel wohlwollender und verständnisvoller ist, als das in manchen früheren Arbeiten der Fall war (vgl. „Cordula"; „Wer ist ein Christ?"), so sehr er – mit Recht – auch weiterhin den Glaubensstandpunkt und die Christozentrik der Theologie klar festhält. W. Löser, S. J.

Strobel, August, Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in neutestamentlicher Zeit (Arbeiten zur Theologie, I. Reihe, H. 37). 8° (78 S.) Stuttgart 1968, Calwer. – Verf. will eine ntl. Grundlage für das Beichthandeln der Kirche erarbeiten. Die Voraussetzungen der Praxis der Sündenvergebung soll neu überdacht werden. Der I. Teil (9–37) untersucht das Zeugnis des Spätjudentums (Sündenbegriff und Gottesvorstellung; Sündenerkenntnis und Gesetzesoffenbarung; Sündenbekenntnis und kultisch-liturgische Ordnung). Er betont, daß mit der Erweiterung des völkischen und religiösen Horizonts eine Vertiefung und Spezialisierung des Schuldbewußtseins Hand in Hand ging; ferner wurde die kollektive Sündenerkenntnis des Volkes erweitert und durch das individuelle Schuldeingeständnis vertieft. Aber auch im ntl. Zeitalter bleibt das Judentum beim Eingeständnis der Gemeinschaftsschuld und dem individuellen Bußgebet! Jedoch ist im Spätjudentum „der ganze Abgrund zwischen Gott und Mensch . . . nur im Blick auf die Heiden festgehalten worden, nicht im Blick auf die Frommen Israels" (21). Auch im apokalyptisch-theologischen Raum wurde „am Gesetz die Überzeugung eigener tadelloser Frömmigkeit und zugleich die Behauptung der Sünde der anderen (außerhalb der Gruppe)" entwickelt (24), während die Sündenerkenntnis früher am Willen Gottes, niedergelegt im Gesetz, aufbrach. Das Sündenbekenntnis hat seinen festen Platz in einer weiteren kultischen Vorstellungswelt und liturgisch-kultischen Praxis, wobei die Umkehr in tätiger Reue und Wiedergutmachung den Vorrang hatte. Die in diesem Zusammenhang aufgestellte Behauptung, daß „das Blut der Opfertiere die eigentliche sühnende Kraft besitzt" (37), bedarf einer genaueren Analyse und theologischen Wertung. Wichtig ist dafür die Untersuchung von *L. Moraldi*, Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente

biblico et nell'Antico Testamento, in: AnalBibl 5 (1956), bes. 221–252. Es wäre zu betonen, daß Blut als „Leben" an sich absolutes Eigentum Gottes ist; es ist dem Menschen nur zum Reinigungs- und Heiligungszweck freigegeben, wie es Lv 17, 11 umschreibt. Eigens betont Verf., daß das Judentum im Unterschied zum NT den Gedanken einer Sühnung durch Gottes eigene Selbsthingabe in keiner Weise gekannt habe (37). – Im 2. Teil (38–71) wird das Zeugnis des NT analysiert und vom atl. Verständnis abgehoben (1. urchristl. Überlieferung; 2. Sündenvergebung bei Jesus als historische Frage; 3. die hermeneutische Aufgabe; Thesen zur ntl. Begründung der Beichte). Das Christusgeschehen bringt die Christusgemeinde im eschatologischen Horizont zur Sündenerkenntnis, während Israel dazu im heilsgeschichtlichen Horizont kam (40). Verf. erläutert die Entwicklung an den einzelnen Evangelien, u. a. bei Paulus. In der johanneischen Gemeinde ist das Sündenbekenntnis von zentraler Bedeutung. Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis sind bei Johannes die notwendige Voraussetzung jeder Gewißheit über die Vergebung der Sünden. Bei Paulus entsteht die Sündenerkenntnis am Gesetz, „sein Sündenbekenntnis aber geschieht im Blick auf Christus" (54). Die Urgemeinde hat im Namen Jesu Sünden vergeben, die Evangelien-Texte aber, die von einer Sündenvergebung durch Jesus (im eigenen Namen) sprechen, unterliegen einer historischen Kritik, ebenso wie auch die Texte von einer Verleihung der Vergebungsgewalt (Mt 18, 18; 16, 19). Die *Vollmacht* zur Sündenvergebung ist aber zureichend, und zwar allein zureichend im Gottesgeschehen des Todes Jesu begründet (58). Besser würde gesagt: die *Sündenvergebung* ist im Tode Jesu begründet. Wie der Sünder dieser Vergebungsmöglichkeit teilhaft wird, ist eine weitere Frage. Die Kirche hat das Bewußtsein, hier eingeschaltet zu sein. Wenn die Kirche zu Recht Sündenvergebung übt, dann muß ihr die „Vollmacht" verliehen sein, den Sünder mit dem Tode (und der Auferstehung) Jesu als dem Grund der Sündenvergebung zu verbinden – nach dem Zeugnis des NT durch Wort und Sakrament. – In der bedeutsamen Auseinandersetzung mit *R. Bultmann* (62–71) sucht Verf. die Positionen der kirchlichen Überlieferung über den Tod Jesu und seine Heilsbedeutung, wie sie bei *Luther* gegeben sind, festzuhalten: „Im Unterschied zu der heute geforderten anthropologisch-existentialen Interpretation wird die Kirche . . . immer an einer existential-theologischen Interpretation des Todes Jesu festhalten" (65). Diese Interpretation verzichtet aber doch auf den von der kirchlichen Überlieferung für unbedingt wesentlich gehaltenen Glauben an die wahre Gottheit und die wahre Menschheit Jesu, also auf den Inkarnationsglauben und die darauf gründende Bedeutung des Todes Jesu. Auch wenn heute eine kaum feststellbare Zahl von katholischen Theologen solche Reduktionen der Überlieferung mitzuvollziehen bereit ist, so wird dadurch das Verstehen von Sünde und deren Vergebung durch Gott in Christus, wie das NT sie deutet, nicht erleichtert. So bleiben u. E. – bei allem Guten, das St. in Auseinandersetzung mit Bultmann sagt – diese Seiten unbefriedigend. Man kann keine wahre Theologie des Kreuzes im Sinne des NT und der alten Kirche schreiben, wenn man das „Gott war in Christo" nicht im Einklang mit dem kirchlich verstandenen Jo 1, 14; Phil 2, 5–11 und anderen Stellen versteht. Mit den Thesen zur ntl. Begründung der Beichte (71) kann man darum auch nur zum Teil einverstanden sein. Eine kritische Würdigung brauchte zuviel Raum. Immerhin ist das Bestreben des Verf.s zwischen Luther und Bultmann hindurch von einer „Theologie des Kreuzes" zu einer theologischen Begründung von Sündenerkenntnis – Sündenbekenntnis – Sündenvergebung zu kommen, von großem Ernst getragen.

A. Grillmeier, S. J.

Lentzen-Deis, Wolfgang, Buße als Bekenntnisvollzug. Versuch einer Erhellung der sakramentalen Bekehrung anhand der Bußliturgie des alten Pontificale Romanum (Freiburger Theologische Studien, 86). 8° (136 S.) Freiburg i. Br. 1969, Herder. 16.– DM. – Die vorliegende Untersuchung, gekürzte Ausgabe einer an der Gregoriana gemachten Dissertation, will anhand des Bußritus des Pontificale Romanum die Verbindung von personalem und sakramentalem Bußvollzug aufweisen. In der Einführung (11–16) erläutert L.-D. Ziel, Methode und Aufbau seiner Studie: sie ist weder eine buß- bzw. liturgiehistorische Untersuchung noch eine systematisch-theologische Arbeit; vielmehr soll am konkreten Bußvollzug, wie er im römischen Bußritus gegeben ist, die Beziehung zwischen liturgischem Geschehen und dogmatischer Lehre aufgedeckt werden. – In einem ersten liturgiehistorischen Teil (19–40)

wird die altchristliche Grundstruktur des Bußritus und ihr Zusammenhang mit der persönlichen Buße aufgewiesen. Dieser Ritus hat aber zwei Pole, die ‚expulsio publica poenitentium' am Aschermittwoch und die Wiederaufnahme der Büßer am Gründonnerstag. Damit ergibt sich, daß im 2. „Theologischen Teil" (43–130) die personale Buße zunächst getrennt im Lichte dieser beiden Riten zu beachten ist: Bußeröffnung als Gericht über die Sünde und Annahme dieses Gerichtes (43–78); Rekonziliation als Wiederaufnahme des Büßers in die Gemeinschaft mit Gott in der Kirche und die personale Antwort des Büßers auf dieses Angebot (79–103). Der 3. Abschnitt dieses 2. Teils handelt dann über die persönliche Buße in der Zusammenschau von Gericht und Wiederversöhnung (104–118). Die Untersuchung stellt dann in einem abschließenden Kapitel einen Vergleich an zwischen der Bußstruktur im alten Bußinstitut und der tridentinischen Interpretation der Buße (contritio, confessio, satisfactio). L. betont hier die besondere Stellung der confessio, die im alten Bußinstitut nicht zum eigentlichen Bußritus gehörte, sondern ihm vorausging; nun hat die Beichte eine besondere Stellung im liturgisch-sakramentalen Bußvollzug selbst und übernimmt damit – wenigstens teilweise – die Funktion des alten Exomologeseaktes. „Wir dürfen ihr die gleiche Bedeutung zuschreiben, wie sie die Aschermittwoch-Exomologese der alten Bußliturgie hatte ... Zugleich entspricht die Beichte ... der Gründonnerstag-Exomologese. Sie verhält sich zur priesterlichen Absolution wie sich die Exomologese der Büßer am Gründonnerstag zur Rekonziliation verhält. Die Beichte darf deshalb nicht ein im letzten Grund noch egozentrisches Anklagen der eigenen Sünden sein, sondern soll zum bekennenden Lobpreisen Gottes werden ... Die Beichte muß Ausdruck einer im wachsenden existentiellen Bekenntnis wachsenden liebenden Hingabe sein" (120). Verf. könnte hier zur Unterstreichung seiner Ausführungen auf die Doppelbedeutung des augustinischen „confiteri", „confessio" hinweisen, wie sie *R. Schwarz* in der hier (ThPh 45 [1970] 114 ff. besprochenen Untersuchung so eindrucksvoll entwickelt. – Die Studie ist eine reiche, am römischen Bußritus aufgewiesene Illustration der von *K. Rahner* betonten Einheit von personalem und sakramentalem Bußvollzug. Darin liegt ihre Bedeutung auch für die Neugestaltung der kirchlichen Buße, wie Verf. in einer weiterführenden Studie zeigen möchte. Für eine solche Untersuchung wäre aber wohl auch eine kritische Betrachtung des altkirchlichen Bußvollzugs am Platz. Verf. müßte sich in der geplanten Studie – es wäre besser schon hier geschehen – fragen, ob der alte Bußritus nicht eine Überforderung zum mindesten für den Durchschnittschristen dargestellt habe. Der alte Bußritus ist dabei nicht nur von den liturgischen Texten her zu sehen, sondern auch in seiner konkret-historischen Durchführung zu studieren. Er ist nicht umsonst in eine Krise geraten. Schon der antike Christ war versucht, seine Strenge zu umgehen. Für moderne Menschen ist er zu „paternalistisch", ferner an Symbolik zu überladen, als daß er überhaupt „bewältigt" werden könnte. Zudem war die Bußzeit in ihrer Durchführung belastet. An manchen Kathedralen geben die Büßer eine billige Arbeitstruppe ab, die sich kaum von einer heutigen Sträflingsgruppe unterscheidet, die für öffentliche Arbeiten eingesetzt wird. Die religiöse Symbolik des Bußritus konnte somit in der *konkreten* Durchführung der Buße völlig überlagert werden. Freilich will Verf. nicht eine Wiedererweckung des alten Ritus. Er will nur am alten Ritus die Einheit von personaler und sakramentaler Buße studieren. U. E. gehört zu solch einer Untersuchung auch die *kritische* Frage nach der personalen Mitvollziehbarkeit des *konkret* gesehenen Ritus und der Bußpraxis. Damit könnte ein negativer Maßstab für die Erneuerung der Bußpraxis gefunden werden. Das braucht dem berechtigten positiven Anliegen des Verf.s keinen Abbruch zu tun. Was er theologisch erhebt, hat durchaus seine Gültigkeit. A. Grillmeier, S. J.

Funke, Felix, Christliche Existenz zwischen Sünde und Rechtfertigung. Das Problem der Andachtsbeichte in der modernen Theologie. 8° (203 S.) Mainz 1969, Grünewald. 21.– DM. – Das Bußsakrament gehört zu den heute am meisten diskutierten Sakramenten. Verf. greift in seiner Gregoriana-Dissertation aus der Vielzahl der Probleme die Frage der Andachtsbeichte auf. In sieben Kapiteln untersucht er jeweils zunächst die neuere darstellende Literatur zu einzelnen Gesichtspunkten und geht dann die Frage in eigener zusammenfassender Darstellung an. Es gelingt ihm in gewandter Sprache und mit gutem Urteil die überlieferte Lehre und Praxis zu durchleuchten und auf unsere theologische und pastorale Situation hin auszudeuten. Die

vielfach heute übliche destruktive Kritik ist vermieden. Das Buch ist ein bedeutender Beitrag zu einem wichtigen Seelsorgsproblem und geeignet, die Krise der Beichte mitauffangen zu helfen. – F. setzt mit dem psychologisch-aszetischen Aspekt der Andachtsbeichte ein (1. Kap. [15–35]) und betont den engen praktischen (nicht dogmatischen) Nexus von Andachtsbeichte und Seelenführung, wenn er auch um die Grenzen weiß, die zu ziehen sind. Schon hier kommt er auf das Problem von Einzel- und Gemeinschaftsbeichte zu sprechen und betrachtet es als ideale Lösung, „wenn das Bußsakrament in Zukunft ein wenig äquilibriert sowohl gemeinschaftlich als auch privat empfangen werden könnte, so daß des Christen Individual- und Sozialstruktur von diesem Heilszeichen berücksichtigt würden" (33). Das 2. Kap. (36–47) spricht über Andachtsbeichte und Gnadenvermehrung, ein Thema, das für manche antiquiert wirken könnte, vom Verf. aber von einer modernen Gnadenlehre und Anthropologie aus angegangen wird. Im 3. Kap. (48–67) kommt ein reformatorisch klingendes Thema zur Sprache: „Sicherheit der Sündenvergebung in der Andachtsbeichte". Ausgehend von der neueren Diskussion baut F. seine Lösung vom Problem der Grundentscheidung und Grundintention her auf. Zu beachten ist, was er zum Wesensunterschied von schwerer und läßlicher Sünde sagt (57–60). „Hier wird der tiefe Ernst offenbar, welcher der läßlichen Sünde anhaftet, sie disponiert zur schweren Sünde" (61). Einer naiv-egoistischen Sucht nach „sakramentaler" Sicherheit wird nicht das Wort geredet. „Wer in ihr (der Andachtsbeichte) Sicherheit sucht, wird sie nicht finden; wer aber in ihr den barmherzigen Gott sucht, dem teilt sich in der Gnade auch die Sicherheit mit" (67). Dies wird näher geklärt im 4. Kap. (68–92): „Der Ernst der Andachtsbeichte". Wir machen aufmerksam auf die klugen Bemerkungen zur Frage der Privat- und Gemeinschaftsbeichte und der Beichthäufigkeit. Wenn in diesem Zusammenhang auf can. 125 hingewiesen und gesagt wird, dieser Kanon schreibe den Priestern die häufige Beichte vor (86), so wäre genauer zu sagen, daß darin die *Bischöfe* zur Sorge dafür verpflichtet werden, daß ihre Priester häufig zur Beichte gehen. Das 5. Kap. (93–117) spricht über die „Andachtsbeichte als liturgische Feier". In Anm. 4, S. 94 wäre jetzt auf das in diesem Heft (S. 305) angezeigte Werk von *W. Lentzen-Deis* zu verweisen. Es geht um die ekklesiologische Dimension auch der läßlichen Sünde, wobei wiederum das rechte Verhältnis von Andachtsbeichte und Beichtfeier zur Sprache kommt. S. 100, Anm. 29, wäre mit Nutzen auf die Fülle des augustinischen „confiteri" hinzuweisen. Vgl. das ThPh 45 (1970) 114–117 besprochene Werk von *R. Schwarz*. Im 6. Kap. (118–135) betont er stark den Nexus von „Andachtsbeichte und Eucharistie". Seine hier vorgetragene Lösung hat er schon im 4. Kap. vorbereitet, wo die bußsakramentale Sündentilgung als eine – im rechten Sinne – zu verstehende Wirkung des Taufcharakters hingestellt wird. „Die Funktion der Taufe besteht darin, im Menschen all das zu entfernen, was der liebenden Vereinigung in der Eucharistie entgegensteht" (134). Die Buße hat hier ihren unabgebbaren Platz, gerade um einer fruchtbaren Eucharistiefeier willen. In dem umfangreichen 7. Kap. (136–183) wird eine abschließende Sinndeutung der Andachtsbeichte „als Begegnung eines Sünders mit Christus in der Kirche" gegeben, und zwar ausgehend von dem Problem: „Ist die häufige Beichte überhaupt ein authentisches Sakrament der Buße?" (136). – F.s Lösung liegt in einer katholischen Interpretation des ‚simul iustus et peccator', im Ernstnehmen des konkreten Daseins des Menschen innerhalb der Welt der Sünde. Mit einer reichhaltigen Zusammenfassung der Ergebnisse (184–193) und einem Literatur-Verzeichnis schließt die Untersuchung, die wegen der kritischen Verwertung der Literatur und der aufgeschlossenen selbständigen Gedanken allen, besonders den Seelsorgern, zum Studium empfohlen werden darf.

A. Grillmeier, S. J.

Haag, Herbert, Abschied vom Teufel (Theologische Meditationen, hrsg. von *H. Küng*, 23). Kl. 8° (75 S.) Einsiedeln 1969, Benziger. – In angenehm lesbarem Stil legt H. hier eine „theologische Meditation" vor, die für manche befreiend, für andere schockierend wirken wird. Im Bezug auf den Teufelsglauben gilt ja tatsächlich, daß wir „der Mahnung: ‚Gebt dem Teufel nicht Raum' auch diesen Sinn abgewinnen dürfen: Laßt euch durch keinen Teufelsglauben beunruhigen, sondern nehmt die Sünde ernst, und nehmt die Gnade ernst" (53). Eine schockierende Wirkung dürfte auch heilsam sein, wenn dadurch fragwürdige Fehlvorstellungen des Glaubens an Teufel und Dämonen abgebaut werden. Zu Beginn weist H. darauf hin, daß man

leicht zuzugeben bereit ist, daß es „das Böse" nicht gibt, während man zur Erklärung des Bösen im Menschen doch „den Bösen" immer wieder heranzieht. Ihn aber glaubt H., wie er bezüglich des Alten Testamentes ausdrücklich sagt, nur als einen späteren Notbehelf deuten zu sollen, „um für das Böse in der Welt eine einigermaßen plausible Erklärung zu bieten" (37). Nachdem er das Geborenwerden des Menschen in Sünde in einer dem Dogma von Trient, wonach auch die Kindertaufe „in remissionem peccatorum" geschieht (DS 1514), doch wohl widersprechenden Weise geleugnet hat, erklärt er die Entstehung des Glaubens an die guten und bösen Geister durch die Ausfüllung des leeren Raumes zwischen dem fernen Gott der zwei Jahrhunderte vor Christus und den Menschen und den Glauben an die Teufel durch die Unmöglichkeit, daß Gott böse Geister als solche geschaffen haben könne, sie also durch ihre eigene Entscheidung böse geworden sein müssen. Die Aussagen des NT werden recht unterschiedslos neben die Apokryphen gestellt (43), und es wird behauptet, „es dürfte klar geworden sein, daß die Satansaussagen des Neuen Testamentes nicht zur verbindlichen Botschaft, sondern nur zum unverbindlichen Weltbild der Bibel gehören" (47). „Die Personifizierung soll nur das Gemeinte (nämlich die Sünde, das Böse) anschaulicher und eindrucksvoller machen" (48). „Die Lehre von einer Engelsünde und einem Engelsturz beruht auf einem Mythos" (51). – Dem katholischen Theologen, der sein Fach als Darstellung, Erhellung und wissenschaftliche Durchdringung des kirchlichen Glaubens versteht, ist dieses Buch aus zwei Gründen fragwürdig, wenn nicht gar inakzeptabel. Nicht, als wenn die Lehre von Teufel und Dämonen wie der Angelologie überhaupt nicht der exegetischen wie theologischen Prüfung und in manchen ihrer konkreten Darstellungen der kritischen Reduktion bedürfte. Wenn aber ein Gegenstand, der bisher auch mit Berufung auf die Heilige Schrift als zum christlichen Glaubensbestand gehörig angesehen wurde, durch einen kategorischen „Abschied vom Teufel" beseitigt wird, muß der Exeget schon die Beweislast für seine Demontage und seine Interpretation der geschichtlichen Entstehung des Glaubens an Engel und Teufel auf sich nehmen. Das ist aber in diesem Buch nicht geschehen. Es wird zwar des öfteren gesagt: Wir haben gesehen, daß ...; unsere Überlegungen haben erkennen lassen, daß ... Blättert man dann aber zu den gemeinten Seiten zurück, so findet man nur Behauptungen. Der Verf. hätte sich zum mindesten mit der Frage auseinandersetzen müssen, ob nicht die Entwicklung zum Glauben an Engel und Teufel, geschichtlich verfolgbar, wie sie ist, in der Auseinandersetzung mit der Umwelt des im Exil lebenden Gottesvolkes ein echtes Wachstum der Offenbarung bedeuten könne. Geschieht doch Offenbarung Gottes nicht nur im expliziten prophetischen Wort, sondern auch in der wachsenden Erfahrung und Auseinandersetzung mit der Umwelt, insofern darin Gottes Führung am Werk ist. – Der zweite Vorwurf, den der Theologe dem Verf. nicht ersparen kann, ist das vollständige Absehen von der Glaubensverkündigung der Kirche und ihren außerordentlichen Lehraussagen beim Vierten Laterankonzil (DS 800) und im Ersten Vatikanischen Konzil (DS 3002). Es mag sein, daß man die Existenz und das tatsächliche Geschaffensein von Engeln und Teufeln nicht mit absoluter Sicherheit als Gegenstand in die Definitionsabsicht des Vierten Lateranense einzubeziehen braucht, da es sich bei ihm direkt um die Zurückweisung dualistischer Vorstellungen gehandelt habe. Daß es sich dabei aber um die Voraussetzung einer allgemeinen Glaubensverkündigung handelt, kann wohl nicht geleugnet werden. Jedenfalls hätte zum mindesten ein „Abschied vom Teufel" nicht ohne ernste Auseinandersetzung mit diesen Dokumenten kirchlicher Verkündigung behauptet werden dürfen. – Man stellt übrigens fest, daß die einschlägigen Artikel in dem von H. herausgegebenen Bibellexikon (2. Aufl. [Einsiedeln – Köln 1968]): Dämon (305–308), Satan (1526–1528), Teufel (1735), keinen Anlaß zu den negativen Darstellungen des vorliegenden Buches geben. O. Semmelroth, S. J.

Christophe, Paul, Cassien et Césaire, prédicateurs de la morale monastique (Recherches et Synthèses, Section de Morale). 8° (XI u. 84 S.) Gembloux-Paris 1969, Duculot-Lethielleux. 140.– FB. – Der 1. Teil der vorliegenden Studie, Cassian und seiner Moral gewidmet und aus 4 Kapiteln bestehend (Johannes Cassianus der Gottsucher; Eine Mönchsmoral; Gesetz und Liebe; Kampf gegen die Sünde), kommt zu folgendem Ergebnis: Für Cassian ist der Laie kein Christ im Vollsinn des Wortes, denn die Vollkommenheit, zu der der Christ als solcher gerufen ist, kann nur im Mönchsstand verwirklicht werden. So wenigstens wird den Mönchen gepredigt. Es

ist jedoch zu fragen, „ob diese geistliche Lehre, die zunächst für die Mönche bestimmt ist, die christliche Predigt des 5. und 6. Jahrhunderts in Südgallien, im besonderen die des Caesarius von Arles beeinflußt hat" (40). Auf diese Frage gibt der 2. Teil der Studie (41–73) nach einer kurzen Biographie des Bischofs von Arles (41–47) die Antwort: die Predigt des Caesarius von Arles ist stark vom Mönchsideal eines Cassian beeinflußt. Vollkommenheit ist ohne den Weltverzicht, wie ihn die Mönche leisten, unmöglich. „Es gibt keine spezifische Laienvollkommenheit, sondern nur eine monastische, der sich möglichst anzunähern haben diejenigen, die in der Welt geblieben sind" (59). Als Weltleute bleiben die Laien, so denkt der Mönch, unter dem Gesetzesjoch des Alten Testaments. Die Entrichtung des Zehnten ist somit, darf man wohl folgern, eines der spezifischen Gebote für Laien (63)! Des weitern stellt der Bischof Beichtspiegel und Kataloge „guter Werke" zusammen. – Eine 6seitige Zeittafel mit den Rubriken „Das Westreich und die Einfälle der Barbaren", „Kirche", "Predigt in Gallien" erleichtert die geschichtliche Orientierung. H. J. Sieben, S. J.

Spanneut, Michel, Tertullien et les premiers moralistes africains (Recherches et Synthèses, Section de Morale). 8° (XII und 220 S.) Gembloux-Paris 1969, Duculot-Lethielleux. 280.— FB. – Der Index rerum am Schlusse eines Buches ist oft eine wertvolle Hilfe, manchmal ist er der eigentliche Schlüssel zur Benutzung. Bei vorliegendem Werk scheint uns letzteres der Fall zu sein: Ein Stichwortverzeichnis von 6 Seiten erlaubt dem Moraltheologen oder -historiker schnelle Orientierung über eine Fülle von konkreten Themen. „Was halten ‚Tertullian und die ersten afrikanischen Moralisten' vom Schutz des ungeborenen Lebens?", mag z. B. die Frage lauten. Unter dem Stichwort « embryon (respect de) » findet man Auskunft auf S. 30–31, 175 und 190. Unter dem Stichwort « guerre » liest man: „Cyprian ist gegen alle Gewalt und Grausamkeit". Tötung eines Menschen „kann nicht durch die Bluttaufe getilgt werden . . . sie kann auch nicht durch das Martyrium gesühnt werden. ‚Der Krieg ist nicht weniger schuldhaft'" (99). Arnob wird S. 123 zum gleichen Thema angeführt: „Er beklagt beredt die Kriegsverwüstungen . . ." Laktanz ist ergiebiger: „Mit ihm erscheint eine sehr beachtenswerte Theorie der Gewaltlosigkeit . . . Es geht darum, den circulus vitiosus der Ungerechtigkeit durch passiven Widerstand, welcher der Sieg des Guten ist, zu brechen" (171). Stattlich ist die Zahl der Seiten, wo von „Liebe", „Furcht", „Hoffnung", „Unzucht", „Martyrium", „Geduld", „Stoizismus", „Jungfräulichkeit", ja von „Brüderlichkeit" die Rede ist. Wer weniger positivistisch-kasuistisch an der Geschichte der Moral interessiert ist, wer also mehr von systematischen Kategorien ausgehend sich orientieren will, wird nicht den Index rerum, sondern das « sommaire » benutzen. Er findet dort z. B. unter der Kapitelüberschrift „Tertullian" folgende Einteilung: 1. der actus humanus; 2. der Mensch und Gott; 3. die Liebe; 4. einige andere Tugenden (Keuschheit, Geduld, Losschälung, Buße); 5. der Christ in bestimmten Situationen (Ehe, Alltag, Staat); 6. Minutius Felix. – Ähnliche Einteilung für Cyprian, Arnobius, Laktantius. Läßt sich der Leser so vom Index rerum oder vom Inhaltsverzeichnis führen, dann findet er sicher, was er sucht, es sei denn, er will wissen, warum Laktantius oder Tertullian so oder so z. B. über die Ehe denken. Dann wird er den alten Autor selber konsultieren, ihn im Zusammenhang lesen, seine Position in der Ehefrage z. B. in den Konnex mit anderen moralischen Positionen stellen, mit den nichtchristlichen Autoren vergleichen, m. a. W. er wird vielen Fragen nachgehen müssen, bevor er in der Lage ist, die Entstehung der christlichen Moral zu verstehen. Er wird dabei wohl die Genese der christlichen Moral als einen Sonderaspekt an einem umfassenderen Prozeß sehen lernen, in dem aus der Antike das christliche Abendland wurde. Er wird das komplizierte Problem der Rezeption antiken Moraldenkens durch die Kirche nicht umgehen können und dabei am besten « Le stoïcisme des Pères de l'Église » als Modell einer solchen Studie vor Augen haben . . . Im vorliegenden Buch wurde der ambitiöse Versuch, die Entstehung der christlichen Moral zu verstehen, nicht gemacht. Der Verf. steckte sich lediglich das Ziel, „im Rahmen des christlichen Afrika vor 325 die Entstehung einer Moral zu beschreiben" (IX), und zwar dadurch, daß bedenkenswertes Material vor dem Leser ausgebreitet wird. Was den Umfang des Materials angeht, so bietet der Verf. mehr als in den betreffenden Kapiteln der älteren Literatur zum gleichen Thema

vorliegt (z. B. *F. Wagner*, Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik [Münster i. W. 1928]; *O. Dittrich*, Geschichte der Ethik [Leipzig 1926]; *Chr. Luthardt*, Geschichte der christlichen Ethik [Leipzig 1888]). H. J. Sieben, S. J.

4. Theologiegeschichte. Kirchengeschichte

de Lubac, Henri, Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie. Übertragen von *Hans Urs von Balthasar*. 8° (369 S.) Einsiedeln 1969, Johannes Verlag. 38.– Fr./DM. – Das französische Original des bekannten Verf.s ist 1949 unter dem Titel « Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge » in 2. Aufl. erschienen (Paris, Aubier). Die deutsche Übersetzung kommt also mit einem Abstand von 20 Jahren reichlich spät. Immerhin hat sie auch heute noch etwas zu sagen, zumal da der Verf. in seinem neuen Vorwort (Ostern 1969), das auf liturgische Verwirrungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bezug nimmt, schreiben kann: „Es gibt keinen schlimmeren Verrat als einen, der sich ins Herz des kirchlichen Lebens selbst einschleicht, nämlich in die Feier der Eucharistie ... dort, wo die liturgische Versammlung nichts weiter mehr ist als ein horizontaler Dialog, ein Akt, ‚worin die Gemeinde zu ihrem Selbstbewußtsein kommt', während Anbetung, heiliger Lobpreis, Hören des Wortes Gottes im Glauben, Sündenbekenntnis, Flehgebet um die Gnade ihre Kraft verlieren oder gänzlich in Vergessenheit geraten und ein gewisser humaner Enthusiasmus den lebendigen Glauben übertäubt, dort ebenfalls, wo sich durch auswählende Absonderung kleine Grüppchen zusammentun, die sich bewußt von der großen universal katholischen Gemeinschaft entfernen, die doch in der eucharistischen Feier grundsätzlich immer als ganze versammelt wird" (10 f.). Im übrigen sind keinerlei Zusätze zu verzeichnen. – Der Übersetzer hat seine eigentliche Aufgabe mit großem Geschick und überragendem Sprachgefühl erfüllt, so daß das Werk des Verf.s wirklich „eingedeutscht" dem Leser vorliegt. Nur in einigen kleineren Nebenaufgaben lassen sich noch Wünsche anmelden. So ist z. B. die neue Literatur nicht nachgetragen, was besonders für die deutschsprachige auffällt, die schon im Original zu kurz gekommen sein dürfte. Es muß daher etwas befremden, wenn die Anmerkung des Originals unverändert stehengeblieben ist: „Leider wurde uns die Arbeit von Ferdinand Holböck: Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik (Rom 1941) zu spät bekannt, als daß wir sie noch hätten auswerten können" (21, Anm. 34). Auch das wäre wohl angebracht gewesen, die griechischen Worte (im Text, häufiger in den Anmerkungen) für den dieser Sprache unkundigen Leser zu übersetzen. Dagegen hätte es eine vielleicht unzumutbare Mühe beansprucht, wenn bei den ungemein zahlreichen Zitaten eine Verifikation der Stellen nach den inzwischen erschienenen kritischen Ausgaben durchgeführt worden wäre. J. Beumer, S. J.

Jean Scot, Homélie sur le Prologue de Jean. Introduction, texte critique, traduction et notes de *Édouard Jeaneau* (Sources Chrétiennes, 151). 8° (392 S.) Paris 1969, du Cerf. 42.– F. – Der Autor, dessen Homilie zum Johannesprolog hier vorgelegt wird, ist besser bekannt unter dem Namen „Scotus (oder Scottus) Eriugena (oder Erigena)"; der Hrsg. hat sicher recht, wenn er darin einen Pleonasmus sieht, aber gegen eingebürgerte Bezeichnungen sollte man nicht ankämpfen. Die Homilie selbst ist zwar schon öfters herausgegeben worden (so z. B. durch *F. Ravaisson* 1841, nachgedruckt bei Migne, PL 122, 283–296), indes erfolgt erst jetzt eine kritische Edition auf Grund der Handschriften, die über die stattliche Anzahl von 50 hinausgehen. – Vorausgeschickt ist eine längere Einleitung, die über die einschlägigen Einzelheiten ausführlich und mit erstaunlicher Sachkenntnis unterrichtet: I. der Mann und sein Werk (9–50); II. Die Homilie, ihre Echtheit, ihre Quellen und ihr Gedankeninhalt (51–77); III. Handschriften und Ausgaben (78–129); IV. Das Schicksal der Homilie, u. a. ihre Zitationen in den nachfolgenden Jahrhunderten (130–170). Nach einer ebenfalls reichhaltigen, ja sogar erschöpfenden Bibliographie (171–198) kommt der Text der Homilie selbst mit einem exakt gearbeiteten kritischen Apparat und nebenstehender französischen Übersetzung (200–317). Angeschlossen sind mehrere „Appendices" oder Exkurse, die wohl längere Anmerkungen ersetzen sollen (319 bis 349) und nicht weniger als 4 Register (Index des citations, des mots, des auteurs, des manuscrits: 351–389). Alles in allem, eine mustergültige Edition, wie sie besser nicht

sein könnte. Die Eigenart der Homilie, die die Gedanken des Eriugena in der reifsten Form bringt und in der Texterklärung auf das griechische Original zurückgreift, ist vorzüglich dargestellt. Freilich vermochte es der Hrsg. trotz aller seiner Erudition nicht, die beiden objektiven Übelstände zu beseitigen, die auch weiterhin bestehen bleiben werden: daß wir nämlich so wenig vom Verf. wissen und die Handschriften nur bis zum Anfang des 12. oder Ende des 11. Jh. zurückreichen. J. Beumer, S. J.

Vella, Andrew P., O. P., Les premières polémiques thomistes: Robert d'Orford, Reprobationes dictorum a fratre Egidio in Primum Sententiarum (Bibliothèque Thomiste, 38). Gr. 8° (191 S.) Paris 1968, Vrin. – Der Autor, der hier vorgestellt wird, ist nicht ganz unbekannt (siehe bes.: *F. Pelster*, Thomistische Streitschriften gegen Aegidius Romanus und ihre Verfasser, Thomas von Sutton und Robert von Orford, in: Greg 24 [1943] 135–170). Aber nähere Angaben über ihn fehlten bisher, und seine Schrift ‚Reprobationes dictorum . . .' war noch nicht ediert. Nach V. bleiben die Lebensdaten unsicher, gewiß sei allein, daß Robert als Dominikaner und Magister der Theologie im Jahre 1293 zu Oxford gepredigt habe. Von seinen literarischen Arbeiten hat man entdeckt: Zwei Streitschriften, die eine gegen Heinrich von Gent und die andere gegen Aegidius, einen Sentenzenkommentar, ein Correctorium Corruptorii ‚Sciendum', einige Kleinschriften und Aristoteleskommentare, sowie Predigten. Die nunmehr von V. edierte Schrift Roberts ist die Streitschrift gegen Aegidius Romanus und stammt ungefähr aus den Jahren 1288–1291. Sie gehört also zu der in mehreren Formen vertretenen Korrektorien-Literatur, die wegen des Einblicks in die Anfänge des Thomismus als bedeutsam gilt. Der Edition liegt zugrunde das anscheinend als einziges existierende Manuskript im Oxforder Merton-College (276, H. 2. 8 fol. 20ra–50ra); obwohl dieses anonym ist, kann wohl kein Zweifel an der Autorschaft Roberts aufkommen. Der Text der Streitschrift (31–182) bringt nicht gerade viel an Neuem oder Auffälligem: Nach einem Prolog (Subjekt, Einheit, Notwendigkeit, Ursache und Zweck der Theologie) folgen 27 distinctiones, wie sie auch sonst zum Ersten Buch des Sentenzenmeisters vorgelegt werden. So wird z. B. die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie gar nicht aufgeworfen. Selbstverständlich zitiert Robert Thomas von Aquin (und zwar dessen Sentenzenkommentar, die Summa Theologica, die Summa contra Gentiles, die Quaestiones disputatae und die Quaestiones de Quolibet) und Aegidius Romanus. Namen von anderen Scholastikern erscheinen seltener (Anselm von Canterbury, Petrus Lombardus, Gilbertus Porretanus und Petrus von Tarantasia). Die Diktion ist nicht besonders klar, die Anordnung des Stoffes wenig übersichtlich, und das Ganze erweckt den Eindruck einer eilig hingeworfenen Niederschrift, wie es *P. Glorieux* schon für das Correctorium ‚Sciendum' bemerkt hat (Bibliothèque Thomiste, 31 [Paris 1957] 8 f.). – Es erübrigt sich wohl, eigens zu betonen, daß die Edition alle Ansprüche befriedigt. Die Zitate sind restlos verifiziert, auch Anspielungen und Parallelen werden namhaft gemacht. Nur eines kann nicht unbedingt gefallen, daß nämlich im Druck des Textes schon die verbesserten Lesarten eingetragen sind, während die ursprünglichen unten im Apparat auftreten. Praktisch ist das bei Robert ohne Bedeutung, weil nur offensichtliche Verschreibungen davon betroffen werden, aber grundsätzlich verdient doch der umgekehrte Verfahrensweg den Vorzug: Oben im Text die Lesart der Handschrift, unten im Apparat die Korrektur. J. Beumer, S. J.

Praepositini Cremonensis Tractatus de Officiis. Edited by *James A. Corbett* (Publications in Medieval Studies, 21). 8° (XXIX u. 300 S.) Notre Dame – London 1969, University of Notre Dame Press. 8.– Doll. – Obschon aus Norditalien gebürtig, wurde Präpositin bekannt als Lehrer an der Domschule von Mainz (1194 bis 1195) und noch mehr als Kanzler der Pariser Universität (seit 1206). Von den ihm allgemein zugeschriebenen Werken ist vieles noch ungedruckt, einiges auch möglicherweise nicht authentisch (so sicher die von *J. N. Garvin* und *J. A. Corbett* herausgegebene Summa contra haereticos, wie *A. Borst* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 70 [1959] 166–169 erfolgreich nachgewiesen hat). Die hier erstmalig vorgelegte Summa (oder Tractatus) de officiis zeichnet sich durch den weittragenden Einfluß aus, insbesondere auf das sehr verbreitete Rationale divinorum officiorum des Durantus von Mende. Ihrerseits ist diese Summa abhängig von den vielen liturgischen Schriftstellern des frühen Mittelalters, angefangen mit Isidor von Sevilla und

endigend mit Johannes Beleth. Die Edition fußt auf den 5 vorhandenen Manuskripten (London British Museum Ms. Add 18325, ebd. Ms. Add 18335, Salzburg Stiftsbibliothek von St. Peter Ms. a VI 32, Klosterneuburg 367, Assisi Biblioteca Communale Ms. 55). Der Apparat der Ausgabe ist nicht überladen, da – mit Recht – die abweichenden Schreibweisen und die für den Sinn bedeutungslosen Umstellungen weggelassen worden sind. Auch die Referenzen und Parallelen halten sich in engen Grenzen. Der Druck ist klar und die Einteilung übersichtlich. Also im ganzen eine Edition, die allen begründeten Ansprüchen gerecht wird. Der Inhalt bietet freilich nicht viel Neues und bisher Unbekanntes, denn Präpositin übernimmt beständig von seinen Vorgängern, des öfteren auch ohne das Zitat als solches kenntlich zu machen oder gar den Namen des Gewährsmannes zu verraten. Ein Beispiel einer anscheinend selbständigen Erklärung sei angeführt: Et sacrificium vespertinum dignius erat matutino, ut Iudaei dicunt, quia pinguius. Nos autem per matutinum officium vel sacrificium intelligimus Legem, quia per vespertinum passionem Salvatoris, qui in vespera mundi, id est VI^{a}. etate, obtulit se Deo pro nobis (270, 323–327). – Der Leser von heute wird, wenn er sich nicht durch die gekünstelten Allegorien abschrecken läßt, den Reichtum der alten Liturgie bewundern, der durch die Reformen und Kürzungen der letzten Jahre nicht ganz verlorengehen dürfte. J. Beumer, S. J.

Grocholl, Wolfgang, Der Mensch in seinem ursprünglichen Sein nach der Lehre Landulfs von Neapel. Edition und dogmengeschichtliche Untersuchung (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, N. F. 9). 8^{0} (236 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 24.— DM. – Über den Autor, dessen Auffassung von dem Urstand und der Erbschuld des Menschen in der vorliegenden Arbeit dargeboten wird, ist noch wenig bekannt. Angeblich war er ein Schüler des Duns Scotus, lehrte, wie mit Sicherheit angenommen werden kann, als Franziskaner von 1321 bis 1326 zu Paris und wurde danach Bischof von Castellammare und 1331 Erzbischof von Amalfi. Sein Hauptwerk, ein ungedruckter Sentenzenkommentar, dürfte auf die Zeit von 1321 bis 1326 anzusetzen sein. Die Frage, ob eine bereits edierte Quästion ‚Utrum Beata Virgo fuerit concepta cum originali delicto' (*D. Scaramuzzi*, L'Immacolato Concipimento di Maria, Questione inedite di Ladulfo Caracciolo O. F. M. [gest. 1351], in: Studi Francescani 28 [1931] 33–69) wirklich denselben Landulf zum Verfasser hat, wird von G. zwar aufgeworfen, aber noch nicht endgültig beantwortet (23). Besonderer Wert ist der sachlichen Problematik beigemessen, „daß die hinter dem edierten Landulfschen Text stehende Lehre eine für das heutige Denken eindrucksvolle Zeitnähe aufweist. Sie besteht nicht nur in dem Verzicht auf die einseitig-naturalistische Argumentation, sondern vor allem in der biblisch-heilsgeschichtlichen Grundlegung und deren denkerischen Durchdringung. In dieser wird eine personale, existentielle Auffassung von der Erbsündenwahrheit geboten, die das Naturhafte nicht übersieht, sondern einschließt. Der Grund für diese Sicht liegt hauptsächlich in jener von Gott geplanten und sicher zu verwirklichenden ‚Ordinatio respectu Dei' (229). Die Edition (37–67) umfaßt aus dem Zweiten Buch des Sentenzenkommentars die Distinktionen 29–31. Zugrunde gelegt sind nicht weniger als sechs Handschriften: Mailand, Bibl. Ambrosiana H 218 inf.; Erlangen, Universitätsbibliothek 257 (Irm. 168); Wien, Nationalbibliothek 1485; Padua, Bibliotheca Antoniana 157; Cambridge, Gonville and Caius College Library 326 (526); Rom, Bibliotheca Vaticana, Stamp. Barber. BBB IV 14. Neben dem textkritischen Apparat befindet sich noch ein anderer, der die Quellen Landulfs anführt, namentlich Duns Scotus, Heinrich von Gent und Petrus Aureoli, wobei der letztere wegen der abweichenden Druckausgaben nach den Manuskripten zitiert wird. – Alles das verdient Anerkennung. Nur hat G. eine sehr schmale Ausgangsbasis gewählt, so daß die dogmengeschichtlichen Folgerungen etwas konstruiert erscheinen. Zwar werden im Zusammenhang der weiteren Ausführung noch vereinzelte andere Texte aus dem Sentenzenkommentar Landulfs beigebracht, aber diese sind meist recht kurz gehalten. Und wenn die Belange der theologiegeschichtlichen Entwicklung weniger Beachtung gefunden haben, so mag das aus dem gleichen Grund herrühren. Immerhin ist nun mit der Landulf-Forschung ein nicht zu unterschätzender Anfang gemacht. Schließlich sei noch angemerkt, daß die Schreibweise „Scotus" und nicht „Skotus" die im deutschen Sprachgebiet eingebürgerte ist.
J. Beumer, S. J.

Lexique Saint Bonaventure. Publié sous la direction de *Jacques-Guy Bougerol* OFM (Bibliothèque Bonaventurienne). 4° (144 S.) Paris 1969, Éditions Franciscaines. 20.– F. – Ein neues Hilfsmittel für das Studium der Schriften und der Werke des hl. Bonaventura bietet sich hier an, ein Lexikon der wichtigsten dabei verwendeten Begriffe, das vom äußeren Wort zum inneren Sinngehalt und damit zu der Gesamtlehre hinführen will. Die Liste der Mitarbeiter ist umfangreich: A. Gerken, B. Schlachmuylders, F. Lenaert, H. Huning, H. Merken, H. Schaluck, J. P. Rezette, L. Mathieu, L. Prunieres, L. Renaud, M. de Wachter, Ph. Delhaye, T. Crowley, T. Mouiren, T. Szabo, V. Ch. Bigi, W. Rauch. Die Stichworte werden in der lateinischen Form gebracht und folgen der alphabetischen Ordnung. Zuerst kommt die Übersetzung (französisch, englisch, deutsch, spanisch, italienisch). Ob das für jeden einzelnen Fall notwendig ist, könnte fraglich erscheinen; denn wer so einfache Worte wie ‚amor', ‚ars' ‚verbum' u. ä. nicht übersetzen kann, wird einen Bonaventuratext unverständlich finden, und gelegentlich hilft die bloße Wiedergabe in einer modernen Sprache kaum weiter (z. B. steht bei ‚Analogia': Analogie, Analogy, Analogie, Analogia, Analogia und bei ‚Synderesis': Syndérèse, Synderesis, Synderesis, Sinderesis, Sinderesi). Der Hauptakzent ist dann auf die Verwendung des Wortes in den Schriften Bonaventuras gelegt, auf die dort gegebene Definition und die inhaltliche Erklärung. Am Schluß findet sich meistens noch eine informative Bibliographie. – Leider muß der Kritiker feststellen, daß dem Lexikon eine Eigenschaft mangelt, die nur schwer zu entbehren ist, die Vollständigkeit. Zwar können die guten Indices in der Quaracchi-Ausgabe diesem Übelstand einigermaßen abhelfen, aber dort werden doch nur die betreffenden Stellen angeführt, ohne jede Erläuterung. Insbesondere entsteht der Eindruck, daß die eigentlich theologischen Stichworte zu kurz gekommen sind. So fehlen z. B. ‚Ecclesia', ‚Peccatum' (nur: Peccatum originale, Necessitas peccandi, Potentia peccandi), ‚Sacramentum', ‚Scriptura', ‚Traditio', ‚Trinitas'. Damit sind indes nur die Lücken genannt, die am meisten auffallen. Auch einige philosophische Stichwörter muß man vermissen, wie z. B. ‚Intellectus', ‚Iudicium', ‚Ratio' und ‚Subalternatio'. Ein praktisch gangbarer Weg wäre der, daß noch mehr Verweise oder kleinere Artikel angeführt würden, die dann zu den großen überleiten könnten; die « Table analytique » (142–144) enthält zu wenige Verweise (z. B. von « Trinité » auf ‚Circumincessio'), und der dafür geeignete Platz wäre eher im Haupttext, wo der Leser zuerst sucht. In der « Présentation » erklärt der Hrsg. selbst: « Le but à atteindre est suffisamment important pour que nous nous efforçions d'améliorer sans cesse le Lexique saint Bonaventure » (9). Daß das erfüllt werde, dazu möchte auch unsere etwas strenge Kritik einen Beitrag geliefert haben, und die Hoffnung ist berechtigt, da immerhin schon ein Anfang gemacht wurde und die bisher gemachten Angaben, zumal die in der Erkenntnistheorie und in der Mystik Bonaventuras, innerhalb des unmittelbar betroffenen Teilgebietes durchaus den Erwartungen entsprechen.

J. Beumer, S. J.

Wentzlaff-Eggebert, Friedrich-Wilhelm, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. 3., erw. Aufl. Gr. 8° (XX u. 397 S.) Berlin 1969, de Gruyter. – Die Erscheinungsformen der sog. „deutschen Mystik" in ihrer Einheit und Wandlung unter literaturwissenschaftlichem Aspekt darzustellen, ist die erklärte Absicht dieses Werkes, das in dritter erweiterter Auflage vorgelegt wird. Als Vision und unio lassen sich die uns erhaltenen Texte der Frauenmystik kennzeichnen: Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Margarethe Ebner und die Nonnenviten sind hier einige aus vielen Titeln und Namen. Höhepunkt im Mittelalter ist die Mystik der Meister: Eckhart, Tauler, Seuse; von da aus lassen sich die Schriften der Gottesfreunde, Ruusbroecs, der Devotio moderna, der Imitatio Christi, von Johannes Veghe, Otto von Passau vergleichen. Im Zeitalter des Humanismus und der Reformation werden genannt Nikolaus von Kues und die Theologia deutsch. Von dort aus geht die Darstellung über zum 16. und 17. Jahrhundert, zur Naturmystik (Paracelsus), Barockmystik (Jakob Böhme, Jakob Balde, Quirinus Kuhlmann, Daniel von Czepko, Johannes Scheffler), Pietismus und Romantik (Schleiermacher, Fichte, Novalis). Die ursprüngliche Bibliographie (278–339), jeweils eine Kurzbiographie, Angabe der Werke und ihrer Ausgaben sowie der Literatur, ist in der Neuauflage ergänzt (363–397). Die Frage der Begriffsbestimmung und der inneren Gesetzlichkeit der Mystik wird im Anschluß an ältere Literatur

in einem phänomenologisch gemeinten Sinn auf die Weise beantwortet, daß als Kern der unio mystica ein innerseelischer Vorgang der Frömmigkeit anzusehen ist, in dem „die Überwindung der Trennung zwischen der irrationalen Gottheit und der reinen Seele schon in diesem Leben bis zur vollkommenen Wesensvereinigung gefordert und erlebt wird" (7). Nicht an ein starres theologisches System gebunden, sondern als geschichtliche Bewegung in soziologischer Hinsicht und religiöser Erneuerungstendenz erhält sich diese Mystik unter sich wandelnden Erscheinungsformen als gleichbleibend in ihrem Kern. – „Nur sehr zögernd" ist der Verf. der Aufforderung von außen nachgekommen, die neue Auflage zum Abdruck freizugeben (VII). Nur sehr zögernd kann auch an eine Besprechung gedacht werden, zumal wenn man verpflichtet war, die voraufgegangenen Auflagen zu lesen und miteinander zu vergleichen. Es handelt sich nämlich um einen photomechanischen Abdruck, in dem nur wenige Korrekturen angebracht werden konnten. Die Ergänzungen beziehen sich auf die genannte Erweiterung und Fortführung der Bibliographie und auf eine Ergänzung als Anhang, worin Beziehungen von Mystik zum Neuplatonismus, zu den Viktorinern, Bernhard von Clairvaux und Bonaventura angegeben werden, sowie einzelne Erläuterungen zur Frauenmystik und den Kloster-Volkspredigern, Ulrich und Hugo von Straßburg, David von Augsburg, Berthold von Regensburg und Marquard von Lindau vereinigt sind (340–363). Doch betrifft das mehr Nebensächliches, wohl kaum „die wichtigsten Desiderata" (VII) der Kritik. Es soll das Buch auch so seinen ursprünglichen Charakter behalten als kontinuierliche einführende Darstellung in die Aufgabe einer germanistischen Mystikforschung, für Germanisten geschrieben (VIII). Aber allzu deutlich tragen die Ausführungen die Merkmale einer vergangenen Zeit und ihrer Betrachtungsweise, deren Forschungsstand überholt ist. Das zeigt sich zum Beispiel an der Art der Darstellung der Lehre Meister Eckharts (88–102), die wohl kaum der Intention der Werke Eckharts entspricht. Die Themen der unio mystica, Gottgeburt, vom Seelenfünklein, der speculatio statt visio, die These von einer Kontroverse zwischen Thomisten und Franziskanern, vom übernommenen Neuplatonismus, der Frömmigkeitsform deutscher Menschen, einer vorbildlichen deutschen Frömmigkeitsvertiefung, von dem kirchenfeindlichen Charakter der Lehre gehören zu diesen antiquierten Behauptungen. Über diese Mängel in der Anlage und in der vorliegenden Gestalt des Buches können auch die entschuldigenden Worte des Vorworts (VIII f.) nicht hinweghelfen: „Ich habe diese Arbeit für Germanisten geschrieben" (VIII). Dabei entsteht jener merkwürdige Zwiespalt: der Germanist wird auf theologische Probleme verwiesen, der theologische Leser auf germanistische; und da es sich um Fragen und Texte zur Geschichte der Frömmigkeit und Exegese handelt, müßten für ein fruchtbares theologisches Gespräch andere Voraussetzungen gegeben sein.

Herib. Fischer, S. J.

Domingo de Soto, O. P., De la justicia y del derecho (De iustitia et iure). Introducción histórica y teológica-jurídica por el *Dr. P. Venancio Diego Carro, O. P.* Versión española del *P. Marcelino González Ordóñez, O. P.* (Instituto de Estudios Políticos, Sección de Teólogos Jurístas, Vol. II–V). Gr. 8° (XXVII/191–381 S.; XXI/382–610 S.; XXIII/611–771 S.; XXXIV/772–1025 S.) Madrid 1968, Instituto de Estudios Políticos. 450.–, 500.–, 400.–, 550.– Pts. – Die spanischen Dominikaner haben sich viele Jahrzehnte lang der Erforschung der Schule von Salamanca gewidmet. Aus dieser Arbeit ist die vorliegende Veröffentlichung herausgewachsen, die eines der Hauptwerke des Mitbegründers der Schule wieder zugänglich macht, Domingo de Sotos De iustitia et iure, 1553/54 zum erstenmal erschienen und 1556 zu der Form erweitert und überarbeitet, die noch im gleichen Jahrhundert über 30 Auflagen in ganz Europa erlebte. – *V. D. Carro, O. P.*, schon von früher her mit Sotos Rechtslehre vertraut (Domingo de Soto y su doctrina jurídica, 1943) gab die Anregung zu dieser Faksimile-Ausgabe der Edition von 1556 und schrieb die übersichtlichen Einleitungen in die Gedankenwelt und Themenstellung der einzelnen Bücher. *M. G. Ordóñez, O. P.*, hat sich der schwierigen Arbeit unterzogen, die Seite für Seite beigegebene Übersetzung ins Spanische zu erstellen. Nur wer das Spanische als Muttersprache hat und die Fachterminologie des Juristen und Theologen voll beherrscht, wird diese Arbeit voll würdigen können. – Sicher war es die erste Absicht der Herausgeber, der Rechtsgeschichte und -philosophie eines der grundlegenden Werke des 16. Jahr-

hunderts wieder zur Verfügung zu stellen. Die Theologie ist aber nicht weniger darauf angewiesen, wenn sie die Strömungen dieser Epoche verstehen will. Das 5. Buch behandelt die Frage, ob man sich des Usurpators der staatlichen Autorität mit Gewalt entledigen dürfe. Die Ausführungen über den Zins im 6. Buch stellen den Moraltheologen mitten in eine Zeit hinein, in der eine lang festgehaltene, oft mit Schriftzitaten gestützte Anschauung sich wandelt. Im 7. Buch legt der überzeugte Ordensmann und angesehene Theologe seine Meinung zu den Streitigkeiten der Reformationszeit über die Mönchsgelübde und den Zölibat der Priester dar. Unentbehrlich zum Verständnis des Konzils von Trient und der Theologie kurz vor seiner dritten Periode ist das 9. und 10. Buch. Meßopfer, Unterschied und göttliche Einsetzung von priesterlichem und bischöflichem Amt, Residenzpflicht der Bischöfe werden hier von einem Mann behandelt, der thomistische Tradition, Kontroverstheologie und innerkatholische Diskussion einer Synthese entgegenzuführen sucht. – Die verdienstvolle neue Ausgabe wird damit zu einem brauchbaren Hilfsmittel nicht nur für den Rechtsphilosophen und -geschichtler, sondern auch für den Theologen in seiner historischen und spekulativen Arbeit. K. J. Becker, S. J.

West, Francis J., The Justiciarship in England 1066–1232 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, New Series 12). 8° (XI u. 306 S.) Cambridge 1966, University Press. 55.– Sh. – Seit der normannischen Eroberung Englands (1066) herrschte der König über Länder diesseits und jenseits des Ärmelkanals. Bei der mittelalterlichen Beweglichkeit der Kurie, die noch keinen festen Standort besitzen konnte, ergab sich bei diesem weit auseinanderliegenden Herrschaftskomplex oft genug die Notwendigkeit, daß der König in einem der beiden Teile vollmächtig vertreten wurde (in Justiz und Verwaltung). Eine Art Vize-Königtum wurde notwendig, dessen eigentümliche Verfassungsstruktur bisher noch nicht monographisch aufgearbeitet worden war. Verf. hat diese Aufgabe ausgezeichnet gelöst. Der beauftragte Wahrnehmer königlicher Aufgaben bei Abwesenheit des Herrschers selbst war in der Regel ein Mitglied der hohen Aristokratie, meist ein Bischof. Hier wird auf der Höhe des Mittelalters die Einheit weltlicher und geistlicher Verantwortung in der Christenheit an einem besonders eindrucksvollen Amtsgefüge sichtbar. Verf. geht chronologisch voran und entwickelt durch die Abfolge der anglo-normannischen Herrscher hindurch (bis zum Verlust der Normandie unter König Johann ohne Land) die Elemente eines Amtes, das in seinem Umfang und seiner Bedeutung natürlich vom Willen des Königs abhängig war. Zugleich läßt sich aber auch erkennen, daß bedeutende Amtsträger (wie Wilhelm von Lonchamps, Bischof von Ely und päpstlicher Legat, oder Walter von Coutances, Erzbischof von Canterbury unter Richard I.) die wechselnden Strukturen ihres Auftrags bestimmen konnten. Verf. verdeutlicht mittels umfassender Befragung des reichen Quellenmaterials die Stellung und Befugnisse dieser Vizekönige, in sich sowohl, wie in ihrer Beziehung zur Landesjustiz und dem Schatzamt, zur Kanzlei und den verschiedenen Verwaltungsinstanzen. So fällt vom zentralen Forschungsobjekt her auch viel zusätzliches Licht auf die Entwicklung dieser Zweige des englischen Herrschaftssystems, das im damaligen Europa seinesgleichen nicht besaß und ein Beweis für die staatsbildende Kraft des Normannentums geliefert hat. Ein abschließendes Kapitel behandelt die Geschichte des Amtes in der Zeit nach dem Verlust der Normandie, als es nach König Johanns frühem Tod für die Zeit der Regentschaft für den jungen Heinrich III. nochmals erhöhte Bedeutung gewann. Ein Überblick über die Quellen, deren Reichtum erstaunlich ist und deren ausgedehnte Publikation ein Ruhm englischer Wissenschaft bedeutet, beschließt das erkenntnisreiche Werk. H. Wolter, S. J.

Den Heliga Birgittas Revelaciones Bok VII, utgiven av Birger Bergh (Samlingar utgivna av Svenska Fornskrift-Sällskapet, Ser. 2. Latinska Skrifter, Band VII: 7). 4° (226 S.) Uppsala 1967, Almqvist & Wiksells. 50.– Kr. – Für die Frömmigkeits- und Kulturgeschichte des späteren Mittelalters sind die „Offenbarungen" der hl. Birgitta von Schweden eine wichtige Quelle. Schwedisch niedergeschrieben, wurden sie zunächst von dem früheren Bischof von Jaén, Alfonso, zusammengestellt, von Birgittas Sekretären Matthias von Linköping und vor allem von Petrus Olavi, dem Prior von Alvastra ins Lateinische übersetzt. Die erste Sammlung diente dem 1377 begonnenen Kanonisationsprozeß, der, 1380 wegen des einsetzenden

Schismas unterbrochen, erst 1391 abgeschlossen werden konnte. Die vollständigste Sammlung – Alfonso hatte aus kirchenpolitischen Gründen einiges Material ausgeklammert – kam bereits 1492 von *B. Ghotan* in Lübeck zum Druck (editio princeps). Textkritische Ausgaben folgten erst in der Gegenwart. Die Prozeßakten gab 1924/31 *I. Collijn* heraus. Von den Offenbarungen folgten dann 1956 als Erstes die Edition der Revelaciones Extravagantes durch *L. Hollman*. Die vorliegende Edition bringt das Buch VII. Die handschriftliche Überlieferung ist erstaunlich reich und kompliziert, sie läßt erkennen, wie angesehen Birgittas Offenbarungen im Spätmittelalter im Bereich des gesamten Abendlandes gewesen sind. Das läßt sich an der weitgestreuten Provenienz der Handschriften gut ablesen. In einer minutiös gearbeiteten Einleitung (1–110) werden 45 Codices beschrieben und bewertet, ihre Abhängigkeiten herausgearbeitet und auf die besten und zuverlässigsten Typen, die für den dann folgenden Text der Edition als maßgebend ausgewählt wurden, zurückgeführt. Abschließend folgen ein etwas knapp bemessenes Glossarium und ein Personenindex, ein Orts-, Sach- und Begriffsverzeichnis. Der kritische Apparat bringt leider nur die Lesarten und die verifizierten Schriftstellen; sachliche Erläuterungen fehlen, doch wird gelegentlich auf Sekundärliteratur verwiesen, die aber den kommenden Benützern der Edition wohl nicht immer leicht zugänglich sein wird. Hier hätte ein Mehr diese bedeutende Edition noch wertvoller machen können. Für die heute so intensiv betriebene Forschung auf dem Feld der Frömmigkeitsgeschichte besitzen wir mit dieser Teiledition, die hoffentlich bald mit der Herausgabe auch der übrigen Bücher der Offenbarungen ergänzt wird, ein wichtiges Quellenstück, in dem die erstaunlich sichere Theologie der hl. Birgitta und ihr nüchternes, anspruchsvolles Ethos auf allen Seiten greifbar wird. H. Wolter, S. J.

Aeneas Sylvius Piccolominus (Pius II), De Gestis Concilii Basiliensis Commentariorum Libri II. Edited and translated by *Denys Hay* and *W. K. Smith* (Oxford Medieval Texts). 8° (XXXVIII u. 268 S.) Oxford 1967, Clarendon. 55.— Sh. – Die seit 1949 erscheinende Reihe der Nelson's Medieval Texts, von denen manche in dieser Zeitschrift besprochen worden sind, wird jetzt im Verlag der Oxforder Clarendon Press fortgesetzt. Als ihre Herausgeber zeichnen *V. H. Galbraith, Sir Roger Mynors* und *C. N. L. Brooke*. Ihre Richtlinien sind die gleichen wie bei Nelson. Der lateinische Text erhält eine sorgfältige englische Übersetzung zur Seite, im Fall der vorliegenden Piccolomini-Kommentare ist es übrigens die erste ihrer Art. In einer knappen Einleitung berichten die Editoren zunächst über die Konzilsbewegung im 15. Jahrhundert und das Baseler Konzil, über dessen schismatische Periode Piccolomini, damals noch Konziliarist, sich ausläßt. Es geht vor allem um die Wahl des Gegenpapstes Felix V. Ferner folgt ein kurzes Lebensbild des Verfassers und schließlich die wichtige Analyse der Textüberlieferung. Das Autograph scheint Piccolomini noch selbst vernichtet zu haben, als er seinen Stellungswechsel zur päpstlichen Partei vollzog. Im Vatikan findet sich kein weiteres Manuskript. Vollständig überliefert findet sich das Werk nur im Wiener Manuskript 5104 und in der Editio princeps (Basel 1524), die selbst aber auf nicht weiter erhaltenen Handschriften basiert. Diese Editio besitzt eine anti-päpstliche Einführung und diente daher in frühreformatorischer Zeit deutlich aktueller Auseinandersetzung. Ähnliche Überlegungen mögen die modernen Herausgeber geleitet haben, denn auch die gegenwärtige Abklärung der Verhältnisse von Papst, Bischofskollegium und Konzil können sich mit Nutzen der scharfsinnigen Ausführungen Piccolominis bedienen. Ihre Orientierung an frühchristlichen Verfassungsformen der Kirche wurde nicht nur im frühreformatorischen, sondern auch im gegenwärtigen Diskussionsstand wieder aufgenommen. Darum gewinnt diese verdienstvolle Neuherausgabe des seltenen Werkes einen besonderen Wert, nicht nur für die Forschung, sondern auch für die Theologie der Gegenwart. H. Wolter, S. J.

Hennig, Gerhard, Cajetan und Luther. Ein historischer Beitrag zur Begegnung von Thomismus und Reformation (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 7). 8° (183 S.) Stuttgart 1966, Calwer. 18.— DM. – Das Reformationsjubiläum (1517/1521 – 1967/1971) hat die Lutherforschung vorangetrieben. *Heinrich Bornkamm* (Heidelberg) arbeitet an einer umfassenden Biographie, die das veraltete Werk von Köstlin-Kawerau (1904) ablösen soll, ein gewaltiges Unternehmen, dem man einen

gedeihlichen Abschluß wünschen möchte. Teiluntersuchungen wie die vorliegende Dissertation aus der Schule *Ernst Bizers* (Bonn) werden dabei wohl sehr dienlich sein können. Sie stellt sich jenseits der Harmonisierungsversuche, die seit einiger Zeit von katholischer Seite beliebt sind, und läßt die Grenzlinien unverwischt, die historisch nun einmal deutlich zwischen dem alten und neuen Glauben gezogen worden sind. – Im Zentrum der Untersuchung steht die Begegnung von Augsburg (1518) zwischen Kardinal Cajetan und Martin Luther. Einleitend erfährt Gestalt und Werk des führenden Dominikanertheologen eine gute Würdigung an Hand des Traktats von 1511 (De Comparatione Auctoritatis Papae et Concilii) und der Oratio in Secunda Sessione Concilii Lateranensis von 1512. Daraus ergeben sich die Grundrisse und entscheidenden Elemente dessen, was der Verf. nicht gerade glücklich als „die römische Papalekklesiologie" benennt. Es handelt sich um eine ausgewogene, von der Hl. Schrift ausgehende und der klassischen Überlieferung entsprechende Lehre von der Kirche (die einer vermeintlichen theologischen Unklarheit der Zeit in diesem Punkt wenigstens durchaus widerspricht). Für die Begegnung mit Luther in Augsburg hatte sich Cajetan theologisch sorgfältig vorbereitet. Vom 25. September bis zum 29. Oktober schrieb er 15 Kurztraktate in Auseinandersetzung mit Luthers Resolutionen zu den Thesen von 1517. Die Begegnung selbst wird vom Verf. in freundliches Licht gerückt, ohne damit die grundsätzliche Verschiedenheit der theologischen Positionen zu verschleiern. Das sachlich hörende und theologisch klare Wollen Cajetans wird betont. Er mußte einsehen, daß Luther das Wort gegen den Papst stellte, und schrieb einsichtsvoll: ‚hoc enim est novam Ecclesiam construere'. Im Kirchenbegriff schieden sich die Geister. Die eingehende theologische Interpretation der angesprochenen Sachverhalte (Wort / Papst; Sakrament / Gewißheit; Glaube / Kooperation) verdient eine im Rahmen dieser Besprechung leider nicht mögliche kritische Weiterführung, denn viele Auslassungen des Verfassers sind thetischer Natur und öffnen den Weg zu weiterem Gespräch. Es ist sein Verdienst, den entscheidenden Charakter der theologischen Aussagen der Augsburger Begegnung deutlich gemacht zu haben. Luther bewegt sich schon jetzt, lange vor Leipzig und den Traktaten von 1520, im grundlegenden Widerspruch zum bisherigen Selbstverständnis der Kirche. Das weitere Lebensschicksal des Kardinals erscheint überschattet vom Erfolg der reformatorischen Bewegung. Cajetan wendet sich fast ausschließlich in seinem wissenschaftlichen Bemühen der Schrift zu, um „die Schrift den Reformatoren zu entwinden" (119). In vielen Gutachten für die Kurie und kleineren Traktaten begleitet er kritisch den Gang der theologisch-reformatorischen Entwicklung bis hin zur Confessio Augustana und ihrer Apologie. Verf. verweist darauf, daß Cajetan scharfsinnig den ‚nervus doctrinae lutheranae de fide' erfaßt habe, wie er ja auch in Augsburg 1518 bereits die eigentliche Neuheit des lutherischen Ansatzes gesehen und von der klassischen Gnadenlehre und Ekklesiologie her rigoros abgelehnt hatte. Cajetans Theologie hat die Entscheidungen von Trient tief beeinflußt und manche seiner Formulierungen sind in den Catechismus Romanus aufgenommen worden. Zu beklagen bleibt, daß sich Luther diesem noblen Gesprächspartner entzogen hat und, wie es vielfach auch mit anderen Theologen unter seinen Zeitgenossen der Fall war, sich ihrem begründeten theologischen Einspruch nicht mehr stellte. Aus dem wissenschaftlichen Lehrer und Fachgenossen war der Prophet geworden, dessen Aussagen sich einer möglichen Diskussion nicht mehr darboten. – Wir halten das Werk des Verf.s für eine bedeutende Bereicherung der reformationsgeschichtlichen Forschung. Es dient dem klärenden Gespräch und treibt es voran. Es warnt vor allen Versuchen einer zu schnellen Harmonisierung (Pfürtner, Pesch, McSorley) und Integrierung Luthers in den Strom genuin kirchlichen Glaubensverständnisses. H. Wolter, S. J.

Bierlaire, Franz, La Familia d'Erasme. Contribution à l'histoire de l'humanisme. Avec 2 planches et 1 tableau hors-texte (De Pétrarque à Descartes, 17). Gr. 8° (125 S.) Paris 1968, Vrin. – Das im Titel dieser preisgekrönten Arbeit erscheinende Wort „Familia" bezeichnet nicht die Vorfahren und die Verwandten des Erasmus, sondern, im Sinn des Humanismus, die „Famuli" in seinem Dienst, also die Sekretäre, die „Convictores" oder auch die Schreibgehilfen. Allerdings vermag B. in der langen Liste der Namen nur wenige aufzuzählen, die später in der Geschichte des Humanismus irgendwie von Bedeutung geworden sind; höchstens kämen unter dieser Rück-

sicht in Betracht der Portugiese *Damian da Goes*, der Pole *Johannes Laski* und der Niederländer *Karl Utenhove*. Wichtiger ist indes, daß ein Bild des Erasmus vor den Augen des Lesers entsteht, wie er mit den jungen Studenten umging, wie sein Tagewerk verlief und wie er die gewöhnlichen Sorgen des Lebens meisterte. Das Material wird, wie es sich von selber versteht, größtenteils der Erasmus-Korrespondenz entnommen, dann auch einigen seiner Schriften, insbesondere den ‚Colloquia familiaria'. Überall zeigt sich eine sorgfältige, selbst den kleinsten Einzelheiten nachgehende Arbeitsweise; ob dadurch aber schon der Untertitel „Beitrag zur Geschichte des Humanismus" gerechtfertigt wird, könnte zweifelhaft erscheinen, es sei denn, daß man die näheren Angaben zum Charakterbild des Erasmus so bewerten wollte. Da nämlich die ‚famuli' der letzten Zeit zugleich als Krankenpfleger bei Erasmus Dienst tun mußten, wird so manches von seiner Ungeduld und seiner Ichsucht offenbar. Am Schluß der Untersuchung (113–119) ist noch eine kleine Schrift aus der Feder des *Gilbert Cognatus* (Cousin) wiedergegeben (1535 bei Froben in Basel gedruckt): OIKETHS, Sive de officio famulorum per Gilbertum Cognaten Nozerenum. – In der Schreibweise der Eigennamen weicht B. einige Male von der üblichen ab; so heißt es immer *de* Goes statt *da* Goes und Lasky statt Laski. J. Beumer, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Akten des xiv. Internationalen Kongresses für Philosophie. Wien 2.–9. September 1968. Bd. III: Logik, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie. Ontologie und Metaphysik. Gr. 8° (XVI u. 694 S.) Wien 1969, Herder. 38.— DM; 240.— öS.

Alberigo, Giuseppe, Cardinalato e collegialità. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo (Testi e ricerche di Scienze Religiose, 5). 8° (VIII u. 220 S.) Firenze 1969, Vallecchi.

Alejandro (de), Jose M., Gnoseología (Biblioteca de Autores Cristianos, 290). Kl. 8° (XXIV u. 504 S.) Madrid 1969, La Editorial Católica.

Boethii Daci Opera. Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum maiorem. Nunc primum ediderunt *Ioannes Pinborg & Henricus Roos* adiuvante *Severini Skovgaard Jensen* Voluminis IV Pars I (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, IV). Gr. 8° (XXXIX u. 409 S.) Hauniae MCMLXIX, G. E. C. Gads Forlag. 84.40 dän. Kr.

Brox, Norbert, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme (Salzburger Patristische Studien, I). 8° (232 S.) Salzburg und München 1969, A. Pustet. 25.20 DM.

Davids, Ephrem A., Das Bild vom neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum (Salzburger Patristische Studien, II). 8° (136 S.) Salzburg und München 1969, A. Pustet. 27.60 DM.

Démonstration, Vérification, Justification. Entretiens de l'Institut International de Philosophie, Liège, Septembre 1967. Gr. 8° (XII u. 353 S.) Louvain – Paris 1968, Nauwelaerts. 400.— FB.

Dewart, Leslie, The Foundations of Belief. 8° (526 S.) London 1969, Burns & Oates. 70.— Sh.

Dondeyne, Albert, Foi chrétienne et pensée contemporaine. Les problèmes philosophiques soulevés dans l'encyclique ‚Humani Generis'. 4. éd. 8° (VIII u. 223 S.) Louvain – Paris 1969, Nauwelaerts. 240.— FB.

Eichinger, Matthias, Die Verklärung Christi bei Origenes. Die Bedeutung des Menschen Jesus in seiner Christologie (Wiener Beiträge zur Theologie, XXIII). 8° (203 S.) Wien 1969, Herder.

Gilson, Étienne, Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage (Essais d'art et de philosophie). 8° (309 S.) Paris 1969, Vrin.

Hausmann, Ulrich (Hrsg.), Allgemeine Grundlagen der Archäologie. Begriff und Methode, Geschichte, Problem der Form, Schriftzeugnisse (Handbuch der Archäologie). Gr. 8° (530 S. m. 21 Abb. im Text und 92 Abb. auf 30 Tafeln) München 1969, Beck. 84.— DM.

Ius Sacrum. Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag. Hrsg. von *Audomar Scheuermann* und *Georg May*. Gr. 8° (XVI u. 928 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 84.— DM.

Jabre, Farid, La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques (Études Musulmanes, VI). Gr. 8° (474 S.) Paris 1958, Vrin.

Jacob, Heinrich, Theologie der Predigt. Zur Deutung der Wortverkündigung durch die neuere katholische Theologie (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, 11). Gr. 8° (XXXVI u. 277 S.) Essen 1969, Ludgerus. 29.— DM.

Jungfrauengeburt Gestern und Heute. Hrsg.: *Hermann Josef Brosch* und *Josef Hasenfuß*. Im Auftrag der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie (Mariologische Studien, IV). 8° (237 S.) Essen 1969, Driewer. 32.— DM.

Jungmann, Josef Andreas, Christliches Beten in Wandel und Bestand (Reihe „leben und glauben"). Kl. 8° (200 S.) München 1969, Ars Sacra. 14.80 DM.

Leclercq, Jacques, Introduction à la sociologie. 4. éd. reproduisant l'édition nouvelle. Mise à jour par *Jean Ladrière*. 8° (292 S.) Louvain – Paris 1969, Nauwelaerts. 220.— FB.

Lehr, Ursula, Die Frau im Beruf. Eine psychologische Analyse der weiblichen Berufsrolle. 8° (XII u. 439 S.) Frankfurt am Main 1969, Athenäum. 28.— DM.

Libanio, J. B., Estudos teológicos. Análise crítica, renovação, perspectivas. 8° (427 S.) Belo Horizonte 1969, Edições Loyola.

Overhage, Paul, Menschenformen im Eiszeitalter. Umwelten – Gestalten – Entwicklungen. 8° (456 S.) Frankfurt am Main 1969, Knecht. 36.— DM.

Praktisches Bibellexikon. Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen hrsg. von *Anton Grabner-Haider*. 8° (XLVIII u. 1276 Sp.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 36.— DM.

Ratzinger, Joseph, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie. 8° (424 S.) Düsseldorf 1969, Patmos.

Scharlemann, Robert P., Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich. 8° (XX u. 220 S.) New Haven and London 1969, Yale University Press.

Schlink, Edmund, Die Lehre von der Taufe. Gr. 8° (176 S.) Kassel 1969, Stauda. 15.— DM.

Schneyer, Johannes Baptist, Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters. Für die Zeit von 1150–1350 (Autoren: A–D) (BeitrGPhThMA, XLIII, 1). Gr. 8° (IX u. 821 S.) Münster in Westf. 1969, Aschendorff. 138.— DM.

Staf, Nils, Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet (Acta Universitatis Upsaliensis, Studia-Ecclesiastica Upsaliensia, 13). Gr. 8° (258 S.) Uppsala 1969, Almqvist & Wiksells. 42.— schw. Kr.

Stegmüller, Wolfgang, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, Bd. I: Wissenschaftliche Erklärung und Begründung. Gr. 8° (XXVII u. 812 S.) Berlin – Heidelberg – New York 1969, Springer. 128.— DM.

Van Esbroek, Michel, Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de logique kérygmatique. Kl. 8° (200 S.) Paris 1968, Desclée. 185.— FB.

Vanhoye, Albert, S. J., Situation du Christ. Hébreux 1–2 (Lectio divina, 58). 8° (400 S.) Paris 1969, du Cerf. 39.— F.

Vatja, Vilmos, Interkommunion – mit Rom? 8° (106 S.) Göttingen 1969, Vandenhoeck. 9.— DM.

Via Indirecta. Beiträge zur Vielstimmigkeit der christlichen Mitteilung. Hrsg. von *Günter Lange* und *Wolfgang Langer*. Festschrift für Theoderich Kampmann zum 70. Geburtstag. 8° (XII u. 375 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 28.— DM.

Waelhens (de), Alphonse, Phénoménologie de vérité. 3. éd. 8° (160 S.) Louvain – Paris 1969, Nauwelaerts. 180.— FB. – Ders., La philosophie de Martin Heidegger. 6. éd. (Bibliothèque Philosophique de Louvain, 2). Gr. 8° (XII u. 380 S.) Louvain – Paris 1969, Nauwelaerts. 430.— FB.

Wilde, Frank-Bernhard, Kierkegaards Verständnis der Existenz (Publications of the Kierkegaard Society, III). 8° (170 S.) Copenhagen 1969, Rosenkilde and Bagger. 32.— dän. Kr.

Zeller, Winfried, Frömmigkeit in Hessen. Beiträge zur hessischen Kirchengeschichte. Hrsg. von *Bernd Jaspert*. Kl. 8° (XIII u. 215 S.) Marburg/Lahn 1970, Elwert. 12.— DM.

Konzil und Rezeption

Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart

Von Alois Grillmeier, S. J.

In neuerer Zeit gewinnt der Begriff der „Rezeption", angewandt auf Synoden oder Konzile der Kirche oder der Kirchen, neue Bedeutung, vor allem im ökumenischen Gespräch[1]. Man fragt sowohl geschichtlich als auch systematisch, was das Begriffspaar „Konzil–Rezeption" für die Einheit der Christen bedeuten kann. Dabei erinnert man sich der Rechtsgeschichte, die in Deutschland einen so umfassenden Vorgang von „Rezeption" und eine so anhaltende Diskussion darum aufweisen kann, daß die Rechtshistoriker einfachhin von „Rezeption" sprechen[2], als ob dieser Begriff nur ihnen gehörte. Nun kennt ihn aber auch die Konzilsgeschichte, ja die kirchliche Tradition überhaupt, die ihrerseits wiederum nur ein Sondergebiet der alle Bereiche menschlichen Kulturlebens erfassenden Rezeptionsvorgänge ist. Nicht ohne Grund entdekken sowohl die Juristen als auch die Theologen, daß nicht nur beide denselben Begriff gebrauchen können, sondern daß sie sich auf einem zum Teil gemeinsamen Gebiet bewegen, weil die von ihnen untersuchten Rezeptionsvorgänge mehr oder minder jeweils eine rechtliche und eine theologische Seite haben oder einen Recht und Theologie umfassenden und verwandelnden kulturellen Prozeß darstellen.

Wenn nun die Frage der Rezeption die Theologen der Ökumene wieder zu beschäftigen beginnt, so wird es fruchtbar sein, wenn sie sich die Erfahrungen der Juristen in der Analyse und Deutung von Rezeptionsvorgängen zu eigen machen. Denn letztere haben in dieser Angelegenheit ohne Zweifel einen großen methodischen Vorsprung vor den Theologen. Nach einer jahrhundertelangen Diskussion über einen Vorgang der deutschen Rechts- und Kulturgeschichte, der weithin christ-

---

[1] Vgl. Konzile und die Ökumenische Bewegung, hrsg. v. *Lukas Vischer* (Studien des Ökumenischen Rates, 5 [Genf 1968]).

[2] Vgl. *F. Elsener*, Art. „Rezeption", in: Staatslexikon VI (Freiburg ^{6}1961) 893–897. Wenn im folgenden von dieser Rechtsrezeption die Rede ist, heben wir „Rezeption" durch Anführungszeichen hervor. – Es fällt auf, daß das Stichwort „Rezeption" (Rezeption) nur in wenigen Lexika aufscheint, z. B. bei *C. Creifelds*, Rechtswörterbuch (München 1968); nicht viel besser steht es mit dem Stichwort ‚recipere'; vgl. *H. Heumann – E. Seckel*, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts (Graz ^{10}1958) 493–494; *R. Mayr*, Vocabularium Codicis Iustiniani I Pars Latina (Prag 1923, Nachdruck Hildesheim 1965) 2101–2102; an der Sache vorbei geht *A. Blaise*, Dictionnaire Latin-Français des auteurs chrétiens (Paris 1954), wo ‚Chalcedonensem Synodum recipere (suscipere)', von dem Facundus v. Hermiane spricht (Pro defensione trium capitulorum II, 2; PL 67, 565 B), übersetzt wird mit « recevoir, admettre (une opinion d'un concile) ». Ähnlich steht es mit den Synonyma von ‚recipere' und der griechischen Rezeptionsterminologie.

lich ist, verfügen sie schon über eine reflektierte Methode der Rezeptionsforschung und können so den Theologen ihre Erfahrungen zur Verfügung stellen[3].

Hier soll der Versuch gemacht werden, auf dieses Angebot einzugehen und die Rechtshistoriker auf einige grundlegende Erfahrungen im Ringen um die Methode in der Deutung eines einzigartigen Rezeptionsprozesses zu befragen. Gewisse, nur in einem ersten Zugriff gesammelte Beobachtungen sollen auf die Frage der Rezeption im konziliaren Leben der Kirche und der Kirchen angewandt werden. Der Schwierigkeiten einer solchen „Methoden-Rezeption" wird man sich schnell bewußt, wenn man auf die Verschiedenheit von Rechts- und Dogmengeschichte, auf die großen Wandlungen der synodalen Idee im Laufe der Kirchengeschichte, auf die Veränderungen des Kirchenbewußtseins selbst und das in den verschiedenen Kirchen lebende Selbstbewußtsein blickt. So kann keineswegs etwas Vollständiges oder End- bzw. Allgemeingültiges zum Thema gesagt werden. Weitere Studien müssen folgen, und jede Kirche, die sich mit der Frage der Rezeption abgeben möchte, muß selbst ihre methodischen Besinnungen anstellen, um sich möglichst ungehindert und rasch der materialen Seite der Rezeption widmen zu können – und dies in gemeinsamer Arbeit.

In einem ersten Teil sprechen wir von den methodischen Erfahrungen der Rechtshistoriker in der Deutung dessen, was sie so selbstverständlich „Rezeption" nennen. In einem zweiten Teil suchen wir die Anwendung auf die Frage der Rezeption von kirchlichen Synoden zu machen, und zwar wiederum nur in methodischer Sicht.

I. Methodische Erfahrungen der Rechtshistoriker in der Deutung der „Rezeption"

1. Was ist „Rezeption"?

„Rezeption" ist der durch Jahrhunderte sich hindurchziehende Prozeß der Aufnahme römischen Rechts in Deutschland. Man unterscheidet eine Früh-, Hoch- (Voll-) und Nachrezeption. Die Frührezeption wiederum teilt sich in eine (uneigentliche) kanonistische und in eine eigentliche, „echte", profane Frührezeption. Wir reden hier nur vom profanen römischen Recht, das aber seine früheste Anwendung in Deutschland seit dem 13. Jahrhundert fast immer durch die Kanonistik fand. Da die geistlichen Gerichte auch für *causae saeculares* zuständig waren, kam es zu einer beständigen Wechselwirkung zwischen ius civile und

[3] Die beste Studie zur „Rezeption" ist heute: *F. Wieacker*, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit (Göttingen ²1967), mit reicher Literatur. Dazu jetzt: *F. Merzbacher*, Römisches Recht und Romanistik im Mittelalter. Zum gegenwärtigen Stand der Forschung, in: HistJb 89 (1969) 1–32; das am Schluß entwickelte Forschungsprogramm

ius canonicum oder zwischen Legistik und Kanonistik. Mit der kirchlichen Gerichtsbarkeit auch in weltlichen Sachen verbreitete sich die spezifische rechtswissenschaftliche Methodik, welche die Kanonisten mit der weltlichen Jurisprudenz teilten. Römisches Recht kam somit „seit dem 13., vor allem aber seit dem 14. Jahrhundert in breitem Strom nach Mitteleuropa“ [4], und zwar durch mitteleuropäische Studierende, die nach Bologna, Padua, Perugia, aber auch nach Montpellier und Orléans zogen, wenn auch die dort ausgebildeten Juristen noch bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts in Deutschland arbeitslos blieben. Die „Voll- oder praktische Rezeption“, die mit der Mitte des 15. Jahrhunderts einsetzte, war dadurch vorbereitet. Denn „die volle und unmittelbare Anwendung des gemeinen Privatrechts in den ordentlichen weltlichen Gerichten durch rechtsgelehrte Urteiler und in neuen Rechtsaufzeichnungen seit der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist ... nur die späteste, abschließende Teilphase der Wirkungen der römischen Rechtswissenschaft in den Ländern nördlich der Alpen und besonders in Deutschland“ [5]. Hier war Raum für fremdes Recht, weil das mittelalterliche (germanische) Recht, auf einen Agrarstaat zugeschnitten, den neuen wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen nicht mehr entsprach. Nun kam es zur überwiegenden und prinzipiellen Anwendung des *ius civile*, besonders des Privatrechts, in den allgemeinen weltlichen Gerichten und in der allgemeinen Gesetzgebung. Dieser Austausch einer Rechtsordnung gegen eine andere in einem ganzen Volk, wenn auch in verschiedenem Maße durchgeführt, bedeutet ein Kulturphänomen, das ganze Forschergenerationen zu seiner Klärung und Deutung beanspruchte. Im 19. Jahrhundert war dies „der Hauptgegenstand der Rezeptionsforschung und der Kontroversen über Wert und Unwert der Rezeption“ [6]. In der Auseinandersetzung um diesen Vorgang und in der Kritik der Forschung selbst wurde der Begriff der „Rezeption“ selber geklärt. Wichtige methodische Erkenntnisse zur Feststellung und Deutung von „Rezeption“ wurden gewonnen. Ihnen gilt unsere besondere Aufmerksamkeit.

---

zeigt den Umfang der noch zu leistenden Arbeit. – Wir benützen ferner: *H. Coing*, Römisches Recht in Deutschland, in: Ius Romanum Medii Aevi V, 6 (Mediolani 1964); *G. Dahm*, Zur Rezeption des römisch-italienischen Rechts, in: HistZs 197 (1943) 229–258; *ders.*, Deutsches Recht. Die geschichtlichen und dogmatischen Grundlagen des geltenden Rechts (Stuttgart ²1963), mit einem vorzüglichen Abschnitt über „Rezeption“, der die Vor- und Nachteile dieses Vorgangs abwägend darstellt; *H. Conrad*, Deutsche Rechtsgeschichte II (Karlsruhe 1966) 339–343 u. ö.; *P. Koschaker*, Europa und das Römische Recht (München – Berlin ³1958).

[4] *F. Wieacker*, a. a. O. (Anm. 3) 115; *H. Coing*, a. a. O. (Anm. 3) 45–90.

[5] *F. Wieacker*, a. a. O. 124; *H. Coing*, a. a. O. 45–90.

[6] *F. Wieacker*, a. a. O. 114, Anm. 47. S. 129 betont W., daß die sog. „praktische Rezeption“ „das Lehrgebäude und die Methode der Rechtswissenschaft“ zum Gegenstand hatte, „die sich seit dem 12. Jh. in Bologna, etwas später auch an anderen italienischen Universitäten und in Frankreich ausgebildet hatte“.

2. Wann darf man von „Rezeption" sprechen?

Rezipieren gehört zum menschlichen Leben des einzelnen und der Gemeinschaft. Auch Tausch und Handel mit materiellen Gütern gehören dazu. Wir blicken jedoch nur auf den Bereich der Kulturgeschichte, in der es vor allem um geistige Güter geht. Hier ereignet sich „Rezeption", wenn ein Volk Kulturelemente übernimmt (accipit, recipit), die es selbst nicht geschaffen hat, mag es dann aus dem Überkommenen auch etwas Eigenes gestalten. Von „Rezeption" (Aufnahme) im eigentlichen Sinn kann man aber nur sprechen, wenn sich ein Geben und Nehmen zwischen zwei an und für sich verschiedenen und geschiedenen Kulturbereichen vollzieht.

„Nicht als Rezeptionen gelten daher das Eindringen des antiken römischen Rechts in den Westprovinzen des Imperiums, die Ausbreitung des islamischen Rechts im Gefolge der arabischen Eroberungen, des franko-normannischen in England oder des deutschen im Gebiet der Ostkolonisation; als Rezeptionen dagegen die Annahme des Christentums durch die meisten germanischen Völker, des Buddhismus in Ostasien, ... die Einführung oder Erhaltung des Code civil in den romanischen Ländern und in Westdeutschland nach dem Ende der napoleonischen Herrschaft. Rezeption ist danach insbesondere auch die Aufnahme des ‚römischen' Rechts in Deutschland, Schottland oder den Niederlanden." [7]

Von dieser in sich einsichtigen Feststellung her läßt sich eine generelle Kennzeichnung von „Rezeption" im eigentlichen Sinn ableiten: „Rezeption", streng genommen, ist ein „exogener", nicht ein „endogener" Prozeß; sie ist „epidemisch", nicht „endemisch" [8].

Wesentlich für Rezeption sind also zwei verschiedene Partner und ein Übernehmen von fremden kulturellen, d. h. geistigen und gesamtmenschlichen Gütern und Werten vom einen zum anderen. Handelt es sich – wie in unserem Fall – um kulturelle Vorgänge, so sind sie schwerer durchschaubar als etwa die „ökonomische Rezeption", die wir als „Handel" bezeichnen. Hier steht das materielle Gut im Vordergrund; wir haben buchungsmäßig registrierbare Vorgänge, die klar voneinander abgehoben sind – die sich freilich auf die Dauer auch auf die materielle Kultur auswirken können. Bei der Rechtsrezeption handelt es sich um die Übernahme von vorwiegend geistigen Werten, um Rechtssatzungen und -ordnungen, die zunächst eine geistige Entscheidung erfordern, auch wenn der materielle Bereich davon betroffen ist. Vor allem geht es nicht nur um Einzelakte; mit der Annahme einer Ordnung wird vielmehr ein System von Einzelakten vieler ausgelöst, und dies oft auf Jahrhunderte und Jahrtausende hin. Wir stehen vor und in einem kulturellen „Prozeß", der eine besondere Methode zu seiner Deutung erfordert.

---

[7] Ebd. 127.
[8] Ebd. 132.

3. Die Methodenfrage der Deutung der Rechtsrezeption als eines „Prozesses"

Zunächst könnte man sich gerade eine „Rechtsrezeption" als etwas sehr Einfaches vorstellen. Scheint es doch um faßbare „Rechtsordnungen" zu gehen, konkret um Paragraphen oder Kanones, deren Einführung schlicht nach dem Rechtsbuch feststellbar ist. Nichts gibt sich als so leicht vergleichbar wie Rechtssätze (etwa die des romanischen und des germanischen Rechts). Von diesem rein materialen Gesichtspunkt aus hat denn auch der Rechtspositivismus vor allem des 19. Jahrhunderts die Frage der „Rezeption" angegangen und seine meist negativen Wertungen vollzogen, die nach dem Schema „germanisch" gegen „romanisch" ausfielen. Die Auswirkungen bis in den Nationalsozialismus hinein sind bekannt. *Franz Wieacker* vor allem hat diese Methode kritisiert und ihren Hauptfehler darin gesehen, daß personal-geschichtliche Zusammenhänge nach Analogie mechanischer, chemischer oder biologischer und – fügen wir hinzu – rein ökonomischer Vorgänge begriffen werden. So ist es für unser Thema nicht ohne Bedeutung, daß die neuere Erforschung der Rechtsrezeption bewußt auf eine Übersteigung der positivistischen Interpretation und Wertung drängt. W. bestimmt sie darum nicht allein vom Materialobjekt, der Einführung neuer Rechtssätze her, sondern von ihrer Eigenart als einem geistig-kulturellen „Prozeß" aus. Dabei bringt er dessen tragende Kräfte besonders in Anschlag. Die Rechtsrezeption vollzog sich als „Machtergreifung des gelehrten Juristen und seiner Methoden der Rechtsanwendung im gesamten öffentlichen Leben" vom ausgehenden 15. Jahrhundert ab, wenn wir auf die sog. Vollrezeption sehen[9]. Mit anderen Worten: die rechtsumbildende Aktivität eines ganzen Standes ist zusammen mit dem materialen Objekt zu beachten, um den Vorgang der Rechtsrezeption in seiner Eigenart zu erfassen. Der gebende und empfangende Partner, ferner Objekt und Vorgang der Rezeption selbst, sind also in methodischer Strenge bewußt zu machen, um eine wissenschaftliche Verständigung über den ganzen Prozeß zu ermöglichen. Nur so wird sichtbar, was es unter dem Begriff der „Rezeption" zu deuten gibt, die Summe „unzähliger Handlungen, Ereignisse und innerer Vorgänge: der Rechtssetzungen, Urteilsakte, der Rechtsausbildung, ja der Veränderung der Rechtsüberzeugung von vielen Millionen"[10].

Die Methodenfrage der Rezeptionsdeutung wird dadurch bedeutend anspruchsvoller, als der Rechtspositivismus vorausgesetzt hatte. *Franz Wieacker* gibt angesichts dieses vielschichtigen Prozesses zu, daß der Rechtshistoriker eine genaue Beschreibung der Vorgänge durch „sehr

[9] Ebd. 132; vgl. *G. Dahm*, a. a. O. (Anm. 3) 229–258; *H. Coing*, a. a. O. (Anm. 3) 45–90.

[10] *F. Wieacker*, a. a. O. (Anm. 3) 126 mit Anm. 3.

vereinfachende Darstellungsmodelle" ersetzen muß. Das erste Modell ergibt sich von der Vorstellung der „Rezeption" als einer „Aufnahme" (Übernahme) her: Das Volk A empfängt vom Volk B einen Gegenstand, „nämlich die geschlossene nationale Rechtsordnung von B" [11]. Dem stehen andere Modelle gegenüber: etwa A verändert sich selbst, es tritt aus einem früheren Zustand in einen neuen, anderen Zustand über (zweites Modell); oder gar: ein heutiges A (nämlich der gegenwärtige staatliche Zustand der Deutschen) ist überhaupt erst als solches durch den Rezeptionsprozeß (nämlich durch die Rationalisierung von Staat und Recht) entstanden (drittes Modell) [12]. Der Rechtspositivismus – oder in unserem Fall der Dogmenpositivismus — würden bei Modell A stehenbleiben und nur die Übernahme von Rechtssätzen bzw. von Dogmen betrachten, ohne auf das Gefüge vielfältiger geschichtlicher, sozialer, intellektueller, psychologischer, religiöser Gruppenprozesse zu achten. Die Formel von der „Aufnahme des römischen Rechts" — verstanden nach Modell A — ist also zu einfach, ebenso wie es zu oberflächlich wäre, konziliare Rezeption nur vom materialen „Glaubenssatz" her zu deuten.

So ist also auf Modell B oder C zurückzugreifen: Es ist auf die Veränderung zu achten, die das Subjekt der Rezeption in diesem Vorgang erfährt. Ein Modell ist zu wählen, „das den sozialen, politischen und kulturellen – fügen wir für unser Thema hinzu: den religiösen – Gesamtsinn der Rezeption erfaßt" [13]. So stellt also *Franz Wieacker* fest, daß im Vorgang der Rezeption römischen Rechts nicht etwa die „Veränderung der Normen und Institutionen das primäre Element war", sondern vielmehr die „Verwissenschaftlichung des deutschen Rechtswesens und seiner fachlichen Träger", oder anders: „die intellektuelle Rationalisierung des gesamten öffentlichen Lebens"; d. h., es ist auszugehen von der weitreichenden Tatsache, daß politische und private Konflikte nicht mehr durch Gewalt, Emotionen oder unreflektierte Lebenstradition ausgetragen wurden, sondern „durch logische Erörterung der autonomen juristischen Sachproblematik und durch Entscheidung nach einer daraus gewonnenen rationalen Regel" [14]. So — nach Modell B und C gesehen – stellt sich der Vorgang der Rechtsrezeption erst in seiner wahren kulturgeschichtlichen Bedeutung dar: als Übernahme einer tief in das politische, wirtschaftliche, soziale und private Leben eingreifenden Kunst oder „wissenschaftlichen Technik", die „den gewaltsamen Austrag menschlicher Konflikte wenigstens innerhalb der Staaten ersetzte" und so eine der wesentlichen Voraussetzungen für den

[11] Vgl. ebd. 126.
[12] Vgl. ebd. 126 f.
[13] Ebd. 130.
[14] Ebd. 131.

Aufstieg der materiellen Kultur, besonders der Verwaltungskunst, der rationalen Wirtschaftsgesellschaft und selbst der technischen Naturbeherrschung der Neuzeit", schuf[15]. Gewiß dürfen in diesem Prozeß die materiellen Elemente, die Rechtsordnungen, nicht ausgeschaltet werden. Sie gehören dazu und müssen durch *institutionsgeschichtliche* Betrachtung erhoben und gewertet werden. Die *sozial- und wissenschaftsgeschichtliche* Betrachtung läßt aber darüber hinaus das Ganze der in eine geschichtliche Gesellschaft integrierten und sie verändernden Rechtsordnung sichtbar werden.

Diese Analyse und Deutung des Rezeptionsvorgangs nach *Modellen* soll die positivistische Frage nach den *Ursachen* ersetzen bzw. ergänzen. Auch für die Konzilsgeschichte ist bedeutsam, was *Franz Wieacker* zur Methode der Erforschung der Rechtsrezeption sagt: „Wie überall in den historischen Wissenschaften (und wohl nicht nur in diesen) erweist es sich als nützlich, die Erklärung aus kollektiv wirksamen Ursachen durch eine genaue Beschreibung der Vorgänge zu ersetzen. Die Ursache-Folge-Relation ist bei so komplexen Verläufen wie der Rezeption, in der sich beständig soziale und ideologische Bewußtseinszwänge mit freien Handlungen der einzelnen verflechten, ohnedies nicht vollziehbar; sie ist vollends unanwendbar auf geschichtliche Vorgänge, die durch menschliche Bewußtseinsakte und Handlungen, also nicht mechanisch oder biologisch, determiniert sind und daher nicht erklärt, sondern verstanden werden müssen." [16]

Trotz dieser Betonung des Modells in der Rezeptionsforschung sollen aber die alten Fragestellungen nicht untergehen, sondern nur eine andere Einordnung erfahren. Fragen wie diese: „Was wurde rezipiert?", „Warum wurde rezipiert?", bedürfen genauso der weiteren Klärung wie der Rezeptionsvorgang – verstanden nach den obigen Modellen – selbst. Es wird äußerst nützlich sein, für die Deutung der konziliaren Rezeption und ihren Vollzug sich an jenen Perspektiven zu schulen, die *Franz Wieacker* für die Rechtsrezeption erschließt[17] – dies in kritischer Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung. In sämtlichen Epochen der deutschen Geschichte, mögen sie politisch, sozial, ökonomisch, geistig und religiös gesehen werden, gewinnt die Rechtsrezeption ihren eigenen Aspekt. Je mehr diese allgemeinen Entwicklungen auch eine Umwandlung des Kirchenverständnisses bedeuten, um so mehr wird auch das Modell eines Konzils und der konziliaren Rezeption davon bestimmt.

4. Die bisherige Behandlung der Rezeption im kirchlich-theologischen Bereich

Rezeption ist seit dem 19. Jahrhundert auch Thema der kirchlichen Forschung. Hier hat aber – abgesehen von der neuesten Entwicklung – die Kanonistik die Behandlung des Problems an sich gezogen[18]. Dabei

[15] Ebd. 69.
[16] Ebd. 143 f.
[17] Ebd. 143–152.
[18] Vgl. *R. Sohm*, Kirchenrecht I (Leipzig 1892) 320. 322–328. 328–344; II (München – Leipzig 1923) 71 f.; *ders.*, Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians (München – Leipzig 1918); *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, in: ZsEvangKirchenrecht 2 (1952/53) 1–23; *ders.*, Das Recht der Gnade (Witten 1961) 825–836. – Von katholischer Seite: *W. M. Plöchl*, Geschichte

ist naturgemäß eine begrenzte Sicht von Rezeption in den Vordergrund getreten, die der heutigen ökumenischen Diskussion nicht mehr genügt. *Rudolph Sohm* war hier führend. Er kommt auf das Thema der Rezeption im Zusammenhang mit seiner Deutung des Wesens des Kirchenrechts zu sprechen. Er vertritt die These, daß das Wesen des Kirchenrechts dem Wesen der Kirche selbst widerspreche[19]. Er will nachweisen, „daß das altkatholische Kirchenrecht bis in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts Sakramentsrecht ist, Recht der Verwaltung der Sakramente und ihrer Rechtswirkungen. Alles Handeln der Kirche ist bis dahin sakramentales Handeln . . . Dieses Sakramentsrecht war grundsätzlich Sache der Theologen, nicht der Juristen"[20]. Vom 12. Jahrhundert ab ergibt sich aber mit dem Eindringen der profanen Rechtswissenschaft und der Juristen in Theorie und Praxis des Kirchenrechts – also auf dem Wege einer Rezeption, wie sie *Franz Wieacker* uns eben beschrieben hat – die Umbildung des sakramentalen Denkens in das „körperschaftlich-voluntaristische Kirchenrechtsdenken des Neukatholizismus". „Jetzt wird die Kirche zu einer zweckhaft gerichteten, zweckhaft organisierten Gesellschaft, die das ‚Heil' als das ‚bonum commune' verwirklicht."[21] Diesem Übergang von der altkatholischen Sakramentskirche in die neukatholische Rechtskirche entspricht die konsequente Entwicklung der lateinischen Kirche vom monarchischen Episkopat zur Souveränität des Papsttums. Im Verlauf dieser Interpretation der Entwicklung des Kirchenverständnisses kommt *Rudolph Sohm* auch auf die Rezeption zu sprechen. In der altkatholischen Kirche ist das Laienchristentum „Mitträger der in der Kirche wirkenden Gewalt des Worts. Das ist es, was die Wahlrechte und Zustimmungsrechte der Laienschaft in der altkatholischen Kirche zum Ausdruck bringen"[22]. In der neukatholischen Kirche verlieren die Laien ihre Zustimmungsrechte vollständig. Diese Zustimmungsrechte wirken sich nach S. als „Rezeptionsrecht" aus. Sie sind getragen von der Laienschaft als der „unorganisierten Ekklesia", die der „kanonisch organisierten Ekklesia" gegenübersteht.

---

des Kirchenrechts I (Wien ²1960) 457; II (Wien 1962) 64. 498 f.; III (Wien 1959) 44. Die systematischen Lehrbücher des katholischen Kirchenrechts bieten, soviel ich sehe, unmittelbar nichts zur Frage der Rezeption. – Von dogmengeschichtlicher Seite geht das Problem an: *L. Stan*, Über Rezeption der Beschlüsse der ökumenischen Konzile seitens der Kirche, in: Konzile und die Ökumenische Bewegung, a. a. O. (Anm. 1) 72–80; dasselbe auch in: Theologia (Athen) 40 (1969) 158–168. Weitere Perspektiven eröffnet *W. Küppers*, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die Ökumenische Bewegung, a. a. O. (Anm. 1) 81–104. Die in diesen Werken gebrauchte Terminologie geht weit auseinander.

[19] Vgl. *R. Sohm*, Das altkatholische Kirchenrecht, a. a. O. (Anm. 18) 536–614.

[20] *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, a. a. O. (Anm. 18) 2.

[21] Ebd.

[22] *R. Sohm*, Das altkatholische Kirchenrecht, a. a. O. (Anm. 18) 623.

„Die kanonisch organisierte Ekklesia war Trägerin nur der kanonischen (regelmäßigen) Handlung ...; Trägerin der Rezeption aber war die *unorganisierte* Ekklesia. Für das regelmäßige (kanonische) Handeln besaß die Weltchristenheit ihre Verfassung durch die bischöfliche Ordnung der Ortschristenheiten. Für den unkanonischen Vorgang der Rezeption besaß sie keine kanonische Organisation. Keine Ortschristenheit, kein Bischof besaß eine *rechtlich* wirkende Rezeptionsgewalt ... Nach altkanonischen *Grundsätzen* aber mußte immer zu der bischöflichen, auch zu der päpstlichen Entscheidung der consensus ecclesiae, die Zustimmung der unorganisierten Ekklesia, des gesamten christkatholischen *Volkes* auf Erden, nicht bloß der Kleriker, auch der Laien, hinzutreten. Der consensus ecclesiae bedeutete den consensus fidelium. Die Rezeptionsgewalt war in der altkatholischen Kirche letztlich bei der *unvertretenen* katholischen Christenheit der Welt, bei der universalis ecclesia im vollen Sinne des Wortes. Was wirklich Gottes Werk ist, das setzt bei dem ganzen Volke Gottes sich durch und umgekehrt: Was bei dem ganzen Volke Gottes sich durchsetzt, das ist Gottes Werk ...

Was im Urchristentum für jede geistliche Handlung galt – es gab kein kanonisches Recht: über die Gültigkeit einer jeden der Ekklesia zugehörigen Handlung entschied ihre tatsächliche Durchsetzung in der Christenheit, d. h. die Rezeption ...“ [23]

Wir gehen hier nicht auf das Kirchen- und Kirchenrechtsverständnis von *R. Sohm* [24], sondern nur auf seinen Begriff der Rezeption ein. Er sieht ihn nur unter der Perspektive der Zustimmungsrechte, welche über die Gültigkeit aller der Ekklesia zugehörigen Akte und ihre tatsächliche Durchsetzung in der Kirche entscheiden. Rezipieren als ‚recipere bonum aliquod‘, und zwar durch einen Partner, der dieses Gut selbst nicht geschaffen hat, tritt ganz zurück. Gewiß hat ein rein kanonistischer Begriff von Rezeption seine Bedeutung [25]. Auf ihn sollte aber das Ökumenische Gespräch über Konzilsrezeption nicht eingeengt werden. Von *Franz Wieacker* können wir vor allem dies lernen, Rezeption in erster Linie als positiv bereichernde Annahme eines Gutes zu sehen, ein Annehmen freilich, das auch als „Prozeß“ der Verwirklichung zu verstehen ist, der sich über Jahrhunderte hinziehen kann und in jeder Generation der Kirche jeweils neu zu vollziehen ist. Das ‚bonum recipiendum et realizandum‘, um das es hier geht, ist nichts anderes als das Wort Gottes in Christo und sein Heil, das weiterzugeben der einzige Sinn von Synoden oder Konzilen ist [26].

---

[23] Ebd. 130 f.

[24] Vgl. dazu *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, a. a. O. (Anm. 18) 9–11; *A. Bühler*, Kirche und Staat bei Rudolph Sohm (Basler Studien z. histor. u. systemat. Theologie, 6 [Zürich 1965]) 1–31.

[25] Vgl. *H. Dombois*, Das Recht der Gnade, a. a. O. (Anm. 18); *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche (Graz [4]1964) 90–91; ferner 52–56. 107; *L. Stan* und *W. Küppers*, a. a. O. (Anm. 18).

[26] Vgl. Apg 8, 14: ‚recipere verbum Dei‘; Mk 10, 15: ‚recipere regnum Dei‘. In beiden Fällen übersetzt die Vg ein griechisches ‚dechesthai‘; Jo 1, 11: ‚et sui eum non receperunt‘ (Übersetzung von ‚paralambanein‘). Die Menschen sollen 1. das Geschenk der Gottesherrschaft annehmen, 2. diesem damit zur Verwirklichung auf Erden verhelfen, nicht aber 3. zu seiner „Gültigkeit“ beitragen. Die Gottesherrschaft gilt auch „gegen“ den Menschen.

Das Synodalverständnis der alten Kirche erleichtert uns diese Sicht von Rezeption. Die Autorität der Konzile wird in der Frühzeit in erster Linie an dem Inhalt ihrer Aussage gemessen, d. h. daran, daß sie das Wort Gottes dem Gehalt nach getreu weitergeben, wenn auch in neuer Sprache in eine neue Zeit hineingesprochen. Soweit man in ihnen die Paradosis erkennt, so weit haben sie Geltung[27]. Erst allmählich, hier früher, dort später, bekommen die Synoden eine *formale Autorität*, d. h., man anerkennt über ihre inhaltliche Botschaft hinaus ihren Anspruch, diese Botschaft mit einem besonderen Beistand des Geistes Christi weitergeben zu können. Das erst gibt der Frage nach Legitimität oder Gültigkeit einer Synode ihre besondere Stringenz; ebenso entsteht damit das Problem der Rezeption im kanonistischen Sinn erst in seiner vollen Schärfe: Was bedeutet sie nämlich für die Gültigkeit der Synode als solcher? Die Überbetonung der formalen Autorität kann den Blick davon ablenken, daß die Konzile vor allem dafür da sind, den Reichtum der Heilswahrheit neu zu erschließen. Von daher sollte auch die Frage der Rezeption angegangen werden. Verengt man den Blick auf Rezeption im kanonistischen Sinn, also auf die Frage der rechtlichen Geltung, dann wird eine Synode leicht zum Streitobjekt zwischen den Kirchen oder zwischen Synodalen und Gläubigen. Stellt man dagegen ihre Funktion in den Vordergrund, Heilswahrheit zu vermitteln und auf Erden gegenwärtig zu machen, so ist eine gute Disposition für ihre Aufnahme bei den Gläubigen oder bei anderen Kirchen zu erwarten. Das Wissen um die Autorität eines Konzils braucht und darf darob nicht zurückgeschraubt werden. Es erhält aber eine neue Zuordnung und eine tiefere Sinngebung. Dieses Bewußtsein der Sendung, ein Bonum für die Kirche zu schaffen, muß den Ausschlag dafür geben, ob eine Synode zusammentritt, ob sie definiert oder nicht definiert, wie und wann eine kirchliche Entscheidung ergeht. Das Gefühl, zur Annahme einer Definition verpflichtet zu sein, ohne deren Bonum zu erfahren oder zu erkennen, schafft keine Disposition für Rezeption. Darum gibt es auch – bei aller Anerkennung einer Verpflichtung – eine „kritische Rezeption“[28], die das Werk eines Konzils sichtet, vertieft, anpaßt und so in eine Phase der endgültigen Annahme hineinführt, in der die Kirche aus einem Konzil wirklich lebt. Die Glaubensentscheidung oder Ordnung ist „assimiliert“, d. h. für das Leben rezipiert. Sie kommt damit erst so recht zur Verwirklichung und „Geltung“ in der Kirche, was nicht dasselbe ist wie „Gültigkeit bekommen“.

Durch die Reflexionen *Franz Wieackers* und anderer Forscher auf die Rechtsrezeption ist uns also ein Modell für die Deutung und Erfassung des Prozesses der konziliaren Rezeption gegeben, das von vornherein gewisse Veränderungen oder Anpassungen von unserem Gegenstand her erhält. Dieses Modell muß die Ganzheit dieses Vorganges der konziliaren Rezeption und seiner Abwandlungen zur Darstellung bringen; also 1) die Partner der Rezeption, die ganz verschieden zu bestimmen sind, je nachdem es sich um das Verhältnis von Teilkirchen oder von getrennten Kirchen zueinander oder um ein und dieselbe Kirche mit ihrem mehr oder minder auseinandertretenden Gegensatz von Lehrenden und Hörenden handelt. Wo sich zwei adäquat voneinander verschiedene oder geschiedene Partner finden, ist Rezeption im echten oder im Vollsinn möglich; sind sie nur unvollkommen oder inadäquat voneinander verschieden oder geschieden, ergibt sich nur eine einge-

[27] Siehe die Studie von *H. J. Sieben* in diesem Heft.

[28] Vgl. *W. Küppers*, in: Konzile und Ökumenische Bewegung, a. a. O. (Anm. 1) 90–93.

schränkte Möglichkeit von Rezeption, ob wir dabei auf das ‚recipere bonum' oder auf ‚recipere' im Sinne von „Beitrag zur Gültigkeit" achten. Mehr oder minder unmittelbar wird sich dabei auch 2) der Akt und der Prozeß des Rezipierens selbst, seine Eigenart, seine Terminologie[29] zur Diskussion stellen und damit auch als weiteres Forschungsobjekt anbieten. Die Forschung wird zu klären haben, welche verschiedenen Weisen der Rezeption es gibt, welche Gruppen diesen Prozeß tragen, welchen Ausdruck dieser Vorgang in der Sprache findet. Vermutlich werden Sinn und Inhalt von ‚recipere' (und Synonyma) sich bestimmen sowohl von den Partnern her (wie sich Lehrende und Hörende verstehen) als auch von der Natur dessen her, was zur Rezeption angeboten wird und seinem je verschiedenen Bonum- oder Verpflichtungscharakter. Es wird also nicht möglich sein, nur von der Terminologie auszugehen.

Von diesem Modell her soll also die Methode der konziliaren Rezeptionsforschung in einer Skizze entworfen werden. Die Einzelforschung wird aber kritisch prüfen müssen, ob dieses Modell genügt und alle Elemente der konziliaren Rezeption sichtbar machen kann.

II. Bemerkungen zu einer Methode der Erforschung und Deutung der Rezeption von Synoden und Konzilien

Rezeption ist am sichtbarsten dort gegeben, wo der eine Partner vom anderen etwas erhält, was er selbst nicht geschaffen hat. Rezeption im Vollsinn ist ein exogener, nicht ein endogener Prozeß; sie ist epidemisch, nicht endemisch. Von daher ist zu vermuten, daß es echte Rezeption im kirchlichen Bereich nur dort gibt, wo zwei Partner echt voneinander verschieden oder geschieden sind und so in das Verhältnis von Geben und Empfangen treten können. Von der alten Kirchengeschichte her sind somit mögliche Partner eines echten Rezeptionsvorgangs die „Teilkirchen" und noch eindeutiger die voneinander „getrennten" Kirchen. Wird aber entweder eine Teilkirche oder die Universalkirche (oder ein abgeschlossenes kirchliches Gebilde überhaupt) in sich betrachtet, so ist eine Scheidung der Partner schwerer auszumachen und somit auch ein Rezeptionsvorgang zwischen beiden. In diesem Sinne sprechen wir von echter und unechter Rezeption.

A. Feststellung von Rezeption

1. Echte Rezeption von Synoden

a) *Teilkirchen und Rezeption von Synoden.* Nehmen wir also an, ein echter Rezeptionsprozeß sei dann gegeben, wenn der eine kirchliche Bereich von einem anderen etwas übernimmt, was er selbst nicht geschaffen hat, nämlich eine Synode mit all ihren Entscheidungen. Vorbedingung dafür ist, daß es kirchliche Eigengebiete gibt, die zu einer

[29] Die Rezeptionsterminologie ist also jeweils auf beide (oder weitere) Bedeutungsgehalte hin zu überprüfen. Wenn wir vom ‚recipere' eines Bonum sprechen, so erlaubt dies im konkreten Fall auch die Frage, ob eine solche Rezeption nicht auch ein Nachteil für den Rezipienten sein kann. So stellen ja auch die Forscher bezüglich

Synode fähig sind, und daß deren synodale Bestimmungen nicht ohne weiteres für einen anderen Bereich gelten. Unter solchen Teilgebieten können wir also die Ortskirche im alten Sinn, die Diözese, die Kirchenprovinz (Region) oder auch die Patriarchate, ferner die unierten Kirchen verschiedener Riten verstehen. Die Austauschfähigkeit wird verstärkt, wenn es sich nicht nur um Gebilde handelt, die zwar rein rechtlich geschieden, im Gesamtkirchenverständnis, in der Theologie, im ius commune usw. aber konform sind, sondern um Teilkirchen mit einer eigenen theologischen, liturgischen, rechtlichen und gesamtkulturellen Verschiedenheit. Als Beispiele seien etwa die großen Zentren altkirchlichen Eigenlebens genannt: Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel, Rom oder auch Nordafrika, Spanien und Gallien. In dem Maße, wie sich zwischen solchen geschichtlich gewordenen Einheiten Verschiedenheiten ausbilden, nehmen zwischen ihnen auch die Austauschmöglichkeiten zu, sofern die psychologischen Voraussetzungen dafür gegeben sind. Rezeptionen verschiedenster Art sind möglich.

Aber auch unabhängig von solchen kirchenkulturell besonders entwickelten Teilgebieten ist „Teilkirchenwesen" überhaupt kennzeichnend für die alte Christenheit. Die Gesamtkirche ist koinônia der Einzelkirchen[30]. Verschiedenheit in Einheit ist beste Vorbedingung für vielfältige Rezeption. Tatsächlich wurde es schon sehr früh üblich, die Beschlüsse und Ergebnisse teilkirchlicher Synoden an andere Diözesen oder Metropolitanverbände usw. durch Synodalbriefe mitzuteilen. Je schwieriger die theologischen oder disziplinären Fragen in der altchristlichen Zeit waren, je weniger Möglichkeiten (z. B. theologische Schulen) die eine Kirchenprovinz gegenüber der anderen hatte, um damit fertig zu werden, um so leichter konnte eine kleinere oder größere Anzahl von anderen Teilkirchen bereit sein, fremde synodale Glaubens- oder Rechtsentscheidungen anzunehmen. Von großer Bedeutung wurde so etwa die Synode von Antiochien (268) gegen Paul von Samosata, deren Synodalschreiben bei Eusebius (HE VII, 30) erhalten ist. Welche Autorität sie durch anscheinend „echte" Rezeption in Ost und West erhalten hatte, ist an der Not der Nizäner zu sehen, die in Antiochien ausgesprochene Verurteilung des Satzes: „Der Logos ist dem Vater ‚wesensgleich' (homoousios)" zu bewältigen[31]. Für den Westen kann man auf die Synodalgeschichte

---

der „Rezeption" die Frage, ob sie im ganzen oder im Einzelfall zum Vor- oder Nachteil des deutschen Rechtslebens etc. war. Vgl. *G. Dahm*, Deutsches Recht, a. a. O. (Anm. 3). Dies ändert aber nichts am „Modell".

[30] Vgl. *L. Hertling*, Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta 17 (1962) 91–125; *M.-J. Le Guillou*, Mission et unité. Les exigences de la Communion I–II (Unam Sanctam, 33 [Paris 1960]), bes. II, 155–222; *Y. Congar*, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche, in: *Y. Congar* (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche (Stuttgart 1964) 254–282; *B. Neunheuser*, Gesamtkirche und Einzelkirche, in: *G. Baraúna* (Hrsg.), De Ecclesia I (Freiburg 1966) 547–573; *D. Pirson*, Universalität und Partikularität der Kirche (Ius Ecclesiasticum, 1 [München 1965]), der dieses Problem unter modern-ökumenischer Sicht behandelt; *N. Afanassief*, Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen. In: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche (Bibliothek für Orthodoxe Theologie und Kirche, hrsg. v. *B. Bobrinskoy* u. a., 1 [Zürich 1961]) 7–65.

[31] Vgl. die bei *P. Galtier*, L' 'OMOOYΣIOΣ de Paul de Samosate, in: RechScRel 13 (1922) 30–45, angegebenen Belege; *H. Marot*, Vornicäische und ökumenische Konzile, in: Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens

von Karthago verweisen. Sie gewann in der Geschichte der Theologie (Erbsünde – Gnadenlehre) eine große Bedeutung. Jede bedeutsame Kirchenprovinz kann sich solcher Synoden rühmen, Spanien, Gallien, Rom usw. Doch ist die Feststellung, wann in der alten Kirche von Provinz zu Provinz echte synodale Rezeption als „exogener" Vorgang gegeben war, eine schwierige Angelegenheit. Das Hinüberwechseln der Synodalbriefe über die Grenzen von Kirchenprovinzen genügt dafür noch nicht. Denn vom Verständnis der *Synode* in der Alten Kirche her konnte diese Grenze gleichsam als aufgehoben erscheinen. *Rudolph Sohm* beobachtet richtig, daß äußere örtliche Zuständigkeit einer Teilkirche nicht zusammenfiel mit dem (geistigen) Geltungsbereich einer Synode, wenn auch seine Begründung dafür zu ungenau ist und nicht überall gilt:

„Jede Synode, die kleine wie die große, hat nach dem Glauben der Kirche *den Heiligen Geist*. In jedem Synodalbeschluß ist die Kraft Christi wirksam, welche selbstverständlich und notwendig für die *ganze* Kirche entscheidende Autorität ist. Eine Synode mit bloß örtlicher Zuständigkeit (wie das heute als selbstverständlich vorausgesetzt wird) ist nach den Anschauungen der alten Kirche überhaupt nicht denkbar, weil der Synodalbeschluß *nur im Namen Gottes* gefaßt werden kann." [32]

Gewiß bedarf es noch genauer Untersuchung, um zu klären, worauf sich die Geltung der Synoden der Alten Kirche gründete (ob auf der Einsicht in ihr tatsächliches Weitergeben der biblisch-kirchlichen Tradition, das dann im einzelnen Fall am Inhalt der Aussage nachzuprüfen war, oder auf einer mit dem Wesen einer legitimen Synode zusammenhängenden formalen Autorität, etwa auf dem Beistand des Heiligen Geistes im gemeinsamen Beschluß der Väter). Soviel scheint gegeben zu sein, daß man noch über das Konzil von Nikaia hinaus *in der theologischen Bewertung* der Synoden nicht unterschieden hat zwischen Diözesan-, Provinzial-, Patriarchal- und Ökumenischen Synoden (wobei die Terminologie schwankt). „Weil *alle* Synoden kraft der Tatsache, daß die Gemeinde mit den Bischöfen versammelt ist, eine Versammlung der Ekklesia, der ganzen Christenheit, darstellen, sind sie nach der ursprünglichen Auffassung alle einander *gleichartig*, *alle* von ökumenischer Beschaffenheit und von ökumenischer Gewalt." [33] Vielleicht sagt man besser: Alle, auch Teilsynoden, konnten

---

der Kirche (Stuttgart 1962) 23–51; zu Paul v. Samosata und die gegen ihn gehaltenen Synoden ebd. 39 f.; 47 f.

[32] *R. Sohm*, Kirchenrecht I, a. a. O. (Anm. 18) 320–321. Die übergreifende Bedeutung partikulärer Synoden war im Bewußtsein der Bischöfe von der darauf behandelten Sache her akut. Eine allgemeine, auf einer Synode von Bischöfen, Priestern und Laien zu behandelnde Angelegenheit war für Cyprian die Wiederversöhnung der lapsi: „Dies hier ist nicht die Angelegenheit weniger oder einer Kirche, einer Provinz allein, sondern die des ganzen Erdkreises (totius orbis)"; so bedarf es also einer Zusammenkunft: ‚ut praepositi cum clero conuenientes praesente etiam stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus' (ep. 19; CSEL 3, 526). Vgl. *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31) 34, der in diesem Zusammenhang die Bedeutung der vornicänischen Partikularsynoden und der Synodalbriefe behandelt (46–49); *B. Poschmann*, Paenitentia secunda (Bonn 1940) 370–390. Cyprian denkt aber nicht an eine Universalsynode (im späteren Sinn).

[33] *R. Sohm*, ebd. 321. Ebenso betont *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31) 32 f., „daß schon sehr früh eine gewisse Universalität in der Kollegialität der örtlichen Synoden besteht. Diese gewinnt so eine Bedeutung, die über die örtliche oder regionale hinausgeht und sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts wirklich auf die ganze Kirche erstreckt." In diesem Zusammenhang hebt M. die „absolute Universalität" der i. J. 268 gegen Paul von Samosata zu Antiochien abgehaltenen Synode hervor, die in dem Schreiben dieser Synode zum Ausdruck kommt: „An Dionysius und an Maximus und alle diejenigen, die auf der bewohnten Erde (κατὰ τὴν οἰκουμένην) mit uns das Amt ausüben, an die Bischöfe, Priester, Diakone und die ganze katholische Kirche unter dem Himmel ..." (ebd. 47).

für die ganze Kirche sprechen. Ihr Spruch hatte aber mehr inhaltliche als formalrechtliche Verbindlichkeit für die einzelnen Kirchen. Diese inhaltliche Autorität war zugleich ein Anspruch auf Geltung, und dies über die Grenzen einer Teilkirche hinaus oder auch solchen Kirchen gegenüber, die auf der Synode nicht vertreten waren[34].

Somit ist die Frage nach dem Wesen der Rezeption in der Alten Kirche bis ins späte 4. Jahrhundert hinein vorsichtig zu behandeln, besonders für die Synoden, die sich mit provinziellen, d. h. nicht die ganze Kirche betreffenden Fragen beschäftigten. War man ihnen gegenüber „rechtlich" frei, so doch nicht einfach vom „Inhalt" her. Von letzterer Sicht her brauchte es eigentlich keinen formalen Akt der Rezeption: von einem (legitimen) synodalen Beschluß Kenntnis nehmen, konnte schon das Wirksamwerden der inhaltlichen Autorität bedeuten. Dennoch kann für eine *explizite* Rezeption Raum gegeben sein. Ein gutes Beispiel dafür kann der sog. ‚Indiculus' sein, der einen Kanon der antipelagianischen Synode von Karthago (418) mit folgenden Worten zitiert: ‚Illud etiam, quod intra Carthaginiensis synodi (a. 418) decreta constitutum est, quasi proprium Apostolicae Sedis amplectimur, quod scilicet tertio capitulo definitum est: . . .'[35] Mit deutlichen Worten ist gesagt, daß ein Glaubensentscheid einer Teilkirchensynode „zu eigen angenommen wird", d. h. so, als sei er aus der eigenen Kirche hervorgegangen. Nun ist dieser Indiculus wohl zwischen 435 und 442 zu Rom als Privatarbeit des Prosper von Aquitanien verfaßt und kann also nicht als Akt der römischen Gemeinde und ihres Bischofs gelten. Erst nachdem der Indiculus um 500 von Dionysius Exiguus dessen *Decretalium collectio* einverleibt worden war, war der Weg zu einer formalen Rezeption geöffnet. Diese Rezeption galt aber primär der Dekretaliensammlung, nur sekundär dem Konzil von Karthago. Das Modell der Rezeption wandelt sich. Indem jedoch im Indiculus die Apostolica Sedes von Rom selbst als Subjekt der Rezeption hingestellt wird (was den Tatsachen entsprechen, aber nicht bewiesen werden kann), mußte der Geltungsanspruch dieses aus den Beschlüssen von Karthago rezipierten Satzes für die Gesamtkirche nach dem Maße der zunehmenden römischen Autorität steigen. Zur Autorität der Dekretalien-

---

[34] Gut sagt *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31) 48, daß man „die Unterzeichnung des Synodalbriefes (des Konzils von Arles i. J. 314) durch die abwesenden Bischöfe als eine gewisse Beteiligung an den Entscheidungen des Konzils" betrachtet, „wie man beim Lesen des Textes feststellen kann: ‚Da der Leib der Kirche an jedem Ort ist, obwohl der Ort, an dem die aus den Gliedern des ganzen Leibes zusammengesetzten Versammlungen stattfinden, verschieden sein kann, müssen Euch, geliebter Bruder (Papst Silvester), die von mir und den heiligen Brüdern, die derselbe Geist beseelt und die mit mir amtieren, vorgebrachten und behandelten Fragen mitgeteilt werden. Damit auch Ihr, wie im Geiste anwesend, in Gemeinschaft mit uns sprechen könnt und in einer gleichen Absicht über diese Fragen lehren könnt, die wir gemäß dem Kirchengesetz diskutiert und geregelt haben.'" *H. Marot* sieht auch deutlich das Problem der Rezeption und seinen Zusammenhang mit dem Synodal- und Kirchenverständnis der damaligen Zeit: „So gibt es, was die Synodalschreiben angeht, in verschiedenem Grade ‚Aufnahme' der Konzile durch die Kirche, aber die Bedingungen dieser Aufnahme sind schlecht definiert und bleiben mit der allgemeinen Ekklesiologie verbunden" (ebd. 49). Diese Ekklesiologie skizziert M. kurz, ebd. 49–51.

[35] *Denzinger-Schönmetzer*, Enchiridion Symbolorum (Herder [34]1967) 245, mit Vorbemerkung zu 238–249. Dieses ‚quasi proprium Apostolicae Sedis amplecti' drückt in erster Linie die eine Funktion des ‚recipere', nämlich die des ‚recipere bonum alienum', aus. Rom erhält von Afrika zu eigen, was es selber nicht geschaffen hat. Als „zu eigen annehmen" kann natürlich zugleich den Sinn haben „als für Rom gültig betrachten". Doch darf dieser zweite Sinn wohl nicht als erster und einziger genommen werden, wenn er hier überhaupt unmittelbar gemeint ist. Unter dieser Rücksicht ist also die Geschichte der Teilsynoden mit ihren Symbolen, Synodalschreiben und Kanones zu überprüfen.

sammlung kam noch die der Kirche von Rom. Das verändert wiederum das Modell der Rezeption gegenüber diesem Beschluß von Karthago.

Aus den wenigen Beispielen ergibt sich schon, daß die ganze Frage der Rezeption von teilkirchlichen Synoden aller Grade im einzelnen genau zu untersuchen ist. Je nach dem Kirchenverständnis, dem Selbstverständnis der Synoden, ihrer Bewertung in den anderen Teilkirchen, dem Schicksal der einzelnen Entscheidungen ist Inhalt und Sinn des ‚recipere' zu bestimmen. Die Alte Kirche bildet aber im ganzen das Bild einer sehr rezeptionsfreudigen gegliederten Gemeinschaft. Sie hatte auch von ihrem Selbstverständnis her gute Voraussetzungen zu reichem Rezeptionsleben, das freilich weder eindeutig exogen noch klar endogen war – um die Sprache von *Franz Wieacker* zu verwenden. Diese reiche Tauschmöglichkeit der Alten Kirche hatte zur Vorbedingung die Teilkirchenstruktur, die sowohl Verschiedenheit wie Gemeinschaft aufwies. Zwischen den einzelnen Teilkirchen (aller Stufen) herrschte ein kirchlich-theologisches Gefälle, das ein eifriges Geben und Nehmen ermöglichte. Das Vaticanum II hat darum auf diese Teilkirchenstruktur wieder zurückgegriffen, um das Leben in der Kirche zu fördern[36].

b) *Getrennte Kirchen und Rezeption von Synoden.* Wenn – vom Begriff und vom Modell her gesehen – echte Rezeption zwischen Teilkirchen möglich ist, dann a fortiori zwischen getrennten Kirchen. Damit stehen wir vor der Frage, die gegenwärtig die im Weltkirchenrat vereinten Kirchen beschäftigt, und zwar unter sich. Mit einem Seitenblick wird auch die römisch-katholische Kirche gestreift. „Echte" Rezeption ist zwischen diesen Kirchen noch nicht ein fait accompli, sondern Aufgabe der Zukunft. Wir können hier also unsere Überlegungen noch nicht an ein Modell schon vollzogener Rezeption anschließen; vielmehr ist das Modell für die Zukunft zu entwerfen.

Die Vorbedingungen für eine „echte" Rezeption sind – von unserem Modell und der möglichen Verwirklichung her gesehen – geradezu „ideal". Die psychologische Seite darf für unsere Methodenfrage ausgeklammert werden. Schauen wir kurz auf die Lage: Wir haben – von den nicht mehr existierenden donatistischen Gemeinden abgesehen – seit 431 die Nestorianer, die über die Grenze des byzantinischen Reiches nach Osten abgewandert sind; wir haben (zunächst im Bereich der byzantinischen Reichskirche selbst und nach der Zerstörung des Reiches) die Monophysiten, die heute verschiedene „Teilkirchen" bilden und als solche von der Byzantinischen Kirche und von der römisch-katholischen Kirche getrennt sind: die Armenische, die Westsyrische, die Koptische, die Äthiopische Kirche; wir haben endlich die Kirchen, die aus der Spaltung von 1054 und aus den abendländischen Trennungen hervorgegangen sind. Die Partner einer möglichen Rezeption von Synoden sind hier also klar geschieden. Dies nicht nur durch die rein organisatorische Sonderheit, sondern auch durch die verschiedene Entwicklung in Lehre und Leben, in kirchlicher und geistiger Kultur. Die möglichen Partner der Rezeption sind also um so mehr voneinander abgehoben,

[36] Vgl. Vaticanum II, Liturgiekonstitution 13. 23; Ostkirchendekret 2–5; Missionsdekret 6. 19. 38; Ökumenismusdekret 14; Kirchenkonstitution 13. 23. 26. 27.

als die eine Kirche die andere als „häretisch" betrachten kann. Solange freilich von Partner zu Partner auf „Häresie" erkannt wird, ist dies eine Absage an die Rezeption. Wo die eine Kirche gegenüber der anderen ein „Anathema" ausspricht, ist eine unübersteigbare Schranke gegen die Übernahme jener Lehren errichtet, die Inhalt der Anatheme sind. Eine Barriere wird gerade deswegen aufgebaut, um eine Rezeption zu verhindern. Wenn sich nun die getrennten Kirchen auf ein neues Verhältnis zueinander besinnen, so ist gegenseitige Rezeption der einzige Weg zu einer Einigung. Die gegenwärtige ökumenische Situation ist dadurch gekennzeichnet, daß zunächst innerhalb der im Weltkirchenrat zusammengeschlossenen Kirchen Rezeption zum Thema und Inhalt gegenseitiger Annäherung gemacht worden ist[37]. Im Mittelpunkt stehen die Konzile der Alten Kirche, die zum historischen Ausgangspunkt der Abtrennung der nestorianischen und der monophysitischen Kirchen von der byzantinischen Reichskirche geworden sind. Man packt also das Problem der Rezeption von seiner geschichtlichen Wurzel her an. In einem ersten Gesprächsgang geht es um die Verständigung jener Kirchen, die sich nach Ephesus und Chalkedon, vor allem nach letzterem, getrennt haben. Damit sind ihre Gesprächspartner jene Kirchen des Weltkirchenrates, die sich zu diesen Konzilen bekennen. Als möglicher Partner auch die römisch-katholische Kirche.

Hier sind unter unserer Sicht alle Bedingungen für eine „echte" Rezeption gegeben. Ihre konkrete Durchführung ist jedoch keine Angelegenheit von heute auf morgen. Die seit Ephesus und Chalkedon sich gegenüberstehenden Kirchen müssen ihre ganze christologische Entwicklung bis zur Gegenwart vergleichen, und nicht nur diese engere theologische Überlieferung, sondern auch alles, was sie sonst in Lehre und Leben trennt. Rezeption in dieser geschichtlich-ökumenischen Weite ist ein höchst anspruchsvoller Prozeß, der mehr als 1500 Jahre Eigen- und Fremdentwicklung nicht nur für Hierarchie und (mehr oder minder geschulte) Theologenschaft, sondern auch für das jeweilige Kirchenvolk aufzuarbeiten hat[38].

Soviel ist klar: Gegenseitige Rezeption darf zum zentralen Thema ökumenischer Verständigung werden. Dabei handelt es sich nicht bloß um Übernahme von Lehrsätzen und Entscheidungen, entsprechend dem oben besprochenen Modell A, sondern um einen von lebendigen Kräften zu tragenden kritischen Dialog, der auf Einheit in Besonderung hinführen sollte. Konkret würde das eine Neubegegnung von Nestorianismus, Monophysitismus, Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus oder von „Antiochien", „Alexandrien", „Konstantinopel", „Witten-

[37] Vgl. *L. Vischer*, a. a. O. (Anm. 1) 5–6, wo er hinweist auf New-Delhi 1961, Montreal 1963, Aarhus 1964, Oxford 1965, Bad Gastein 1966, Bristol 1967. Dazu kommt jetzt das Symposion in Genf 1969, das die Rezeption von Chalkedon in den verschiedenen Kirchen behandelte. Die Texte werden veröffentlicht (The Greek Theological Review). Unsere Studie ist durch dieses Symposion angeregt.

[38] Es wäre zu untersuchen, wieweit sich in Dokumenten bereits vollzogener (z. T. in den betreffenden Kirchen nicht rezipierter) Unionen sich eine Rezeptionsterminologie findet. Die Rolle einer Rezeptionsformel spielt das ‚Credimus' in (mehr oder minder) gemeinsam abgefaßten Symbolen. Vgl. Lyon II (DS 851) usw.; die Dekrete des Florentinum für die Griechen, die Armenier und die Jakobiten, z. B.: „... haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur ...' (DS 1300). Siehe *G. Hofmann*, Chalkedon auf dem Konzil von Florenz, in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, Das Konzil von Chalkedon, Bd. II (Würzburg 1953) 419–432, bes. 428–431; *J. Gill*, Die griechisch-lateinische Einigung beim Konzil von Florenz, in: Das Konzil und die Konzile (oben Anm. 31) 211–224; *ders.*, The Council of Florence (Cambridge 1959).

berg", „Genf" und „Rom" auf der Basis der Gegenwart mit z. T. äußerst differenzierten inhaltlichen und hermeneutischen Voraussetzungen bedeuten.

In diesem Zusammenhang ist also auch von der römisch-katholischen Kirche als der Partnerin einer möglichen Rezeption von anderen Kirchen her zu sprechen. Sie ist der festen Glaubensüberzeugung, daß sie alles hat, was zur konstitutiven, wesentlichen Verwirklichung von „Kirche" im Sinne Christi gehört: im Glauben, in den Sakramenten, in der Einheit und Leitung[39]. Unter dieser Rücksicht kann es für sie zu keiner *im Wesen* bereichernden Rezeption kommen. Aber damit ist die Frage der Rezeption keineswegs abgetan. Das II. Vatikanische Konzil hat zu einer positiven Wertung der getrennten Kirchen gefunden – und zwar nicht ohne einen gewissen „Rezeptionsvorgang", der sich auf dem Konzil zwischen den Vätern und den Beobachtern anderer Kirchen vollzog. In vorsichtigen Sätzen ist zum Ausdruck gebracht, daß die konkrete katholische Kirche vom Beispiel der anderen Kirchen zu besserer Selbstverwirklichung angeregt werden kann: was etwa die Feier der Liturgie, die österliche Glaubenshaltung, die Stellung der Heiligen Schrift im gesamtkirchlichen Leben anbelangt[40]. So schließt die katholische Kirche für sich nicht die Möglichkeit von Rezeption aus, wenngleich diese sorgfältig eingegrenzt wird. Das kann in concreto an wirklichem Einfluß mehr bedeuten, als die vorsichtigen Äußerungen des Konzils erkennen lassen. Gewiß ist in der ganzen Diskussion noch nicht die Frage erörtert worden, ob die römisch-katholische Kirche sich je dazu herbeilassen könnte, Beschlüsse oder Ergebnisse von Synoden getrennter Kirchen oder von Weltkirchenkonferenzen zu „rezipieren" – was nicht von vornherein ausgeschlossen zu werden braucht, sofern eine solche Rezeption nicht gegen die Glaubensüberzeugungen oder das Wesen der katholischen Kirche als solcher verstößt. Soweit eine Förderung des Christlichen überhaupt durch eine solche Rezeption zu erhoffen ist, darf sie sich nicht einmal solchen Einflüssen verschließen. Sonst würde sie die Stimme des Heiligen Geistes überhören.

Bei alldem haben wir Rezeption als Empfangen eines Gutes verstanden. Rezeption als Beitrag zum Gültigwerden einer Synode kann hier zurückgestellt werden.

2. Unechte oder uneigentliche Rezeption

Bisher ging es um den Rezeptionsvorgang, der sich zwischen zwei adäquat voneinander geschiedenen Partnern vollzieht, mag auch diese Scheidung Grade kennen. Nun ist Synode oder Konzil aber nicht so sehr ein Vorgang zwischen Teilkirchen oder getrennten Kirchen, sondern ein Akt für die eigene Kirche, sei es für eine Partikular- oder für die Universalkirche. Läßt sich auch ein Rezeptionsvorgang zwischen Konzil und der ihm zugehörigen Kirche aufweisen? Von vornherein ist zu erwarten, daß hier Rezeption einen *weiteren* Sinn erhält, wenn das Wort überhaupt beibehalten werden kann. Die Entscheidung darüber kann erst getroffen werden, wenn folgende Einzelfragen geklärt sind: 1) Läßt sich zwischen Synode oder Konzil einerseits und der Kirchengemeinschaft, in der und für die eine solche Versammlung abgehalten wird, ein „Gegenüber" ermitteln, das in einem wahren, wenn auch

[39] Vgl. Vaticanum II, Kirchenkonstitution Art. 8. 14. 15.
[40] Ebd. Ökumenismusdekret Art. 14; Kirchenkonstitution Art. 15.

abgeschwächten Sinn im einen Partner die Übernahme von etwas erlaubt, das er selbst nicht geschaffen hat? 2) Welcher Art ist dieses „Übernehmen" oder „Annehmen": rein passiv und ohne Bedeutung für die Gültigkeit oder das Wirksamwerden der Synode oder auch aktiv und also von Relevanz für die Gültigkeit oder das faktische Sich-Durchsetzen eines Konzils? Diese zweite Frage ist nicht von der ersten zu isolieren. Je nachdem wie man die Zusammensetzung des Konzils und seinen Anspruch gegenüber den Gläubigen faßt, wird sich auch eine verschiedene Bedeutung für den Prozeß der „Annahme" ergeben.

Es kommt uns im Rahmen einer methodischen Besinnung nicht so sehr darauf an festzustellen, was tatsächlich gegeben ist, sondern darauf aufmerksam zu machen, daß *verschiedene Modelle* des Verhältnisses von Konzil und Kirche oder des „Annehmens" eines Konzils gegeben sind oder gegeben sein können. Denn wir haben – von der späteren Geschichte her – vielfach nur *ein einziges* Modell auf die verschiedenen Konzile und Synoden angewandt und danach auch die Variationsbreite des „Annahme-Vorgangs" eingeengt. Das heimliche Modell aber war mehr oder minder: Ein ökumenisches Konzil – als Synode von Bischöfen (in Einheit mit dem Papst) – ist unfehlbar und als solches gegenüber den Gläubigen allein aktiv oder gebend. Seine Entscheidungen sind in einem Akt des Glaubensgehorsams anzunehmen. Die gehorsame Annahme ist dann der einzige Vorgang von Rezeption, der sich hier vollziehen kann. Die geschichtliche Betrachtung macht uns aufmerksam auf die *tatsächlich* vorhandene Verschiedenheit von Modellen für unser Problem. Man könnte nun fordern, schon jetzt in einer sorgfältigen historischen Analyse eben diese Variation der Modelle aufzuweisen und danach die Verschiedenheiten der „Annahmeprozesse" zu beurteilen. Wer aber versucht, auch nur ein einziges Konzil von unserer Fragestellung her zu beurteilen, wird gleich bemerken, daß eine sorgfältige Untersuchung notwendig ist. So bleibt vorab kein anderer Weg, als von gewissen Beobachtungen her auf tatsächliche Variationen der Modelle hinzuweisen und von daher mit Vorsicht auf die Möglichkeit *verschiedener* Arten von Rezeption zu reflektieren. Von einem so erweiterten Horizont aus muß dann in geduldiger Einzelarbeit unser Problem von Synode zu Synode aufgearbeitet werden. Erst dann werden wir ein lebendiges Bild vom konziliaren Leben der Kirche erhalten. Wir werden auch lernen können, wie die Kirche in Zukunft den konziliaren Prozeß vertiefen und erweitern kann.

a) *Konzil und Kirche in der älteren Periode der Konzilsgeschichte.* Das Verhältnis von Kirche und Konzil ändert sich je nach der Eigenart und Zusammensetzung der jeweiligen Kirchenversammlung[41]. „Die

[41] Für das Folgende verwenden wir die Studie von *A. Hauck*, Die Rezeption und Umbildung der allgemeinen Synode im Mittelalter, in: HistViertjschr 10 (1907) 465–482; *ders.*, Art. Synoden, in: PRE 9 (1907) 262–277; *G. Kretschmar*, Die Konzile der Alten Kirche, in: *H. J. Margull* (Hrsg.), Die Ökumenischen Konzile der Christenheit (Stuttgart 1961) 13–74; *E. Schwartz*, Über die Reichskonzilien von Theodosius bis Justinian (Gesammelte Schriften, 4 [Berlin 1960]) 111–158; *C. Andresen*, Geschichte der abendländischen Konzile des Mittelalters, in: *H. J. Margull*, a. a. O. 75–200; *Georgine Tangl*, Die Teilnahme an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters (Weimar 1932, Nachdruck Graz 1969); *G. de Lagarde*, La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge, V: Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales (Louvain – Paris 1963) 53–86: Le Concile Général; *P. Meinhold*, Das Konzil im Jahrhundert der Reformation, in: *H. J. Margull*, a. a. O. 201–233; *H. Jedin*, Kleine Konziliengeschichte (Freiburg 1959); *ders.* Art. „Konzil", in: LThK 6 (1961) (I–IV).

ersten Versammlungen der Christen, die über den Rahmen gewöhnlicher Gemeindeversammlungen hinausgingen, waren nicht Versammlungen der Gemeindeleiter als solcher, sondern sie repräsentierten die Gläubigen." So bemerkt *A. Hauck* im Anschluß an einen Bericht eines Anonymus bei Eusebius (HE V, 16, 10), in dem von antimontanistischen Versammlungen[42] die Rede ist. Das synodale Wesen ist im 2. Jh., was das Modell anbelangt, noch wenig ausgeprägt: „Die Synoden des 2. Jahrhunderts waren zufällige Versammlungen: sie traten zusammen, als bedeutende Fragen gemeinsame Beratungen wünschenswert machten, sie repräsentierten keinen geschlossenen Kreis von Gemeinden, hatten keine von Amts wegen berechtigten Mitglieder und besaßen keine Autorität, die die Unabhängigkeit der Einzelgemeinde aufhob." [43] Im 3. Jahrhundert handelt dagegen auf den Synoden „der Episkopat, die Anwesenheit der übrigen Kleriker und des Volkes hatte nur Bedeutung für die Publizität der Verhandlungen, nicht aber für die Beschlußfassung" [44]. So war es nach dem Zeugnis Cyprians für Afrika. Zu gleicher Zeit konnte aber in Rom (um 250) der consensus von Klerikern und Laien für einen Synodalbeschluß (?) noch für erforderlich gehalten werden (Presbyter und Diakone von Rom an Cyprian, ep. 30, 5). Die Entwicklung tendierte jedoch auf die „Bischofssynode" hin, d. h. auf Synoden, bei denen allein die Bischöfe handelnde Mitglieder waren. Solche Versammlungen wurden bald zu einer Institution, d. h. zu einer bleibenden Einrichtung im Rahmen der Provinz, also zu Provinzialsynoden, die eine sehr weite Kompetenz hatten (in lokalen und persönlichen Angelegenheiten, in Fragen des Glaubens und der Sitten, des Gottesdienstes, der Disziplin und der Organisation). Von einigen Fällen abgesehen, waren sie nicht von der Staatsführung her veranlaßt oder berufen.

Ein *erstes* Modell einer Synode kennt also die Einheit von Bischof, Klerikern und Laien, und zwar möglicherweise selbst in der Beschlußfassung (Rom, Kappadokien); ein *zweites* Modell zeigt zwar Bischöfe, Kleriker und Laien auf der Synode vereint, die Beschlußfassung liegt jedoch ausschließlich bei den Bischöfen (Afrika); ein *drittes* Modell (rein kirchliche Provinzialsynoden) kennt nur die Zusammenkunft von Bischöfen mit alleiniger Entscheidungsbefugnis, weil diese allein als Träger des ‚charisma veritatis' gelten. Erst bei dieser letzteren Art von Synoden stehen sich Bischöfe als lehrende und die Gläubigen als hörende Kirche gegenüber. Weil in allen drei Modellen die Synode gegenüber ihrer Kirche eine besonders abgehobene Gruppe in der Menge der Gläubigen bildet, ist zwar immer ein „Gegenüber" gegeben: eben

[42] *A. Hauck*, Art. Synoden, a. a. O. (Anm. 41) 264.
[43] Ebd. 265.
[44] Ebd.

das der Synodalen in ihrer Beziehung zu den „Vielen". Aber indem in Modell I Bischöfe, Kleriker und Laien die eine handelnde Gruppe bilden, ist das Verhältnis der „Synodalen" zu den „Vielen" ein anderes als in Modell III, das auf der klaren Scheidung von Bischöfen einerseits und Klerikern und Laien anderseits aufgebaut ist. Modell II bildet die Mitte zwischen einer die ganze Gemeinde (oder Teilkirche) aktiv repräsentierenden Synode und der reinen Bischofssynode. In allen Fällen bleiben wir im rein kirchlichen Bereich, was für die Frage der Rezeption nicht ohne Bedeutung ist.

b) *Die allgemeinen reichskirchlichen Synoden.* Ein neues Modell wird mit der kirchlichen Reichssynode sichtbar, also mit Nikaia (325). Nun werden – wenigstens grundsätzlich – alle Bischöfe der Reichskirche zum Konzil gerufen, und zwar durch den Kaiser, der auch Zeit und Ort der Zusammenkunft bestimmt und auf der Synode in eigener Person oder durch seine Vertreter den Vorsitz führt, wenn auch die Bischöfe die eigentlich entscheidende sententia zu fällen haben[45]. Der Kaiser erkennt die Entscheidung der Bischöfe als rechtsverbindlich an. Insofern sich nun die Gesamtheit der Bischöfe (mehr oder minder vollzählig) zusammenfinden kann, allerdings im Rahmen einer reichskirchlich vorgegebenen Struktur, entsteht ein neuer Typ synodaler Autorität[46], die nun der Gesamtheit der Teilkirchen oder der Gesamtheit der in der Reichskircheneinheit zusammengeschlossenen Gläubigen gegenübersteht. Das Gefälle zwischen Synode und Gläubigen wird vergrößert nicht nur durch die Zahl der Bischöfe, sondern auch durch deren Befugnis, für die ganze Reichskirche zu entscheiden, und dies mit Unterstützung und rechtlicher Hilfe der kaiserlichen Autorität[47].

---

[45] Vgl. *Rh. Haacke*, Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553), in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 38) II, 95–103.

[46] *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 466, sieht das Neue, das nun mit den Reichskonzilen des konstantinischen Typs gegeben ist, darin: „... die Bischöfe handelten nicht als Vertreter der Kirche, sondern ausschließlich als Bischöfe. Als solche waren sie die Träger des Charisma veritatis und demgemäß die berufenen Richter über Wahrheit und Irrtum in der Lehre". Wenn auch das Verhältnis der Bischöfe zu ihren Kirchen gegenüber den ersten Jahrhunderten gewandelt sein mag, so ist die von H. gewählte Formulierung einer Diskussion bedürftig. Die Bischöfe sind auch und gerade auf dem Konzil Hirten ihrer Gläubigen und entscheiden für sie, allerdings nun auch für die Gesamtkirche. Wie weit aber diese ökumenische Bedeutsamkeit ihres Handelns bewußt war, ist eigens zu untersuchen (vgl. den Beitrag von *H. J. Sieben* in diesem Heft). Mit Recht betont *H. Marot*, a. a. O. (Anm. 31), daß mit Nikaia gegenüber den vorausgehenden Partikulär-Synoden nicht einfachhin ein Neues gegeben war, was die „allgemeine Geltung" oder die „Universalität" anbetrifft. Wenn aber z. B. die Synode von Antiochien v. J. 268 eine *partikuläre* Synode mit *allgemeiner* Reichweite war, so haben wir nun doch von vornherein mehr als eine partikuläre Synode und hinter ihr das mehr und mehr sich geltend machende Reichskirchensystem.

[47] Vgl. *H. E. Feine*, Kirchliche Rechtsgeschichte (Anm. 25) 106–108, bes. 107: „Eine päpstliche Bestätigung der Konzilsbeschlüsse kennt das Altertum nicht (anders die katholische Lehre [vgl. aber Anm. 48]). Die kaiserliche Bestätigung stattet sie mit

Der Weg, auf dem eine Konzilsentscheidung zum Kirchenvolk gelangt, wird länger. Was am Ende dieses Weges beim Volk wirklich ankommt, ist vielfach sehr vereinfacht oder auch als Konzilsentscheid nicht mehr erkennbar. Ein besonderes Problem in der Rezeption dieser Reichskonzile in der Reichskirche ist die Stellung des römischen Papstes, die bis heute noch nicht voll geschichtlich geklärt ist und jedenfalls nicht von der späteren Stellung des Papsttums her gedeutet werden darf[48].

c) *Die mittelalterlichen Konzile. A. Hauck* ist der Meinung, daß im Mittelalter ein neuer Typ von Konzil entstanden ist. Er sieht ihn auf dem Hintergrund des Kirchenverständnisses, wie es Hugo von St. Viktor (De sacram. II, 2, c. 2) entwickelt hat: Die Kirche ist eine große Korporation, die von den Gläubigen insgesamt gebildet wird. Diese Korporation besteht aus zwei Ständen, den Laien und den Klerikern; sie sind gewissermaßen die zwei Seiten eines Körpers, die zwei Wände eines Hauses. Die beiden Stände haben ihr besonderes Regiment, hier die Fürsten, dort die Prälaten. Über alle aber erhebt sich der Papst als das oberste Haupt der ganzen Korporation Christi. Von daher entwickelt nach *A. Hauck* Innozenz III. seinen Begriff der Universalsynode im Unterschied zu anderen Synoden: „Sie ist die vom Papste berufene Versammlung der Führer der beiden Stände in der Kirche, bestimmt, den Papst in solchen Fragen zu beraten, welche die allgemeine Kirche und ihr Wohl betreffen." [49] Wie im Altertum Nikaia als Typus eines neuen Konzilsgedankens für alle folgenden Reichssynoden bis zu Nikaia II gültig blieb, wurde das IV. Lateranense (1215) der Typus des mittelalterlichen Konzils, der bis Konstanz und

---

Gesetzeskraft für das ganze Reich aus und lieh ihrer Durchführung den weltlichen Arm. Doch entschied über die kirchliche Ökumenizität die nachherige Annahme oder Verwerfung durch das kirchliche Gesamtbewußtsein. Insofern behält der alte kirchliche Grundsatz, daß jede Synode im Grunde für die ganze Kirche spricht, daß aber die kirchliche Rezeption ihrer Beschlüsse letzten Endes entscheidet, seine Bedeutung." F. zählt rezipierte und nicht rezipierte Synoden auf. Welche Ursachen stecken hinter solch verschiedenem Geschick? Welches Bewußtsein hat man von Verpflichtung zur Annahme einer Synode?

[48] Vgl. *F. X. Funk*, Die päpstliche Bestätigung der acht ersten allgemeinen Synoden, in: Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (Paderborn 1897) 87–121; kurze Zusammenfassung der Ergebnisse Funks bei *J. Forget*, Art. Conciles VIII, in: DictThéolCath III, 655–664. Vgl. *C. J. Hefele*, Konziliengeschichte I (²1873) 46–50; *Hefele-Leclercq*, Histoire des Conciles I, 58–68. Der Gehalt der von Funk angeführten Rezeptionstermini ist unter den oben angegebenen Rücksichten neu zu untersuchen.

[49] Vgl. *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 472; *G. Tangl*, a. a. O. (Anm. 41) 219–232, mit Darstellung der Zusammensetzung des Lateranense IV (1215), das sich darin von den anderen drei Lateransynoden unterscheidet. „Damit ist erst mit diesem (Konzil) die wirkliche Vollendung des päpstlichen allgemeinen Konzils erreicht" (219). Siehe jetzt *Raymonde Foreville*, Latran I, II, III et Latran IV (Histoire des Conciles Œcuméniques, sous la direction de *G. Dumeige*, *S. J.*, 6 [Paris 1965]). F. hat einen ausführlichen Abschnitt über « La réception du quatrième Concile du Latran » (307–317), wobei das Kirchenrecht im Vordergrund steht. Zum Stand der Forschung ebd. 417.

Basel durchhält. *Hauck* zeigt, wie die von Innozenz III. übernommene Idee von der Repräsentativsynode durch die Theologen weitergebildet wurde, und zwar indirekt durch staatsrechtliche Theorien[50], direkt in der Auseinandersetzung zwischen Kurialisten und Konziliaristen[51]. Interessant ist, daß bei beiden die Vorstellung von der Kirche als einer großen Genossenschaft maßgebend war. Selbst ein Papst wie Bonifaz VIII., der als Hauptvertreter der unumschränkten Papstgewalt gilt, konnte die Repräsentation auf dem Konzil so sehr betonen, daß darin eigentlich auch eine Beschränkung der päpstlichen Gewalt liegt: ‚Quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari' (De regul. iur., p. 1048)[52]. Der sog. Konziliarismus hat diese Folgerungen denn auch gezogen. Synoden wie die von Konstanz und Basel verstanden sich so, wie es das Konzil von Pisa (1409), eines der repräsentativsten der ganzen Kirchengeschichte, aussprach. Es bezeichnete sich als ‚generale concilium repraesentativum totius universalis catholicae ecclesiae, rite iuste et rationabiliter fundatum et congregatum'[53]. Mit Konstanz (1414–1418) kam zugleich die Wende. Das auf diesem Konzil „wie-

[50] Vgl. Thomas von Aquin bei *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 474–475; ausführlicher *G. de Lagarde*, a. a. O. (Anm. 41), II: Secteur social de la scolastique (Louvain – Paris ²1958) 51–85 (La sociologie thomiste). Zur Beurteilung des Verhältnisses von Konzil–Kirche ist die Beziehung zu beachten, in der sich Innozenz III. zur Gesamtkirche sieht. Sie kommt zum Ausdruck in einem Brief an den Bischof von Bamberg: ‚in tantum apostolicae sedis extenditur auctoritas ut nihil praeter eius auctoritatem in cunctis ecclesiarum negotiis rationabiliter disponatur' (Reg. II, ep. 278; PL 214, 845).

[51] *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. 475–482; vgl. *J. Gill*, Konstanz – Basel – Florenz (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *G. Dumeige* u. *H. Bacht*, Bd. IX [Mainz 1967]) 11–46.

[52] Der bis auf das Ius Romanum zurückreichenden Geschichte dieses Satzes und seinen verschiedenen Variationen und Applikationen geht nach *Y. M.-J. Congar*, Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet, in: Revue Historique du Droit Français et Étranger 35 (1958) 210–259. Im Römischen Recht war dieser Satz nur eine Regel der Prozedur. « Portée par le courant communautaire du XIIe siècle, et plus foncièrement encore par le sens chrétien traditionnel en matière de vie politique, de vie ecclésiale et de vie religieuse communautaire, la maxime a vite pris une valeur plus large, dans le sens d'un régime de conseils et de consentement. Du domaine de la levée de taxes, qui engageait représentation et consentement, on est, dès le premier tiers du XIIIe siècle, passé à celui d'une discussion des intérêts les plus généraux; la philosophie politique d'Aristote, qui se répand à partir du milieu du XIIIe siècle, favorisa ce développement. Par le jeu naturel des idées, mais surtout en raison de la montée de l'individualisme de la critique de l'absolutisme pontifical, de la querelle entre Louis de Bavière et Jean XXII, enfin de la crise très grave ouverte par le Grand schisme, certains théologiens ont esquissé une application de notre maxime, érigée en principe de droit public, à la constitution même de l'Église. Mais cette tentative a été complètement maîtrisée et éliminée par la victoire, définitive, de la doctrine romaine de la Monarchie pontificale » (ebd. 258).

[53] Zitiert bei *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 482. *Y. J.-M. Congar*, a. a. O. (Anm. 52) 248–250, bestimmt genauer, was mit diesem ‚repraesentare' oder dieser Repräsentation gemeint ist: 1. À l'intérieur d'une idée organique de la communauté, il y a représentation de tout le corps dans sa tête, en ce sens que celle-ci est comme un abrégé, une personnification du corps. Cette idée, dont il serait facile d'indiquer les racines bibliques, est traditionnelle dans la pensée chrétienne (in diesem

derhergestellte einheitliche Papsttum erkannte die Gefahr, die für seine Macht in einer die Christenheit repräsentierenden Versammlung lag, und sorgte dafür, daß eine solche unterblieb. Als Julius II. die Lateransynode von 1512 berief, hat er die von 1215–1408 solennen Formeln (sic) nicht mehr gebraucht. Zwar wurden die Fürsten wie vordem geladen, aber der politische Gegensatz gegen die Großstaaten führte dazu, daß nur die Oratoren etlicher Kleinstaaten erschienen: Die fünfte Lateransynode bot wieder das Bild einer Prälatensynode. Sie ist in dieser Hinsicht kaum mehr mittelalterlich: sie führt hinüber zu den reinen Hierarchiekonzilien der neueren Zeit." [54]

d) *Die Hierarchiekonzile der neueren Zeit.* Zu einem Exponenten des reinen Hierarchiekonzils wurde noch nicht so sehr das Konzil von Trient, sondern vielmehr das Vaticanum I. Durch seine Zusammensetzung und sein Selbstverständnis, vor allem aber durch seine Betonung der päpstlichen Unfehlbarkeit und des päpstlichen Jurisdiktionsprimats hat es ein Konzilsmodell geschaffen, das die stärkste Einengung des Vorgangs der Rezeption bedeutet, nach *H. Dombois* sogar dessen Aufhebung. Wir werden darauf zurückkommen. Für jetzt sei nur bemerkt, daß von einer Teilnahme von Laien am Konzil überhaupt nicht mehr die Rede war. Dahinter stand die scharfe Betonung des Unterschiedes zwischen lehrender und hörender Kirche, wie er im ersten Entwurf für eine Konstitution über die Kirche, die nie verabschiedet wurde, zum Ausdruck kam:

„Die Kirche Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen die gleichen Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die anderen Laien

---

Sinne repräsentieren nach den Theologen des 13. Jh. und den Kanonisten die Römische Kirche oder der Papst die ganze Kirche; sie sind *interpretative* die Kirche). 2. Mais il y a une autre idée de la représentation, celle des juristes et des théoriciens canonistes du droit des corporations: elle comporte délégation pour discuter et décider, au nom de ceux qui sont intéressés à une question et ne peuvent pas venir tous, eux-mêmes, exprimer leur volonté: non plus représentation *dans* le chef que représentation *par* des délégués (ayant *plena potestas* pour engager les représentés . . .). C. weist darauf hin, daß die Repräsentationsidee im 2. Sinn nun dahin tendiert, in das öffentliche Recht der Kirche hineinzukommen. Neben der organischen Repräsentation der Kirche in ihrem Haupt, sollte es auf dem Konzil eine solche durch Delegation geben. Bei *Nikolaus von Kues* findet sich in der *Concordia catholica* und in seiner konziliaristischen Periode eine Anwendung der politischen, vom römischen Recht und von Aristoteles herrührenden Theorie, nach der die Quelle der Macht beim Volke ist, das sie an seine gewählten Oberen delegiert, sie aber in der Wurzel behält. Danach sollten auch die Entscheidungen des Konzils ihre Gültigkeit nicht von der Bestätigung durch den Papst, sondern von der Zustimmung aller haben. Der Cusaner wurde aber schließlich zum Vertreter der Superiorität des Papstes über das Konzil – ganz in der Linie des eben dargelegten ersten Sinnes von Repräsentation (ebd. 249 bis 250). Vgl. Mitteilungen u. Forschungsbeiträge d. Cusanus-Gesellschaft, 6 (Mainz 1967) Bibliographie ** 125, ** 127; III 69. 84; *R. Weigand*, in: ArchKathKR 133 (1964) 262–265.

[54] *A. Hauck*, Die Rezeption, a. a. O. (Anm. 41) 482.

sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen nicht." [55]

Wenn also auf seiten des Kollegiums der Hirten alles Recht der Führung und des Lehrens ist, dem auf der anderen Seite einzig die Verpflichtung gegenübersteht, sich führen zu lassen und zu folgen, so ist von dieser Auffassung her der größte Gegensatz zwischen Konzil und Gläubigen ausgesprochen, der denkbar ist. Es scheint keine andere Form der Rezeption zu geben als die rein passive des Gehorchens. Ebensowenig wie an eine Mitarbeit der hörenden Kirche am Konzil selber gedacht wird – die Funktion der Theologen, die auf dem Vaticanum I mitarbeiteten und diese Auffassung vertraten, ging nicht in das Bewußtsein des Konzils ein –, scheint irgendeine Möglichkeit zu bestehen, nach dem Konzil einen geistigen Assimilationsprozeß anzunehmen, der sich mit dem hier offenbar werdenden Kirchenverständnis auseinandersetzen könnte. Daß die hörende Kirche mit ihrem Glaubensverständnis zu einer Bereicherung der Kirche beitragen oder gar in kritische Auseinandersetzung mit einem Konzilsbeschluß treten könnte – mag dieser auch in der Substanz angenommen werden –, liegt nicht im Rahmen der eben zitierten Äußerungen von Gregor XVI. bis zu Pius X. Sie sind inspiriert von der Furcht vor Gallikanismus und Laizismus. Diese Bewegungen wollten dem assensus und consensus der Bischöfe gegenüber dem Papst oder der Zustimmung der Gläubigen gegenüber einer kirchlichen Lehrentscheidung eine *konstitutive* Funktion zubilligen in dem Sinne, daß davon erst die Gültigkeit abhinge [56]. Solchen Tendenzen sollte ein für allemal der Weg versperrt werden durch das ‚ex sese' des I. Vaticanum: „Die(se) Entscheidungen (definitiones) des römischen Bischofs sind daher aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich" (DS 3074) [57].

Was ergibt sich daraus für die Frage der Rezeption? Es scheint ein

---

[55] *J. Neuner – H. Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung (Regensburg 1958) Nr. 369. So hatte schon Gregor XVI. gesagt: „Niemandem kann unbekannt sein, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der Gott die einen zum Herrschen, die anderen zum Gehorchen bestimmt hat. Diese sind die Laien, jene die Kleriker." Ähnlich formulieren Leo XIII. und vor allem Pius X.: „Allein das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität . . ., zu lenken und zu führen. Die Mehrheit hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihrem Hirten zu folgen." Diese und andere Belege bei *A. Grillmeier*, Wandernde Kirche und werdende Welt (Köln 1968) 45–49.

[56] Zu Gallikanismus und Vaticanum I siehe *R. Aubert*, Vaticanum I (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *G. Dumeige* u. *H. Bacht*, Bd. XII [Mainz 1965]) 34–41; *H. Fries* (unten Anm. 57) 490 f.

[57] Vgl. *G. Dejaifve, S. J.*, „Ex sese, non autem ex consenu Ecclesiae", in: Salesianum 24 (1962) 283–295, jetzt in: De Doctrina Concilii Vaticani primi (In Civitate Vaticana 1969) 506–520; *H. Fries*, „Ex sese, non ex consensu Ecclesiae", in: *R. Bäumer – H. Dolch* (Hrsg.), Volk Gottes (Freiburg 1967) 480–500, wo die Linie zum Vaticanum II hin gezogen ist; ebd. 485.492–496 mit guter sachlicher Kritik; *H. Ott*, Die

klares Modell geschaffen zu sein: hier Bischofskonzil bzw. Papst mit ihrer unfehlbaren Lehrautorität (das ‚ex sese' gilt ja sinngemäß auch für die Entscheidungen des Konzils) – dort die hörende Kirche (Priester, Gläubige). So sehr scheinen sich die beiden Partner gegenüberzustehen, daß man im Sinne von *Franz Wieacker* die Bedingungen für einen genuinen „exogenen" Rezeptionsprozeß verwirklicht sehen könnte: der zweite Partner übernimmt vom ersten, was er selbst nicht geschaffen hat. Dieser Gegensatz wurde noch gesteigert durch die Gegner der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit und des ‚ex sese' des Vaticanum I, indem man den Papst von der Kirche isoliert sah und das Schreckgespenst einer infallibilitas privata absoluta, separata des Papstes aufsteigen sah[58]. Wenn dem so wäre, so ergäbe sich eine solche Scheidung zwischen Papst (bzw. lehrender) und hörender Kirche, daß – paradoxerweise – die Möglichkeit eines genuinen Rezeptionsprozesses gegeben wäre: der Papst (oder auch das Konzil) erschiene wie getrennt von der Gesamtkirche und ihr völlig übergeordnet. Die Erklärungen aber, die Bischof *Gasser* im Auftrag der Glaubensdeputation zu diesem Thema gab, besagte, daß das ‚ex sese, non autem ex consensu ecclesiae' nicht gemeint sei von dem Erkenntnisgrund, aus dem der Papst schöpft, sondern nur von der verbindlichen Autorität als solcher. Damit ist gewiß eine Rezeptionsmöglichkeit im kanonistischen Sinne abgelehnt. Die hörende Kirche trägt durch ihre Annahme einer Glaubensentscheidung nicht zur Gültigkeit und Verbindlichkeit dieser Entscheidung bei.

Die Schärfe dieser Aussage ist jedoch durch zwei Beobachtungen zu mildern und das Modell damit zu ergänzen: 1) Papst und Konzil als höchste Autorität der Kirche können in ihren Entscheidungen nur etwas weitergeben, was sie selbst *nicht* geschaffen haben, sofern man auf das Wort und Heil Christi schaut. Sie haben nur weiterzugeben, was sie selbst empfangen haben. Sie können Wahrheit und Heil nur in Gnade „bezeugen", nicht aus sich schaffen. Nur ihrem Weitergeben inhäriert kraft des Beistandes des Geistes Christi eine Zeugenautorität, die – vor allem in Streitfragen – nur dem Wohle und der Sicherheit, aber auch der Bereicherung der Glaubenden

---

Lehre des I. Vatikanischen Konzils (Basel 1963) 162 f. Die Bedeutung des ‚ex sese' für die Rezeptionsfrage bespricht *H. Dombois*, Das Recht der Gnade, a. a. O. (Anm. 18) 827 f. Mit ihm sei „die Freiheit der Entscheidung des Geistes in der Kirche aufgehoben. In juristischen Begriffen könnte man auch sagen, daß das Recht der Rezeption bestehen geblieben, aber seiner Substanz beraubt worden ist. Diese Aufhebung der Freiheit des Geistes innerhalb der regelmäßigen Ordnung der Kirche ist der entscheidende Einwand gegen das römische Kirchenrechtssystem."

[58] Eine solche sah man ausgedrückt in dem Wort Pius' IX.: „Die Tradition bin ich." Dazu *H. Meyer*, Das Wort Pius IX.: „Die Tradition bin ich." Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I (Theologische Existenz heute, N. F. 122 [München 1965]). Dazu *H. Bacht* in: ThPh 41 (1966) 288–289; *J. P. Torrel*, O. P., L'infaillibilité pontificale est-elle un privilège « personnel »? Une controverse au premier Concile du Vatican, in: RevScPhTh 45 (1961) 229–245, jetzt in: De Doctrina Concilii Vaticani primi, a. a. O. (Anm. 57) 488–505.

dienen soll. Eine solche letzte Instanz der Entscheidung muß es in jeder Gemeinschaft geben. Die Entscheidenden selbst bleiben dabei der geoffenbarten Wahrheit bzw. dem Gesetz [59] und dem Wohl der Gemeinschaft untergeordnet; 2) Der Papst bzw. das Konzil können nur unfehlbar entscheiden, sofern sie Teil der Kirche sind. Wahrheit und Heil sind nicht den Bischöfen allein gegeben, sondern der ganzen Kirche und ruhen in ihr. Insofern hat auch die hörende Kirche immer eine aktive Beteiligung an der Bewahrung, Bezeugung und am Leben der Wahrheit und der Gnade Christi in der Kirche, und zwar im consensus fidelium, der im Glauben nicht irren kann – freilich nur in Einheit mit der lehrenden Kirche. Schließlich sind auch die Träger des Lehramtes, das immer ein dienendes Amt ist, selber zum assensus gegenüber der von ihnen verkündeten Lehre und zum Leben aus dem Heil der Gesamtkirche verpflichtet. Alle in der Kirche sind Hörer des Wortes und Empfänger des Heils, alle sind je nach ihrer Berufung auch Garanten des Verbleibens von Wahrheit und Gnade in der Welt und in der Geschichte. Das Modell von absolut geschiedenen Partnern: hier nur gebende, lehrende Kirche, dort nur empfangende, hörende Kirche, existiert nicht.

So ist also auch in bezug auf Vaticanum I die Möglichkeit von Rezeption von diesem Gesamtbild her zu sehen; zugleich ist der verschiedene Sinn von ‚recipere' zu beachten: geht es um Rezeption als „recipere eines bonum, das man selbst nicht geschaffen hat", so stehen Lehrende und Hörende in bezug auf Christus und seine Wahrheit auf derselben Seite. Sie sind keine adäquat voneinander verschiedenen Partner. Die Lehrenden sind nur Vermittler einer von ihnen selbst von Christus her übernommenen Wahrheit, die in irgendeiner Weise auch schon in den Hörenden lebt. Nur im autoritativen, von Christus getragenen Bezeugen dieser Wahrheit können sie den Gläubigen etwas schenken, was diese selbst nicht aus sich schaffen können: eben ihr „Zeugnis" oder, besser, ihr „Bezeugen", d. h. die Bestätigung dafür, daß dies oder jenes Wahrheit Christi ist, also die Sicherheit über die Wahrheit und den Heilsweg, nicht aber Wahrheit und Heilsweg selbst.

[59] *H. Dombois*, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, a. a. O. (Anm. 18) 7–8, zieht die Parallele zwischen Staatsrecht und Kirchenrecht in bezug auf die Bedeutung der objektiven Norm für Leitende und Glieder beider Gemeinschaften und schließt: „Die Kirche teilt sich in Handelnde und Empfangende, in Verkündende und Hörende. Das apostolische Amt beansprucht Gehör und Gehorsam. Aber die pneumatische Objektivität der Kirche steht zwischen beiden. Das Pneuma ist weder für den Bischof noch für die Gemeinde eine verfügbare Größe ... Denn dann könnte jeder von ihnen allein handeln. Eben in diesem Miteinander unter der Transzendenz des Geistes, in diesem Geiste ist die Objektivität der Kirche allein begründet." Daß auch die katholische Kirche sich unter dieser Unverfügbarkeit des Wortes (und des Geistes) weiß, sagt das Vaticanum II, Offenbarungskonstitution, Art. 10: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist ..." Vgl. *J. Ratzinger*, in: Herderkommentar „Das Zweite Vatikanische Konzil" II (Freiburg 1967) 527; *Y. M.-J. Congar*, Die Tradition und die Traditionen I (Mainz 1965), Exkurs C, 274–280, wo Texte geboten werden über die Grenzen der kirchlichen Autorität und ihrer Ausübung. Dieses Problem ist auch angerührt in der „Erläuternden Vorbemerkung Nr. 3, die der Kirchenkonstitution beigegeben wurde, um das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium im Sinne des ‚ex sese' abzugrenzen: „Der Bischof von Rom geht bei der Leitung, Förderung und Billigung der kollegialen Betätigung in Ausrichtung auf das Wohl der Kirche nach eigenem Urteil voran. Das Wort ‚intuitu boni Ecclesiae' stellt die Entscheidung des Papstes unter die Norm eben dieses bonum.

In bezug auf das „Zeugnis" kann man also von einem echten ‚recipere', einer genuinen Rezeption sprechen. Aber auch dieses Rezipieren kann in den Hörenden sofort aktiv werden in Einheit mit diesen qualitativen Zeugen. Versteht man Rezeption als Beitrag zum Gültigwerden dieses Zeugnisses, so richtet das ‚ex sese' seine Schranke auf, die aber von Christus her mit der Einrichtung des Amtes selbst gegeben ist. Gültigkeit und Verpflichtungscharakter dieses Zeugnisses können nicht vom assensus der Gläubigen abhängig gemacht werden. Das gilt aber schon immer in der Kirche. Die Scheidung zwischen lehrender und hörender Kirche ist nicht erst das Ergebnis der Formel ‚ex sese' des Vaticanum I. Unverkennbar ist aber in der Zeit vor und nach dem Ersten Vatikanischen Konzil die Neigung, die Bedeutung der lehrenden Kirche so zu betonen, daß der hörenden Kirche nur passives Hören und Gehorchen übrig blieben. Sehen wir die oben zitierten Äußerungen der Päpste Gregor XVI., Leo XIII. und Pius X. in Zusammenhang mit dem monarchischen Verständnis der römischen Kirchenführung, so ergibt sich, daß die 1512 angebahnte Entwicklung – in einer geschichtlich bedingten Weise – bis zum letzten durchgeführt ist. Hier setzt aber jener Prozeß ein, der im Konzilsgeschehen immer wieder zu beobachten ist, daß nämlich ein Konzil durch ein anderes korrigiert und ergänzt wird, und zwar so, daß seine Substanz in die neue Phase mit hineingenommen wird. Als Beispiel einer solchen vertiefenden, korrigierenden und ergänzenden Rezeption können wir das Vaticanum II betrachten. Bevor wir über diese Funktion des Vaticanum II sprechen, sind einige Überlegungen anzustellen über Rezeption als „Prozeß".

B. Rezeption als Prozeß

1. Die Geschichtlichkeit der Vermittlung der Wahrheit und Rezeption

Wie die Offenbarung in Christus selbst nicht als ein übergeschichtliches, sondern als ein in Zeit und Kultur eingebettetes Ereignis zu verstehen ist, so ist auch jede Konzilsentscheidung einer bestimmten Epoche des Verstehens und Verkündens der Wahrheit verhaftet, ohne daß dadurch Wahrheit relativiert wird. Mit keinem Konzil ist ein solcher Endpunkt der Glaubensaussage erreicht, daß darüber hinaus nichts mehr gesagt werden könnte. Konziliare Entscheidungen können wohl das Ende einer Diskussion in der Kirche herbeiführen oder erstreben, meistens sind sie jedoch der Anfang einer neuen geistigen Bewegung pro et contra, bis schließlich das Stadium einer Assimilation erreicht ist, die über die kritische Phase hinausführt, selber aber als lebendiger Prozeß weitergeht.

a) Nach jeder Glaubensentscheidung setzt ein Prozeß des „Verstehens" ein, und zwar in allen Schichten der Kirche. Er ist um so schwieriger, je weniger die Kirche auf ein Konzil vorbereitet ist, je mehr ein Konzil durch seine Aussagen „neu" wirkt. Selbst viele Bischöfe, die am Konzil von Nikaia teilgenommen hatten, kamen in Verlegenheit mit dem homoousios dieser Synode. Ebenso machte die Glaubensformel von Chalkedon (451) von der einen Hypostase und den zwei Naturen Christi Schwierigkeiten. Als weiteres Beispiel für die „herausfordernde" Wirkung konziliarer Aussagen kann das Vaticanum I mit seiner Primats- und Unfehlbarkeitsdefinition gelten. Gerade darum ist ein Prozeß geistiger Assimilation in der Kirche notwendig. Ein Konzil ist geistig auch dann noch nicht „rezipiert" (im Sinne von „assimiliert"), wenn die Kirche in einem ersten Akt ja dazu spricht oder seine Entscheidung ohne Widerspruch annimmt. Das „Verstehen" führt über dieses erste Ja hinaus. Die Wahrheit ist tiefer als das Erfassen, das auch in einer ersten Zustimmung gegeben ist und gegeben sein muß, wenn diese als menschlicher Akt betrachtet werden soll. Das „Verstehen" muß nach allen für die Kirchen wichtigen Implikationen fragen, die in der Glaubensaussage eines Konzils verborgen sind und sie zugleich einbetten in das Ganze des Glaubens, um der Überbetonung eines partikulären Satzes vorzubeugen. Gerade schockierende Aussagen pflegen den Blick der nachkonziliaren Zeit ungebührlich stark auf sich zu ziehen und ihn dabei zu verengen.

b) Je mehr eine Glaubensentscheidung als Sieg einer theologischen Richtung zu betrachten ist, um so mehr setzt eine kritische Phase der Stellungnahme ein. Allgemein gilt das auch dann, wenn sie irgendwie unverständlich, ungewohnt, überspitzt, unzeitgemäß ist. Auch bei grundsätzlicher Zustimmung kann das Begrenzte, Zeitgebundene oder Unzeitgemäße einer Definition zum Bewußtsein gebracht werden. Nur so wird die Rezeption eines Konzils reif und mündig. In manchen Fällen setzt ein langer theologischer Prozeß ein, der sich dialektisch vollzieht. Das war etwa der Fall nach dem Konzil von Chalkedon (541), als die Anhänger des Konzils (oder der Zwei-Naturen-Formel) in der Auseinandersetzung mit den Monophysiten (oder den Vertretern der Ein-Natur-Formel) beide Aussagen in ihrem positiven und negativen Aussagewert miteinander verglichen und zu einem offeneren Verständnis der alexandrinischen Formel und zu einem tieferen der eigenen kamen. Hier ereignete sich theologisch-wissenschaftliche Rezeption, ähnlich wie nach Trient oder dem Vaticanum I. Meistens hat ein Konzil – sofern es wichtige Punkte der kirchlichen Lehre und des Lebens berührt – auch seine weiteren Auswirkungen auf das Leben der Kirche in spiritueller und pastoraler Sicht. Es kann aber auch untergehen, wenn sein Fragepunkt historisch begrenzt, also nicht mehr wichtig ist oder gar nicht mehr verstanden wird. Dafür kann man etwa auf das Konzil von Vienne (1312) mit seiner Lehre von der Seele als forma corporis per se et essentialiter (DS 902) [60] hinweisen. Sie war von vornherein nur für die Schultheologie wichtig und verständlich. Was darin – unabhängig von Schulmeinungen – wichtig ist, lebt in der christlichen Anthropologie vor und nach dem Konzil. So setzt in der lebendigen Kirche nach einem bedeutsamen Konzil immer eine Diskussion ein, die kritisch prüft, zurechtsetzt, ergänzt, integriert und so assimiliert. Dann erst wird die Zustimmung der Kirche – mag sie auch von vornherein grundsätzlich gegeben sein – zum Ausdruck des Besitzens einer Wahrheit und zum Lebensvollzug oder auch so recht zur Verwirklichung des Konzils.

2. Die Träger dieser Rezeption

Durch *Franz Wieacker* sind wir darauf aufmerksam gemacht worden, daß Rezeption von einer größeren Gruppe der Gesellschaft getra-

[60] DS 902. *J. Lecler*, Vienne (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *G. Dumeige* u. *H. Bacht*, Bd. VIII [Mainz 1965]) 123–125.

gen werden kann, in seinem Fall von den Juristen romanistischer Schulung. Darum spricht er von der Machtergreifung der Juristen und der Herrschaft ihrer Methoden. Er sieht darin den Hauptvorgang der Rechtsrezeption. In der Konzilsgeschichte haben wir ähnliche Gelegenheiten, die geistige Aktivität bestimmter Gruppen in Anschlag zu bringen. So war etwa nach Nikaia die Diskussion pro et contra um das Konzil von den Bischöfen getragen, wie Athanasius, Hilarius, den Kappadokiern und ihren Gegnern. Theologen waren noch kein „Stand" in der Kirche, wenn wir einmal von den Vertretern der alexandrinischen Katechetenschule (Didymus) absehen. Nach Chalkedon (451) war jedoch die Gruppe der Theologen (Mönche und Laien eingeschlossen) schon zahlreicher und führend in der Erarbeitung einer wissenschaftlichen Theologie und Christologie (Boethius, Maximus Confessor bis hin zu Johannes Damascenus). Mit der Ausbildung der großen theologischen Schulen des Mittelalters und der Neuzeit, besonders der Ordenstheologien, kann ein Konzil in den Sog miteinander rivalisierender Schultheologien geraten, die geeignet sein können, die Implikationen von Konzilsentscheidungen sichtbar zu machen, sie aber auch dem unmittelbaren Leben der Kirche zu entziehen (vgl. etwa den Gnadenstreit im Gefolge des Trienter Konzils, die Ekklesiologie und die Frage des Primats nach dem Vaticanum I)[61].

Schließlich kann in der Abfolge der Synoden die eine zur Ergänzung oder gewissermaßen zur Korrektur der anderen werden. Zwar sind manche Forscher hierin falschen Konstruktionen verfallen. Erinnert sei an die Deutung des Verhältnisses von Ephesus und Chalkedon, die in einem dialektischen Gegensatz zueinander begriffen wurden: hier Alexandrien, dort Antiochien[62], wobei allzu stark auch die kirchenpolitische „Macht" in Anschlag gebracht wurde. Doch ist sicher, daß Chalkedon Ephesus ergänzen wollte, indem es zugleich dessen Substanz übernahm (und damit auch das Grundanliegen der Christologie Kyrills von Alexandrien, dessen Theologie die oben erwähnten For-

---

[61] Vgl. *Ch. Moeller*, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle, in: *A. Grillmeier – H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 38) I, 637–720; *H. Bacht*, ebd. II, 193–314 (Mönchtum!); *A. Grillmeier*, ebd. II, 791–839; ausdrücklich von der Tätigkeit der Kanonisten bei der Rezeption des Lateranense IV spricht *Raymonde Foreville*, a. a. O. (Anm. 49) 311–314, wie auch die Tätigkeit der nachfolgenden Synoden erwähnt wird.

[62] Vgl. die Hinweise bei *A. Grillmeier – H. Bacht*, a. a. O. (Anm. 38) I, 434–444. Darum aber, daß eine Synode eine andere ergänzen oder korrigieren kann, weiß schon Augustinus: 1. Konzile in Teilgebieten oder Provinzen der Kirche weichen ohne weiteres (sine ullis ambagibus cedere) den Plenarkonzilen, wobei nicht ganz klar ist, was Augustinus darunter versteht; frühere Plenarkonzile können durch spätere verbessert werden, was nach ihm häufiger der Fall gewesen zu sein scheint. Vgl. De bapt. 2, 9, 14 (CSEL 51, 190, Z. 18–20): ‚Nam et concilia posteriora prioribus aput posteros praeponuntur et universum partibus semper optimo iure praeponitur'. Zum Ganzen vgl. *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus in seinen Grundlagen und in seiner Entwicklung (München 1933) 306–314.

scher durch das Konzil von Chalkedon allzu schnell als „desavouiert" betrachtet haben). Die zwischen beiden Synoden liegende Spannung ist denn auch der Anreger der nachchalkedonischen Christologie, die in einer großen Synthese Maximus Confessor zu meistern verstand.

In jüngster Zeit haben wir eine solche ergänzende und integrierende konziliare Aktivität der Kirche erlebt: im Vaticanum II und seinem Verhältnis zum Vaticanum I. Gewiß neigen manche Interpreten dieses neuesten Konzils zu manchen Übertreibungen und zu einer Art dialektischer Gegenüberstellung beider Synoden. Das wäre sicherlich falsch. Dennoch stand die Entwicklung von Lehre und Leben seit dem Vaticanum I und in seinem Gefolge – bzw. seiner einseitigen, simplifizierenden Ausdeutung (römischer Zentralismus, hierarchisches Denken, unausgeglichene Ekklesiologie, Intellektualismus der Theologie u. a. m.) – lebendig vor dem Blick der Konzilsväter auf dem Vaticanum II. Zu beachten ist freilich, daß das I. Vaticanum sein Werk nicht vollenden konnte. Wenn dies nachträglich geschah, so gewiß in einem anderen Geist und mit anderen Perspektiven, als sie 1869/70 möglich gewesen wären. Man darf wohl vermuten, daß die Lehre von der Kollegialität des Bischofsamtes damals – wenn überhaupt – anders formuliert worden wäre als in den Jahren 1962–1965, selbst wenn man die sog. Nota praevia zum Dritten Kapitel von ‚Lumen gentium' mitbeachtet. Die Gesamtauffassung von Amt als „Vollmacht zum Dienen" läßt die oben zitierte harte Rede vom „Beruf zum Herrschen" nicht mehr zu. Bewußt wurde die schroffe Hervorkehrung der „Ungleichheit" in der Kirche, wie sie das erwähnte Schema über die Kirche auf dem Vaticanum I vorsah, ersetzt durch die Betonung der Gleichheit aller Glieder und Gruppen der Kirche in bezug auf das Heil und die Gliedschaft in der Kirche. Entscheidend für die Kirche der Zukunft wird – wenn die inzwischen um das Vaticanum II entstandene Krise überwunden sein wird – der Aufruf des Konzils zur Mitverantwortnug und Mitarbeit aller in der Kirche sein. Der unverkennbare Klerikalismus der neueren Zeit soll einer gleichgewichtigen, berufungsgemäßen Beteiligung aller am Leben der Kirche weichen, und zwar vor allem auch in dem neu gesehenen, erstmals konziliar dargelegten Verhältnis von Kirche und Welt[63]. Gegenüber der schwachen und ungenügenden ökumenischen

[63] Zur Betonung der Gleichheit aller in der Kirche auf dem Vaticanum II vgl. *A. Grillmeier,* Wandernde Kirche und werdende Welt (Anm. 55) 47–49; dem Verhältnis von Kirche und Welt ist die eben zit. Studie als ganze gewidmet (in Anschluß an Kap. IV der Pastoralkonstitution, Teil I). In diesem Zusammenhang wäre hinzuweisen auf das Problem des Mitspracherechts in der Kirche nach den Grundsätzen der modernen Demokratie analog etwa zu dem oben besprochenen Grundsatz ‚Quod omnes tangit...' (siehe oben Anm. 52). Zu diesem Thema vgl. *P. Eyt,* Vers une Église démocratique?, in: NouvRevThéol 91 (1969) 597–613. Sosehr auch die politische und soziale Entwicklung der Welt die Kirche immer wieder in dem faktischen Verhältnis von Kirchenführung und Kirchenvolk beeinflußt hat, so muß

Einstellung des Vaticanum I[64] wird erstmals eine konziliare ekklesiologische Grundlegung des Ökumenismus in der Konstitution über die Kirche (Art. 15) und im Dekret über den Ökumenismus geboten.

In diesen und anderen Punkten hat sich gewissermaßen eine Neurezeption des Vaticanum I vollzogen, vorbereitet durch die theologische Diskussion, die schon bald nach dem Ersten Weltkrieg mehr und mehr auf die seit 1870 gegebene Einseitigkeit der Entwicklung aufmerksam machte. Diese Neuinterpretation wurde also von der Gesamtkirche und ihrer suprema auctoritas getragen, wie sie sich auf einem Konzil darstellt.

Inzwischen ist das Vaticanum II selbst in die kritische Phase seiner Umsetzung in das Leben der Kirche gekommen. Die Eigenart dieser Phase besteht darin, daß das Konzil für große Teile der Kirche, die bisher nicht an aktive Mitarbeit und an Wandlungen kirchlicher Formen gewöhnt worden waren, zu unvorbereitet gekommen ist. Für andere geht seine Durchführung zu langsam voran. In manchen Gruppen hat die gegenwärtige Entwicklung nicht mehr den Charakter einer geistigen Rezeption, d. h. des Arbeitens mit den vom Konzil gebotenen Möglichkeiten, sondern den einer geistigen Auswanderung oder eines Ausbruchs aus dem, was es als Abschluß der Entwicklung einer längeren Diskussion in das formulierte Selbstverständnis der Kirche aufgenommen. Die konziliare Wende zum Pluralismus in der Kirche, zum Kontakt mit der Welt, mit den anderen Konfessionen und Religionen fällt unglücklicherweise mit einer allgemeinen Krisis der menschlichen Gesellschaft zusammen. Die Interpretation des Konzils und die Behandlung theologischer Fragen ist in den Sog der Massenmedien geraten, die für viele das konkrete Kirchenbewußtsein „bilden" oder manchmal auflösen. Konservative Reaktionen auf diesen Prozeß sind weithin ebenso unglücklich wie der Wille zur Wandlung um jeden Preis. Die Arbeit ruhigen, aber steten Aufnehmens und Ergänzens der vom Konzil gegebenen Anregungen garantiert allein eine das Vergangene aufarbeitende und das Kommende vorbereitende Rezeption.

In dieser Phase kritischer Entwicklung aller Kirchen und Religionen stellt sich das ökumenische Thema von der Rezeption der altkirchlichen Konzile. In einer Zeit, in der das Studium der Tradition an theologischen Ausbildungsstätten außer Übung zu kommen droht, ist diese Rückkehr zu den großen Synoden eine Mahnung an unser Gewissen. Gerade an diesem Gespräch zeigt sich, wieviel Verstehen der Vergangenheit nötig ist, um die ökumenische Gegenwart zu meistern. Die daran beteiligten Theologen der Ökumene sollten eine wirksame Gruppe der Neurezeption dieser Konzile werden. Auf sie kommen aber die Probleme einer Konzilsrezeption in verstärktem Maße zu. Sie hat nicht nur die Spannung von Vergangenheit und Gegenwart in der je eigenen Kirche zu meistern, sondern auch noch die Kluft zwischen den einzelnen kirchlichen Überlieferungen und ihrer geistigen Kultur. Es ist darum ein glücklicher Schritt, daß Rezeption selbst zum Thema des

---

die Kirche aus ihrer eigenen Vergangenheit und aus ihrem eigenen Wesen die optimale Realisierung dieses Verhältnisses, das ein „Zueinander" ist, suchen.

[64] Siehe den Beitrag von *J. Beumer* in diesem Heft.

Gesprächs geworden ist. Noch wird es erst von Theologen geführt. Soll aber die „Rezeptionsidee" zur ökumenischen Kraft werden, müssen auch die Kirchenleitungen und schließlich die „Vielen" in den einzelnen Kirchen dafür gewonnen werden. Eine große Arbeit wartet auf die christlichen Kirchen.

Aus diesem Überblick ergibt sich, daß Konzilsrezeption ein nicht minder säkularer Prozeß sein wird und sein muß wie die Rechtsrezeption. Es wird wohl nützlich sein, zunächst in wissenschaftlicher Arbeit zu klären, welche Methoden zur Deutung von Rezeptionen im bisherigen Leben der Kirche und der Kirchen anzuwenden sind. Dabei muß man sich über den Begriff der Rezeption und eine in Zukunft gemeinsame Terminologie[65] einigen. Zugleich muß auch die Rezeptionssprache der Alten Kirche neu oder überhaupt erstmalig vollständig aufgearbeitet werden. Das Thema der Rezeption ist aus der Enge des kanonistischen Blickwinkels herauszuholen und als Tausch geistiger Güter und als Lebensprozeß der Kirche und der Kirchen zu verstehen. Damit wird aber die ökumenische Arbeit nicht auf die Vergangenheit festgelegt. Es geht um eine Neuinterpretation des Überkommenen, um es in einen geläuterten Prozeß der Paradosis hineinzuführen. Denn darum geht es bei der Rezeption – also um etwas genuin Christliches.

[65] Vgl. oben Anm. 2 und 18.

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

In der Einleitung zur ‚Constitutio dogmatica de fide catholica'[1] kommt in den Worten Pius' IX. das für das Erste Vatikanum typische Konzilsverständnis zum Ausdruck. Wendungen wie ‚in spiritu sancto congregatis' und ‚innixi Dei verbo scripto et tradito' bezeugen jedoch nicht weniger deutlich die Konzilsidee der Tradition. Was für das Erste Vatikanum gilt, könnte in analoger Weise für alle Konzilien gezeigt werden: Ihr Selbstverständnis ist immer auch bedingt durch die Konzilsidee der vorhergehenden Konzilien. Das bedeutet für ihre Erforschung: Die Konzilsidee der Tradition muß in die Erkenntnisbemühung miteinbezogen werden. Im besonderen Maß gilt dieses Postulat für die Idee des ökumenischen Konzils als solchen. Spätestens seit Ephesus ist sie im Selbstverständnis der Synodalen vorausgesetzt. Es erhebt sich aber die Frage: Wie ist diese Idee entstanden? Im Zusammenhang welcher Vorstellungen bildete sie sich?

Diese Frage nach der Konzilsidee der Alten Kirche ist zu unterscheiden von der Frage nach dem historischen Entstehen der Konzilsinstitution. Theoretisch ist jedenfalls denkbar, daß die Konzilien de facto geistliche „Reichsparlamente" von des Kaisers Gnaden und Schöpfungen seiner Reichspolitik sind, daß sie jedoch nichtsdestoweniger in ihrem Selbstverständnis sich etwa als Fortsetzung des sogenannten Apostelkonzils betrachten. Worauf wir im folgenden ausschließlich unser Augenmerk richten, ist nicht das historisch-faktische Werden der Konzilsinstitution[2], sondern die Darstellung der kirchlichen Konzilsidee.

In dieser Frage nach der kirchlichen Konzilsidee scheint es uns methodisch ratsam, bei *Athanasius von Alexandrien* anzusetzen[3]. Einmal

---

[1] „... Nunc autem, sedentibus Nobiscum et iudicantibus universi orbis episcopis, in hanc oecumenicam Synodum auctoritate Nostra in Spiritu Sancto congregatis, innixi Dei verbo scripto et tradito, prout ab Ecclesia catholica sancte custoditum et genuine expositum accepimus, ex hac PETRI cathedra in conspectu omnium salutarem Christi doctrinam profiteri et declarare constituimus, adversis erroribus potestate Nobis a Deo tradita proscriptis atque damnatis' (DS 1781).

[2] Dem historisch-faktischen Aspekt des Nicaenum ist z. B. die neuere Untersuchung von *G. Langgärtner*, Das Aufkommen des ökumenischen Konzilsgedankens, Ossius von Cordoba als Ratgeber Konstantins, in: MThZ 15 (1964) 111–126, gewidmet Daß mit dem ökumenischen Konzilsgedanken nicht notwendig und unmittelbar die Vorstellung verbunden ist, die Konstantin und seine Theologen oder die spätere Kirche damit verbinden („Unfehlbarkeit" aufgrund von Inspiriertheit), dürfte unser Beitrag zeigen.

[3] Die einzige, etwas ausführlichere Behandlung unseres Themas findet sich bei *M. Goemans*, Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw (Nijmegen 1945) 181–189. Vgl. auch die Besprechung dieses Buches durch *Y. Congar* in: RevScPhTh 31 (1947) 288–291.

ist er der Theologe der Alten Kirche, der am wirksamsten die kirchliche Rezeption des Nicaenum betrieben hat. Es ist also zu erwarten, daß sich bei ihm Elemente einer Konzilsidee finden lassen. Und zum anderen: Athanasius ist als Verteidiger des Nicaenum Propagandist des *ersten* ökumenischen Konzils. Mit anderen Worten, in seinem Werk spiegelt sich die Genese des entsprechenden Konzilsgedankens. – Ein Überblick über die Quellen ergibt, daß die Vorstellungen des Athanasius über das Nicaenum einem erheblichen Wandel unterworfen sind. Ziel der folgenden Studie ist es, zunächst den Wandel und die Entwicklung der Konzilsidee in ihren Hauptphasen darzustellen, dann diese Idee in ihrer Eigenart näherhin zu bestimmen. Zur Erreichung des ersten Zieles sind die einschlägigen Stellen seines Werkes zu interpretieren, und zwar in ihrer chronologischen Reihenfolge[4].

I. Nikaia als „ökumenische" Verurteilung (krisis) des Arius von nicht schlechterdings eindeutiger Endgültigkeit

Zugang zur ursprünglichsten Gestalt der Konzilsidee des Athanasius gewährt uns der *Brief der Synode von Alexandrien* (338)[5], der zwar nicht in seinem Namen veröffentlicht ist, höchstwahrscheinlich jedoch aus seiner Feder stammt, sicher jedenfalls seine Gedanken wiedergibt[6]. Athanasius veröffentlicht ihn in seiner Aktensammlung ‚Apologia contra Arianos' als erste Stellungnahme von Bischöfen zu seinen Gunsten nach seiner Verurteilung in Tyros[7]. Nikaia erscheint hier, dreizehn Jahre also nach Abschluß des Konzils – wie nicht anders zu erwarten –, ganz im Gegenlicht zu Tyros. Zur Interpretation gilt, was zu allen folgenden Stellungnahmen und Äußerungen des Athanasius im Hinblick auf Nikaia zu sagen sein wird: Er reflektiert nicht sine ira et studio über das Konzil, sondern er benutzt es taktisch als Kirchenpolitiker zur Sicherung seiner eigenen Stellung und polemisch als leidenschaftlicher Verfechter einer bestimmten dogmatischen Position. In diesem Sinne ist Nikaia ein „wirkliches Konzil" (he tô onti synodos)[8]

---

[4] Für die Chronologie der Werke des Athanasius halten wir uns an *P. Th. Camelot*, Art. „Athanasius", in: LThK[2] I, 978–980; vgl. ferner *J. Roldanus*, Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie (Leiden 1968) 374–401, wo neuerdings zu Datierungsfragen des athanasianischen Schrifttums Stellung genommen wird.

[5] Wir zitieren Athanasius nach der kritischen Ausgabe von *H. G. Opitz*, Athanasius' Werke. Hrsg. im Auftrag der Kirchen-Väter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin – Leipzig 1935 ff.). Zweiter Band, Erster Teil, und zwar nach Seitenzahl und Zeile; wo die kritische Ausgabe noch nicht vorliegt, nach *Migne*, und zwar nach Kapitel und Spalte. – Brief der alexandrinischen Synode: Opitz 89, 1 – 101, 34.

[6] Opitz 89, Anm. zu Z. 1 ff.: „Das Schreiben ist dem Stil nach von Athanasius verfaßt; es wurde von der in Alexandrien tagenden Synode im Jahre 338 beschlossen und erlassen."

[7] Opitz 88, 33: hyper hemôn.

[8] Opitz 93, 21.

im Gegensatz zu Tyros, das eine „illegitime Zusammenrottung" (adikos systasis)[9] darstellt. Was Athanasius verständlicherweise an Nikaia interessiert, ist der kirchenrechtliche Aspekt: Die bleibende Gültigkeit der Beschlüsse des Konzils[10]. Sind die Beschlüsse der „ökumenischen" Synode noch gültig, dann hat er die gesuchte Rechtsgrundlage gegen Tyros; denn dann haben Eusebius von Nikomedien und Theognis weiterhin als exkommuniziert zu gelten und ihre „Synode" ist tatsächlich nur eine „Zusammenrottung" ohne Rechtsgrundlage[11]. Die Pointe seiner Argumentation liegt in folgendem Gedankengang: Anspruch auf die Respektierung ihrer Beschlüsse hat eine Synode in dem Maße, als sie selber Synodalbeschlüsse, vor allem solche größerer Synoden, anzunehmen bereit ist. Gerade diese Bereitschaft mangelt aber der Synode von Tyros[12]. Und Athanasius zieht die Konklusion: „Was ihnen (den Eusebianern) Kummer bereitet, ist in Wirklichkeit gar nicht ein Konzil, sondern sie tun nur so. Es kommt ihnen nur darauf an, durch die Beseitigung der Orthodoxen die Beschlüsse (ta doxanta) der wahren und großen Synode gegen die Arianer aufzuheben . . ."[13]

In der weiteren Kritik an der Tyrischen Synode wird ein zweiter Aspekt der frühen Konzilsidee, besser des Konzilsideals des Athanasius, sichtbar: Er postuliert ein freies, nicht von der Staatsmacht manipuliertes Konzil: „Wie wagen sie Synode zu nennen, wo ein kaiserlicher Kommissar (comes)[14] den Vorsitz hatte, ein ‚speculator'[15] anwesend war und anstelle von Diakonen der Kirche ein ‚commentariensis'[16] uns hineinführte? Jener Kommissar führte die Verhand-

---

[9] Opitz 93, 21.

[10] Opitz 93, 22: ta par' ekeinon kratein me thelontes.

[11] Opitz 93, 16–21: „Wie konnte nun er selber (d. h. Eusebius von Nikomedien) oder Theognis jemand anderen absetzen, wo sie selber abgesetzt sind und überführt sind durch die Einsetzung anderer an ihrer Stelle? Denn ihr wißt sehr genau, daß Amphion in Nikomedien und Chrestos in Nikaia eingesetzt worden sind an ihrer Stelle, und zwar wegen ihrer Gottlosigkeit und ihrer Gemeinschaft mit den Arianern, die ihrerseits von der *ökumenischen* Synode verworfen worden sind."

[12] Opitz 93, 21–23: „Indem sie diese wirkliche Synode aufheben wollen, versuchen sie ihre eigene illegitime Zusammenrottung eine Synode zu nennen, und indem sie nicht wollen, daß das von jenen Beschlossene Gültigkeit habe, wollen sie ihren eigenen Beschlüssen Gültigkeit verschaffen; Leute, die einer so bedeutenden Synode (wie Nikaia) keinen Respekt erweisen, berufen sich auf eine Synode!"

[13] Opitz 93, 23–25. – Interessant ist die Ausdrucksweise ‚ta doxanta' für das Ergebnis von Nikaia. Sie macht deutlich, daß das Interesse des Athanasius ausschließlich auf der durch Nikaia ausgesprochenen Verwerfung der Arianer gerichtet ist. Die dort ebenfalls aufgestellte Glaubensformel lag außerhalb seines damaligen Blickfeldes. Denn ‚ta doxanta' kann sich auf die Glaubensformel (pistis) nicht beziehen. Vgl. S. 52, Anm. 91.

[14] Über die Rolle der kaiserlichen Kommissare auf den Konzilien – allerdings erst ab Ephesus – unterrichtet *R. Janin*, Rôle des commissaires impériaux byzantins dans les conciles, in: RevÉtByz 18 (1960) 97–108.

[15] Der ‚speculator' ist ein dem Hauptquartier des Statthalters zugehöriger ‚principalis' (Unteroffizier). Zu seinen Amtspflichten gehört die Hinrichtung Verurteilter. Weiteres vgl. *Pauly-Wissowa*, Bd. II, 3 b, Sp. 1583 ff.

[16] Protokollführer in Strafverfahren; vgl. *Pauly-Wissowa*, Bd. IV, Sp. 759 ff.

lung, und die anwesenden (Bischöfe) schwiegen, d. h. sie willfahrten dem Kommissar . . . Jener gab die Order, und wir wurden von Soldaten abgeführt; d. h. die Eusebianer gaben diese Order, und der Kommissar gehorchte ihren Anweisungen. In summa: Was ist das für eine Synode, in der Verbannung und Tod ‚zur Ehre des Kaisers' Ergebnis sind?" [17] – Gewiß, für sich genommen und in diesem Kontext – es geht darum, Tyros zu diffamieren – wird man das Bekenntnis zu einem freien, nicht vom Staat manipulierten Konzil nicht überbewerten dürfen. Vor allem deswegen nicht, weil Athanasius im Jahre 338 noch nicht vergessen haben konnte, wie das erste „ökumenische" Reichskonzil, Nikaia, zustande gekommen und geführt worden war. Zusammengenommen jedoch mit den späteren, immer wieder aufgestellten Forderungen eines freien kirchlichen Konzils [18], wird man festhalten müssen: Schon 338, nach seinen ersten bitteren Erfahrungen mit einer staatlich kontrollierten Synode, hat er die Vision eines freien, unabhängigen Konzils, und er bekennt sich, freilich in polemischer Absicht, zu diesem Ideal.

Im folgenden arbeitet Athanasius die Misere solcher „staatskirchlicher" Konzilien heraus; daß er damit auch gegen Nikaia polemisiert, übersieht er geflissentlich: „In der Absicht, das Geschriebene und die Wahrheit aufzulösen, berufen sich die Eusebianer, diese sonderbaren Leute, auf ein sogenanntes Konzil und lassen, was mit diesem Wort gemeint ist, vom Kaiser ausführen. Deswegen gibt es dabei einen kaiserlichen Kommissar und Soldaten als Begleiter der Bischöfe und kaiserliche Vorladung (zum Konzil), die diejenigen zusammenkommen heißt, die sie (d. h. die Eusebianer) bestimmt haben." [19] Hier wird das Widersinnige (paradoxon) ihres Vorhabens deutlich: „Entweder ist es nämlich ausschließlich Sache der Bischöfe, Urteil zu sprechen – wozu dann der Kommissar, die Soldaten und die Vorladung des Kaisers? Oder sie haben wirklich den Kaiser nötig und bedürfen seiner Autorität (kyros) – warum lösen sie dann dessen Urteil auf?" [20] Es handelt sich hier zwar kaum um einen historisch zuverlässigen Bericht der Vorgänge in Tyros, man wird aber nicht umhin können, im Protest des Athanasius so etwas wie eine frühe Warnung vor einer Entwicklung in der Kirche zu sehen, die er freilich nicht aufhalten konnte.

Im Schlußkapitel des alexandrinischen Synodalschreibens wird noch einmal auf Nikaia angespielt. Von den Arianern heißt es, daß

[17] Opitz 94, 11–17.
[18] Vgl. weiter unten S. 49 f.
[19] Opitz 95, 26–29.
[20] Athanasius legt die vorher erwähnte Gunstbezeigung des Kaisers (Opitz 95, 20 ff.) in seinem Sinn als Urteil des Kaisers aus.

sie „von der ganzen katholischen Kirche verurteilt (anathematizein) sind“ [21].

Damit läßt sich die früheste uns greifbare [22] Stellungnahme des Athanasius zum Konzil von Nikaia folgendermaßen zusammenfassen: Nikaia ist die „große“, „bedeutende“, „ökumenische“ Synode, auf der die „ganze katholische Kirche“ Arius und seine Anhänger verurteilt hat. Von der Gültigkeit seiner Beschlüsse (ta doxanta) hängt außerdem die Gültigkeit seiner eigenen Bischofsweihe ab. Am Gegenbild der Pseudosynode von Tyros geht ihm das Ideal eines freien, nicht vom Staat manipulierten Konzils auf.

Bekanntlich ist die Datierung der *Reden gegen die Arianer* umstritten [23]. Unsere Untersuchung wird jedoch kaum davon beeinträchtigt, da uns ohnedies nur zwei Stellen der ersten Rede interessieren [24]. Auf das Resumé der häretischen Sätze des Arius (cap. 6) folgt eine leidenschaftliche Beschreibung des Skandals, den diese Sätze hervorgerufen haben. Der Verurteilung durch „den Herrn selber, die im Wort des Propheten Hoseas im voraus erging (7, 14)“, folgt die „ökumenische Synode [25], die den Arius, der solches behauptet, aus der Kirche warf und ihn bannte, weil sie die Gottlosigkeit nicht ertragen konnte“. Weiter heißt es: „Und seither galt der Irrtum des Arius als die größte aller Häresien, weswegen sie auch als Feindin Christi (christomachos) und Vorläuferin des Antichrists bezeichnet wurde [26]. Eine so massive (tosaute) Verurteilung (krisis) der gottlosen Häresie ist eigentlich von genügendem Gewicht, um alle zur Flucht vor ihr zu bestimmen.“ – Wie ist die Bezugnahme auf Nikaia zu verstehen? Der von Athanasius gewählte Terminus gibt es klar und eindeutig an: Nikaia ist die ‚krisis‘, d. h. die Verurteilung des arianischen „Irrtums“ durch die „katholische Kirche“. Dieser hat fortan als Häresie zu gelten, so wie die Lehre des Samosateners und der anderen Häresiarchen (cap. 3).

---

[21] Opitz 101, 11 f.

[22] In den Osterfestbriefen wird Nikaia nicht erwähnt.

[23] Den jüngsten Stand der Diskussion gibt *J. Roldanus*, a. a. O. (Anm. 4) 386–389, wieder. Er entscheidet sich selber für 339. Wir schließen uns seiner Position an.

[24] PG 26: 7, 25 AB und 26: 30, 73 B.

[25] Zur Begriffsgeschichte von „ökumenisch“ vgl. *A. Tuilier*, Les sens de l'adjectif « œcuménique » dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine, in: NouvRevTh 86 (1964) 260–271 (bes. 261–263); ferner *W. A. Visser't Hooft*, Das Wort „ökumenisch“ – seine Geschichte und Verwendung, in: *R. Rouse – St. Ch. Neill* (Hrsg.), Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, Zweiter Teil (Theologie der Ökumene, 6 [Göttingen 1958]) 434 ff. (bes. 435–436).

[26] Athanasius bezieht sich damit wohl auf Alexander von Alexandrien, der in seinem „Brief an alle Bischöfe“ eingangs schreibt: „In unserer ‚paroikia‘ traten gesetzlose Gegner Christi (christomachoi) auf, die einen Abfall lehren, den man zu Recht als Vorläufer des Antichristen ansehen und bezeichnen kann“ (Opitz, Athanasius' Werke, Dritter Band, Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328, Urkunde 4, b, S. 7). Vgl. außerdem De synodis, cap. 5 (Opitz 234, 6): „Man verurteilte die arianische Häresie als Vorläuferin des Antichrist.“

Nikaia bedeutet Ausschluß aus der Kirche und damit „Erledigung" dieser Lehre. Mehr, etwa Autorität im Sinne einer positiven Norm des Glaubens, ist Nikaia im Augenblick für Athanasius nicht. Dem entspricht es, wenn Athanasius die Arianer nicht durch Berufung z. B. auf die Glaubensformel des Konzils, sondern ausschließlich durch Schrift- und Vernunftbeweise zu widerlegen sucht[27]. Die Endgültigkeit dieser ‚krisis' wird man nicht mit der Tatsache in Verbindung bringen oder aus dem Umstand folgern müssen, daß die Synode „ökumenisch" gewesen ist. Die Ökumenizität ist zunächst einmal ein bloßes Faktum. Woher die „Endgültigkeit" kommt – wenn es überhaupt eine solche gibt –, muß vorläufig ganz offenbleiben.

Mit der *Epistula ad episcopos encyclica* (340) erhebt Athanasius flammenden Protest gegen die Einsetzung des Arianers Gregor zum Bischof von Alexandrien am 23. März 340. Daß Nikaia unerwähnt bleibt, ist immerhin bezeichnend[28]. Athanasius weist vor allem auf die Verletzung der kirchlichen ‚kanones' hin, deren sich die Arianer schuldig gemacht haben. In diesem Zusammenhang erfolgt ein vehementer Appell zur gemeinsamen Verteidigung der ‚paradosis'. Hier kommen zum erstenmal Vorstellungen zur Geltung, die für das weitere Verständnis der Konzilsidee des Athanasius von ausschlaggebender Bedeutung sind: „Denn nicht erst heute wurden die ‚kanones' und ‚typoi' der Kirche gegeben, sondern sie wurden von unseren Vätern (ek tôn paterôn hemôn) gut und zuverlässig überliefert (paradidomi). Und auch der Glaube begann nicht erst heute, sondern er ist vom Herrn aus durch die Jünger zu uns hingeschritten (ek tou kyriou dia tôn mathetôn eis hemas diabebeken). Damit nicht das von den Alten bis auf uns in den Kirchen Bewahrte in unseren Tagen zugrunde gehe und das uns Anvertraute bei uns (vergeblich) gesucht werde, dürft ihr, Brüder, als ‚Verwalter der Geheimnisse Gottes' (1 Kor 4, 1) nicht untätig zusehen, wie diese (Geheimnisse) von anderen Leuten geraubt werden."[29] Hier wird gleichsam das Fundament sichtbar, auf dem später bei Athanasius die Konzilsidee ruhen wird.

---

[27] Vgl. z. B. Contra gentes (PG 25: 1, 4 A): „An sich genügen die heiligen und gotteingehauchten Schriften zur Ankündigung der Wahrheit." – Eine gewisse Abwertung des Rekurses auf Nikaia liegt übrigens in dem Umstand, daß die Berufung als stereotyper Teil einer Einleitungsfloskel erscheint, die Athanasius in vielen seiner Schriften anwendet. Er geht nach dem Schema vor: Eigentlich brauche ich nicht zu schreiben, aus diesem oder jenem Grund schreibe ich aber dennoch (vgl. z. B. PG 26: 2, 149 A). – Die *zweite* Stelle aus den „Drei Reden gegen die Arianer" befindet sich in der gleichen ersten Rede (PG 26: 30, 73 B). Es handelt sich um eine beiläufige Erwähnung von Nikaia, und zwar unter sehr spezieller Rücksicht: Die Arianer verdienen Verurteilung (katagnosis), weil der Vorwurf, den sie gegen die nizänischen Synodalen erheben, diese verwendeten nicht aus der Schrift stammende Termini, auf sie selber zurückfällt: Arius ist der erste, der solche Termini benutzt.

[28] Oder handelt es sich bei Opitz 176, 12 („Oft habt ihr ihre Gottlosigkeit einzeln oder alle gemeinsam verworfen") um eine Anspielung auf Nikaia?

[29] Opitz 170, 12 ff.

Es ist der Traditionsgedanke. Zum anderen geht aus der Stelle sehr klar hervor, wie dynamisch Athanasius den Glauben und die Tradition konzipiert. Der Glaube *wird* nicht eigentlich tradiert; tradiert werden höchstens die ‚kanones', an die das selbsttätige Fortschreiten der ‚paradosis' gebunden zu sein scheint. Der Glaube selbst schreitet vielmehr aktiv durch die Zeit. Das Zeugnis ist gerade deswegen besonders wertvoll, weil es Nikaia keiner Erwähnung tut und somit beweist, daß die später auftauchende Traditionsformel mit der Erwähnung Nikaias[30] nicht ad hoc, d. h. zur Aufwertung von Nikaia, gebildet ist. Es ist vielmehr so, daß die „Aufwertung" von Nikaia gerade dadurch geschieht, daß das Konzil in diese von Anfang an bestehende Traditionsvorstellung hineingenommen wird[31].

Wir können den *Brief des Julius von Rom an die Eusebianer*[32] – mit entsprechendem Vorbehalt freilich – in unsere Quellen zur Konzilsidee des Athanasius miteinbeziehen, da dieses Schreiben nicht nur in der Schilderung der Ereignisse im Zusammenhang mit Gregor von Athanasius abhängig ist[33], sondern vor allem auch in ihrer Beurteilung und in den vorgebrachten Argumenten den Standpunkt des Athanasius widerspiegelt[34]. Julius rechtfertigt in diesem Brief die auf der römischen Synode erfolgte Rehabilitierung des Athanasius (Frühjahr 341), der 339 nach Rom gekommen war. Der Papst beantwortet damit gleichzeitig ein Schreiben der Eusebianer, in denen diese gegen die Rehabilitierung des Athanasius protestieren[35], und zwar interessanterweise mit folgendem Argument: „Jedes Konzil besitzt unerschütterliche Gewalt, und die Überprüfung des Urteils durch andere bedeutet eine Verletzung der Rechte des Richters."[36] Man kann sich nur wundern, daß die Eusebianer nicht erkannten, wie sich dieses Argument gegen sie selber umkehren ließ. Julius bzw. Athanasius sind denn auch um eine Antwort nicht verlegen: „Schaut einmal genau hin, wer die Leute sind, die die Rechte einer Synode mißachten, und wer das Urteil einer vorhergehenden Synode auflöst!" Mit letzterem ist natürlich auf Tyros angespielt, das Nikaia aufhob: „Die Arianer, die von Alexander seligen Angedenkens, dem Bischof von Alexandrien, wegen ihrer Gottlosigkeit (aus der Kirche) geworfen worden waren,

---

[30] Vgl. S. 45 u. 61.

[31] In homiletisch adaptierter Form liegt dieser Traditionsgedanke schon im Jahre 330 vor: ‚Nam quod unusquisque sanctorum accepit, id ipsum immutabiliter tradit, propter doctrinae circa mysteria soliditatem. Horum mandat verbum (sacra scriptura) ut simus discipuli, hosque decet nobis esse magistros, ad hos tantummodo nos accedere oportet, quia solis ipsis concreditum verbum fuit . . .' (Festbrief II: PG 26, 1369–1370). – Athanasius knüpft mit diesem Traditionsprinzip natürlich an ältere Vorstellungen an. Vgl. dazu *D. van den Eeynde*, Les normes de l'enseignement chrétien (Gembloux – Paris 1933); *Y. Congar*, La tradition et les traditions. Essai historique, Bd. I (Paris 1960), bes. 57–91; *P. Smulders*, Le mot et le concept de Tradition dans les Pères grecs, in: RechScRel 40 (1951/52) 41–62; *B. Hägglund*, Die Bedeutung der ‚regula fidei' als Grundlage theologischer Aussagen, in: StudTh XII (Lund 1958) 1–44 (bes. 1–34).

[32] Opitz 102, 12 – 113, 25.

[33] Vgl. Opitz 109, 17 ff. mit den Anmerkungen ebd.

[34] Vgl. Opitz 109, 6 ff. mit den Anmerkungen ebd.

[35] Die Fragmente dieses Briefes wurden von *E. Schwartz* zusammengestellt in seinem Aufsatz „Von Konstantins Tod bis Sardika 342" in: NGG 1911, 469–522 (= Ges. Schriften III [Berlin 1951]) 297–300.

[36] Opitz 104, 18: asaleuton echei ten ischyn hekaste synodos kai atimazetai ho krinas, ean par' heteron he krisis exetazetai.

wurden nicht nur von den Bischöfen ihrer jeweiligen Stadt verurteilt, sondern sie wurden auch von deren gemeinsamer Versammlung auf der großen Synode von Nikaia mit dem Bann belegt." [37] Nach dem Hinweis auf die Größe ihres Vergehens (sie haben gegen den Sohn Gottes selber gefrevelt) formuliert Julius seinen Vorwurf zu Ende: „Die von der ganzen Ökumene Verworfenen und in allen Kirchen öffentlich Gebrandmarkten sind, wie es heißt, nichtsdestoweniger heute wieder in die Kirche aufgenommen worden ... Wer sind also die Leute, die die Rechte einer Synode mißachten? Sind es nicht diejenigen, die das Urteil der 300 für null und nichtig erachten und die Gottlosigkeit höher schätzen als die Gottesfurcht? Die Häresie der Arianer wurde nämlich von allen Bischöfen allerorten verurteilt und verworfen, die Bischöfe Athanasius und Marcellus dagegen haben eine Mehrzahl, die sich für sie durch Wort und Schrift einsetzt." [38] Zur richtigen Beurteilung dieses Passus muß noch eine weitere Stellungnahme des Julius zu Nikaia hinzugezogen werden. Auf die Beschwerde der Eusebianer über die Kassation der in Tyros ausgesprochenen Verurteilung des Athanasius antwortet Julius: „Wer seiner Sache sicher ist und, wie sie behaupten, ein Urteil gefällt hat, stößt sich nicht daran, wenn das Urteil von anderen revidiert wird, sondern er ist voller Zuversicht, daß ein gerechtes Urteil sich nicht als ungerecht herausstellen kann." [39] Der Papst oder sein Mentor, der offensichtlich Sinn für beißende Ironie besitzt, verweist für diese Praxis (ethos) der Kassation ergangener Verurteilungen erstaunlicherweise gerade auf eine Bestimmung des Konzils von Nikaia: „Deswegen gestatten auch die auf der großen Synode [40] versammelten Bischöfe nicht ohne Gottes Willen, daß die Beschlüsse einer früheren Synode auf einer anderen überprüft werden. Auf diese Weise nämlich gehen die Richter, da sie das zukünftige Urteil vor Augen haben, mit aller Sorgfalt in ihrer Untersuchung vor, und die vor Gericht Stehenden haben die Gewißheit, daß das Urteil von der ersten Instanz nicht aus Feindschaft, sondern nach dem Recht gefällt wird" [41]. Um diese Praxis der Kassation ja sicher zu fundieren – und um sich nicht in einen Widerspruch zu verwickeln! –, geht Julius noch über die Fixierung dieses Rechtes in Nikaia hinaus: „Wenn ihr nun dagegen seid, daß eine so alte Praxis, die in der großen Synode erwähnt und niedergeschrieben ist, auch bei euch Geltung habe, so ist eine solche Weigerung ganz fehl am Platz. Was nämlich einmal in der Kirche Brauch geworden ist und von großen Synoden bestätigt wurde, kann von einer Minderheit logischerweise nicht aufgehoben werden." [42] Wir brauchen in unserem Zusammenhang nicht auf die Frage einzugehen, ob überhaupt und, wenn ja, mit welchem Recht Julius sich auf Kanon V von Nikaia bezieht, um seine Theorie von der Kassierbarkeit von Konzilsverurteilungen zu begründen [43]; uns interessiert sein grundsätzlicher Standpunkt, ganz gleich, wie er ihn begründet: Synodalbeschlüsse sind nicht schlechthin endgültig. Und in diese grundsätzliche Kassierbarkeit scheint Nikaia stillschweigend eingeschlossen! Die Pointe der Argumentation lautet nicht: Ihr habt ein unaufhebbares Urteil annulliert, sondern: Ihr beansprucht Nichtkassierbarkeit für eure kleine Synode von Tyros und habt selbst das Urteil der großen, ökumenischen Synode von Nikaia aufgehoben. Ihr seid nicht logisch. – Mit Bezug auf Nikaia wird man den Standpunkt des Julius verdeutlichen können: Nikaia ist nicht grundsätzlich unaufhebbar, es kann jedoch nur von einer ebenso bedeutenden Synode aufgehoben werden. Durch diesen Standpunkt trägt

[37] Opitz 104, 23 ff.
[38] Opitz 104, 28 ff.
[39] Opitz 103, 21 ff.
[40] Selbstbezeichnung des Konzils. Vgl. Kanon VIII: „Die heilige und große Synode".
[41] Opitz 103, 23 ff.
[42] Opitz 103, 27.
[43] Nach Opitz 103, Anmerkung zu Z. 24, bezieht er sich unberechtigterweise auf diesen Kanon.

Julius eindeutig den Interessen des Athanasius Rechnung, was im Augenblick das entscheidende Kriterium ist! Es geht um die Gültigkeit der römischen Kassation, die die grundsätzliche Kassierbarkeit von Synodalbeschlüssen voraussetzt.

In ihrem Brief hatten sich die Eusebianer auf den Präzedenzfall des Novatus und des Paul von Samosata gestützt und sich darauf berufen, „daß Konzilsbeschlüsse gültig bleiben müssen“ [44]. Wieder hat Julius leichtes Spiel: „Um so mehr wäre es notwendig gewesen, nicht das Urteil der 300 zu kassieren; die Rechte einer katholischen Synode hätten nicht von einer Minderheit mißachtet werden dürfen. Denn die Arianer waren Häretiker wie jene (d. h. Novatus und der Samosatener), und ihre Verurteilung war derjenigen ähnlich, die über jene erging.“ [45] Hier wird deutlich: Die Ökumenizität begründet keinen absoluten Wesensunterschied, sondern nur einen relativen zu anderen Synoden. Wie könnte Julius sonst einfach Nikaia mit den Synoden von Antiochien und Rom gleichstellen?

Der Schluß des Briefes greift den uns aus der Epistula encyclica bekannten Vorwurf staatlicher Einmischung auf: „Geliebte, die Urteile der Kirche werden nicht mehr aufgrund des Evangeliums gefällt und enden so fortan mit Verbannung und Tod. Wenn sie (d. h. Athanasius und Marcellus) tatsächlich, wie ihr behauptet, schuldig waren, dann hätte das Urteil nach dem kirchlichen ‚kanon‘ und nicht in dieser Weise gefällt werden dürfen, dann hätte uns allen geschrieben werden müssen, damit so von allen bestimmt worden wäre, was Rechtens ist. Die Betroffenen waren nämlich Bischöfe und die betroffenen Kirchen keine unbedeutenden, sondern solche, denen die Apostel höchstpersönlich den Glauben gepredigt haben ... So lauten nicht die Anordnungen (diataxeis) des Paulus, so haben die Väter nicht überliefert; hier ist ein anderes Modell (typos), ein neuartiges Vorgehen vorhanden. Was wir nämlich vom seligen Apostel Petrus empfangen haben, das offenbaren wir euch.“ [46] Wir sehen in der Forderung der Freiheit für die Synoden und in der Art ihrer Begründung eine Bestätigung unserer Annahme, daß dieser Brief des Julius weitgehend in seinen Gedanken und Argumenten von Athanasius abhängig ist.

II. Nikaia als formulierter Urteilsspruch (horisthenta, lexis) von weiterhin andauernder Geltung

De decretis Nicaenae synodi: Seit dem Reskript des Julius an die Eusebianer sind neun Jahre vergangen: Athanasius hatte am Konzil von Sardika (342/3) teilgenommen und dort die Verkündigung einer neuen Glaubensformel vereitelt. Am 25. Juni 345 war Gregor gestorben, und Athanasius kehrte über Antiochien, wo er mit Konstantius zusammentraf, nach siebeneinhalbjähriger Verbannung in seine Bischofsstadt zurück. Zehn Jahre konnte er sich der Arbeit an seiner Diözese widmen. In diese Zeit fällt die Abfassung der beiden Schriften ‚De decretis Nicaenae synodi‘ und ‚De sententia Dionysii‘. Der Titel der erstgenannten Schrift [47] gibt exakt deren Inhalt an: „In An-

---

[44] Opitz 105, 27: ta tôn synodôn ischyein dogmata chre.

[45] Opitz 105, 27 ff.

[46] Opitz 112, 38 – 113, 13. – Daß diese Stelle nicht unbedingt im Sinne einer Betonung des römischen Primates ausgelegt werden muß, versucht Opitz 113, Anmerkung zu Z. 1 ff., zu zeigen.

[47] Schon von Severus von Antiochien in seinem ‚Liber contra impium grammaticum‘ bezeugt: Or. III, Pars posterior, in: CSCO, Syr. IV, 84, 4 f.

betracht der Verschlagenheit der Eusebianer hat die Synode von Nikaia die Formulierungen (horisthenta) gegen die arianische Häresie auf geziemende und gottesfürchtige Weise aufgestellt." Unser Interesse verdienen zunächst die sechs Einleitungskapitel, in denen Athanasius nach bewährter Weise versucht, vor Beginn der Sacherörterung seinen Gegner moralisch ins Unrecht zu setzen. Bei dieser Polemik tauchen Gedanken auf, die einen neuen Stand seiner Konzilsidee anzeigen. Ein erster Vorwurf lautet folgendermaßen: Wenn die Arianer ihrer Sache tatsächlich sicher sind, „dann sollen sie doch (zunächst) die Beschuldigung widerlegen, aufgrund deren sie zu Häretikern erklärt worden sind, und danach erst das gegen sie Formulierte (horisthenta), wenn sie können, kritisieren. Keiner des Mordes oder des Ehebruchs Überführte hat nach dem Urteilsspruch die Möglichkeit, das Urteil des Richters zu kritisieren, nämlich daß er sich so und nicht anders ausgedrückt hat. Solche Kritik bringt dem Verurteilten keinen Freispruch ein, im Gegenteil, er vergrößert durch solch dreiste Voreiligkeit und Frechheit seine Schuld. Entsprechend sollen auch diese Leute entweder beweisen, daß sie gläubigen Sinnes sind . . . oder, wenn ihr Gewissen befleckt ist und sie sich ihres Unglaubens bewußt sind, dann sollen sie nicht kritisieren, was sie nicht kennen . . ." [48] – Was geht aus dieser (rhetorischen) Aufforderung hervor? Nikaia ist für Athanasius unter einer neuen Rücksicht aktuell: Es ist nicht mehr nur Urteilsspruch (krisis), der aus der Kirche ausschließt – und zwar für so lange ausschließt, als die Anklage vom Verurteilten nicht widerlegt ist –, es ist auch geschriebenes, formuliertes Urteil (horisthenta), das so lange gegen den Verurteilten zu Recht geltend gemacht werden kann, als dieser keinen Umschwung seiner Gesinnung (seines Glaubens) kundgetan hat. Erst wenn dieser Umschwung eingetreten ist – was offensichtlich bei den Arianern nicht der Fall ist –, kann man über diese Formulierungen diskutieren.

Den Umstand, daß die Eusebianer ihre Unterschrift unter diese Formulierungen gegeben, später aber wieder zurückgenommen hatten, nimmt Athanasius zum Anlaß eines *zweiten* Vorwurfes an die Adresse seiner „jetzigen Gegner" [49], praktisch der Leute um Acacius: „Sie wählen sich wortbrüchige Leute zu ihren Führern und Lehrern und verlieren so ihre geistige Freiheit." [50] Er schließt an diesen polemischen Vorwurf eine Forderung an, die wiederum interessantes Licht auf sein Konzilsverständnis wirft: „Entweder sollen nun auch diese (d. h. die Leute um Acacius) die Eusebianer, die ihre Meinung ständig ändern und anderes sagen, als was sie unterschrieben haben, mit dem Bann belegen, oder sie sollen, wenn sie der Ansicht sind, daß diese damals

[48] Opitz 2, 22–31. [49] Opitz 3, 30: hoi nyn antilegontes. [50] Ebd.

mit gutem Grund unterschrieben haben, nicht gegen eine solche Synode polemisieren. Wenn sie aber weder dies tun noch jenes lassen, dann sind offenbar auch sie Leute, die von jedem Wind und jeder Woge herumgerissen (Eph 4, 14) und nicht von ihren eigenen, sondern fremden Meinungen gezogen werden." [51] Man sieht, worauf es Athanasius primär ankommt: Auf den Nachvollzug des Banns gegen Arius entweder dadurch, daß sie ihr Anathem über die Eusebianer aussprechen, insofern diese wortbrüchig geworden sind, oder dadurch, daß sie in positiver Würdigung von deren ursprünglicher Unterschrift nicht gegen den formulierten Urteilsspruch des Konzils polemisieren [52].

Im Corpus der Schrift sind von höchstem Interesse die Ausführungen des Athanasius über die Intention, die die Synodalen von Nikaia (cap. 19–21) mit ihrer „Definition" verfolgten [53]. Im Anschluß an den Nachweis (elenchos) des „ungläubigen Sinnes" der Arianer durch immanente Kritik ihrer Aussagen (cap. 6–14) und „von außen" kommende Eristik (cap. 15–18) präzisiert Athanasius folgendermaßen die eigentliche Absicht der Synodalen: „Da die Eusebianer auf dem Konzil die von den Orthodoxen vorgeschlagenen, z. T. aus der Schrift stammenden Termini zur Bezeichnung des Verhältnisses des Logos zum Vater (‚ek tou patros' und ‚homoion') in ihrem Sinne verstehen zu können glaubten, „schrieb die Synode das homoousion . . . nieder, um der Verschlagenheit der Häretiker jeden Weg abzusperren und zu zeigen, daß der Logos von den geschaffenen Dingen verschieden ist. Und nachdem sie das geschrieben hatten, fügten sie sofort hinzu:

---

[51] Opitz 5, 1–5. – Natürlich ist überhaupt ihr Widerspruch gegen „eine so große und ökumenische Synode" verwerflich. Vgl. Opitz 3, 25.

[52] In diesen wenigstens halbwegs nachvollziehbaren Gedankengang hat Athanasius einen Fremdkörper eingezwängt, den Traktat „Über die rechte Lehre" (Opitz 4, 2–21). Opitz vermutete (ebd.), daß dieser in Handschriften überlieferte Text „die Bearbeitung dieses athanasianischen Passus durch einen Späteren darstelle." *M. Tetz* hat jüngst in seinem Artikel „Zur Theologie des Markell von Ankyra II", in: ZKG 79 (1968) 3–42, u. E. überzeugend die Priorität dieses Traktates nachgewiesen: Athanasius verarbeitet eine „Vätertradition" pseudoklementinischer Herkunft (26). – Wie es auch immer mit der Herkunft dieses Traditionsstückes bestellt sein mag, gewiß ist, daß Athanasius sie reichlich ungeschickt in seine Einleitungspolemik einbaut, und – was am erstaunlichsten ist – sie kaum im Sinne seiner Argumentation auswertet. Es handelt sich offenbar um ein sekundäres Ad-hoc-Argument, d. h. um einen zusätzlichen Beweis für die moralische Unfähigkeit der Eusebianer zu wahrer Lehrerschaft. Wie wenig die „Väterlehre" in den Text und Gedankengang des Athanasius integriert ist, geht u. a. auch daraus hervor, daß Athanasius nicht näher auf den im Pauluszitat (1 Tim 3, 8) angeklungenen Gedanken der ‚paradosis' eingeht, aus dem sich doch ein starkes Argument gegen die Arianer hätte schmieden lassen. Er sieht offenbar keinen direkten Zusammenhang zwischen der in dieser „Vätertradition" ausgesprochenen Lehre über die Wahrheit und seinem Prinzip der apostolischen Tradition, auf das er übrigens später in dieser Schrift zu sprechen kommen wird (vgl. S. 44 f.).

[53] Der moderne Terminus „Definition" gibt nicht das wieder, was Athanasius mit den ‚horisthenta' meint; denn „Definition" konnotiert „Definition des Glaubens", eine dem Athanasius durchaus fremde Vorstellung. Definiert, d. h. bestimmt werden Termini, ‚lexeis', ‚rhemata', die die Intakthaltung des Glaubens ermöglichen sollen.

Wer aber sagt, der Sohn Gottes sei ‚aus dem Nichtseienden' oder er sei ‚geschaffen' oder ‚veränderlich' oder ein ‚Gemächte' oder ‚aus einer anderen Wesenheit', den belegt die heilige und katholische Kirche mit dem Bann. Mit diesen ihren Worten zeigt die Synode deutlich an, daß das ‚ek tes ousias' und das ‚homoousion' ihre gottlosen Begriffe wie ‚Geschöpf', ‚Gemächte', ‚geschaffen', ‚veränderlich' und ‚er war nicht, bevor er geboren wurde' aus dem Wege räumen soll[54]. Es steht sicher im Widerspruch zur Synode, wer solches denkt; wer aber anders als Arius denkt, denkt notwendig wie die Synode und hat das Richtige im Sinn, wenn er sich das Verhältnis des Abglanzes zum Licht vorstellt und dieses als ein Gleichnis für die Wahrheit nimmt. Wenn sie (d. h. die jüngeren Arianer) auch die Fremdheit der Termini (rhemata) zum Anlaß ihres Anstoßes nehmen, dann sollen sie also den Gedanken denken, demgemäß die Synode so geschrieben hat, indem sie mit dem Bann belegen, was die Synode mit dem Bann belegt hat, und hernach die Ausdrücke kritisieren, wenn sie können. Ich für mein Teil bin sicher, daß sie, sobald sie wie das Konzil denken, bestimmt auch die Termini (rhemata) dieses Denkens billigen werden. Wenn sie dagegen mit dem Denken des Konzils nicht einverstanden sind, dann ist doch allen offenbar, daß sie vergebens über die Termini reden und daß sie sich nur Vorwände für ihre Gottlosigkeit ausdenken."[55] Der Passus bedarf keines langen Kommentars; er spricht für sich selbst: Athanasius sieht nach wie vor als das Primäre am Konzil die Verurteilung des Arius an, die Zurückweisung der arianischen Häresie. Von dieser Verurteilung aus, konkret von den Anathematismen her, ist die Glaubensformel mit ihren „fremden" Termini zu verstehen. Auch diese Glaubensformel ist wesentlich „negativ": anhairetika tôn tes asebeias logariôn. Eine direkt positive Norm für den Glauben wird nicht gegeben; der Glaube wird nicht „definiert".

Es folgt die positive Begründung der Konzilstermini durch den Nachweis ihrer Schriftgemäßheit (cap. 21–24) und ihrer „Traditionalität" (cap. 25–27). Dieser Traditionsbeweis (aus Theognost, Origenes, Dionysius) wird mit dem Hinweis abgeschlossen: „Wir können also zeigen, daß solches Denken (dianoia) von Vätern zu Vätern hindurchgeschritten ist (ex paterôn eis pateras diebebekenai toiauten ten dianoian), ihr aber, ihr modernen Juden und Jünger des Kaiphas, wen könnt ihr schon als Väter eurer Begriffe (rhemata) vorweisen? Jedenfalls könnt ihr keinen von den Verständigen und Weisen nennen! Alle wenden sich von euch ab außer dem Teufel allein. Denn der allein ist der Vater eines solchen Abfalles geworden; er hat euch von Anfang an diese Gottlosigkeit eingegeben und flüstert euch jetzt ein,

[54] Opitz 17, 24: anhairetika tôn tes asebeias logariôn eisin.
[55] Opitz 17, 19 – 18, 1.

gegen die ökumenische Synode zu polemisieren, weil sie nicht eure Begriffe niedergeschrieben hat, sondern diejenigen, welche die überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Logos waren. Der Glaube, den die Synode schriftlich bekannt hat, ist nämlich der Glaube der katholischen Kirche. Diesen zu verteidigen, haben die seligen Väter so geschrieben und die arianische Häresie verurteilt. Das ist auch der eigentliche Grund, weshalb sie (die jetzigen Arianer) versuchen, die Synode zu verleumden. Was ihnen zu schaffen macht, sind nicht die Termini (lexeis), sondern die Tatsache, daß sie durch sie als Häretiker aufgedeckt wurden . . .“ [56] Es liegt auf der Hand, daß dieser Text wichtig ist bezüglich unseres Themas. In der Absicht, die Terminologie der Synode zu rechtfertigen, tut Athanasius einen Schritt, der in der Tat sehr weit führt und äußerst folgenschwer ist. Man muß zwar voraussetzen, daß für ihn der Glaube der Synode, soweit er ihn positiv konzipierte und nicht nur als Verurteilung des Arius vor Augen hatte, immer schon der apostolische Glaube war. Aber er hat das bisher nicht eigens gesagt oder aufgezeigt, und vor allem ist er nie so weit gegangen zu behaupten, daß die „Väter des Konzils“ die Termini aus der Tradition besitzen! Das Neue, das nun hier vorliegt, ist die klare und eindeutige Aussage: Der auf dem Konzil bekannte Glaube, insofern er positiv formuliert ist, ist der apostolische Glaube, d. h. der Glaube der katholischen Kirche. Damit wird vom Symbol von Nikaia das höchste gesagt, was gesagt werden kann. Dem Glauben des Konzils und damit auch seinen „Formeln“ – und das ist das eigentlich Folgenschwere dieser Behauptung – werden die Dignität und Autorität der ‚paradosis‘, der göttlichen Überlieferung, zuerkannt. Wir wollen diesen Gedanken hier nicht weiter entfalten und auf seine Implikationen hin untersuchen, da wir den Verdacht nicht loswerden, daß diese Idee hier zunächst noch als polemische Pointe gegen die Arianer vorgetragen wird, also noch nicht mit letztem Ernst von Athanasius gemeint ist. Denn diese neue Auffassung vom Konzil ist doch nur wenig im Verlauf der Schrift vorbereitet und vor allem in den Einleitungskapiteln nicht angeklungen, obwohl dort Anlaß dazu gewesen wäre. So mag es zunächst dabei bleiben, daß Athanasius hier im Feuer der Polemik einen Gedanken ausspricht, der später die tragende Idee seines Konzilsverständnisses sein wird.

Zu beachten ist, daß in dieser Schrift zum erstenmal die Synodalen von Nikaia als „Väter“ [57], als „selige Väter“ [58] von Athanasius be-

[56] Opitz 24, 4–15. Die Bedeutung dieses Passus erhellt auch aus der Tatsache, daß er als eigentlicher Schluß des Traktates zu gelten hat. Vgl. Opitz 24, Anmerkung zu Z. 16: „Die folgenden Ausführungen sind ein Anhang zur Erklärung der nizänischen Beschlüsse, die eigentlich mit dem Väterbeweis abgeschlossen wäre.“

[57] Opitz 16, 4 und 19, 1. [58] Opitz 24, 12.

zeichnet werden. Die Wahl dieses Terminus dürfte symptomatisch sein für die erste schriftliche Fixierung seiner eigentlichen Konzilsidee: Da die Synodalen von Nikaia in einem eminenten Sinn Tradenten und Organe der göttlichen ‚paradosis', d. h. der von den „Vätern zu Vätern" tradierten ‚didaskalia', sind, werden sie selber mit diesem Titel bezeichnet, der sicher der höchste ist, den Athanasius zu vergeben hat. Und je klarer sich Athanasius dieser Tatsache bewußt ist, daß der nizänische Glaube in seiner positiven Formulierung die göttliche ‚paradosis' ist, desto ausschließlicher werden die Synodalen mit diesem Titel bezeichnet[59].

In das Jahrzehnt zwischen 346 und 356[60] fällt die Schrift *Apologia contra Arianos*, im wesentlichen eine Zusammenstellung von amtlichen Dokumenten, von denen wir zwei, das Synodalschreiben der alexandrinischen Synode von 338 und den Brief des Julius (341), schon ausgewertet haben. Wie der Titel besagt, handelt es sich um eine persönliche Verteidigungsschrift. Es gilt, durch Dokumente die Behauptung zu erhärten: „Unsere Sache bedarf keines Urteils mehr; denn es ist ein Urteil gesprochen worden, und das nicht nur einmal oder zweimal, sondern zu wiederholten Malen"[61]: in Alexandrien, Rom und Sardika (das als „große Synode" bezeichnet wird). Der Aspekt, unter dem Athanasius diese Konzilien erwähnt, ist ausschließlich sein eigener Freispruch und die Verurteilung durch die Arianer: „Dem Urteil zu unseren Gunsten stimmten (in Sardika) mehr als 300 Bischöfe zu . . ."[62] Eine Revision dieses Urteils „so vieler und so bedeutender Bischöfe" ist überflüssig (perittos). Sonst wäre nämlich ein processus in infinitum zu befürchten[63].

---

[59] Zur exakten Bestimmung des Väterbegriffs des Athanasius ist es notwendig, diesen in seiner Korrespondenz zum Begriff der ‚paradosis' zu sehen. „Väter" (wesentlich in der Mehrzahl) ist somit zunächst 1) *terminus technicus* zur Bezeichnung derer, die „tradieren", besser: die tradiert haben: a) in einem *weiteren* Sinn = die „Alten", d. h. die Glaubenszeugen früherer und frühester christlicher Generationen (Brief an Dracontius, PG 25: 4, 528 B); b) in einem *speziellen* Sinn = die Synodalen von Nikaia als Inbegriff der Tradition (De decretis Nicaenae synodi [Opitz 16, 4]); c) in einem *engen* Sinn = die Amtsvorgänger der Bischöfe im Sinne der successio apostolica der jeweiligen Bischofssitze (De synodis [Opitz 240, 25]); in einem abgeschwächten Sinn kommt „Vater" (auch in der Einzahl) 2) als *Ehrentitel* vor zur Bezeichnung auch lebender Bischöfe und sonstiger geistlicher Lehrer (z. B. Antonius) im Hinblick auf ihre katechetischen oder geistlichen Funktionen (Historia Arianorum [Opitz 210, 2]). – Die Bezeichnung der Synodalen als solcher mit dem Namen „Väter" läßt sich für Athanasius nicht nachweisen. Dies muß gegen *G. Müller* gesagt werden, der in seinem Lexicon Athanasianum eine eigene Kategorie von „Vätern" aufstellt (episcopi in synodis congregati = „Konzilsväter") und auch sonst eine Reihe von Stellen falsch einordnet. „Vater" im technischen, qualifizierten Sinne des Wortes wird ein Bischof nicht durch Teilnahme an einem Konzil, sondern nur aufgrund der Qualität des Konzils. Es gibt zwar die „Väter" des Konzils von Nikaia, aber keine „Konzilsväter" im heutigen Sinne des Wortes. Der Sprachgebrauch des Athanasius ist nicht von ungefähr.

[60] Vgl. *P. Th. Camelot*, a. a. O. (Anm. 4) 978: „Die Kapitel 89/90 sind ein Anhang aus dem Jahre 357"; anders Opitz 87, Anmerkungen, der die Abhandlung für einheitlich ansieht und deswegen für die Gesamtschrift als Datum 357 ansetzt.

[61] Opitz 87, 9.

[62] Opitz 87, 16.

[63] Opitz 88, 8: „Wenn jetzt wieder untersucht würde, würde von neuem ein Urteil gesprochen und wieder untersucht, und so würde in infinitum (eis aperanton) unnötiger Aufwand getrieben."

III. Nikaia als „autarke" Bekenntnisformel (pistis) der Orthodoxen

Die *Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae contra Arianos*[64] stammt aus der Zeit des dritten Exils des Athanasius, das am 9. Februar 356 begann. Der Brief warnt in beschwörenden Worten vor den vielgestaltigen Ränken der Arianer, ihrem Mißbrauch der Schriftworte (cap. 4) und ihren Versuchen, Unterschriften für ihre eigene Glaubensformel zu erpressen, „um das nizänische Konzil zu unterschlagen" (epikryptein)[65]. Hier taucht zum erstenmal – in indirekter Form – die später wie eine Parole ständig wiederkehrende Wendung auf: Der Glaube von Nikaia genügt. Keine weiteren Glaubensformeln mehr![66] Kennzeichen der Heterodoxie ist fortan die Aufstellung neuer Glaubensformeln: „Wer sich herausnimmt, richtige Formulierungen (horisthenta) zu diffamieren (diaballein), und versucht, davon Abweichendes zu schreiben, verrät die Väter und unterstützt die Häresie, gegen die jene aufgestanden sind und die sie verurteilt haben."[67] Athanasius unterscheidet hier nicht mehr zwischen ‚dianoia' und ‚rhemata'. Alle Nuancen fallen weg. Die ‚pistis' von Nikaia ist Inbegriff der Rechtgläubigkeit! Ihre Verfasser sind die „Väter" schlechthin, weil ihr Glaube Inbegriff der apostolischen ‚paradosis' ist. Die Zeit der Erklärungen und Unterscheidungen (De decretis Nicaenae synodi) ist, für den Augenblick wenigstens, vorbei; Athanasius sieht in der Formel die wirksame Waffe im neuen Gang der Auseinandersetzung, die er braucht.

Der Propagierung dieser neuen Deutung von Nikaia dient die im folgenden mit beißender Ironie vorgetragene Polemik gegen die arianischen Konzilien: Sie widerrufen ständig die Glaubensformeln, die durch die vorhergehenden Synoden aufgestellt worden waren[68]. Darin wirkt sich die Ignorierung bzw. Ablehnung des in Nikaia ergangenen Urteils aus: „Solange sie sich nämlich (nur) vor sich selbst verteidigen, sind sie stets ihre eigenen Ankläger, und dies mit Recht; denn sie rechtfertigen sich nicht vor denen, die sie überführen, sondern überreden (nur) sich selbst so, wie ihnen beliebt."[69] Und wieder zieht Athanasius den Vergleich mit dem weltlichen Gericht, den wir schon kennen: „Wo gibt es denn so etwas wie den Freispruch von der Schuld dadurch, daß der Schuldige selber sein eigener Richter ist?"[70]

Dem gleichen Ziel einer Aufwertung der Glaubensformel von

---

[64] PG 25, 537–594.
[65] PG 25: 5, 549 A.
[66] PG 25: 5, 549 AB: „Wenn sie den rechten Glauben hätten, wären sie mit der in Nikaia von der ganzen ökumenischen Synode aufgestellten Glaubensformel (pistis) zufrieden."
[67] PG 25: 5, 549 B.
[68] PG 25: 6, 549 C – 552 A.
[69] PG 25: 6, 552 A.
[70] PG 25: 6, 552 B.

Nikaia dient der Vergleich von Nikaia mit den Arianerkonzilien als Kirchenversammlungen: Nikaia ist in verschiedener Hinsicht gerade auch als *Synode* – nicht nur hinsichtlich seiner Glaubensformel – überlegen: „Zahlenmäßig eine Minderheit, wollen sie ihren Beschlüssen Geltung über die der Gesamtheit verleihen" (hoi pantes)[71]; „ihre hastig einberufenen, höchst verdächtigen Konventikel[72] sollen nach ihrem Willen Geltung haben und gewaltsam die Synode auflösen und außer Kraft setzen, die ökumenisch, frei von Verdacht und Beflekkung gewesen ist. Menschen, die wegen ihrer Konspiration mit der christusfeindlichen Häresie von den Eusebianern eingesetzt worden sind, maßen sich an, den Glauben zu ‚definieren' (horizein); Leute, die selber als Angeklagte verurteilt werden müssen, versuchen, wie die Umgebung des Kaiphas, zu Gericht zu sitzen."[73] Man sieht, Athanasius kontrastiert im Zuge seiner Polemik Nikaia mit den Arianerkonzilien unter dreifacher Rücksicht: hier Universalität – dort Minorität, hier Freiheit – dort Manipulation[74], hier Legitimität – dort Illegitimität der Synodalen. Es ist jedoch zu beachten: Er leitet aus diesen Eigenschaften von Nikaia nicht dessen absoluten Anspruch auf Wahrheit ab; es handelt sich lediglich um eine relative Überlegenheit gegenüber den anderen Konzilien.

Wie sehr mittlerweile die Glaubensformel von Nikaia für Athanasius Inbegriff des apostolischen Glaubens selber geworden ist, zeigt cap. 21 derselben Kampfschrift[75]. Athanasius ruft seine Adressaten mit beschwörenden Worten, unter paraphrasierender Verwendung von Hebr 11, zur Glaubenstreue auf. Zu den Glaubenszeugen, deren Beispiel es zu folgen gilt, gehören neben den von Paulus genannten auch „Alexander seligen Angedenkens, der bis zum Tod gegen diese Häresie gekämpft hat"[76]: „deswegen ermahne ich euch, die von den Vätern verfaßte Glaubensformel mit beiden Händen festzuhalten und sie mit aller Hochherzigkeit und Zuversicht im Herrn zu verteidigen. Werdet der Ökumene ein Vorbild. Zeigt, daß es jetzt zu kämpfen gilt gegen die Häresie für die Wahrheit . . . Es handelt sich um den alles entscheidenden Kampf (ho peri pantos agôn), in dem es darum geht, den Glauben zu verleugnen oder zu bewahren. Laßt uns deswegen

---

[71] PG 25: 7, 552 C.
[72] Ebd.
[73] PG 25: 7, 552 C – 553 A.
[74] Diese Freiheit von Nikaia wird PG 13: 568 A nochmals besonders betont: „Die nizänischen Synodalen, die alle von überallher zusammengekommen waren, hielten sich bei diesen Worten (der Arianer) die Ohren zu und verurteilten deswegen alle einstimmig diese Häresie und sprachen den Bann über sie aus, indem sie sagten, daß diese dem Glauben der Kirche nicht verwandt und ihm fremd sei. Kein Zwang aber nötigte sie, so zu urteilen, sondern alle haben in voller Freiheit (prohairesis) der Wahrheit zu ihrem Recht verholfen."
[75] PG 25: 21, 588 A–C.
[76] PG 25: 21, 588 B.

in aller Entschiedenheit den Vorsatz fassen, das Empfangene zu bewahren; die in Nikaia verfaßte Glaubensformel (pistis) haben wir dabei zur ‚Erinnerung' (hypomnesis)." [77] Selbst wenn man in Anbetracht des genus litterarium einer Kampfschrift die Unbedingtheit dieser Identifizierung von ‚paradosis' und nizänischer Formel noch glaubt einschränken zu müssen, es kann kein Zweifel sein: Nikaia ist für Athanasius in seiner positiven Formulierung Inbegriff seines persönlichen Christusglaubens geworden.

Die *Historia Arianorum ad Monachos*, ebenfalls wie die vorausgehende Schrift in der Verbannung geschrieben – etwa im Jahre 358 –, will über die Ereignisse der Jahre 335–357 berichten, stellt aber im Grunde eine leidenschaftliche Attacke gegen die Arianer und ihren kaiserlichen Protektor Konstantius dar. Für unser Thema ist von Interesse zunächst cap. 36 [78], der Dialog zwischen dem „Bischof" *„Liberius"* und dem Eunuchen *Eusebius*, dem praepositus sacri cubiculi, der im Auftrag seines kaiserlichen Herrn die Verurteilung des Athanasius verlangt. Man wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß es sich bei der Wiedergabe dieses Dialogs [79] um eine freie Nachempfindung des Athanasius handelt. Die beiden Partner des Dialogs sind offensichtlich stilisiert; sie verkörpern jeweils eine Idee: die Staatsallmacht und die Kirchenfreiheit, die ihren Grund in der Respektierung der ‚paradosis' hat. Auf die Forderung des Eusebius soll der „Bischof" geantwortet haben: „... den Mann, den nicht nur eine, sondern auch noch eine zweite von überall her versammelte Synode gerechtfertigt hat, und den die römische Kirche in Frieden hat ziehen lassen, wie können wir den verurteilen? Wer wird uns zustimmen, wenn wir den Mann in seiner Abwesenheit von uns stoßen, den wir als Anwesenden geliebt und mit dem wir Gemeinschaft gehabt haben? So lautet nicht der ‚kanon' der Kirche, und niemals haben wir solche ‚paradosis' von den Vätern erhalten, die sie ihrerseits vom seligen und großen Apostel Petrus erhalten haben. Indes, wenn dem Kaiser der Kirchenfriede wirklich am Herzen liegt, wenn er befiehlt, daß unser Urteil (ta graphenta) über Athanasius kassiert werde, dann sollen auch von jenen die gegen ihn gefällten Urteile kassiert werden; alle Verurteilungen sollen aufgehoben werden, und es soll ein Konzil fern vom Kaiserpalast stattfinden, auf dem der Kaiser nicht anwesend ist, kein kaiserlicher Kommissar dabei ist, kein Richter Drohungen ausspricht, sondern einzig die Gottesfurcht und die Verordnung der Apostel besteht, damit auf diese Weise vor allem der Glaube der Kirche, wie die Väter auf der nizänischen Synode bestimmt haben, gerettet und die Arianer verworfen und ihre Häresie mit dem Bann belegt werde." [80] Dem entschiedenen Plädoyer für die Kirchenfreiheit, das uns deutlich an schon Gehörtes erinnert, folgt eine grundsätzliche Erklärung über die Reihenfolge der auf einem Konzil zu behandelnden Gegenstände: „Nachdem ein Urteil gesprochen ist in den Dingen, die Athanasius und den Seinen und ihnen (d. h. den Arianern) vorgeworfen werden, sollen die Schuldigen hinausgeworfen und die Unschuldigen Redefreiheit (parresia) haben. Denn man darf zu einer Synode die Glaubensfrevler nicht hinzuziehen, und es ist auch nicht angebracht, vor der Diskussion (exetasis) über den Glauben eine Diskussion über praktische Fragen (pragma) anzu-

---

[77] PG 25: 21, 588 C.
[78] Opitz 203, 9 ff.
[79] Er wird nur von Athanasius bezeugt (vgl. Opitz 203, Anmerkung zu Z. 3).
[80] Opitz 203, 10–22; vgl. Historia Arianorum, cap. 11 (Opitz 188, 32 ff.): „... ein kirchliches Gericht, bei dem kein kaiserlicher Kommissar dabei ist, keine Soldaten vor den Türen stehen, nicht mit einer kaiserlichen Anordnung (prostagma) die Konzilsverhandlungen zu Ende gebracht werden ..."

setzen. Denn zunächst muß jede Zwietracht (diaphonia) über den Glauben beseitigt werden; dann kann man die Untersuchung der praktischen Fragen durchführen." [81] Liberius beruft sich für diese Reihenfolge der Konzilsgegenstände auf das Beispiel Jesu, „der nicht eher die Kranken heilte, als bis sie kundmachten und sagten, was für einen Glauben an ihn sie hatten". Mit der Bemerkung: „Dies haben wir von den Vätern erlernt, dies melde dem König, denn dies nützt auch ihm und baut die Kirche auf", und einer Warnung vor den Arianerbischöfen *Valens* und *Ursacius* schließt die Rede des Papstes.

Das Eintreten des Athanasius für freie, nicht vom Staat manipulierte Konzilien wird auch sonst in dieser Streitschrift deutlich: „Sicherlich ist es entschieden unrühmlich, daß manche Bischöfe ihre Meinung ändern; schändlicher und ein Zeichen dafür, daß die Leute ihrer Sache nicht sicher sind, ist es jedoch, Gewalt anzuwenden und andere wider ihren Willen zu zwingen." [82] So geht der Teufel vor; „der Heiland dagegen ist so mild, daß er lehrt: ‚Wenn einer mir folgen will' (Mt 16, 24) und ‚Wer mein Jünger sein will', und daß er keinen Zwang ausübt, wenn er zu jedem einzelnen kommt, sondern vielmehr klopft und sagt: ‚Öffne mir, meine Schwester, meine Braut!' (Hohel 5, 2.) Und wer öffnet, bei dem geht er ein; wer zögert und nicht will, bei dem geht er vorbei. Denn nicht mit Schwertern und Geschossen und auch nicht mit Soldaten wird die Wahrheit verkündet, sondern durch Überzeugen und Belehren. Wie kann aber von Überzeugen die Rede sein, wo die Furcht vor dem Kaiser herrscht, und wie von wirklicher Beratung, wo auf den Widersprechenden Verbannung und Tod wartet?" [83] Cap. 52 [84] kommt wiederum auf die innere Widersprüchlichkeit „kaiserlicher" Konzilien zu sprechen und plädiert anschließend für die Freiheit der Synoden: „Wann hat man so etwas schon einmal je gehört? Wann bekam ein Urteil der Kirche durch den Kaiser seine Gültigkeit (kyros) oder wurde es überhaupt von diesem zur Kenntnis genommen? Viele Synoden haben vor dieser stattgefunden, viele kirchliche Urteile wurden schon gefällt, doch die Väter haben dazu niemals den Kaiser überredet, noch hat sich je ein Kaiser in die Angelegenheiten der Kirche eingemischt. Der Apostel Paulus hatte Freunde am Kaiserhofe, und er richtete in seinem Brief an die Philipper Grüße von diesen aus, aber er fällte seine Urteile ohne deren Beihilfe." [85] Man darf nicht vergessen, daß Bekenntnisse dieser Art Athanasius durch die Not der Verfolgung abgepreßt werden. Solange die nizänische Partei die Oberhand und das Ohr des Kaisers hatte, werden solche Töne nicht laut. Und doch: Ist das Bekenntnis weniger ernst gemeint, weil es auf Erfahrung und nicht bloß auf Theorie gründet? Was Athanasius zum Anlaß wurde, freie Konzilien zu fordern, war gewiß weniger eine Reflexion über die Menschenwürde oder das Wesen der Religion, wie er selber anzudeuten scheint, als vielmehr die klare Erkenntnis, daß der Arianismus durch Staatsmacht die Oberhand gewonnen hatte: dia tes exothen exousias [86].

Die Schrift *De synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis* wurde im Herbst 359 von Athanasius verfaßt, nachdem er Kunde von der ersten Periode der beiden Konzilien hatte. Von direktem

---

[81] Opitz 203, 22 ff. [82] Opitz 201, 13 f. [83] Opitz 201, 13–22.

[84] Opitz 213, 5 ff.: „Wenn das Urteil Sache der Bischöfe ist, was hat damit dann der Kaiser gemeinsam? Wenn es aber (nur) eine Drohung des Kaisers ist, wieso braucht man dazu sogenannte Bischöfe?"

[85] Opitz 213, 11 ff.

[86] Opitz 219, 39–220, 3: „Ein Charakteristikum der (to idion) Frömmigkeit ist es nämlich, nicht mit Gewalt vorzugehen, sondern zu überzeugen, wie schon gesagt. Denn auch der Herr ging nicht mit Gewalt vor, sondern es der freien Entscheidung überlassend, sagte er allen: ‚Wenn jemand mir nachfolgen will'; den Jüngern aber: ‚Wollt denn auch ihr gehen?' (Joh 6, 67)." – Vgl. Opitz 219, 21.

Interesse für unser Thema sind die ersten 32 Kapitel[87]. In ihnen verficht Athanasius folgende These: „Die Unzahl der Synoden und der Unterschied der Bekenntnisformeln beweist, daß die jeweiligen Synodalen zwar gegen die nizänische Synode ankämpfen, aber machtlos sind gegen die Wahrheit." [88] Zum Erweis dieser These von der faktischen Überlegenheit Nikaias führt Athanasius u. a. einen Tatsachenbeweis: Er zitiert elf Glaubensformeln der Arianer samt anderen Dokumenten dieser Art. Er ist sich der publizistischen Wirkung solcher ‚demonstratio ad oculos' gewiß (cap. 15–31). Diesem Tatsachenbeweis geht eine Reihe teils polemischer, teils theologisch-sachlicher Überlegungen voraus, die auf die Konzilsidee des Athanasius bezeichnendes Licht werfen. Zur Polemik gehört beispielsweise die Verwunderung (thaumazo) über die Zweiteilung der als „katholisch" angekündigten Synode und die Kritik an den ständigen Konzilsreisen der sogenannten Kleriker[89]. Diesen nutzlosen Konzilsveranstaltungen stellt Athanasius in mehr sachlich-theologischer Erörterung das Konzil von Nikaia gegenüber: „Die nizänische Synode fand nicht ohne Grund (haplos) statt, sondern sie hatte einen zwingenden Anlaß und eine vernünftige Ursache." [90] Die nizänischen Synodalen haben auch eine Glaubensformel aufgestellt, aber sie versahen sie nicht mit ‚Konsulat, Monat und Tag'. Sie unterschieden auch exakt in ihrer Formulierung zwischen Disziplinarfragen und Glaubensfragen. Ihre richtige Formulierung

[87] Die Kapitel 33–40 attackieren in scharfem Ton die Acacianer, die Kapitel 41–47 werben um das Verständnis der Basilianer für das ‚homoousios'; die restlichen Kapitel 48–54 rechtfertigen das Stichwort der Nizäner, das ‚homoousios'.

[88] Opitz 260, 25 f.

[89] Opitz 232, 10 ff.: „Was drängte eigentlich dazu, daß die Ökumene in Unruhe versetzt wird und die sogenannten Kleriker in unserer Zeit hin und her laufen und suchen, wie sie lernen könnten, an unseren Herrn Jesus Christus zu glauben? Wenn sie nämlich den Glauben hätten, dann würden sie ihn nicht suchen wie Leute, die ihn nicht haben. Solches ist für Katechumenen kein geringer Anstoß, den Griechen aber ist es Anlaß nicht zu einem gewöhnlichen, sondern zu einem gewaltigen Gelächter, wenn die Christen jetzt auf einmal wie vom Schlaf aufstehen und suchen, wie über Christus zu glauben ist." – Zur Polemik gehört auch der beißende Spott über das sogenannte „datierte Credo" (Opitz 232, 23 ff.).

[90] Opitz 233, 32: „Die Syrer, Kilikier und Mesopotamier hinkten nämlich, was das (Oster-)Fest angeht, hinterher und feierten das Pascha mit den Juden, und die arianische Häresie hatte sich gegen die katholische Kirche erhoben ... Und das war ein Grund, eine ökumenische Synode zu versammeln, damit überall derselbe Festtag gehalten werde und die rundum aufwachsende Häresie mit dem Bann belegt werde. Sie fand also statt, die Syrer gaben nach, und man verurteilte die arianische Häresie als Vorläuferin des Antichrists, und was gegen sie geschrieben wurde, ist richtig veröffentlicht (herausgegeben)." – Die „richtige Veröffentlichung" ist ein Seitenhieb gegen das sogenannte „datierte Credo" der Arianer, die ihr Credo mit einem Datum versehen hatten, was Athanasius in seiner Polemik zum Anlaß genommen hatte, über ihre Glaubensformel zu spotten: „Wenn nach ihnen der Glaube mit dem jetzigen Konsulat beginnt, was werden die Väter machen und die seligen Märtyrer, was werden sie auch selber tun mit den von ihnen im Glauben Unterrichteten, die vor dem Konsulat gestorben sind, wie werden sie (sie) zum Leben wiedererwecken, um zu wiederrufen, was sie diesen Leuten gelehrt zu haben meinten, und ihnen beizubringen was sie jetzt (neu) gefunden und aufgeschrieben haben?" (Opitz 233, 26 ff.).

ergibt sich aus ihrem Bewußtsein vom apostolischen Ursprung des Glaubens[91].

In diesen Ausführungen des Athanasius sind zwei Ebenen zu unterscheiden. Seine Aussage, daß die Synodalen von Nikaia schreiben, „was die Apostel überliefert haben", bezeichnet den Grund, warum Nikaia Norm absoluter Art ist. Die Aussage gibt den Grund an, warum die nizänische Bekenntnisformel religiöse Autorität ist: Nikaia ist inhaltlich der apostolische Glaube, das schriftlich fixierte Kerygma.

Von grundsätzlich verschiedener Art ist die andere Aussage[92], nämlich daß Nikaia in Gegensatz zu den folgenden Synoden einen ‚aitios eulogos' gehabt habe. Sie gehört in eine Reihe mit anderen Aussagen dieser Art, die wir schon früher kennengelernt haben: Es handelt sich um Kriterien, an denen abzulesen ist, daß Nikaia *als Synode* (abgesehen von seiner Formel) anderen Synoden überlegen ist; mehr noch: aus denen sich ergibt, daß Nikaia allein als legitim betrachtet werden darf. Es handelt sich dabei um die ersten Elemente einer Art „Synodalrecht". Zu den Bedingungen der Legitimität und des Gewichtes einer Synode gehören die Nicht-Manipulation durch den Staat, somit die Freiheit des Konzils, in gewisser Weise die Zahl seiner Synodalen, die Legitimität der Synodalen (keine Teilnahme von abgesetzten Bischöfen), das Vorhandensein einer wichtigen Ursache oder eines Anlasses zur Einberufung des Konzils. Wichtig ist festzuhalten: Athanasius behauptet keinen kausalen Zusammenhang zwischen der Legitimität (auch nicht der Ökumenizität) der Synode von Nikaia und dem absoluten Anspruch seiner Glaubensformel. Nikaia lehrt den Glauben der Apostel de facto, nicht de iure! Die Vorstellung einer irgendwie „automatischen" Unfehlbarkeit aufgrund der Erfüllung bestimmter Bedingungen ist Athanasius fremd.

Die aufgestellten Kriterien dienen lediglich dazu, den Anspruch der anderen Synoden zu verneinen. Es sind in diesem Sinne relative Kriterien: Sie beweisen die ‚autarkia' von Nikaia, d. h. die *Tatsache*, daß es nur *eine* wirkliche Synode gegeben hat in den Jahren zwischen 325 und 373, eine, die allen anderen überlegen ist und die Anspruch darauf erheben kann, als Synode der „katholischen Kirche" als solcher zu gelten. Damit ist in der Vorstellung des Athanasius noch nicht gegeben, daß diese Synode der katholischen Kirche notwendig, gleichsam de iure, die Lehre der Apostel verkündet.

---

[91] Opitz 234, 9–13: „Was das Osterfest angeht, schrieben sie: ‚Folgendes wurde beschlossen', denn man beschloß damals, daß alle Folge leisten sollten; den Glauben betreffend haben sie aber nicht geschrieben: ‚Es wurde beschlossen', sondern: ‚So glaubt die katholische Kirche', und sogleich bekennen sie, wie sie glauben, um zu zeigen, daß ihr Glaube (phronema) nicht neuerer Art ist, sondern apostolisch und daß, was sie aufgeschrieben haben, nicht von ihnen erfunden wurde, sondern das ist, was die Apostel gelehrt haben."

[92] Opitz 233, 32 ff.

Athanasius bestreitet also für alle nachnizänischen Synoden die ‚aitia eulogos'. Ein solcher vernünftiger Grund kann nur eine neue Häresie nach der arianischen sein. Wenn man meint, daß es eine solche gibt, dann soll man doch deren Kennworte (rhemata) und ihre Erfinder nennen! Entscheidend für die Legitimität eines solchen neuen Konzils wäre aber dann der Bannfluch über die Häresien vor dieser neuen Synode, zu welchen auch die arianische gehört. So ist nämlich auch Nikaia vorgegangen. Nur das Aufkommen einer *neuen* Häresie rechtfertigt also das ‚kainotera legein' eines neuen Konzils. Tatsächlich aber läßt sich keine neue Häresie benennen, und es gilt folglich: Zur Zeit sind keine neuen Synoden nötig, denn die in Nikaia gegen die arianische und die anderen Häresien stattgehabte genügt; sie hat alle Häresien durch den „gesunden Glauben" verurteilt[93].

Im folgenden präzisiert Athanasius seine Vorstellungen über die Priorität der „Glaubensquellen" und über das Verhältnis von Synoden und Heiliger Schrift: „Am allerwichtigsten (hikanos) ist die Heilige Schrift; wenn aber darüber hinaus eine Synode notwendig ist, so gibt es die Dokumente der Väter (ta tôn paterôn). Denn auch die nizänischen Synodalen haben sich wohl daran (d. h. an diese Regel) gehalten und so richtig formuliert, daß, wer ihre Formeln unvoreingenommen (gnesios) liest, durch sie an den in den göttlichen Schriften verkündeten Glauben (eusebeia) an Christus erinnert werden *kann*." [94] Mitten im Wust der Polemik ist hier dem Athanasius eine überaus glückliche Formulierung gelungen. Das Stichwort für die „Funktion" eines Konzils ist das „Erinnern" (hypomimneskein) des in der Heiligen Schrift verkündeten Glaubens an Christus. Der Terminus bestätigt seinerseits, daß die tragende Vorstellung der Konzilsidee des Athanasius die ‚paradosis' ist: Wenn das Konzil theologisch verstanden wird als Paradosis im aktiven und passiven Sinne des Wortes, dann wird der formale Akt dieses Vollzugs adäquat durch „Erinnern" umschrieben.

Im Vorgehen der in Rimini versammelten Bischöfe sieht Athanasius offensichtlich eine Bestätigung oder einen Reflex seiner Konzilsidee[95]. Wie die Arianer mit bit-

[93] Opitz 234, 14–22.

[94] Opitz 234, 26.

[95] Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang der Synodalbrief der Synode von Rimini (Opitz 237, 1–238, 32; im lateinischen, stark abweichenden Original vgl. CSEL 65, 96) vom 21. Juli 359. Es handelt sich um eine analoge Begründung des Festhaltens an Nikaia durch die Berufung auf die Apostolizität bzw. auf den Grundsatz, die ‚instituta vetera' zu bewahren: „... placuit quidem ut fidem ab antiquitate perseverantem, quam per prophetas, evangelia et apostolos, per ipsum Deum et Dominum nostrum Iesum Christum ... quam semper obtinuimus, teneamus. Nefas enim duximus sanctorum aliquid mutilare, et eorum qui in Nicaeno tractatu consederant ... Qui tractatus manifestatus est, et insinuatus mentibus populorum, et contra haeresim Arianam tunc positus invenitur, unde haereses inde sint expugnatae ... Et ne ecclesiae frequenter perturbentur, placuit instituta vetera rationabilia servari.'

teren Vorwürfen, so werden sie hingegen mit Lob überschüttet. Ihre Haltung wird außerdem durch ein neues Prinzip begründet: „Wer billigt nicht das vorsichtige Vorgehen (eulabeia) der in der Synode zu Rimini versammelten Bischöfe? Sie nahmen die große Mühe des Weges und die Gefahren des Meeres auf sich, um die Arianer abzusetzen und die Bestimmungen (horoi) der Väter unverfälscht zu bewahren, nachdem sie fromm und den ‚kanones' gemäß zu Rate gegangen waren. Jeder von ihnen war nämlich der Ansicht, sie würden, wenn sie die Bestimmungen ihrer Vorgänger auflösten, ihren Nachfolgern einen Vorwand geben, ihre eigenen Bestimmungen zu kassieren." [96] Am Verhalten der Eusebianer wird der direkte Gegensatz zur rechten Konzilsidee deutlich: Diese „geben leichtsinnig die Ehre ihrer Väter preis zugunsten ihres Einsatzes und ihrer Vorliebe für die Arianer" [97]. Sodann versucht Athanasius, aus seiner Konzilsidee und dem ihr entsprechenden Axiom (Zustimmung zu den Bestimmungen der „Väter" als unabdingbare Voraussetzung für die dauernde Gültigkeit der eigenen Beschlüsse) *praktische* Konsequenzen, auch solche kirchenrechtlicher Art, zu ziehen: *Acacius* und *Eudoxius* haben keinen Grund mehr, ihre Amtsvorgänger „Väter" zu nennen [98], denn sie teilen ja nicht mehr deren Glauben (gnome) [99]. Insbesondere vom Amtsvorgänger des Acacius, Eusebius von Caesarea, gilt ja, daß er die nizänische Formel unterschrieben hat. Wie kann sich Acacius als dessen ‚diadochus' bezeichnen? [100]: „Wie können sie selber noch Bischöfe sein, wenn sie, wie sie verleumderisch behaupten, von Häretikern eingesetzt worden sind?" [101] Athanasius parodiert mit beißender Ironie, wie 1 Kor 11, 2 durch Acacius und die Seinen verkündet wird: „Wir loben euch nicht, wenn ihr der Väter eingedenk seid, im Gegenteil wir billigen euch vielmehr, wenn ihr deren Überlieferungen (paradoseis) nicht festhaltet!" [102] Die anschließende Sammlung der arianischen Bekenntnisformeln soll beweisen, daß die Gespaltenheit der Arianer ihren Grund hat in deren Ablehnung der Väter, d. h. der Synode von Nikaia [103]. Nach der Zitation dieser Formeln zieht Athanasius die Konsequenz, auf die es ihm allein ankommt: „Ich weiß, auch hierbei werden sie nicht bleiben (d. h. bei der letzten Formel), mögen noch so viele jetzt es auch vorgeben; immer werden sie Zusammenkünfte gegen die Wahrheit veranstalten, bis auch sie eines Tages ‚zu sich kommen und sagen: Laßt uns aufbrechen und zu unseren Vätern zurückkehren und ihnen sagen: Wir sprechen den Bann aus über die arianische Häresie, wir erkennen die nizänische Synode an' (nach Lk 15, 18 ff.)! Denn gegen diese kämpfen sie an." [104]

In der in freundschaftlichem Ton gehaltenen Debatte mit *Basilius* (cap. 41–47) präzisiert Athanasius, vor allem in Kap. 43 ff., diesen seinen Begriff der „Konzilsväter". Basilius hat Schwierigkeit mit dem

[96] Opitz, 240, 17–22.
[97] Opitz 240, 24 f.
[98] Ein deutliches Beispiel für den technischen, engeren Sinn des Väterbegriffs: „Väter" sind hier die Amtsvorgänger im Sinne der successio apostolica.
[99] Opitz 241, 6–9: „Was werden sie noch ihrem Kirchenvolk lehren, das von jenen (im Glauben) unterwiesen worden war? Daß die Väter sich getäuscht haben? Und wie werden sie sich selber Glauben verschaffen können bei denen, denen sie den Ungehorsam gegenüber ihren Lehrern beigebracht haben? Mit welchen Augen werden sie die Dokumente der Väter ansehen, die sie jetzt als Häretiker bezeichnen?"
[100] Opitz 240, 25.
[101] Opitz 241, 11.
[102] Opitz 241, 20.
[103] Opitz 241, 29: „... weil sie von ihren Vätern abgefallen sind, haben sie keine Überzeugung (gnome) mehr, sondern treiben in buntem und verschiedenem Wechsel (ihrer Meinung) dahin. In ihrem Streit gegen die Synode von Nikaia halten sie zwar viele Synoden ab, bleiben aber bei keiner der jeweils aufgestellten Glaubensformeln."
[104] Opitz 260, 8–12.

Terminus ‚homoousios', weil ihn die Väter des Konzils von Antiochien (gegen die Samosatener) zurückgewiesen haben sollen. In diesem Zusammenhang geht Athanasius von folgendem Postulat aus: Alle Väter müssen grundsätzlich als rechtgläubig angesehen werden, sonst ist die ‚paradosis' als solche gefährdet[105]. Athanasius formuliert diesen Gedanken eindeutig als Postulat: „Ein solcher Sinn (dianoia) (d. h. ein einstimmiger) soll bei den Vätern gelesen und geglaubt werden."[106] Praktisch bedeutet dieses Postulat: Die jeweiligen Äußerungen der Väter, gerade wenn sie in der Formulierung kontradiktorisch sind, müssen in ihrem jeweiligen Kontext verstanden werden, anders gesagt: Sie müssen „interpretiert" werden. Athanasius beruft sich für diese Theorie auf die Schriftexegese, in der ebenfalls ‚hermeneia'[107] notwendig ist[108]: „Wenn die Väter beider Konzilien (d. h. Nikaia und Antiochien) auf verschiedene Weise sich des homoousios bedienen (d. h. praktisch kontradiktorisch!), dann brauchen wir uns ihnen gegenüber keineswegs entzweien, sondern wir müssen vielmehr ihren Sinn (dianoia) erforschen, und wir werden bestimmt die Einstimmigkeit (homonoia) beider Synoden entdecken."[109] Athanasius zeigt konkret, wie tatsächlich sowohl die Negation als auch die Affirmation des ‚homoousios' jeweils ihren guten Sinn haben[110]: „In der Tat, jede Synode hat einen vernünftigen Grund, weswegen die einen (Väter) so und die anderen so formuliert haben."[111] Das Postulat der Einheit des Väterglaubens kommt also zur Geltung durch Interpretation der Formeln, in denen dieser Glaube überliefert wird, nicht durch das Vergleichen der Synoden untereinander und die Ausspielung ihrer „Väter" gegeneinander unter den verschiedensten Rücksichten: „Diese mit jenen zu vergleichen, ziemt sich nicht; denn alle sind Väter; zu unterscheiden wiederum, daß diese richtig, jene das Gegenteil davon gesagt haben, ist nicht erlaubt; denn alle sind in Christus entschlafen. Man

---

[105] Opitz, 272, 16–18: „Es ist notwendig und ziemt sich, so gesinnt zu sein und ein gutes Gewissen gegenüber den Vätern zu haben, insofern wir gerade keine Bastarde sind, sondern von ihnen die Überlieferungen (‚paradoseis') und die Lehre der Gottesfurcht haben."

[106] Opitz 272, 19.

[107] Opitz 270, 16.

[108] Opitz 269, 26: „Den Galatern nämlich schreibt Paulus: ‚Keiner wird im Gesetz gerechtfertigt' (Gal 3, 11), dem Timotheus aber: ‚Das Gesetz ist gut, wenn man es gesetzlich gebraucht' (Tim 1, 8). Niemand wird Paulus vorwerfen, daß er Widersprüchliches schreibt, sondern man wundert sich vielmehr, daß er jeweils passend (harmozontos) sich ausdrückt."

[109] Opitz 269, 34–37; vgl. auch Opitz 271, 23: „Beide nämlich haben sich in Anbetracht ihres jeweiligen Vorhabens (skopos) korrekt ausgedrückt. Wenn also von den Vätern die einen so und die anderen so (d. h. kontradiktorisch!) über das ‚homoousion' gesprochen haben, so sollen wir nicht anfangen zu streiten, sondern gottesfürchtig ihre Formeln aufnehmen, solange als ihr Streben eben auf die Gottesfurcht gerichtet ist."

[110] Opitz 269, 37 – 271, 26.

[111] Opitz 270, 18.

darf nicht gegeneinander ausspielen (philonekein), auch nicht die Zahl der jeweiligen Synodalen miteinander vergleichen, damit die größere Zahl die geringere zudeckt; man darf auch nicht die Zeit zum Maß nehmen, damit die, die früher ihr Urteil gesprochen haben, die Späteren zum Verschwinden bringen. Denn alle, wie gesagt, sind Väter." [112] Wir haben mit diesem Passus eine deutliche Bestätigung unserer bisherigen Interpretation [113] vor uns, wonach die Konzilskriterien wie die Zahl der Synodalen usw. für Athanasius nicht von entscheidendem Gewicht sind. Selbst die Ökumenizität gibt Nikaia keinen Autoritätsvorsprung vor Antiochien. Umgekehrt kann man sich nicht gegen Nikaia und für Antiochien auf dessen größeres Alter berufen. Athanasius lehnt jede Art von mechanischer Konzilsideologie ab. Der einzige „feste Punkt" ist die Annahme der Paradosis als solcher, d. h. der Väter in ihrer Gesamtheit. – Vergleichen wir den hier vorliegenden Väterbegriff mit dem in De decretis Nicaenae synodi, so ist eine gewisse Nuancierung festzustellen: Es handelt sich nicht darum, an Vokabeln und Termini festzuhalten, sondern an ihrer ‚dianoia'. Die Paradosis, gerade auch die konziliare, vollzieht sich nicht in identischen Formeln, sondern in identischem Geist (dianoia). Voraussetzung für das Festhaltenkönnen an der einen Dianoia ist das Festhalten an der ‚homonoia' (bisweilen jenseits der Formeln) der Väter in ihrer Gesamtheit: „Alle sind Väter."

Im *Tomus ad Antiochenos* (362) teilt Athanasius die Entscheidung der Synode von Alexandrien mit; er behandelt auch die neu auftretenden Probleme der Trinitätslehre und der Christologie. Den Leuten um Paulinus soll „nichts anderes und nicht mehr" als dieses nizänische Bekenntnis auferlegt werden [114]: „Sie sollen aber auch diejenigen mit dem Bann belegen, die sagen, daß der Heilige Geist ein Geschöpf sei ..." [115]; damit beginnt eigentlich schon die Zeit der extensiven Interpretation des Nizänums. Denn für Athanasius ist letzteres Anathema eine notwendige Konsequenz aus dem in Nikaia bekannten Glauben [116]. Im folgenden verbietet er die Verbreitung einer angeblich in Sardika verfaßten Glaubensformel; dabei beruft er sich auf den Willen des Konzils selber: Dieses „bestimmte, daß nichts mehr über den Glauben geschrieben werde, daß man sich vielmehr mit der von den Vätern in Nikaia bekannten Glaubensformel begnüge; denn dieser Formel hafte kein Mangel an, sondern sie sei von echtem religösem Geist erfüllt. Man dürfe keine zweite Glaubensformel aufstellen, weil sonst die in Nikaia verfaßte für unbrauchbar gehalten würde und denen ein Vorwand gegeben werde, die wieder und wieder über den Glauben schreiben und ‚definieren' (horizein) wollen." [117] Dieses Eintreten für die ‚autarkia' des Nizänums wird nach dem, was wir in De synodis gehört haben, dahingehend zu verstehen sein, daß Athanasius nicht grundsätzlich eine neue Glaubensformel ausschließt, sondern nur in der gegebenen Situation der Kirche.

[112] Opitz 268, 20–25.
[113] Vgl. S. 52.
[114] PG 26: 4, 800 B.
[115] PG 26: 3, 800 A.
[116] Vgl. S. 60.
[117] PG 26: 5, 800 C.

Eine analoge Anweisung (zur Beschränkung auf Nikaia) findet sich im *Brief an Rufinianus*[118], der aus den Jahren nach 362 stammt. Eigentliches Thema des Briefes ist die Mitteilung der Konzilsbeschlüsse (ta doxanta)[119] betreffs der Wiederaufnahme der „Gefallenen", d. h. der ehemaligen Arianer. Im Zusammenhang damit rechtfertigt Athanasius die Beschlüsse dieser Konzilien.

IV. Nikaia als der de facto geglaubte, „göttliche" Glaube der katholischen Kirche als solcher

Die *Epistula ad Jovinianum imperatorem*[120] ist die Antwort auf die Bitte des neuen Kaisers um eine Darlegung des wahren Glaubens; sie ist verfaßt im Namen der alexandrinischen Synode von 363[121]. In diesem Schreiben erscheint die Konzilsidee des Athanasius auf einem neuen Entwicklungsstand angelangt: Nikaia ist nicht mehr nur die richtige, weil apostolische Glaubensformel, sondern der de facto vollzogene Glaube der Ökumene und somit der „göttliche Glaube" der katholischen Kirche als solcher. Natürlich ist dieser Glaube kein anderer als der apostolische, der eben jetzt als geschriebener, wie vordem als ungeschriebener, vollzogen wird. Von diesem ungeschriebenen apostolischen Glauben heißt es zunächst: „Der wahre und gottesfürchtige Glaube an den Herrn steht allen sichtbar vor Augen; er wird (Präsens!) aus der göttlichen Schrift erkannt und gelesen; auf ihn hin wurden die Heiligen getauft und haben sie (als Märtyrer) ihr Zeugnis abgelegt und sind sie jetzt mit dem Herrn vereint (Phil 1, 23)."[122] Man beachte die Betonung des universalen *Vollzugs* dieses Glaubens als dessen wesentliches Attribut (neben der Apostolizität). Der gleiche universale Vollzug wird dann im folgenden dem (schriftlich verfaßten) Glauben von Nikaia zugeschrieben: „Den Glauben der katholischen Kirche haben sie (d. h. unsere „heiligen Väter") schriftlich bekannt, so daß – durch dessen universale Verkündigung – die von den Arianern entzündete Häresie ausgelöscht wurde. Dieser Glaube war überall in jeder Kirche in aller Reinheit (adolos) erkannt und verkündet (Zustand!)."[123] Die geschichtlich unhaltbare These von der universalen Verkündigung, d. h. vom ungestörten Vollzug des nizänischen Glaubens, ist eine für die athanasianische Konzilsidee bezeichnende theologische Fiktion: Der nizänische Glaube ist apostolischer Glaube und als solcher der de facto geglaubte Glaube der ganzen katholischen Kirche.

Nikaia als universal geglaubter (verkündeter) Glaube der katholischen Kirche vor und nach der schriftlichen Fixierung ist unüberbiet-

[118] PG 26: 1180–1181.
[119] PG 26: 1181 B.
[120] PG 26: 813–820.
[121] Theodoret, Kirchengeschichte 4, 2.
[122] PG 26: 1, 816 A.
[123] PG 26: 2, 816 C – 817 A.

bar deutlich im folgenden Kapitel ausgesagt: „Du mußt wissen, gottesfürchtiger Augustus, daß dies (tauta) von Ewigkeit verkündet wird, daß diesen Glauben (tauten) die in Nikaia zusammengekommenen Väter bekannt haben und daß alle Kirchen überall an jedem Ort als diesem zustimmend angetroffen werden, die in Spanien, Britannien, Gallien . . .“ Es folgt eine lange Aufzählung von Kirchen mit dem Zusatz: „Außer einigen wenigen Kirchen, die arianisch gesinnt sind. Die Überzeugung aller vorgenannten Kirchen (gnome) kennen wir aus eigener Erfahrung, und wir besitzen ihre (Bekenntnis-)Schriften. Und du weißt, gottesfürchtiger Augustus: auch wenn einige wenige diesem Glauben widersprechen, so vermögen sie doch kein praeiudicium (prokrima) zu bilden, da die Ökumene den apostolischen Glauben festhält.“ [124] Es muß auffallen, daß Athanasius gerade dem Kaiser gegenüber statt auf die Apostolizität (Identität in der Zeit) mehr auf die universale Verkündigung (Identität im Raum) abhebt, möglicherweise in der Annahme, daß die räumliche Universalität vom Kaiser höher eingeschätzt werde als die zeitliche! Zweitens: Was eigentlich der Glaubensformel von Nikaia in den Augen des Athanasius Autorität verleiht, ist – nach der Tatsache der Apostolizität – nicht die Formulierung durch das Konzil (die „Definition“), sondern die Verkündigung in der Ökumene, was man auch so ausdrücken kann: Normativ ist nicht das ökumenische Konzil als solches, sondern der ökumenische Glaube, d. h. der de facto (nicht ohne theologische Fiktion de facto) in der Ökumene geglaubte Glaube.

Neu und folgenschwer ist die Begründung der Unveränderlichkeit dieses Glaubens (wobei offenbleibt, ob ‚pistis‘ Glaube oder Glaubensformel bedeutet!) durch seinen „göttlichen und apostolischen“ Charakter (bisher wurde als Motiv der Unveränderlichkeit „nur“ die Treue gegenüber den „Vätern“ genannt, die doch mehr Spielraum zur „Interpretation“ zu geben scheint; vgl. De synodis): „In diesem Glauben, Augustus, müssen alle beharren, denn er ist göttlich und apostolisch, und keiner darf ihn durch Überredungskünste und Wortgezänk verändern (metakinein), was die Arianer getan haben . . .“ [125]

Im *Brief an Epiktet* [126] aus den Jahren nach 369 behandelt Athanasius Probleme der Christologie. An den Anfang des Briefes stellt er eine Aussage, die exakt angibt, was Nikaia für Athanasius „bedeutet“: „Ich war der Überzeugung, daß alles leere

[124] Diese universale Verkündigung ist nicht dasselbe wie universale Rezeption. Bei diesem Terminus klingt etwas mit wie „Annahme von etwas bisher nicht Besessenem oder Geglaubtem, aber durch das Konzil Vermitteltem“. Die streng von der ‚paradosis‘ her konzipierte Konzilsidee des Athanasius kennt keine solche Rezeption gleichsam von oben nach unten; es gibt nur das Weitergeben und Annehmen in der zeitlichen Erstreckung. Weil Nikaia Inbegriff dieser Tradition ist, handelt es sich bei seiner Annahme nicht um Rezeption des Konzils, sondern um die Bewahrung oder den Verlust des Glaubens überhaupt.

[125] PG 26: 4, 817 C.

[126] PG 26: 1049–1069.

Geschwätz aller Häretiker, die es überhaupt gibt, durch (ek) die in Nikaia stattgehabte Synode beendet ist. Denn der auf ihr von den Vätern gemäß der göttlichen Schrift bekannte Glaube ist stark genug (autarkes) zur Vernichtung aller Gottlosigkeit und zur Festigung (Konsolidierung, systasis) des frommen Glaubens an Christus." [127] Die ‚autarkia' meint hier nicht so sehr die exklusive Normativität von Nikaia als vielmehr die Tatsache, daß dieser Glaube sich selbst dynamisch behauptet und durchgesetzt hat. Beweis der ‚autarkia' (dia touto) sind die Synoden in Gallien, Spanien und im „großen Rom", die, „wie von einem Geist bewegt" [128], die Arianer mit dem Bann belegt und erklärt haben, „daß man in der katholischen Kirche sich auf keine andere Synode außer der in Nikaia berufen dürfe, denn diese sei ein Siegeszeichen [129] über jede Häresie, insbesondere aber über die arianische, derentwegen die Synode eigentlich versammelt wurde" [130]. Hier wird deutlich, daß der Begriff der Rezeption der Konzilsidee des Athanasius nicht ganz adäquat ist: Nikaia ist ein ‚tropaion', d. h. Symbol einer gewonnenen Schlacht. Der dort bekannte Glaube hat sich siegreich behauptet.

Auf die neuen Probleme dürfe man eigentlich nicht weiter eingehen, so fährt Athanasius in Kap. 3 – 4 fort, sondern man müsse einfach antworten: „Es genügt, daß diese Anschauungen nicht zur katholischen Kirche gehören und daß die Väter so nicht gedacht haben." [131] Damit das Schweigen jedoch nicht mißverstanden werde, sei es gut, „einiges aus der göttlichen Schrift zu erwähnen" [132]. Bezeichnend nun für die zunehmende Normativität der nizänischen Glaubensformel – aber gleichzeitig auch für deren Grenzen – ist die Tatsache, daß Athanasius gewissermaßen parallel auf Schrift und Synodalbeschluß in seinem Beweis rekurriert. Er fragt: Woher habt ihr eure verkehrte Anschauung von der Homoousie des Leibes Christi mit dem Logos? „In der göttlichen Schrift kann man das nicht finden. Doch auch die in Nikaia versammelten Väter haben nicht den Leib, sondern den Sohn selber als wesensgleich mit dem Vater bezeichnet ..." [133] Keine positive Berufung zwar, aber immerhin eine Berufung!

Die *Epistula ad Maximum Philosophum* [134], etwa in den gleichen Jahren wie der vorausgehende Brief verfaßt, behandelt wie dieser christologische Fragen. Athanasius approbiert die Verkündigung des Maximus, fügt aber diskret die Lehre vom Kreuz hinzu [135]. Die Ungläubigen, führt er weiter aus, sollen nicht durch überlegene Beweise beschämt, sondern gleichsam daran erinnert werden, die Wahrheit nicht zu vergessen [136]. Was konkret mit dieser Wahrheit – man wird dabei die Wahrheit vom Kreuz mit einschließen müssen – gemeint ist, zeigt der folgende Satz: „Denn der von den Vätern in Nikaia bekannte Glaube muß Geltung haben (krakeito); denn er ist richtig und stark genug (hikane), jede noch so gottlose Häresie zu vernichten, zumal die arianische, die den Logos Gottes lästert und notwendig gegen dessen heiligen Geist frevelt." [137] Bezeichnend ist hier nicht nur die Selbstverständlichkeit, mit

[127] PG 26: 1, 1049.
[128] PG 26: 1, 1052 A. – Bezeichnenderweise ist nicht vom Heiligen Geist die Rede Dazu s. w. u.
[129] Tropaion: „Siegeszeichen ..., das an dem Orte, wo sich der Feind in die Flucht gewandt hatte (trope), errichtet zu werden pflegte, indem man die Beute an Bäume aufhing oder auf Stangen und Gerüsten in die Höhe richtete" (Passow, Handwörterbuch der griechischen Sprache).
[130] PG 26: 1, 1052 A–B.
[131] PG 26: 3, 1056 A–B.
[132] PG 26: 4, 1056 B.
[133] Ebd.
[134] PG 26: 1085–1089.
[135] PG 26: 5, 1089 C.
[136] Ebd.
[137] Ebd.

der der nizänische Glaube mit der Wahrheit identifiziert wird, sondern auch der Versuch, neue Häresien (z. B. die Leugnung des Heiligen Geistes) als eine Spielart der arianischen zu betrachten und damit die Autorität des Konzils gegen sie zu mobilisieren.

In dem kurzen *Brief an die Priester Johannes und Antiochus*[138], aus eben diesen Jahren stammend, fordert Athanasius die Adressaten auf, „im Besitz des sicheren Fundamentes, welches Jesus Christus, unser Herr, ist, und des Bekenntnisses der Väter zur Wahrheit" (gemeint ist sicher Nikaia) sich von denen abzuwenden, „die diesem Bekenntnis etwas hinzufügen oder etwas davon wegnehmen wollen. Statt dieserart zu spekulieren, sollen sie vielmehr die Brüder geistlich (opheleia) zur Gottesfurcht und zur Beobachtung der Gebote anhalten, damit sie aufgrund der Lehre der Väter und des Haltens der Gebote am Tage des Gerichtes wohlgefällig vor dem Herrn zu erscheinen vermögen."[139] Nikaia ist für Athanasius also nicht Ausgangspunkt theologischer Spekulation, sondern – wie er hofft – deren endgültiger Abschluß. Es ist Glaubensfundament der Gottesverehrung und des tätigen christlichen Lebens.

V. Nikaia als „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt" (Is 40, 8)

Mit der *Epistula episcoporum Aegypti et Libyae nonaginta*[140], die im Jahre 369 im Auftrag einer sonst nicht bekannten alexandrinischen Synode geschrieben ist und das letzte umfangreiche Dokument aus der Feder des Athanasius im Kampf gegen die arianische Häresie darstellt, beschließen wir unseren Überblick über die Entwicklung seiner Konzilsidee. Die Attribute, mit denen Athanasius in diesem Schreiben die Synode von Nikaia ausstattet, zeigen deutlich, welche Autorität und welchen Rang dieses Konzil schließlich in seinen Augen erlangt hat. Nikaia ist „ewiger Grenzstein"[141], eine „Gedenksäuleninschrift wider alle Häresie"[142], „Quelle lebendigen Wassers" (nach Jer 1, 13)[143] und schließlich sogar „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt" (Is 40, 8)[144]. (Wir werden sehen, in welchem Sinn letzteres Epitheton gemeint ist.) Nicht weniger wird aber auch folgendes deutlich: Athanasius verläßt auch in diesem letzten der Verteidigung des Nicaenum und seines Glaubens gewidmeten Schreiben nicht die Grundidee des Konzils, trotz aller Superlative.

Der Grundgedanke taucht gleich zu Beginn auf. Die beiläufige Er-

---

[138] PG 26: 1165–1167.
[139] PG 26: 1168 A.
[140] PG 26: 1029–1048.
[141] PG 26: 1, 1032 A.
[142] PG 26: 11, 1048 A.
[143] PG 26: 3, 1033 A.
[144] PG 26: 2, 1032 C. – In unserem Zusammenhang ist die Frage nicht von Bedeutung, ob Athanasius Is 40, 8 („Das Wort *Gottes* bleibt in Ewigkeit") frei zitiert oder 1 Petr 1, 25 („Das Wort des *Kyrios* bleibt in Ewigkeit"), seinerseits ein Zitat von Is 40, 8. PG 26: 48, 112 B zitiert Athanasius Is 40, 8, jedoch durch das Auswechseln von ‚rhema' durch ‚logos'. Zum Bibeltext des Athanasius vgl. *H. Nordberg*, On the Bible Text of Athanasius, in: ActPhilFennic, N. S. (1962) 119–141.

wähnung bezeugt, wie selbstverständlich dieser Gedanke inzwischen für Athanasius geworden ist. Vom gesunden Glauben, den „unser geliebter Mitliturge Damasos, Bischof des großen Rom", seine und andere Synoden in Gallien und Italien schriftlich bekannt haben, heißt es in einem Nebensatz: Diesen Glauben „hat Christus geschenkt, haben die Apostel verkündet, *haben die Väter,* die in Nikaia aus unserer ganzen Ökumene zusammengekommen waren, *überliefert*" [145]. Diese formelhafte, dreigliedrige Wendung ist mit folgender analoger Wendung zu vergleichen: „die Überlieferung und die Lehre und der Glaube (man beachte die dreifache Identifizierung!), die der Herr gegeben hat, die Apostel verkündet haben und die Väter bewahrt haben" [146], bzw. mit dem folgenden Satz: „Der Glaube hat nicht erst jetzt begonnen, sondern er schritt vom (ek) Herrn durch (dia) die Jünger zu uns durch." [147] Es springt in die Augen: Nikaia ist für Athanasius Inbegriff der ‚paradosis' im aktiven Sinn dieses Wortes geworden, die Synodalen von Nikaia sind dementsprechend „Väter" schlechthin.

Aus diesem Wesen Nikaias – Inbegriff der Paradosis im aktiven und passiven Sinn des Wortes – ergibt sich, daß die übrigen Synoden seiner Zeit in zwei Gruppen zerfallen, in solche, die diese ‚paradosis' mitvollziehen, und solche, die sich dagegenstemmen. Athanasius drückt diesen „Mitvollzug" durch die Verben hypomimneskein [148] und epigignomai [149] aus [150]. Für diese Synoden wie für ihn selber gilt der Grundsatz der ‚autarkia' von Nikaia [151]. Die Synoden, die den nizänischen Glauben nicht „in Erinnerung bringen" und „anerkennen", sind entsprechend ihrer Grundintention auf Ablehnung der ‚paradosis' nichts anderes als beständige Selbstaufhebung: „Vergeblich ist alle Mühsal derer, die gegen diesen (Glauben von Nikaia) immer wieder angehen. Diese Leute haben bisher schon zehn und mehr Synoden abgehalten; dabei haben sie jedesmal ihre Meinung geändert und die Beschlüsse ihrer Vorgänger teils negiert, teils abgeändert und mit Zusätzen versehen. All ihr Schreiben und Ausradieren und gewalttätiges Vorgehen hat ihnen bisher nichts genutzt. Denn sie bedenken nicht,

---

145 PG 26: 1, 1029 A.
146 Erster Brief an Serapion (PG 26: 28, 593 D).
147 Epistula encyclica (PG 25: 1, 225 A).
148 PG 26: 1, 1029 A.
149 PG 26: 1, 1029 B.
150 PG 26: 1, 1029 A–B: „Diesem Glauben hat schon von alters her die ganze Ökumene zugestimmt, und an diesen ‚erinnern' sich jetzt anläßlich zahlreicher Synoden alle in Dalmatien, Dardanien, Makedonien, im Epirus und in Griechenland, auf Kreta und auf den anderen Inseln, auf Sizilien und Zypern, in Pamphylien, Lykien und Isaurien, in ganz Ägypten und Libyen, die meisten in Arabien und erkennen diesen an."
151 PG 26: 1, 1029 B: „Zuverlässig und stark genug ... ist das in Nikaia Bekannte zur Vernichtung aller gottlosen Häresie und zur Sicherheit und zum Nutzen der kirchlichen Lehre."

daß ‚jede Pflanzung, die der himmlische Vater nicht gepflanzt hat, herausgerissen wird' (Mt 15, 13), daß aber ‚das Wort Gottes', das durch die ökumenische Synode in Nikaia ergangen ist, ‚in Ewigkeit bleibt' (Is 40, 8)." [152] Ihre Selbstaufhebung folgt aus ihrem wurzelhaften Defekt: Nichtanerkennung, Nicht-„Erinnerung" der ‚paradosis'. Im zitierten Kontext wird auch deutlich, wie die Kennzeichnung Nikaias als „Wort Gottes" zu verstehen ist: Jedenfalls nicht, aus dem Zusammenhang herausgerissen, in einem eigentlichen und wörtlichen Sinn.

Man muß zunächst beachten, daß der Satz in Kontrast steht zum unmittelbar vorausgehenden Zitat (Mt 15, 13), ferner, daß er das paraphrasierte Zitat von Is 40, 8 („Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit") darstellt. Das bedeutet, daß nicht mehr gesagt ist als die Umkehrung des vorausgegangenen Bildes: Nikaia ist eine Pflanzung, die der himmlische Vater gepflanzt und die deswegen nicht herausgerissen werden wird. Der Akzent liegt dem ganzen Zusammenhang nach eindeutig auf dem „Bleiben", dem „Bestandhaben". Natürlich wird im Bild dieses Bleiben mit dem göttlichen Ursprung in Verbindung gebracht. Es ist jedoch nicht zu übersehen, daß es sich zunächst um ein Bild handelt und daß gefragt werden muß, wie es zu verstehen ist. Und da kann die Antwort nur lauten: Dieser göttliche Ursprung ist nach allem, was wir bisher gehört haben, als vermittelter, eben durch die ‚paradosis' vermittelter, zu verstehen! Eine andere, nämlich eigentliche Auffassung von „Wort Gottes" wäre absolut singulär und in keiner Weise gedanklich vorbereitet.

In welchem Sinne die Konzilsformel „Wort Gottes" ist, sagt Athanasius an anderer Stelle in einer überaus glücklichen Formulierung. Nach der Aufforderung, die „große Synode" und die Arianersynoden zu vergleichen, um die „Gottesfurcht" der einen und die „Alogie" der anderen zu erkennen, heißt es: „Daraus kann man also erkennen, Brüder, daß die Synodalen von Nikaia die Schrift atmen (tôn graphôn bzw. Variante: ta tôn graphôn pneousi)" [153], und es folgt eine Reihe von Schriftzitaten, aus denen hervorgehen soll, daß Gott ‚ousia' ist. Um es in einem Wortspiel zu sagen: Die Bekenntnisformel von Nikaia ist in der Auffassung des Athanasius nicht von Gott, sondern von der Schrift „inspiriert". In diesem schriftvermittelten, indirekten Sinne ist das Konzil inspiriert, „Wort Gottes".

Im übrigen wiederholt Athanasius, in teils wörtlicher Übernahme aus seinen früheren Schriften, beim Bericht über das Konzil von Nikaia (cap. 5–6) die theologischen Ideen, die uns schon bekannt sind. So stellt er vor allem die in seiner Sicht entscheidende Frage: „Wessen Erben und Nachfolger (diadochoi) sind sie (d. h. die heutigen Arianer)? Wie können sie die Väter nennen, deren richtig und apostolisch geschriebenes Bekenntnis sie nicht annehmen (apodechomai)?" [154] Desgleichen wird wieder, wie schon in *De synodis*, behauptet, daß die Nizäner das ‚homoousios' „sich nicht selber gebildet haben, sondern es von den Vätern vor ihnen gelernt haben" [155]. „Da dies also jetzt klar bewiesen ist, ist ihre Synode von Rimini und die andere von ihnen über den Glauben propagierte Synode überflüssig." Höchst wertvoll ist die

[152] PG 26: 2, 1032 B–C.
[153] PG 26: 4, 1036 A.
[154] PG 26: 7, 1040 D – 1041 A.
[155] Vgl. ebd. 1040 B.

Fortsetzung dieses Zitates; sie zeigt, daß auch der greise Athanasius an seinem in *De synodis* entwickelten Grundverständnis des Konzils festhält. Er versteift sich nicht auf den Begriff ‚homoousios'. Es geht ihm nach wie vor nicht um die Formel (rhema) des Konzils, sondern um deren Sinn (dianoia). Grundsätzlich genügt der Nachvollzug des Anathems, um Nizäner zu sein[156]. Und wieder, wie in *De synodis*, drückt er seine Zuversicht aus, daß die Kritiker des Konzils nach dem „ehrlichen" Vollzug des Anathems auch sogleich das ‚ek tes ousias' und das ‚homoousios' bekennen werden.

Neben der theologischen Sicht der Synoden als Mitvollzug der ‚paradosis' als solcher steht die andere uns ebenfalls bekannte, eher synodalrechtliche. Auch hier zieht Athanasius die Summe: „Wenn man nämlich Zahl mit Zahl vergleicht, dann sind die Synodalen von Nikaia in der Mehrzahl gegenüber den Partikularsynoden (kata meros), insofern als das Ganze mehr ist als der Teil."[157] Weiter oben hatte es geheißen: „Deswegen wurde auch durch die Zusammenkunft von 318[158] Bischöfen die Synode in Nikaia über den Glauben gegen die arianische Häresie als ökumenische abgehalten, damit keine Partikularsynoden mehr in Glaubensfragen (prophasei pisteos) stattfänden, vielmehr, falls sie stattfänden, keine Gültigkeit hätten."[159] Auf die Erwähnung der Ökumenizität folgen die anderen „synodalrechtlichen" Qualitäten von Nikaia: „Wer nach dem Grund fragt, warum Nikaia und warum all die vielen in der Folge von ihnen veranstalteten Synoden stattgefunden haben, wird zur Erkenntnis gelangen, daß es für die Synode von Nikaia einen vernünftigen Anlaß gab, die anderen aber aus Haß und Streitsucht gewaltsam zusammengetrommelt wurden."[160] Das Aufkommen der arianischen Häresie und die Osterfestfrage machten das Konzil von Nikaia notwendig. – Weiter unten (cap. 4) wird ein dritter „synodalrechtlicher" Aspekt von Nikaia bzw. Rimini genannt: die Legitimität der Synodalen[161]. Die Propagandisten des sogenannten Konzils von Rimini entbehren jeder Legitimation, im Namen des Konzils zu sprechen; sie sind nämlich von eben diesem Konzil abgesetzt worden[162]. Zu beachten ist, daß dieser Aspekt erst an dritter Stelle genannt wird.

---

[156] PG 26: 9, 1044 D f.: „Es genügt die nizänische Synode, die in Übereinstimmung ist (symphonos) mit den alten Bischöfen, bei der auch ihre eigenen Väter (!) unterzeichnet haben, denen gegenüber sie Ehrfurcht haben sollten, ansonsten müßte man sie als alles andere denn als Christen bezeichnen. Wenn sie aber nach alldem: nach dem Zeugnis der alten Bischöfe, nach der Unterschrift ihrer eigenen Väter, all dies in den Wind schlagend, mit dem Wort ‚homoousios' zu große Schwierigkeiten haben, dann sollen sie doch einfach sagen und denken, daß der Sohn von Natur Sohn ist, und sollen, wie die Synode es befiehlt, diejenigen mit dem Bann belegen, die sagen ‚Geschöpf' oder ‚Gemächte' oder ‚aus dem Nichtseienden' oder ‚es war einmal, daß er nicht der Sohn Gottes war' und daß er ‚veränderlich' ist und ‚vergänglich' und von ‚anderer Hypostase' (!); und sie sollen so vor der arianischen Häresie entrinnen."

[157] PG 26: 2, 1032 C.

[158] Das Problem der Zahl ist erschöpfend behandelt bei *M. Aubineau*, Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen 14, 14) et le nombre des Pères au concile de Nicée (325), in: RevHistEccl 61 (1966) 5–43. – Vgl. auch *H. Chadwick*, Les 318 Pères de Nicée, in: RevHistEccl 61 (1966) 808–811, der sich auf den genannten Artikel von Aubineau bezieht.

[159] Es folgt wieder der Hinweis auf die ökumenische Anerkennung des nizänischen Glaubens: „Dieser hat die ganze Ökumene erfüllt. Diesen haben sogar die Inder anerkannt und alle Christen unter den übrigen Barbaren" (PG 26: 2, 1032 B).

[160] PG 26: 2, 1032 C.

[161] PG 26: 4, 1036 A: „Die in Nikaia zusammenkamen, kamen nicht als Abgesetzte zusammen ... diese aber wurden ein erstes und zweites Mal und ein drittes Mal in Rimini selber abgesetzt ..." – Vgl. auch ebd. 1033 C und 1039 C.

[162] PG 26: 3, 1033 B.

Kennzeichnend für den Stand der Konzilsidee des Athanasius ist nun vor allem die Tatsache, daß er – zum erstenmal – Schriftworte auf Nikaia anwendet, und zwar nicht nur Is 40, 8, sondern noch zwei weitere Stellen! Gleich im ersten Kapitel lesen wir mit Bezug auf Nikaia: Die Arianer „fürchten weder Gott, der sagt: ‚Verändere nicht ewige Grenzen, die deine Väter setzten!' (Spr 22, 28)[163] und: ‚Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben!' (Ex 21, 17), noch haben sie Ehrfurcht vor den Vätern, die verkündet haben, daß verflucht sei (anathema), wer das Gegenteil ihres Bekenntnisses denkt"[164]. Im folgenden Kapitel wird Is 40, 8[165] auf das Konzil angewandt und schließlich Jer 2, 13: „Die Leute, die in zehn oder mehr Synoden . . . jedesmal etwas anderes geschrieben haben, werden offenbar selber Ankläger jeder ihrer Synoden. Es ergeht ihnen so wie vordem jenen verräterischen Juden: Wie jene die einzige ‚Quelle des lebendigen Wassers' verlassen haben und sich löcherige Brunnen gegraben haben, die kein Wasser halten konnten – wie beim Propheten Jeremias geschrieben steht –, so kämpfen diese gegen die eine und ökumenische Synode an und graben sich viele Synoden; und alle waren sie leer, ihre Synoden; sie gleichen einer Garbe, die keine Frucht trägt (Os 8, 7)."[166] Ganz offensichtlich steht das Schriftbild von Nikaia als „Quelle lebendigen Wassers" in größter Nähe zum Schriftzitat, auf Nikaia bezogen, vom „Wort Gottes, das in Ewigkeit bleibt"; aber es ist eben noch Bild und nicht eigentlich gemeinte Aussage. Zusammengenommen und gerade in ihrer poetischen Übersteigerung evozieren die drei Schriftzitate geradezu vollkommen den Endpunkt in der Entwicklung der athanasianischen Konzilsidee: Nikaia ist ein „ewiger Grenzstein"[167], gesetzt von den „Vätern" (Spr 22, 28), in diesem Sinne „Wort Gottes, das ewig bleibt" (Is 40, 8), und deswegen „einzige Quelle des lebendigen Wassers" (Jer 2, 13).

VI. Die Eigenart der athanasianischen Konzilsidee

Wir haben die Entwicklung der athanasianischen Konzilsidee über einen Zeitraum von über dreißig Jahren verfolgt. Die Entwicklung zusammenfassend, kann man die Konzilsauffassung bei Athanasius

---

[163] Schon Eusebius von Caesarea zitiert diese Stelle zusammen mit Dtn 32, 7 zur Begründung des Schlagwortes ‚dein hepesthai tois patrasi' (Contra Marc. I, 4 [GCS 20, 26]).

[164] PG 26: 1, 1032 A.

[165] PG 26: 2, 1032 C.

[166] PG 26: 3, 1033 A; vgl. auch ebd. 1037 A: „Stein des Anstoßes nach Röm 9, 33".

[167] ‚Horion' kommt bei Athanasius außer im Brief an Serapion (PG 26: 26, 592), wo es lokal gebraucht wird, nicht vor. Der Terminus bezeichnet nach Liddle-Scott auch „rules" und bedeutet somit im Zitat für Athanasius das gleiche wie ‚tous de tôn paterôn horous akeraious phylazousin' (De synodis [PG 26: 13, 704 B]).

folgendermaßen charakterisieren: Seinem *Wesen* nach ist ein Konzil ‚paradosis' im aktiven und passiven Sinn des Wortes. Anfänglich sieht Athanasius diese Paradosis im aktiven Sinn wesentlich und ausschließlich als ‚krisis', d. h. als Verurteilung von Häresie durch die „katholische Kirche". Indem er mehr und mehr den Urteilsspruch in seiner positiven Formulierung mit der ‚paradosis' im aktiven Sinn identifiziert, wird das Konzil von Nikaia für ihn auch ‚paradosis' im passiven Sinn des Wortes, d. h. authentisch formulierte ‚didaskalia' der „katholischen Kirche" als solcher. Gültig ist diese in Gestalt der Verurteilung vorliegende schriftliche Paradosis im passiven Sinne des Wortes grundsätzlich so lange, als die zur Verurteilung führende Lehre affirmiert wird. Ihrem positiven Inhalt nach, der identisch ist mit der „göttlichen Paradosis", „bleibt das in Nikaia ergangene Wort (freilich) bis in Ewigkeit". In dem Maße, als das Konzil ‚paradosis' ist (im aktiven und passiven Sinne des Wortes), ist es selbstverständlich „unfehlbar": Dies ergibt sich aus dem Wesen der ‚paradosis'. Die Antwort auf die Frage, wann und unter welchen Umständen und Bedingungen ein Konzil solche Paradosis darstellt, ist von Athanasius nur angedeutet: im Maße als der Konzilsglaube die Attribute der göttlichen Paradosis besitzt, nämlich Apostolizität und Katholizität (= Schriftgemäßheit und Verkündigung in der Ökumene). Daraus folgt: Wenn man unter „Unfehlbarkeit der Konzilien" die an gewisse Bedingungen gleichsam mechanisch gebundene Unfähigkeit zum Irrtum versteht, muß man feststellen, daß Athanasius eine solche Unfehlbarkeit nicht kennt. Er kennt zwar Kriterien, an denen die relative Qualität und Gültigkeit der Synoden erkannt werden kann, aber keine solchen, mit denen ein absoluter Anspruch auf Wahrheit gegeben ist.

Mit dem Wesen des Konzils als Paradosis im doppelten Sinn dieses Begriffs ist es auch gegeben, daß ein erstes Kriterium synodalrechtlicher Art zur Feststellung der Gültigkeit von Konzilien herausgehoben werden kann: Im Maße wie Konzilien ‚paradosis' vollziehen, d. h. die „überlieferte Lehre" de facto tradieren bzw. speziell an vorausgegangene Konzilien „erinnern", haben sie selber Gewicht und Gültigkeit. Dieses Kriterium, auf Nikaia angewandt, ergibt: Nikaia ist Inbegriff der ‚paradosis' im aktiven und passiven Sinne des Wortes. Entsprechend sind die Synodalen von Nikaia „Väter" in einem ausgezeichneten Sinne des Wortes. Zu diesem Hauptkriterium der „Traditionalität" treten andere Kriterien hinzu, welche kirchliche Versammlungen als Synoden ausweisen können oder ihnen Gewicht verleihen: Die Freiheit der Synode, der vernünftige Anlaß, die Größe der Versammlung (die Ökumenizität ist ein Sonderfall, insofern unter dem Gesichtspunkt der Zahl der Synodalen – der freilich keine spezifisch neue Art von Konzil [ein „unfehlbares Konzil"] begründen kann – das Ganze mehr ist als der Teil), die Legitimität der Synodalen usw.

Die aus einer Zusammenfassung der Entwicklung sich ergebende Eigenart der athanasianischen Konzilsidee läßt sich durch einen Vergleich mit der zeitgenössischen Konzilsvorstellung oder -ideologie noch verdeutlichen. Der Vergleich soll hier jedoch nicht in der ganzen Breite der oben behandelten Elemente der Konzilsidee durchgeführt werden, sondern nur unter einer besonderen Rücksicht.

In seinem Brief an die Kirche von Alexandrien umreißt *Konstantin*[168] folgendermaßen seine Konzilsauffassung: „Laßt uns also das Urteil annehmen, das der Allherrscher gefällt hat . . . Denn was die 300 Bischöfe beschlossen haben, ist nichts anderes als der Urteilsspruch Gottes, vor allem weil der Heilige Geist dem Verstand einer solchen Zahl so hervorragender Männer einwohnte und ihnen den göttlichen Willen hell erleuchtete." [169] *Sokrates*[170] kommentiert die Stelle ausgezeichnet: „Der Kaiser schrieb solches dem Volke der Alexandriner und machte ihnen dabei deutlich, daß die Glaubensdefinition nicht oberflächlich und aufs Geratewohl geschah, sondern daß man sie nach ausgiebiger, gelehrter Diskussion und Untersuchung in die Feder diktierte . . . Kurz, er nennt das Urteil aller dort Zusammengekommenen ein Urteil Gottes und zweifelt nicht daran, daß die Einstimmigkeit so bedeutender und so vieler Bischöfe durch den Heiligen Geist zustande gekommen ist." Der Kaiser rekurriert also zum Beweis der Gültigkeit und „Unfehlbarkeit" des Konzilsbeschlusses unmittelbar auf den Beistand des Heiligen Geistes, und sein später Kommentator trifft wohl exakt die Intention des kaiserlichen Briefschreibers, wenn er verdeutlichend noch folgende Erwägung anschließt: Selbst wenn die Synodalen von Nikaia keine Kirchenlichter (idiotai) waren, so ist das der Reputation des Konzils nicht abträglich, denn „sie wurden von Gott erleuchtet und konnten aufgrund der Gnade des Heiligen Geistes in keiner Weise die Wahrheit verfehlen". Der Kommentar des Geschichtsschreibers macht explizit, was der Kaiser eher unausgesprochen gelassen hatte, aber nichtsdestoweniger zu sagen intendierte: Die Beschlüsse von Nikaia sind unfehlbar, denn sie kamen unter Eingebung des Gottesgeistes zustande.

In einem anderen Brief des Konstantin trifft man auf eine analoge Konzilslehre: „Alles, was in den heiligen Versammlungen der Bischöfe geschieht, hat Bezug auf das göttliche Wollen." [171] Wenig vorher heißt es in Beziehung auf die Festsetzung des Ostertermins durch die Syno-

---

[168] Opitz, Urkunde 25 (Athanasius' Werke, Dritter Band, Erster Teil: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, 52–54). – Zur Echtheitsfrage vgl. *M. Aubineau*, a. a. O. (Anm. 158) 8.

[169] Opitz, a. a. O. (Anm. 168) 53, 11 f. und 54, 3 f.

[170] Sokrates, Kirchengeschichte (PG 67: 85 C – 88 B).

[171] Opitz, a. a. O. (Anm. 168), Urkunde 26, 57, 11 f. Im Zusammenhang ist vom Ostertermin die Rede.

dalen von Nikaia: Sie geschah ohne Beimischung fremden Irrtums und Fehlers[172]. Nicht weniger deutlich ist der Rekurs auf den Heiligen Geist zum Erweis der Gültigkeit von Nikaia in Urkunde 32[173]: „Werden wir etwa anderes bestimmen als das, was vom Heiligen Geist durch euch (d. h. die Bischöfe) entschieden wurde?" – Bekanntlich ist Nikaia nicht das erste Konzil, das aus der Initiative des Kaisers resultiert. Nach dem Konzil von Arles führt Konstantin in einem Reskript folgendes aus: ‚Sacerdotum iudicium ita debet haberi ac si ipse Dominus residens iudicet. Nihil enim licet his aliud sentire, vel aliud iudicare, nisi quod Christi magisterio sunt edocti.'[174] Es kann kein Zweifel sein: Der Kaiser bekundet ein eindeutiges Interesse an der Inspiriertheit der Konzilsbeschlüsse. Der Grund ist leicht zu erraten: Sie ist die sicherste Garantie für die Unumstößlichkeit der Beschlüsse und damit für das Ende der Diskussion, auf das es dem Kaiser im Interesse der Reichseinheit natürlich in erster Linie ankommt[175].

Nun wäre es sicher verfehlt, diese Konzilsideologie, für die die Berufung auf den Heiligen Geist charakteristisch ist, als schlechthinnige Neuerung zu betrachten. Selbst wenn man einmal absieht vom sogenannten Apostelkonzil – auf das man sich zur Erhellung des Selbstverständnisses der ältesten Konzilien nicht berufen sollte[176] –, auch in anderen Konzilien ist die Rede vom Heilgen Geist. So im Synodalbrief des Konzils von Karthago[177]: ‚Placuit nobis, sancto Spiritu suggerente.' Nur ist die Frage, ob die Berufung auf den Heiligen Geist hier den gleichen Sinn hat wie bei Konstantin. Leider zitiert man gewöhnlich nur diesen Ausschnitt, möglicherweise um die Parallelität zu Apg 15, 27 augenfälliger zu machen; setzt man jedoch das unmittelbar folgende ‚et Domino per visiones multas et manifestas admonente' hinzu, so verschwindet die Parallelität. Denn offensichtlich wird die Einwirkung des ‚spiritus' auf das Zustandekommen des ‚placet nobis' auf der gleichen Ebene gesehen wie das des ‚dominus', das aber augenscheinlich kaum mehr besagen will, als daß die Synodalen sich für ihren Beschluß auf ihr Gewissen berufen[178]: Sie haben redlich auf Gottes Stimme und die Erleuchtung des Geistes geachtet, bevor sie ihren

[172] Opitz, a. a. O. (Anm. 168) 57, 9.

[173] Ebd. 66, 3.

[174] Mansi 2, 478.

[175] Ein frühes Zeugnis für die Inspiriertheit der Konzilsdekrete ist auch Victorius Afer, Adv. Arium III, 9 (PL 8: 1097): ‚O docti episcopi! O sancti! O fidem spiritu confirmantes! O verbum, vere verbum Dei!' Ferner die Synode von Antiochien von 341 für die Überzeugung von der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Konzilsversammlung (Hardouin I, 590): „... in unum connectens per concordiam pacatissimi Spiritus ... in omnibus autem suggerente sancto et pacifico Spiritu ... sancto spiritui pacis ... in spiritu sancto praesentes ... cum consensu sancti spiritus ...'

[176] Daß „die alte Kirche selbst ... den Ursprung der Synoden später weitgehend in der Zusammenkunft in Jerusalem (Apg 15; Gal 2)" gesehen hat (so z. B. *G. Kretschmar*, Die Konzile der Alten Kirche, in: Die Ökumenischen Konzile der Christenheit, hrsg. von *H. J. Margull* [Stuttgart 1961] 17), ist eine weitverbreitete Auffassung. Dieses „später" näherhin zu bestimmen, wäre eine für die Erhellung des Selbstverständnisses der frühen Konzilien lohnende Aufgabe. Eindeutige Bezugnahmen auf Apg 15 erscheinen in Konzilstexten relativ spät, Kommentarwerke zur Apostelgeschichte, wie das des Johannes Chrysostomus, legen die fragliche Stelle erstaunlicherweise nicht im Hinblick auf die Konzilien aus.

[177] Hardouin I, 133–136. 136 C.

[178] Ebd. 136 D: „... quae erant in conscientia nostra'.

Entschluß vollzogen haben. Der Geist und Jesus verantworten nicht als Urheber den Beschluß; das tun die Synodalen allein, und deswegen berufen sie sich auf ihr Gewissen und ihren Gehorsam. Von einer Parallelität wie in Apg 15, 27 von Gottesgeist und Menschenbeschluß (‚visum est enim spiritui sancto et nobis') kann gerade keine Rede sein.

Eine etwas verschiedene Konzilsidee scheint uns dagegen im Brief der Synode von Arles (314) an Papst Silvester vorzuliegen [179]. Macht sich hier der Einfluß des Konstantin geltend? Es ist die Rede von der ‚Dei nostri praesens auctoritas' und vom ‚Iudex Deus', denen die ‚traditio ac regula veritatis' und die ‚mater ecclesia' korrespondieren. Die Beschlußformel lautet: ‚Placuit ergo, praesente Spiritu Sancto et angelis eius.' Die Tatsache, daß die Gegenwart des Geistes auf die gleiche Ebene gestellt wird wie die der Engel, wertet freilich dessen „Miturheberschaft" für das Zustandekommen des ‚placuit' erheblich ab [180].

Wenden wir uns nun wieder Athanasius zu, so stellen wir ein erstaunliches Silentium fest: Athanasius beruft sich nirgends auf den Heiligen Geist, weder im Sinne des Konzils von Karthago noch im Sinn der Konstantinbriefe. Dieses Silentium, genauer der Umstand, daß Athanasius die Konzilsformel in keiner Weise als direkt von Gott verursacht betrachtet („Inspiration"), ist um so erstaunlicher, als er an sich „Inspiration" auch außerhalb der Schrift kennt: In De incarnatione spricht er so von „inspirierten Lehrern" [181]. Nicht weniger aufschlußreich in dieser Hinsicht ist der Bericht des Athanasius über den Tod des Arius etwa aus dem Jahre 358. Der plötzliche Tod seines Gegners vor dessen Wiederaufnahme durch Alexander stellt Athanasius als „Gottesurteil" dar: „Der Herr selber . . . hat die arianische Häresie verurteilt, indem er zeigte, daß sie der kirchlichen Gemeinschaft unwürdig ist, und indem er allen offenbarte, daß sie, auch wenn sie vom Kaiser und allen Menschen protegiert würde, von der Kirche selber verurteilt wurde." [182] Die Tatsache, daß Athanasius die entsprechende Vorstellung von einem Urteil Gottes nicht auf Nikaia anwendet, zeigt, daß er sehr wohl zwischen erbaulichen und bösartigen Geschichten bzw. volkstümlichen „Interpretationen" und theologischen Katego-

---

[179] Ebd. I, 261 ff.

[180] Über das nachnizänische Theologumenon der Inspiriertheit der Konzilien informieren u. a. *G. Bardy*, L'inspiration des Pères de l'Église, in: RechScRel 40 (1952) 7–26, bes. 23–25; *S. Tromp*, De spiritu Christi illuminante ac dirigente Concilium Oecumenicum, in: De Spiritus Christi anima, Sectio VI, cap. IV (Roma 1960) 383–495; *Y. Arrieta*, Concilio Ecuménico y asistencia del Espiritu Santo, in: EstEcl 39 (1964) 291–317; *Y. Congar*, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: *J. B. Metz – W. Kern* (Hrsg.), Gott in Welt, Bd. II (1964) 135–165, bes. 157–165; *J. H. Crehan*, Patristic Evidence for the Inspiration of Councils, in: StudPatr 9 (= TU 94) (1966) 210–215. – *H. Bacht*, Sind die Lehrentscheidungen der ökumenischen Konzilien göttlich inspiriert?, in: Cath 13 (1959) 128–139, unterzieht das vorliegende Material der unbedingt notwendigen theologischen Kritik und Wertung. Leider wurde von den zitierten Autoren das doch auffällige Silentium des Athanasius übersehen oder nicht genügend berücksichtigt, wodurch das Gewicht ihrer theologischen Konklusionen zweifelsohne beeinträchtigt wird.

[181] De Incarnatione (PG 25: 196 A).

[182] PG 25: 689 A.

rien zu unterscheiden weiß[183]. – Nicht weniger aufschlußreich ist die Tatsache, daß er nie ein weiteres von den Späteren sehr häufig auf Nikaia und andere Konzilien angewandtes Theologumenon benutzt: die Anwesenheit Christi dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind (Mt 18, 20)[184]. Er spricht nie von einer Anwesenheit Jesu unter den Synodalen von Nikaia, obwohl er die Vorstellung als solche und eine entsprechende Verwendung von Mt 18, 20 kennt[185]. Es scheint, daß die beiden Vorstellungen – die Synodalen als „Väter" und die Synodalen zu Füßen des gegenwärtigen Herrn – sich gegenseitig als zwei wesentlich verschiedene Konzilsideen ausschließen.

[183] Vgl. ebd. weiter unten, wo es heißt: „Denn niemand anders als der von ihnen gelästerte Herr selber verurteilte (durch den plötzlichen Tod des Arius) die gegen ihn gerichtete Häresie."

[184] Zum Beispiel Cyrill, Brief 55 (PG 77: 293 A).

[185] Festbrief 10 aus dem Jahre 338 (PG 26: 1398 A). Die Schriftstelle ist hier bezogen auf den Gottesdienst räumlich getrennter, aber in Christus vereinter Menschen.

Ökumenische Tendenzen auf dem Ersten Vatikanum

Von Johannes Beumer, S. J.

Wenn das Wort „ökumenisch" in dem Sinne genommen wird, wie es für gewöhnlich als Zusatz bei den Konzilien der Gesamtkirche erscheint, so war das Erste Vatikanische Konzil ohne Zweifel ein ökumenisches Konzil, zumal da die Teilnehmerzahl, sicher ein nicht zu unterschätzender Faktor für die Beurteilung der Ökumenizität[1], eine bis dahin niemals erreichte Größe aufwies; denn nach der abschließenden Liste der Konzilsakten hatten sich von den 1084 Bischöfen und Prälaten, die Sitz und Stimme beanspruchen konnten, 835 eingefunden[2]. Auch die Zusammensetzung des Konzils gemäß der Herkunft der einzelnen Mitglieder besagte durchaus eine Repräsentation der Gesamtkirche. Zum erstenmal seit Florenz waren wieder Vertreter der verschiedenen orientalischen Kirchen, der mit Rom unierten Riten, zugegen, und zwar in ziemlich großer Anzahl (61). Zum erstenmal hatten auch die Länder Amerikas (Nord-, Mittel- und Südamerika) und Australien sowie die Missionsgebiete in Asien, Ozeanien und Afrika ihre Oberhirten zu einer allgemeinen Kirchenversammlung entsandt, allerdings besaßen die Missionen noch keine einheimischen Bischöfe. Außerdem waren, wiederum zum erstenmal in der Konzilsgeschichte, die Generaloberen von sämtlichen Priesterorden (mit Ausnahme der religiösen Kongregationen), nicht allein, wie noch zu Trient, die der Mönchs- und Bettelorden, nach Rom eingeladen worden.

Wenn jedoch das Wort „ökumenisch" das bedeuten soll, was die moderne Sprache darunter versteht, nämlich die Aufgeschlossenheit für die Lage der Außenstehenden und die Bereitschaft, zu einem Dialog mit ihnen zu kommen, so scheint es kein Kennzeichen für das Erste Vatikanum und erst recht nicht für die dogmatische Konstitution „Pastor Aeternus" gewesen zu sein. Von vornherein war ja auch nicht allzuviel von dem Konzil in dieser Hinsicht zu erwarten, und das aus dem einfachen Grunde, weil die katholische Theologie im 19. Jahrhundert offenbar noch wenig an bewußt ökumenischer Haltung gezeigt

---

[1] Daß auch andere Faktoren zur Feststellung der Ökumenizität in Betracht kommen, soll hier nicht bestritten sein. Vgl. dazu *Y. Congar* (Zusammenfassung) in: Das Konzil und die Konzile (Stuttgart 1962) 331–390, bes. 347–365 und 365–381. Ferner: *H. J. Margull* (Hrsg.), Die ökumenischen Konzile der Christenheit (Stuttgart 1961).

[2] Mansi 52, 1062–1082. Diese Liste nennt die Zahl derer, die zu irgendeiner Zeit, nicht notwendig zu Anfang oder zum Ende, anwesend waren. Die Zahl der Abwesenden (249) umfaßt vor allem die eigentlichen Weihbischöfe (episcopi auxiliares), die zumeist von ihren Diözesanbischöfen für die laufenden Geschäfte in der Heimat zurückgehalten wurden.

hatte. Die Namen, die sich bis zum Jahre 1870 anführen ließen, sind seltene Ausnahmen; zudem waren ihre Träger entweder recht unbekannt und von äußerst geringem Einfluß auf die Nachwelt, wie etwa *Maximilian Prechtl*[3] – ähnlich auch, wenigstens für damals, der Laientheologe *Friedrich Pilgram*[4] –, oder sie können kaum als genuine Vertreter der katholischen Theologie gelten, wie der eigenwillige Religionsphilosoph *Franz v. Baader*[5]. Wieder andere, so die Tübinger *Johann Sebastian v. Drey* und *Johann Adam Möhler*, hielten sich trotz der beachtlichen Weite ihres Blickes in ihren direkt ökumenischen Äußerungen doch noch stark zurück[6]. Ungleich besser war es freilich in diesen Belangen um die protestantische Theologie um die Mitte des 19. Jahrhunderts bestellt[7]; aber es klingt wenig wahrscheinlich, daß gerade von ihr aus ein spürbarer Einfluß auf die Bischöfe des Ersten Vatikanums erfolgt sei. Auch das Konzil selbst und dessen Leitung richteten von Anfang an kaum die Augen auf etwas, was die Interessen der eigenen Kirche wesentlich überschritten hätte. Die Tatsache, daß die getrennten Kirchen des Ostens namentlich zur Teilnahme eingeladen wurden, kann schwerlich als überzeugendes Gegenargument dienen, weil das Schreiben des Papstes eher eine Ermahnung enthielt, das „Teufelswerk" des Schismas aufzugeben, als eine wirkliche Einladung[8], wie denn auch von der Seite der Angesprochenen keinerlei positive Reaktion zustande kam[9]. Die Debatten zu Beginn des Konzils zeigten vorläufig dasselbe ungünstige Bild, indem nur bei einzelnen Gelegenheiten der Situation der Protestanten Aufmerksamkeit geschenkt wurde, die durch eine Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eine Verschlechterung erfahren mußte[10]. Erst das Auftreten der orientalischen

---

[3] Friedensworte an die katholische und protestantische Kirche für ihre Wiedervereinigung (Sulzbach 1810).

[4] Flugschrift: Vereinigung der Katholiken und Protestanten (Mosheim – Leipzig 1861).

[5] Der Morgenländische und Abendländische Katholizismus mehr in seinem innern wesentlichen als in seinem äußern Verhältnis dargestellt (Stuttgart 1861). – Siehe dazu auch: *J. Beumer*, Franz von Baader und sein Plan zur Vereinigung der römischen und russischen Kirche, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, Festgabe für Josef Höfer (Freiburg 1967) 430–454.

[6] Einen Überblick bietet: *J. Beumer*, Auf dem Wege zur christlichen Einheit. Vorläufer der ökumenischen Bewegung von den Anfängen des Humanismus bis zum Ende des 19. Jahrhunderts (Sammlung Dieterich, 314 [Bremen 1966]) 223–241. 271 bis 287.

[7] Vgl. *H. Renaud Turner Brandreth*, Kirchliche Einigungsbestrebungen im 19. Jahrhundert, in: *R. Rouse* und *St. Neill*, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1617 bis 1948 I (Göttingen 1957) 359–421.

[8] *Mansi* 49, 1255–1260.

[9] Collectio Lacensis VII, 1111–1123. – Siehe auch: *M. Lehmann*, Das I. Vatikanische Konzil und die getrennte Ostkirche, in: ThPrQ 110 (1926) 287–300.

[10] Gewiß gibt es Ausnahmen, so die aufsehenerregende Rede des Bischofs *Joseph Georg Stroßmayer* vom 22. März 1870 (*Mansi* 51, 72–77), in der die ‚bona fides' der Protestanten verteidigt wurde. Oder auch die Bemerkung des Bischofs von Plymouth,

Bischöfe der verschiedenen unierten Riten brachte in die Konzilsverhandlungen einen ausgesprochen ökumenischen Zug, obschon die Definition selbst davon unberührt blieb.

Diesem ökumenischen Zug oder wenigstens den sich darin offenbarenden ökumenischen Tendenzen soll nun nachgespürt werden, wobei der Einfluß der orientalischen Bischöfe zu seinem vollen Rechte kommen muß, da er meistens die auslösende Rolle spielt[11]. Vollständigkeit der Angaben ist indes nicht beabsichtigt und auch für die Durchführung des Themas unnötig[12].

I. Die drei großen Reden der orientalischen Patriarchen

Die Bischöfe der unierten Ostriten bildeten zwei größere Gruppen: eine aus den Ländern der Donaumonarchie (Ungarn, Siebenbürgen), unterschieden nach ihrer liturgischen Sprache (Ruthenisch, Griechisch und Rumänisch), und eine kleinasiatische, die aus den Gebieten des großtürkischen Reiches (und aus dem angrenzenden Persien) stammte[13]. Die Angehörigen der letzteren standen unter der Führung ihrer Patriarchen, des melkitischen, chaldäischen, syrischen und armenischen. Nur der maronitische Patriarch fehlte auf dem Konzil, obschon er auf die Einladung bejahend geantwortet hatte[14]. Auch ein Vertreter des kleinen koptischen Ritus war erschienen[15]. Die Gesamtzahl der Orientalen schwankte etwas während der Verhandlungen und Abstimmungen. Bis zum Schluß jedoch verblieben sie in einer eindrucksvollen Repräsentation[16]. Sie hatten ihre Sitze, nach ihrem Weihealter geord-

---

William Vaughan: ‚Haec enim definitio multos catholicos certissime a sancta sede alienatura est, immo in schisma apertum propellet. Protestantibus ecclesiae propinquantibus novas quaestiones et difficultates creabit' (*Mansi* 51, 1003). Siehe auch: *U. Nembach,* Die Stellung der evangelischen Kirche und ihrer Presse zum Ersten Vatikanischen Konzil (Zürich 1962). Wenn aber in einer Konzilsrede oder in einem Verbesserungsvorschlag ausdrücklich auf die getrennten „Griechen" Bezug genommen wird, zumal in zeitlicher Reihenfolge nach der Rede des melkitischen Patriarchen, liegt die Vermutung einer Abhängigkeit nahe. Das wird zur Gewißheit, wenn charakteristische Bilder wie das von der Tür, die den Griechen nicht für immer geschlossen werden soll, wiederholt werden oder wenn gar der Patriarch Jussef mit Namen genannt ist.

[11] Das Wort „ökumenisch" selbst kommt, wenn ich richtig sehe, nirgendwo in den Konzilsakten vor. Es handelt sich also um die Sache, die damit gemeint ist.

[12] Zur Literatur: *R. Aubert,* Vaticanum I (Mainz 1965); *U. Betti,* La Costituzione Dommatica „Pastor Aeternus" del Concilio Vaticano I (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 14 [Rom 1961]); *J. Hajjar,* Die unierten Kirchen und das Erste Vatikanische Konzil, in: TrThZt 72 (1963) 334–348.

[13] Selbst in der Berufung der orientalischen Bischöfe zum Konzil ist die unterschiedliche Stellung dieser beiden Gruppen gewahrt (*Mansi* 49, 179–182).

[14] *Mansi* 49, 189–191.

[15] *Abraham Bsciai,* Titularbischof von Cariopolis und Apostolischer Administrator von Ägypten für den koptischen Ritus.

[16] Die offizielle Liste zum Abschluß des Konzils gibt die Zahl der teilnahmeberechtigten Prälaten der orientalischen Riten mit insgesamt 78 an (6 Patriarchen,

net, mitten unter den lateinischen Bischöfen, und beteiligten sich auch an den Reden und noch mehr an den Postulaten und Verbesserungsvorschlägen. Zwei von ihnen wurden sogar in die Konzilskommissionen gewählt, der melkitische Patriarch in die der Postulate und der armenische Patriarch in die wichtigere der Glaubenskommission[17]. Ihre Stellung zu der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit war im allgemeinen alles andere als einheitlich[18], und zwar derart, daß die Scheidungslinie zwischen Infallibilisten und Antiinfallibilisten mitten durch die einzelnen Riten hindurch verlief[19]. Fast alle Orientalen zeigten jedoch das Bestreben, ein jeder nach seiner Weise, auch den Belangen der getrennten Kirchen des Ostens möglichst gerecht zu werden. Schon ihre äußere Erscheinung wirkte ökumenisch; denn sie wies nicht nur darauf hin, daß es noch andere Riten neben dem lateinischen in der einen katholischen Kirche gab, sondern es konnte auch das Bestehen der getrennten Ostkirchen, die mit jenen eine große Ähnlichkeit besaßen, in lebendige Erinnerung gebracht werden. Soweit sich die Konzilsverhandlungen ausdrücklich auf ökumenische Fragen bezogen, bildeten die Reden von den drei unierten Patriarchen den Mittelpunkt. Die beiden ersten, die des chaldäischen und die des melkitischen Patriarchen, waren ganz unverkennbar von einem starken ökumenischen Geist geprägt, während die dritte, die des armenischen Patriarchen, schon mehr zu der kritischen Opposition gerechnet werden muß.

Die erste Rede, die des chaldäischen Patriarchen von Babylon, *Joseph Audo*[20], kam bereits sehr früh zur Verlesung, am 25. Januar 1870, also zu einem Zeitpunkt, da die Debatten um den Primat noch gar nicht begonnen hatten[21]. Das Anliegen des Patriarchen bestand offen-

---

36 Erzbischöfe, 29 Bischöfe und 7 Äbte), davon werden 17 als abwesend bezeichnet. Es waren also auf dem Konzil zu irgendeiner Zeit, nicht notwendig von Anfang bis zum Ende, 61 orientalische Prälaten zugegen, davon 5 Patriarchen (falls der ehemalige melkitische Patriarch mitgezählt wird). Siehe die Liste bei *Mansi* 53, 1061–1094.

[17] *Mansi* 50, 38–39 und 161.

[18] Bei der letzten Abstimmung für ‚Pastor Aeternus' am 18. Juli 1870 gab es kein negatives Votum seitens der Orientalen, wohl aber fehlten in der Generalkongregation der chaldäische und der melkitische Patriarch (beide mit Absicht, während der syrische Patriarch bereits früher die Erlaubnis zur Abreise erhalten hatte und kaum als Gegner der Definition betrachtet werden konnte), ferner je 1 chaldäischer und armenischer Erzbischof und 1 chaldäischer Bischof. Einige Prälaten, wie der melkitische Erzbischof *Kauam* und der melkitische Bischof *Abdo*, waren kurz vorher zur Majorität übergegangen. Die näheren Angaben bei *U. Betti*, a. a. O. (Anm. 12) 505.

[19] Ein Musterbeispiel bietet der kleine orientalische Ritus mit rumänischer Sprache: Der Erzbischof von Fagaras, *W. Vancsa*, war Gegner der Definition, der Bischof von Oradea Mare, *J. Papp-Szilághy von Ildesfalva*, ihr Befürworter. Auch im chaldäischen und melkitischen Ritus standen nicht alle Bischöfe hinter ihren Patriarchen, ebensowenig im armenischen Ritus. Die Gründe für das abweichende Verhalten sind für uns heute schwer durchschaubar.

[20] *Mansi* 50, 513–516.

[21] Damals stand noch das Schema des Disziplinardekrets ‚De sede vacante et de episcopis' zur Diskussion, noch nicht die Vorlage für ‚Pastor Aeternus'. Allerdings

sichtlich darin, die Anteilnahme der Konzilsväter für die schwierige Lage der unierten Ostkirchen wachzurufen. Seine Forderung ging vor allem dahin, daß keinerlei Änderungen in deren kirchlicher Disziplin und Verfassung beschlossen werden sollten. Im Anschluß daran erfolgte ein Hinweis auf die getrennten orientalischen Kirchen, getragen von ökumenischer Sorge: „Die Veränderungen, die wir nicht annehmen können, werden schließlich dazu führen, daß sich unsere getrennten Brüder noch weiter von der Union entfernen, und das stände im Gegensatz zu der Liebe dessen, der da will, daß alle Menschen zum Leben gelangen." [22] Hier ist schon die Ausdrucksweise „unsere getrennten Brüder" [23] beachtenswert, die sicher in der damaligen Zeit noch nicht die allgemein gebräuchliche war. Die Schlußworte der Darlegung des Patriarchen lauten dann: „Die Gerechtigkeit fordert es also und die Treue [zu den gegebenen Versprechungen] verlangt es, daß der Beibehaltung der Vorrechte für die Patriarchensitze kein Abbruch geschieht." [24] Diese Rede rief indes kaum größeres Aufsehen hervor, ja sie fand nicht den verdienten Widerhall in der Konzilsaula. Die Schuld daran hatte wohl zur Hauptsache der ungünstig gewählte Termin, zu dem sie gehalten wurde, und der damit notwendig verbundene Mangel an Vorbereitung für die ökumenische Problematik [25], vielleicht aber auch in etwa der Umstand, daß der Patriarch die Ansprache nicht selber vortrug, sondern durch einen befreundeten französischen Erzbischof verlesen ließ [26].

Die zweite Rede, die des melkitischen Patriarchen *Gregor Jussef* von Antiochien, kam weit besser an. Sie wurde sogar von den übrigen Bischöfen, Orientalen wie Lateinern, immer wieder in ihrem Inhalt aufgegriffen, zum Teil anerkennend, zum Teil auch kritisch und polemisch. Der Patriarch sprach am 19. Mai 1870 [27], nachdem eben das Konzil in die Erörterung der Frage nach Primat und Unfehlbarkeit des Papstes eingetreten war. Er wolle, so führte er zu Beginn aus, keineswegs die

---

hatte kurz zuvor, noch an demselben Tage, der armenische Bischof von Erzerum, *St. Melchisedechian*, entfernt ähnliche Gedanken wie Patriarch *Audo* geäußert (*Mansi* 50, 503–506).

[22] ‚Addendum est mutationes illas, quas non possumus admittere, causam fore, ut fratres nostri separati longius ab unione recedant, quod est contrarium charitati illius, qui vult omnes homines ad vitam accedere' (*Mansi* 50, 516).

[23] Es bleibt aber in etwa unsicher, ob die Formulierung ‚fratres nostri separati' direkt auf den chaldäischen Patriarchen zurückgeht, zumal nicht angegeben wird, wem die lateinische Übersetzung zu verdanken ist.

[24] ‚Omnino ergo iustitia postulat, exigitque fidelitas ne conservationi praerogativarum sedium patriarchalium aliquod detrimentum afferatur' (*Mansi* 50, 516).

[25] Siehe oben Anm. 21.

[26] Die Akten vermerken zum 25. Januar: ‚Deinde ad ambonem successive vocati sunt . . . patriarcha Babylonensis, qui observationes chaldaice [!] scriptas, et in linguam latinam versas, de venia eminentissimorum praesidum, legendas dedit reverendissima domino Victori Bernardou archiepiscopo Senonensi' (*Mansi* 50, 498).

[27] *Mansi* 52, 133–137.

päpstlichen Primatialrechte preisgeben, aber die Formulierung, die das Dekret im vorliegenden Entwurf gefunden habe, stehe der Union mit den Griechen entgegen; denn „die canones, aus denen die Konstitution besteht, belegen die Griechen direkt und unmittelbar mit dem Anathem, die doch sonst die Kirche in ihrer Güte niemals der feierlichen Exkommunikation unterworfen hat. Es ist ja auch bekannt, welche Vorsicht die Väter zu Trient in der uns mit den Schismatikern gemeinsamen Angelegenheit der Ehe angewandt haben. Wirklich hat sich die heilige Synode mit Rücksicht auf die Griechen geweigert, ihre Anschauung bezüglich der Auflöslichkeit der Ehe im Falle des Ehebruches positiv, direkt und unmittelbar zu verurteilen; sie hat vielmehr eine gewisse Mäßigung angewandt und nur erklärt, die Lehre der Kirche von der Ehe enthalte keinen Irrtum.“ [28] Auch mißbilligt der Redner, daß die Griechen nicht allein zu Schismatikern, sondern sogar zu Häretikern gestempelt werden sollen [29]. Damit ist schon auf das Unionskonzil von Florenz angespielt, dessen Bestimmungen der Patriarch durchaus gewahrt wissen will, wenn er dazu behauptet: „Allgemein bekannt ist der Canon des Konzils von Florenz über den auf göttlichem Recht beruhenden Primat des römischen Papstes, seine Vorzüge und Vollmachten, und wie er zu verstehen sei . . . ‚Wir erneuern außerdem die Ordnung, die für die anderen ehrwürdigen Patriarchen in den Bestimmungen überliefert ist . . . nämlich unbeschadet aller ihrer Privilegien und Rechte‘.“ [30] Diese „Klausel“ des Unionskonzils von Florenz bedeutet nach Jussef eine Einschränkung der Primatialgewalt und zugleich „die einzige Hoffnungsplanke, die zurückgeblieben ist, daß die Griechen, die so zäh an ihren alten Traditionen festhalten, zum Gehorsam gegen den Apostolischen Stuhl gebracht werden

---

[28] ‚Canones, quibus constat haec constitutio, anathemate directe et immediate Graecos percellunt, quos numquam excommunicatione solemni benignitas ecclesiae subiecit; immo nemo vestrum ignorat quanta prudentia patres tridentini usi fuerint in quaestione matrimoniali, quam cum schismaticis habemus. Profecto intuitu Graecorum sancta synodus positive, directe, immediate damnare renuit opinionem de solubilitate matrimonii ob adulterium; sed quoddam temperamentum adhibuit, et ecclesiam non errare in eo quod de matrimonio decernit, declaravit‘ (*Mansi* 52, 134). – Die angeführte Bestimmung des Trienter Konzils ist die der 24. Sitzung (DS 1807, can. 7).

[29] ‚Praeterae Graeci appellantur schismatici, id est seiuncti ac divisi . . . At per has definitiones anathemate roboratas hoc fundamentum [concilii Florentini] eversum est, et illis in numero haereticorum relegandi erunt; et consequenter maius gravamen maiorque difficultas ad eorum cum ecclesia Romana reconciliationem interponitur‘ (*Mansi* 52, 134).

[30] ‚Notissimus est canon florentinus de primatu ex iure divino Romani pontificis eiusque dotibus et iuribus, et quomodo sit intelligendus . . . „Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus caeterorum venerabilium patriarcharum . . . salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum“‘ (*Mansi* 52, 134). – Die betreffende Bestimmung des Konzils ist von Jussef unvollständig, aber ohne wesentlichen Nachteil für den Sinn zitiert, da die Auslassung (. . .) von ihm herrührt; siehe den Text in seiner ursprünglichen Fassung bei DS 1308.

können“ [31]. Zum Schluß greift der Patriarch zu den geradezu beschwörenden Worten: „Wenn es einem am Herzen liegt, daß die Gläubigen des griechischen Ritus erhalten bleiben und daß überhaupt die Einheit der Kirche in der Einheit mit dem Papst bestehen kann, wenn endlich die Tür, durch welche die gesamte orientalische Kirche möglichst bald zu der katholischen Einheit zurückfindet, nicht für beständig geschlossen werden soll, dann bitte ich in inständigstem Drängen, daß die Hindernisse derartiger neuer Definitionen beseitigt werden“ [32]; und bald darauf: „Da wir das Thema des Glaubens behandeln, ist zu vermeiden, daß die Liebe außer acht gelassen wird; ja es müssen hier Worte der Liebe gesprochen werden, damit die Griechen, die draußen sind, sich anziehen lassen und in die Hürde des Herrn unter einem einzigen sichtbaren Hirten eintreten.“ [33] Soweit die berühmte, epochemachende Rede des melkitischen Patriarchen.

In dieser Eindringlichkeit hatte bislang noch kein Bischof auf dem Konzil die Belange der Getrennten vertreten, während Jussef selbst nur die von ihm bereits früher begonnene Linie fortsetzte [34]. An seiner wahrhaft und innerhalb des Rahmens der damaligen Zeit ganz erstaunlich wirkenden ökumenischen Gesinnung kann keinerlei Zweifel aufkommen, und auch vom Standpunkt einer modernen theologischen Betrachtung wäre nicht viel zu vermissen oder einzuwenden. Sicherlich will Jussef sowohl das göttliche Recht der Primatialgewalt als auch das kirchliche Recht der Patriarchenprivilegien gewahrt wissen [35]. Nur hätte noch deutlicher herausgestellt werden können, daß die „Autonomie und Freiheit“ (autonomia et immunitas) der

---

[31] ‚Haec clausula est et fuit semper sicut fundamentum, quo summi pontifices innixi de revocandis schismaticis ad unitatem pertractarunt . . . Haec, inquam, clausula est unica tabula et spes, quae remanet, ut graeci, conservatores tenacissimi suarum antiquitatem, ad obedientiam sedi apostolicae praestandam reduci possunt‘ (*Mansi* 52, 134). – Zu beachten ist hier das gute psychologische Verständnis Jussefs für die östliche Mentalität.

[32] ‚Si conservatio fidelium ritus graeci, si unitatis ecclesiae in unitate cum summo pontifice cordi sit, si tandem ianua, qua integra orientalis ecclesia in unitatem catholicam quam primum properat, in aeternum non claudatur, supplico et ardentissime obsecro, ut haec obstacula novarum eiusmodi definitionum removeantur‘ (*Mansi* 52, 136).

[33] ‚Cum enim de fide agamus, nobis cavendum est ne charitas negligatur; immo verba charitatis proferenda hic sunt, quibus graeci, qui foris sunt, allecti ingrediantur in ovili dominico sub unico pastore visibili‘ (*Mansi* 52, 137).

[34] So hatte er schon am 12. März 1866 seiner im übrigen positiven Antwort auf die römische Einladung zum Konzil Beschwerden bezüglich der Übergriffe seitens lateinischer Missionare beigefügt (*Mansi* 51, 683), und am 18. Januar 1870 war, wohl auf seine Anregung hin, ein Postulat gegen die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eingereicht worden, das mit ihm zusammen mehrere Bischöfe des melkitischen und auch des chaldäischen Ritus unterzeichnet hatten (*Mansi* 49, 200).

[35] Die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Recht, das der Primatialgewalt in der Gesamtkirche zukommt, und dem kirchlichen Recht für die Vorrangstellung der fünf Patriarchen ist überaus klar ausgedrückt. Siehe noch den folgenden Text aus der Rede Jussefs: ‚Apud Orientales a tota antiquitate usque ad haec tempora hic est

orientalischen Patriarchen nur relativ verstanden werden kann, wenn die Primatialgewalt des römischen Papstes kein bloßer Ehrenvorrang sein soll, und daß unter bestimmten Voraussetzungen, die noch näherhin zu erklären wären, immer aber aus Rücksicht auf die Gesamtkirche, ein Eingreifen des Papstes in die inneren Angelegenheiten eines Patriarchates zu Recht bestehen würde. Die Mindesforderungen, die Jussef aufgestellt hat und die er noch mehrere Male zur Sprache bringen wird, daß nämlich ein Anathem gegen die Bestreiter des Primates wegfallen solle und die Privilegien der Patriarchen unbedingt erwähnt werden müßten, sind dagegen als durchaus berechtigte, ökumenisch gebotene Forderungen anzuerkennen.

Die dritte Rede, die hier noch besprochen werden muß, ist die des armenischen Patriarchen von Kilikien, *Anton Peter IX. Hassun*, die am 23. März 1870 gehalten wurde[36]. Wie deren Anfang mit Nachdruck hervorhebt[37], soll die Primatsauffassung Jussefs bekämpft werden, und das ist geradezu die Hauptabsicht der ganzen Rede. Anhand vieler Stellen aus den griechischen Kirchenvätern und der Konziliengeschichte entsteht ein Bild des päpstlichen Primats, das stark von dem Jussefs abweicht. Was im einzelnen das Konzil von Florenz angeht, behauptet Hassun: „In unserer Konstitution [des Vatikanums] befindet sich wegen ihres dogmatischen Charakters nur ein dogmatisches Dekret ... Jene Synode [von Florenz] konnte die disziplinäre Ordnung der Patriarchensitze anschließen, weil sie keine eigenen Disziplinar-Canones beigefügt hat; wir aber, die wir die Kirchendisziplin gesondert behandeln, dürfen nicht beides vermischen, damit nicht der Eindruck entsteht, als ob das, was menschlichen Rechtes ist, auf göttliche Einrichtungen übertragen würde.“[38] Der armenische Patriarch vermochte natürlich nicht vorauszusehen, daß es auf dem Ersten Vatikanum zu keinen Disziplinarbestimmungen kommen sollte, aber er hätte die psychologische Wirkung auf die Orientalen bedenken können, die infolge eines Schweigens über die Patriarchenprivilegien zu er-

---

et viget ecclesiae typus, quod scilicet universa Christi ecclesia in quinque patriarchiis iure canonico distribuatur, et in uno aliorum principe iure divino colligatur‘ (*Mansi* 52, 135). Übrigens nimmt auch die orthodoxe Kirche für ihre Patriarchen (mit Einschluß des Ökumenischen Patriarchen) kein göttliches Recht in Anspruch.

[36] *Mansi* 52, 192–202.

[37] ‚Quae tribus abhinc diebus reverendissimus patriarcha Antiochenus Graeco-Melchitarum in hac aula conciliari disseruit . . . tam gravia sunt, tamque aliena videntur a genuina notione primatus Romani pontificis, ut ea tacitus praeterire nequeam . . . Liceat ergo mihi . . . ut venia reverendissimi oratoris postquam in summam redegero quae ab eodem reverendissimo oratore prolata fuerunt, quid de iis censeam exponam‘ (*Mansi* 52, 192).

[38] ‚In constitutione nostra utpote dogmatica nonnisi dogmaticum decretum continetur . . . Licuit synodo illi disciplinarem de ordine sedium subtexere dispositionem, eo quod nullos canones disciplinares addiderit; nobis vero, qui de disciplina separatim agimus, non licet utrumque confundere, ne quod est humani iuris ad divinas institutiones referri videatur‘ (*Mansi* 52, 200).

warten war. Der Canon des Konzils von Florenz bedeutete für ihn keine Einschränkung der päpstlichen Primatialgewalt. Er stellt von deren Verständnis her eindeutig klar heraus: „Keinesfalls konnten oder können die römischen Päpste die angebliche Autonomie der orientalischen Kirchen bestätigen und sich dadurch der höchsten Gewalt berauben, die dem Primat wesensmäßig innewohnt, nämlich diese Kirchen zu weiden und zu regieren." [39] Zum Abschluß folgt die zusammenfassende Erklärung: „Wir wissen aus der Erfahrung, daß diejenigen unter den Völkerschaften des Ostens beständig in der katholischen Einheit verblieben sind, die in ihrem Denken fest und deutlich die Vorstellung des päpstlichen Primats besaßen, daß sie aber nach deren Verdunkelung ins Wanken geraten sind." [40] Sosehr man auch positiv anerkennen muß, daß Hassun ganz im Sinne der späteren Definition gesprochen hat und daß seine Kritik gegenüber der Rede Jussefs nicht in allen Einzelheiten unberechtigt erscheint, so ist es doch zu bedauern, daß eine ökumenische Rücksicht auf die Lage der Getrennten kaum hervortritt; zugleich ist die Frage angebracht, ob seine Stimme als eine objektive und vorurteilsfreie Wiedergabe der ostkirchlichen Überzeugung gewertet werden kann [41].

II. Weitere ökumenische Äußerungen der Konzilsväter

Die Reden der drei orientalischen Patriarchen blieben nicht ohne Eindruck auf die übrigen Bischöfe, sowohl Orientalen als auch Lateiner. Meistens war die Reaktion positiv. Obschon die Ansprachen der Orientalen nicht sehr häufig in den Generalkongregationen stattfanden, sind folgende zu verzeichnen: Am 28. Mai 1870 sprach der rumänische Bischof von Oradea Mare (Siebenbürgen), *J. Papp-Szilágy*, am 2. Juni der rumänische Erzbischof von Fagaras (Siebenbürgen), *Johannes Vancsa*, am 9. Juni der syrische Erzbischof von Mossul und spätere Patriarch von Antiochien, *Cyrill Behnam Benni*, am 11. Juni der rumänische Bischof *J. Papp-Szilágy* zum zweiten Male, am 14. Juni der melkitische Patriarch *Jussef* ebenfalls zum zweiten Male, und ebenso

[39] ‚Nullo pacto potuisse aut posse Romanos pontifices ... assertam autonomiam ecclesiarum orientalium confirmare, seque privare suprema potestate ipsi primatui essentialiter inhaerente easdem ecclesias sicut caeteras pascendi et gubernandi' (*Mansi* 52, 200). – Eine ganz andere Frage ist es, ob sich die Päpste nicht bei der Ausübung ihres obersten Hirtenamtes gegenüber den Patriarchalkirchen eine gewisse Mäßigung auferlegen können, die zwar nicht durch deren göttliches Recht, wohl aber durch das kirchliche Herkommen begründet wäre. Die positive Antwort hierauf würde den Sinn der Gedanken Jussefs wiedergeben.

[40] ‚Experientia novimus eos ex populis orientalibus constanter semper in catholica unitate mansisse, quorum mentibus illius defixa erat clara notio primatus pontificii, nutasse autem eos postquam idea illa fuit obnubilata' (*Mansi* 52, 202).

[41] Der armenische Ritus hatte neben dem maronitischen schon früh und am meisten von allen orientalischen Riten „Korrekturen" im Sinne des lateinischen Ritus angenommen oder annehmen müssen. Dazu kommt noch, daß Hassun wegen der

an demselben Tage der rumänische Erzbischof *Vancsa*[42]. Alle diese Redner haben sich des ökumenischen Anliegens angenommen, mit der einzigen Ausnahme des syrischen Erzbischofs *Benni*, auf den wir im folgenden Kapitel noch ausführlich zurückkommen werden. Die Bezugnahme auf die Rede des Patriarchen *Jussef* ist am deutlichsten bei dem Bischof *Papp-Szilágy*, der dessen Aussage beinahe wörtlich wiederholt: „Wenn das ganze Schema keine Verbesserung in der genannten Weise erfährt, wird die Tür für immer verschlossen, durch die die Griechen einmal zu der Union mit der römischen Kirche zurückkehren können."[43] Der melkitische Patriarch selber reichte noch einmal seine Forderungen ein, die sich auf den Wegfall des Anathems bezogen[44], aber auch eine zusätzliche Erwähnung der Patriarchenprivilegien zum Inhalt hatten[45]. Andere orientalische Bischöfe unterstützten vor allem das erste Postulat[46]. In ihren Reden und Verbesserungsvorschlägen zeigt sich jedoch kaum ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem, was Jussef schon angeregt hatte. Aus der Rede des rumänischen Erzbischofs *Vancsa* wäre höchstens das Eingehen auf die schwierige Lage seiner eigenen Kirche anzuführen[47]; außerdem könnte das tiefgreifende Verständnis für die eigentümliche Geistesart der Orientalen überhaupt auf religiösem Gebiet auffallen[48].

---

inneren Streitigkeiten in seinem Patriarchat auf die Unterstützung seitens der römischen Behörden besonders angewiesen war; später, nach dem Konzil, sah er sich sogar dazu gezwungen, seine Abdankung als Patriarch zu unterzeichnen. Er wurde vom Papst durch die Verleihung des Kardinalats entschädigt. Siehe hierüber: *G. Amaduni*, „Hassun", in: Enciclopedia Cattolica VI (Città del Vaticano 1951) 1374.

[42] *Mansi* 52, 309–312. 380–386. 551–561. 601–605. 671–676. 690–697.

[43] ‚Nisi praedicto modo totum schema reformetur, porta perpetuo claudetur, ne umquam Graeci ad unionem cum Romana ecclesia redire possint' (*Mansi* 52, 1097, nr. 65). – Diese Äußerung des rumänischen Bischofs hat vor allem deshalb in sich ihren Wert, weil er sonst durchaus für die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit eintrat.

[44] ‚Tres canones delendi sunt, quia quicumque canon secum habet anathema, a quo abstinendum est propter Graecos, quos divisos dicimus, non haereticos; haereticos autem se ipsi sentient, si scient esse anathemate perculsos. Nobis imitanda proponitur patrum Tridentinorum prudentia, et sapiens oeconomia concilii Florentini, quod decretum doctrinale de primatu sine canone et sine anathemate confecit' (*Mansi* 52, 1096, nr. 63).

[45] Es soll aus dem Konzil von Florenz hinzugefügt werden: ‚Renovantes insuper . . . salvis privilegiis omnibus et iuribus eorum' (*Mansi* 52, 1086, nr. 13).

[46] So z. B. die chaldäischen Bischöfe *Hindi* und *Farso* (*Mansi* 52, 1272, nr. 29 und 31 f.; 52, 1273, nr. 36 b).

[47] ‚Alias [nationes] non commemoro nisi unam, quae mihi carissima est, quae mater est, intelligo nationem Rumenam, quae se Romanam vocat. Haec namque saeculo XVII in finem vergente, anno 1697, in synodo sua mense februario celebrata sacram unionem cum sancta sede apostolica professa est secundum puncta concilii Florentini intuitu sacrae unionis stabilita, ea expressione addita, ut sibi ritum, disciplinam et codicem ultro quoque conservare liceret, eo subintellecto quod iis omnibus nihil insit quod sive certitudini fidei, sive honestati et puritati morum officeret' (*Mansi* 52, 384).

[48] ‚In ecclesia graeca et catholica tenetur, quatuor esse partes constitutivas ecclesiae, symbolum seu veritates fidei et morum, codicem, rituale et hierarchiam' (*Mansi*

Soweit die lateinischen Bischöfe der Minorität der Definitionsgegner angehörten, waren ihnen die Worte Jussefs eine willkommene Stütze für ihre Auffassung. Jedoch ist der Rückgriff auf ihn nicht immer so direkt und offenkundig wie bei dem ungarischen Primas, Erzbischof *Johannes Simor von Gran*, der in seiner Rede vom 20. Mai 1870 ausdrücklich die am Tage zuvor gehaltene Ansprache des melkitischen Patriarchen zum Beweis heranzog und gleich diesem die Zurückhaltung der Konzilsväter von Trient in der Ehefrage als Vorbild für die des Vatikanischen Konzils in der Primatsfrage anempfahl[49]. Auch sein Landsmann, der Bischof von Csanád und Temesvar, *Alexander Bonnaz*, muß wohl die Darlegungen Jussefs vor Augen gehabt haben, als er am 28. Mai des längeren die für eine Wiedervereinigung der getrennten Griechen bestehenden gewaltigen Schwierigkeiten auseinandersetzte[50], obgleich er sich dabei nur auf die Konzilsrede „eines Orientalen" berief[51], ohne irgendeinen Namen zu nennen. Seine ökumenische Grundeinstellung gelangt besonders in dem einen kurzen Satze zu einem vielsagenden Ausdruck: „Es ist zu befürchten, daß infolge der neuen Lehren, falls sie jetzt definiert werden sollten, eine neue Mauer, und zwar eine noch höhere, zwischen dem Osten und dem Westen aufgerichtet werde."[52] Damit ist lediglich das von Jussef benutzte Bild durch ein anderes ersetzt, das, sachlich gesehen, ganz dieselbe Bedeutung aufweist.

52, 381). ‚Solemni hoc momento vobis pandam vehementem animi mei angorem in eo consistentem, quod principia, quae hic proponuntur, si ad cuspidem et apicem in finem perducta fuerint, non modo illos qui adusque in schismatis tenebris delitescunt, longius et amplius repellerent a sacra unione amplectenda, verum etiam ipsos fideles graeco-catholicos magna, maxima anxietate replerent, eo quod plurimi faciunt suas res religiosas et ecclesiasticas. Quin etiam vehementer timeo, utinam autem etiam vanus esset timor, sed timeo non futurum vanum, summo periculo ipsos etiam fideles, qui sacra unione Christo lucrifacti sunt, expositum iri, si haec ita rigide adoptata fuerint' (*Mansi* 52, 384). ‚Vos, reverendissimi patres, scitis omnes optime, graecam ecclesiam eiusque fideles catholicos etiam suae fidei, suorum patrum, suarum synodorum ecclesiasticarum, quas a sanctis patribus, qui ecclesiae luminaria fuerunt, pie hereditavit, esse tenacissimos, et hodiedum esse valde sollicitos' (*Mansi* 52, 385).

[49] ‚Nostis enim quod hesterna die unus ex reverendissimis oratoribus ad id allusit; nostis canonem septimum de sacramento matrimonii; scitis illum paratum fuisse, vigore cuius anathema dicebatur in illos, qui dixerint matrimonium ob alterius partem adulterium dissolvi posse. Sed concilii patres ab oratore reipublicae venetae attenti redditi ad periculum, quod ex hocce canone Italo-Graecis reipublicae huius subditis imminebat, continuo canonem hunc etsi non penitus retractaverint, aliter tamen illum conceperunt atque canonem hunc ita publicaverunt, ut periculum aliquod fidei hisce Italo-Graecis non immineret' (*Mansi* 52, 141).

[50] *Mansi* 52, 302–304.

[51] ‚Audistis, reverendissimi patres, nuper orientalem pro orientalibus verba facientem; sinite quaeso ut hodie occidentalis in favorem sacrae unionis pauca verba faciat, vel ex eo etiam ut orientales in hoc benevolentiae et propensi animi documentum reperiant' (*Mansi* 52, 302).

[52] ‚Timendum est ne per novas has doctrinas si definitae fuerint, novus isque altior murus erigatur inter orientem et occidentem' (*Mansi* 52, 303).

Verhältnismäßig oft erscheint noch in den Verbesserungsvorschlägen der lateinischen Bischöfe der Hinweis auf die Privilegien der Patriarchen und deren Formulierung durch das Konzil von Florenz. Einmal geschieht das in einer etwas ausgedehnteren Redewendung bei dem Bischof *Jean Bravard* von Coutances, der fordert: „Dem ersten Paragraphen [des Entwurfs] sollen folgende Worte im Sinne der Konzilien von Florenz und im Lateran beigefügt werden: Unbeschadet der Rechte, die einige Diözesen durch Verleihung, Gewohnheit, Konkordate oder sonst einen gültigen Titel besitzen." [53] Noch unbestimmter sind die sprachlichen Bestimmungen, wenn im Zusammenhang mit der Erwähnung der Gefahren für die Einheit der Kirche ziemlich allgemein gesagt wird: „wie wir es vom Rednerpult [der Konzilsaula] aus vernommen haben" [54]. Solange man diese und andere ähnlich gelagerte Fälle gesondert für sich allein betrachtet, könnten sie allenfalls auf die vielleicht ohnehin schon bei den Konzilvätern vorliegenden Tendenzen ökumenischer Art zurückgeführt werden, und erst in Verbindung mit deutlicheren Aussagen erhalten sie einigen Beweiswert für die Tatsache, daß die Reden der orientalischen Patriarchen, zumal die des melkitischen Patriarchen Jussef, ihren Eindruck in dem lebendigen Bewußtsein der Versammlung oder wenigstens in einem bedeutenden ihrer Teile hinterlassen haben.

III. Widerstand gegen die ökumenischen Forderungen der Orientalen

Selbstverständlich war nicht zu erwarten, daß die wagemutigen Vorstöße der unierten Bischöfe, insbesondere die des Patriarchen Jussef, auf dem Konzil nur einstimmigen Beifall finden würden. Weil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch sie gefährdet und ihre Bedeutung geschwächt erschien, mußten sich die Verteidiger des Papstes folgerichtig auch gegen die ökumenischen Forderungen als solche wenden. Eigenartigerweise blieb aber diese Opposition keineswegs auf die Angehörigen der Majorität innerhalb des lateinischen Ritus beschränkt.

---

[53] ‚Huic primo paragrapho addantur haec verba ad sensum Florentini et Lateranensis: „salvis iuribus, quae concessione, consuetudine, concordatibus, aut alio aequo titulo quibusdam dioecesibus inhaerent" (*Mansi* 52, 1081–1082, nr. 5).

[54] So hat z. B. der Bischof von Lacedonia, *Francesco Majorsini*, u. a. die beiden folgenden Anträge eingereicht: ‚Nil aliud addendum, ne controversiae suscitentur de novo cum orientalibus, uti auditum est ex ambone' (*Mansi* 52, 1272, nr. 30); ‚Omnino non placet ut definiatur uti dogma fidei ... ob gravissima pericula defectionum et schismatis ... velut a pluribus concilii patribus ex ambone auditum est' (*Mansi* 52, 1276, nr. 50). Jussef wird hier wohl, direkt oder indirekt, mitgemeint sein. Eine besonders ausführliche Darstellung des Konzils von Florenz und seiner Beziehung zu den Griechen hat, möglicherweise ebenfalls angeregt durch die Rede Jussefs, am 9. Juni 1870 *Jean B. Landriot*, Erzbischof von Reims, versucht (*Mansi* 52, 561–567).

Wenn von der Rede des armenischen Patriarchen *Hassun* an dieser Stelle abgesehen werden soll, da ihr Hauptinhalt schon oben mitgeteilt wurde[55], sind von den Orientalen vor allem die Ausführungen des syrischen Erzbischofs *Behnam Benni* vom 9. Juni 1870 hervorzuheben[56]. Die Rückbeziehung auf die Ansprache Jussefs ist sehr deutlich gegeben, da Behnam ganz offen seinen ehemaligen Studienfreund vom Propaganda-Kolleg in Rom angreift[57]. Das Eintreten für die Rechte des Papstes, auch in den Diözesen der orientalischen Riten, ist zwar an sich lobenswert, ebenso das Bemühen um die Beseitigung der dort vorliegenden Zustände, aber eine arge Verkennung der ökumenischen Belange zeigt sich in dem Satz, den heute niemand mehr unterschreiben würde: „Meiner Ansicht nach kommt nichts gelegener für die Bekehrung der Schismatiker, als daß die Dekrete über den römischen Papst auf diesem Konzil beschlossen werden." [58]

Nicht zuletzt gehört noch ein Verbesserungsvorschlag hierher, der den armenischen Bischof von Erzerum, *St. Melchisedechian*, zum Verfasser hatte. Darin wird verlangt, die päpstliche Primatialgewalt solle noch stärker, als das ohnehin im Entwurf geschehen war, in ihrer Geltung nicht allein für die Gesamtkirche, sondern auch direkt für die Einzelkirchen herausgestellt werden[59]. Offensichtlich hat sich dabei der autoritäre Einfluß des Patriarchen Hassun voll durchsetzen können.

Das klarste Beispiel für den heftigen Widerstand der lateinischen Bischöfe der Konzilsmajorität gegen die ökumenische Einstellung der Orientalen im allgemeinen liefert eine längere Rede vom 20. Mai 1870, gehalten durch den in Griechenland geborenen und dort auch herangebildeten *Spiridion Maddalena*, welcher der lateinische Erzbischof der Insel Korfu war[60]. Sie ist, obschon kein Name genannt wird, unverkennbar gegen Jussef gerichtet[61]. Maddalena gefällt sich darin, die

---

[55] Siehe oben Anm. 37. 38. 39.

[56] *Mansi* 52, 551–561.

[57] ‚Ignoscat mihi quaeso reverendissimus patriarcha Melchitarum, si ab eiusdem placitis discessero, et ea quae hic pronuntiavit, nullo pacto me probare posse declarem. Equidem amicitiae foedere ab ineunte aetate iuncti fuimus, iisdem doctoribus in hac alma urbe usi sumus . . .' (*Mansi* 52, 552).

[58] ‚Mea sententia arbitror, nihil opportunius esse ad eorum [schismaticorum] conversionem, quam ut decreta de Romano pontifice in hoc concilio sanciantur' (*Mansi* 52, 560).

[59] ‚In prima periodo [schematis cp. 3] dicitur, „omnes cuiuscumque ritus et dignitatis pastores et fideles erga Romani pontificis potestatem obstringi obedientia in rebus, quae ad disciplinam et regimen ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent"; illud „per totum orbem diffusae" facillime intelligent non pauci, quod tunc tantum obstringerentur obedientia, quando agatur de disciplina et regimine non alicuius ecclesiae particularis, sed solummodo quando agitur de disciplina universae ecclesiae per totum orbem diffusae. Hoc subterfugium summe noxium foret praesertim pro ecclesia orientali' (*Mansi* 52, 1272, nr. 32).

[60] *Mansi* 52, 151–155.

[61] Der Patriarch ist zwar nirgends mit Namen genannt, aber die Rede wurde unmittelbar nach dessen Ansprache, nur durch einen einzigen Tag davon getrennt, vor-

Mißstände der orthodoxen Kirche, zumal die unter dem Seelsorgeklerus, bis in die kleinsten Einzelheiten zu schildern und anzuprangern. In schroffem Ton faßt er das Ergebnis in dem Satz zusammen: „Die Griechen sind sozusagen in ihrem Schisma verhärtet und werden wegen ihres Stolzes schwerlich auch nur einen Schritt tun, um die Einheit zu erlangen." [62] Es bleibe hier dahingestellt, ob er einseitig und übertrieben vorangeht. Eine wahrhaft ökumenische Gesinnung hätte sicher eher die Hilfsmittel aufgezählt, die imstande sein konnten, dem Übel zu steuern und womöglich eine Wiedervereinigung anzubahnen oder mindestens eine solche nicht noch mehr zu verhindern. Höchstens das ließe sich als ein irgendwie positiver Beitrag werten, daß Maddalena die vordringliche Glaubenseinheit, die er bei den Orthodoxen zu vermissen meint, allein durch den Anschluß an den unfehlbaren Primat des römischen Papstes gewährleistet sieht [63].

Wie die Orientalen kaum die Prinzipien ihres „Ökumenismus" herausgearbeitet haben, so werden diese auch nicht von den Lateinern in direkt grundsätzlicher Stellungnahme bekämpft. Allenfalls kann man entfernte Ansätze hierzu in der Rede erblicken, die der chilenische Bischof *Joseph H. Salas* am 24. Mai 1870 gehalten hat [64]. Hier ist der Primat der Wahrheit betont: „Der Eifer für das Heil der Seelen darf nicht auf das offene und vollständige Bekenntnis der Wahrheiten des katholischen Glaubens verzichten . . . Nach meiner unbedeutenden Meinung werden wir durch ein solches Vorgehen, durch eine solche Furcht vor der Gefahr nicht einen einzigen Schismatiker oder Akatholiken für die heilige Kirche bekehren." [65] Allerdings ist mit keiner Silbe auf die Rede Jussefs verwiesen.

Geradezu entscheidend für die Gesamthaltung des Konzils gegen-

---

getragen. Anfangs spricht Maddalena lediglich von „einigen" (nonnulli), die in der Definition der päpstlichen Vorrechte eine Schwierigkeit für die Zurückgewinnung der Griechen erblicken (151), dann aber erklärt er sich deutlicher, für Jussef in etwa beleidigend: ‚Graecae indolis specimen . . . hesterna die non defuit' (153).

[62] Graeci petrifacti, ut sic loquar, in suo schismate, vi suae superbiae admodum difficiliter ad unitatem gradum facient' (*Mansi* 52, 153).

[63] ‚Ex eo enim quod [Graeci] avulsi ab inconcussa fidei petra, quae est Romanus pontifex, auctoritate infallibili careant in rebus fidei et morum, non raro contingit ut circa unam eamdemque rem aliud sentiant Athenis, aliud Constantinopoli, aliud in russico imperio . . . Quapropter vir schismaticus apprime instructus hoc mihi dicere non veritus est: Vos catholici adeo estis inter vos uniti . . . quia in Romano pontifice praesto vobis est auctoritas infallibilis, quae omnibus quaestionibus circa fidem et mores tractu temporis exorientibus sententia irreformabili finem imponit' (*Mansi* 52, 155).

[64] *Mansi* 52, 230–238.

[65] ‚Zelus pro animarum salute alienus esse non debet a publica et integra veritatum fidei catholicae confessione . . . Mea humili sententia tali agendi modo, tali formidine periculi ne unum quidem schismaticum aut acatholicum ad sanctum ecclesiam convertemus' (*Mansi* 52, 232). – So sehr auch der erste Teil der Aussage richtig ist, darf doch andrerseits nicht übersehen werden, daß die Vorlage der Wahrheit immer mit Klugheit und Liebe gespaart sein muß.

über den unierten und den getrennten Riten des Ostens ist die „Relatio" des offiziellen Sprechers der Glaubenskommission, des Bischofs von Treviso, *Federico Zinelli*, vorgetragen am 5. Juli 1870[66]. Ohne tieferes Verständnis für den Sinn der Forderung nach einem anerkennenden Wort bezüglich der Patriarchenprivilegien stellt er ihr kaum etwas anderes als den einen Satz entgegen: „Eine solche Erklärung hat, wie schon oft gesagt worden ist, hier keinen Platz, da es sich nur um eine dogmatische Konstitution handelt und nicht um eine Disziplinarbestimmung."[67] Auf das Verlangen, das Anathem solle in Wegfall kommen, da sonst die Griechen als Häretiker verurteilt würden, erwidert er recht schroff: „Wenn sich die Griechen tatsächlich bloß von der Gemeinschaft mit der Kirche getrennt hätten, wären sie nur Schismatiker, aber weil sie den auf göttlichem Recht beruhenden Jurisdiktionsprimat [des Papstes] ableugnen, sind sie Häretiker."[68] Diese beiden Antworten beziehen sich direkt auf die von Jussef eingereichten Verbesserungsvorschläge[69]. Ein wenig versöhnlicher klingt dann die Reaktion Zinellis auf die Bitte, den Griechen möchte doch die Tür zur Union nicht ganz verschlossen werden: „Die katholische Kirche hat die Pflicht, die geoffenbarten Grundsätze mutig zu verkünden. Wenn einmal die Stunde der Barmherzigkeit gekommen ist, wird Gott die Herzen [der Schismatiker] bewegen, inzwischen wollen wir für sie beten und unerschrocken die Wahrheit definieren."[70] Offenbar stand der Sprecher der Glaubenskommission und mit ihm die lateinische Mehrheit des Konzils unter dem Einfluß des armenischen Patriarchen *Hassun*, des Bischofs *Salas* und der anderen Redner, die dem ökumenischen Anliegen der Orientalen zuwenig gerecht wurden. Die Aussicht auf eine Berücksichtigung im Text der Definition war nun endgültig geschwunden.

IV. Ausklang des Konzils. Weiterentwicklung des Ökumenismus

Am 18. Juli 1870 erfolgte die feierliche Definition des Primats und der Unfehlbarkeit des römischen Papstes, und zwar mit einem Ana-

---

[66] *Mansi* 52, 1100–1117.

[67] ‚At haec declaratio, ut saepe dictum est, non habet hoc locum, quia haec est constitutio tantum dogmatica, non disciplinaris' (*Mansi* 52, 1108).

[68] ‚Si Graeci tantum se separaverint de facto a communione cum ecclesia, essent tantum schismatici. At qui negant primatum iurisdictionis iuris divini sunt haeretici' (*Mansi* 52, 1115).

[69] Siehe oben Anm. 44 und 45.

[70] ‚Vellent reverendissimi emendatores ut canon tertius prorsus eliminetur, ne porta claudatur Graecis ad unionem. At contra, ecclesia catholica principia revelata ... debet fortiter proclamare ... Cum tempus misericordiae advenerit, Deus movebit corda eorum: interim precemur pro ipsis, et veritatem impavide definiamus' (*Mansi* 52, 1108). – Siehe dazu unsere Bemerkung in Anm. 65.

them, obschon nur in allgemeiner Form[71], ohne die Privilegien der Patriarchen überhaupt zu erwähnen. Nach den letzten Verhandlungen des Konzils war es ja auch nicht anders zu erwarten. Das ökumenische Anliegen des Patriarchen Jussef und seiner Gesinnungsgenossen war also nicht zum Zuge gekommen. Das ist sicher zu bedauern, da zumal eine konziliantere Haltung gegenüber den Getrennten des Ostens – unter der Voraussetzung, daß die theologischen und kirchenrechtlichen Zusammenhänge eine Klärung nach allen Seiten hin erfahren hätten – weder dem Gewicht der Definition noch den Vorrechten des Papstes abträglich gewesen wäre. Die wenigen orientalischen Bischöfe im Gefolge der beiden Patriarchen *Audo* und *Jussef*, die der Schlußabstimmung ferngeblieben waren, erklärten alle nachträglich ihr uneingeschränktes Einverständnis zusammen mit den übrigen Anhängern der Konzilsopposition[72]. Jedoch ist dabei eine an sich geringfügige Einzelheit wohl zu beachten: Der Patriarch *Jussef* fügte dem Schreiben, das seine Unterwerfung ausdrückte (vom 8. Februar 1871, an den Kardinal-Präfekten der römischen Propaganda-Kongregation, *Alessandro Barnabò*[73]), die folgenden Worte hinzu: „Was die Disziplinarfrage betrifft, so bin ich, wenn Ew. Eminenz es erlauben, mit Rücksicht auf den augenblicklichen und zukünftigen Fortschritt der katholischen Religion im Orient und insbesondere bei den Gläubigen des griechischen Ritus im Gewissen zu der Erklärung verpflichtet, daß ich an demselben Vorbehalt festhalte, den das allgemeine Konzil von Florenz feierlich mit dieser Formel verkündet hat: Unbeschadet aller ihrer Rechte und Privilegien." [74] Patriarch *Audo* legte in einem sachlich damit übereinstimmenden Wortlaut seine Beitrittserklärung vor, und zwar durch ein Schreiben an Papst Pius IX. persönlich, welches das späte Datum vom 29. Juli 1872 trug[75].

---

[71] ‚Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit' (DS 3075).

[72] *Mansi* 53, 913–1062.

[73] „Io tenga per fede tutti i dogmi definiti della stessa chiesa, compresovi quello della infallibile autorità dottrinale del capo visibile della chiesa di Christo" (*Mansi* 53, 942).

[74] „In quanto poi alla questione disciplinare, permettendolo v. e. reverendissima, ed avendo riguardo al bene attuale e futuro della religione cattolica in Oriente, ed in specie quei di rito greco, sono obligato in coscienza di dichiarare che io ritengo quella stessa riserva che il concilio universale di Firenze aveva solennemente proclammato con questa formola: salvis omnibus iuribus et privilegiis eorum" (*Mansi* 53, 942).

[75] „Ciò fò però colla riserva di ritenere tutti i diritti, distinzioni, privilegi, grazie, usi et tradizioni, di cui han goduto gli antichi patriarchi d'Oriente, si generali come particolari senza alcun cambiamento o alcuna differenza. E questo faccio per unirmi anch'io a tutti i padri della s. chiesa cattolica, patriarchi cioè e vescovi orientali ed occidentali" (*Mansi* 53, 943). – Über die späteren Schicksale des Patriarchen Audo und seine Kontroversen mit den römischen Behörden siehe: *Ch. Korolevskij*, „Audo" (3), in: DHGE V (Paris 1931) 317–356. Leider sind ähnlich detaillierte Angaben für den melkitischen Patriarchen Jussef noch nicht vorhanden.

Ein Disziplinardekret über die Stellung der orientalischen Riten und ihrer Patriarchen hat das Erste Vatikanische Konzil nicht erlassen. Wohl war schon sehr früh bei der Vorbereitung der zu besprechenden Themen, am 21. September 1867, eine ‚Commissio super missionibus et ecclesiis ritus orientalis' gebildet worden. Sie bestand aber nur aus lateinischen Prälaten und Theologen. Ihre Tätigkeit begnügte sich mit den in den Missionsgebieten anstehenden Fragen[76]. Am 19. Januar 1870 wurde dann die Sorge für die unierten Ostriten einer eigenen ‚Deputatio pro rebus orientalibus et apostolicis missionibus' übertragen, die eine günstigere Zusammensetzung aufwies[77]. Erst am 26. Juli 1870, nachdem also das Konzil seine Hauptarbeit bereits abgeschlossen hatte, gab sie für die noch in Rom zurückgebliebenen Väter einen Entwurf heraus, ein ‚Schema constitutionis super missionibus apostolicis'[78]; die an der Deputatio beteiligten orientalischen Bischöfe hatten jedoch gerechten Anlaß, über die Zurücksetzung ihrer eigenen Riten Klage zu führen[79]. Noch im selben Monat Juli folgte ein weiteres ‚Schema de ritibus', das etwas besser den Bedürfnissen zu entsprechen schien und vor allem schon die prinzipielle Gleichheit aller Riten anstreben wollte[80]. In den Akten wird nun nicht vermerkt, ob eine Diskussion über den Inhalt stattgefunden hat. Vielleicht dürfte dazu die Zeit nicht mehr gereicht haben. Was unseren Fragepunkt angeht, so muß ein Versäumnis als entscheidend bezeichnet werden: In den beiden Schemata sind die Privilegien der Patriarchen mit keinem einzigen Wort berührt. Deshalb verblieb der dringlichste Wunsch Jussefs auch in diesem Falle einstweilen ohne Erfüllung.

Papst Pius IX. war zeitlebens von Vorurteilen gegenüber den Orientalen befangen. „Die große Wende zugunsten des Ostens kam erst unter Leo XIII., der es als seine ihm von Gott gesetzte besondere Aufgabe ansah, die getrennten Brüder des Ostens zu der von Christus gewollten Einheit zurückzuführen. Leo war von einer echten Liebe und Hochschätzung für die Orientalen und ihre Eigenart erfüllt und

---

[76] *Mansi* 49, 985–1172. – Insbesondere scheint der lateinische Patriarch von Jerusalem, *Joseph Valerga*, wenig Entgegenkommen für die Orientalen gezeigt zu haben. Vgl. darüber: *W. de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens (Orbis Catholicus III, 4 [Freiburg 1963]) 236 und 284.

[77] *Mansi* 50, 396–397. – Von den 24 Mitgliedern der Kommission waren 7 Orientalen, je 1 Maronit, Syrer, Melkit, Chaldäer und Rumäne, dazu 2 Armenier.

[78] *Mansi* 53, 45–61.

[79] So z. B. der chaldäische Bischof *Hindi:* ‚Quare quaeso heic distinctio inter episcopos latinos atque orientales? Nonne omnes sunt catholici? Si auctoritas est necessaria episcopis ritus latini, quare non erit pariter necessaria episcopis ritus orientalis?' (*Mansi* 53, 61.)

[80] *Mansi* 53, 897–914. – Allerdings ist hier noch sehr stark die Abhängigkeit der orientalischen Riten vom Papste herausgestellt: ‚De omnimoda et independenti auctoritate, quae vi primatus in universam ecclesiam Romano pontifici in re liturgica ... competit, ita ut quoties pro sua sapientia id expedire iudicaverit, ritus mutare libere possit, nullum dubium' (*Mansi* 53, 903).

bereit, den Getrennten bis an die Grenze des Möglichen entgegenzukommen. Wenn Leo XIII. die orientalischen Riten gelten läßt, so tut er das nicht aus bloßen Nützlichkeitserwägungen heraus, sondern weil er sie wirklich in ihrem inneren Wert schätzt und liebt als einen Ausdruck der Katholizität der Kirche, die, gerade weil sie universal ist, für alle Völker mit all ihrer berechtigten Eigenart Raum haben muß . . . Mit aller Deutlichkeit tut er dies zu Beginn seines Apostolischen Sendschreibens ‚Orientalium dignitas' (30. November 1894) . . . Im gleichen Sendschreiben erneuert Leo XIII. das Verbot für die lateinischen Missionare, die Orientalen zum lateinischen Ritus zu führen." [81] Die Kodifizierung des Kirchenrechts der unierten Ostriten, die unter Papst Pius XI. begonnen wurde, bedeutete einen weiteren Schritt auf dem nunmehr eingeschlagenen Wege [82], obschon auch danach noch nicht sämtliche Klagen verstummten.

Eine wesentliche Fortentwicklung brachte dann für die orientalischen Riten und ihre Einschätzung durch die Kirche das Zweite Vatikanische Konzil. Am 21. November 1964, also beinahe hundert Jahre nach dem Auftreten des melkitischen Patriarchen Jussef, wurden zwei Dekrete in ökumenischer Zielsetzung verabschiedet, das der Praxis dienende Dekret über die katholischen Ostkirchen ‚Orientalium Ecclesiarum' und das mehr theoretisch gehaltene Dekret über den Ökumenismus ‚Unitatis redintegratio'. Das erste gab u. a. die Erklärung ab: „Seit den ältesten Zeiten besteht in der Kirche die Einrichtung des Patriarchates, die schon von den ersten ökumenischen Konzilien anerkannt worden ist . . . Die ostkirchlichen Patriarchen sind zwar zu verschiedenen Zeiten aufgekommen, aber hinsichtlich ihrer Patriarchenwürde alle gleichen Ranges. Dabei bleibt jedoch der gesetzlich festgelegte Ehrenvortritt gewahrt. Nach ältester kirchlicher Überlieferung gebührt den Patriarchen der Ostkirchen ein einzigartiger Ehrenvorzug; stehen sie doch als Vater und Oberhaupt über ihrem Patriarchat. Darum bestimmt dieses Heilige Konzil, daß ihre Rechte und Privilegien nach den alten Traditionen einer jeden Kirche und nach den Beschlüssen der Ökumenischen Konzilien wiederhergestellt werden

---

[81] *W. de Vries*, a. a. O. (Anm. 76) 220 f. – Siehe auch ebd.: „Mit Leo XIII. kam die Wende zugunsten des christlichen Ostens. Er kam in wesentlichen Punkten über die bisherige Haltung des Heiligen Stuhles hinaus und betonte unmißverständlich, daß über die liturgischen Riten hinaus die gesamte orientalische Kirchenordnung ehrfürchtig zu behandeln sei; so in seinem Apostolischen Sendschreiben ‚Praeclara Gratulationis' vom 20. Juni 1894. Bei Wahrung der Einheit des Glaubens und der Kirchenregierung muß jede andere nicht bloß liturgische, sondern auch juridische Eigenart des Ostens nicht bloß toleriert, sondern aus vollem Herzen bejaht werden. In dem für seine Auffassung grundlegenden Schreiben ‚Orientalium dignitas' (30. November 1894) spricht der Papst von der zu Recht bestehenden Verschiedenheit auch der Disziplin, die sogar der Kirche zur Zierde und zum Nutzen gereiche" (237).

[82] Codificazione Canonica Orientale, Fonti (Città del Vaticano 1930 ff., 1935 ff., 1943 ff.).

sollen. Es sind dies jene Rechte und Privilegien, die galten, als Ost und West noch geeint waren, mag auch eine gewisse Anpassung an die heutigen Verhältnisse notwendig sein; nicht ausgenommen ist das Recht zur Errichtung neuer Eparchien und zur Ernennung von Bischöfen ihres Ritus innerhalb der Grenzen des Patriarchalgebietes, unbeschadet des Rechtes des Bischofs von Rom, in Einzelfällen einzugreifen." [83] Das Dekret ‚Unitatis redintegratio' äußert sich darüber ähnlich, wenn auch kürzer [84].

Es liegt offen zutage, daß nunmehr der Ökumenismus den Sieg auf der ganzen Linie errungen hat, wenn man von Einzelheiten absieht, die vielleicht noch genauer bestimmt werden müßten [85]. Was Patriarch Jussef auf dem Ersten Vatikanischen Konzil anstrebte, ist jetzt grundsätzlich erfüllt. Er würde den Erlassen des Zweiten Vatikanums aus ganzem Herzen zustimmen.

---

[83] Nr. 7–9. – Auch die Errichtung neuer Patriarchate wird hier anempfohlen (nr. 11).

[84] „Mit Freude möchte die Heilige Synode neben anderen sehr bedeutsamen Dingen allein die Tatsache in Erinnerung rufen, daß im Orient viele Teilkirchen oder Ortskirchen bestehen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen" (nr. 14). Selbstverständlich war auch die prinzipielle Einstellung des Konzils maßgebend an der Verbesserung des Klimas zwischen Ost und West beteiligt, indem erklärt wurde, „daß es nämlich zur Wiederherstellung oder Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig sei, ‚keine Lasten aufzuerlegen, die über das Notwendige hinausgehen' (Apg 15, 28) ... Wenn dieses Werk mit ganzer Seele in Angriff genommen wird, so hofft das Heilige Konzil, daß die Wand, die die abendländische und die orientalische Kirche trennt, einmal hinweggenommen werde und schließlich nur eine einzige Wohnung sei, deren fester Eckstein Jesus Christus ist, der aus beiden eines machen wird" (nr. 18).

[85] Insbesondere handelt es sich dabei um die schwierige Abgrenzung der Primatialgewalt des Papstes von den Privilegien der Patriarchen.

Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Vorhut des Zweiten Vatikanums

Von Viktor Conzemius

I. Geschichtliche Perspektiven

Kurz nach dem Zusammentritt der Bischöfe auf dem I. Vatikanischen Konzil bildeten sich zwei Parteien heraus, deren Grundrichtung sich bereits in der vorkonziliaren Agitation abgezeichnet hatte: eine Majorität, die für eine dogmatische Ausweitung der Prärogativen des Papsttums eintrat, und eine Minorität, die, sofern sie diese Entwicklung nicht grundsätzlich ablehnte, die neu zu definierenden Vorrechte stärker in die Verantwortung des Bischofskollegiums eingebettet sehen wollte[1]. An der Einstellung zur Unfehlbarkeit des Papstes schieden sich die beiden Gruppierungen. Ihre Unterschiede liegen aber viel tiefer, als das äußere Unterscheidungsmerkmal durchblicken läßt: im eigentlichen wurzelt diese Spaltung in einer verschiedenartigen Einschätzung der Einstellung der Kirche zur Welt. Der Vergleich mit den Parteien im parlamentarischen Leben, d. h. das Bild einer Regierungs- und einer Oppositionspartei, ist daher nicht sonderlich ergiebig: solange es nicht gelingt, die dahinterliegende Motivwelt aufzuhellen, können wir uns nur in allgemeinen Vermutungen über diese Blockbildung ergehen.

Im folgenden wollen wir versuchen, die Beweggründe der Minorität ganz allgemein herauszuarbeiten. Es wird sich dabei herausstellen, daß die Unfehlbarkeitsfrage nur ein Differenzpunkt unter vielen, ja nicht einmal der entscheidende ist. Sie bildet gleichsam den Kristallisationspunkt für unterschiedliche Auffassungen der Aufgabe der Kirche in der Welt. Daraus ergibt sich eine erstaunliche Kontinuität zwischen der Position der Minoritätsbischöfe auf dem I. Vatikanum und den Grundtendenzen des II. Vatikanischen Konzils. Der Überraschungseffekt des II. Vatikanums wird dadurch stark relativiert; dem Kenner können Zweifel aufsteigen, ob das Konzil des 20. Jahrhunderts – zwar nicht in der größeren Differenziertheit seiner Beweisführung, sondern in seiner Grunddynamik – wesentlich über die Position der Minorität von 1870 hinweggekommen ist. Daß sich die Bewertung der Rolle der Bischöfe der Minorität auf dem I. Vatikanum erheblich verschieben wird, ist eine nicht uninteressante Nebenfrucht einer solchen Analyse.

In der gängigen Beurteilung der Vorgänge auf dem I. Vatikanum sind die Bischöfe minoritärer Richtung durchweg schlecht weggekommen. Für den Theologen, der nur von der abstrakten Formulierung der Konzilsbeschlüsse ausging, hatten jene Bischöfe die Partie verloren; abstraktionsfreudiges Denken kam hier der allgemeinen, auch im kirchlichen Leben auftretenden menschlichen Schwäche zu Hilfe, den Erfolg als Maß und Norm der Dinge zu statuieren. Gemessen am endgültigen Ergebnis der Abstimmungen und an den dogmatischen Festlegungen des Konzils, waren die Bischöfe der Minorität in der Tat ins Unrecht gesetzt. War es da nicht eine Pflicht der Nächstenliebe, über den „Makel" des Antiinfallibilismus[2] den Mantel schamhaften Schweigens zu breiten? Die Biographen dieser Bischöfe versuchten deshalb, den „Irr-

[1] Der Versuch, eine aktionsfähige Vermittlerpartei zu schaffen, führte zu keinem Ergebnis. Vgl. *R. Aubert,* Documents concernant le tiers parti au Concile du Vatican. In: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für *Karl Adam* (Düsseldorf 1952) 241 ff.; dazu *ders.,* Vaticanum I (s. Anm. 20).

[2] Vgl. *N. Menna,* Vescovi italiani anti-infallibilisti al Concilio Vaticano (Diss., Teildruck [Neapel 1958]) 35.

tum" ihrer Helden zu entschuldigen; der Hinweis darauf, daß sie im Grunde nur „Inopportunisten" gewesen seien, sollte den sachlichen Kern ihrer Opposition abschwächen. Für andere wiederum waren sie schuldlos verstrickte Ausläufer innerkirchlicher Fehlentwicklungen, die auf dem Vatikanum den letzten Todesstoß erhalten hatten. Dadurch, daß man sie in Verbindung mit früher verurteilten Denkrichtungen brachte, beraubte man sie des Restes kirchlicher Glaubwürdigkeit, die ihnen noch verblieben war, und enthob sich einer sachlichen Diskussion ihrer Argumente. Am bequemsten war freilich die Behauptung, diese Bischöfe hätten sich den Regierungen zu Gefallen auf die Seite der Gegner des Papsttums geschlagen[3]. Kurz, die Haltung der Bischöfe der Minorität war mit großer Peinlichkeit behaftet; man traute sich nicht mehr, sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Ein Musterbeispiel für die Beurteilung der Minorität in der kirchlichen Literatur bildet die lange Jahrzehnte als offiziell geltende „Geschichte des Vatikanischen Konzils" von *Theodor Granderath*[4]. Auf *Granderath* geht die Auffassung zurück, daß die Bedenken der Opposition nicht in der Gegnerschaft zur Lehre, sondern in der Unzeitgemäßheit ihrer Definition gründeten[5]. Damit war gewiß etwas sehr Richtiges ausgesagt – auch wenn die Zahl der grundsätzlichen Gegner etwas höher lag, als *Granderath* zugeben wollte[6] –, aber diese Auslegung hat den Stellenwert der pastoral und theologisch begründeten Gegnerschaft der Bischöfe zu gering eingeschätzt. Was war eine Opposition wert, so wurde suggeriert, die die Definition einer Lehre nur deshalb ablehnte, weil sie dem Geschmack der Zeit nicht paßte? Hob sich vor dieser Menschenfurcht nicht der Bekennermut jener Bischöfe ab, die ohne Rücksicht auf eine kleingläubige Zeit die Schilderhebung einer kirchlichen Wahrheit – opportune, importune – forderten? Einmal wurde so die Überlegenheit eines dogmatischen Wahrheitsfanatismus postuliert, dem gegenüber ernsthafte pastorale Bedenken als Leisetreterei, Furchtsamkeit oder Skrupulantentum erschienen. Die Einstellung gegenüber der Unfehlbarkeit wurde zu einer moralischen Mutprobe kirchlicher Gesinnung umgedeutet; das Problematische eines formelhaften Wahrheitsfanatismus, der sich an einem Schisma mitschuldig machen konnte, indem er die Dogmatisierung theologisch nicht ausgereifter Lehren vorantrieb, übersehen und verschwiegen.

Höchstens ließ *Granderath* die Furcht der Bischöfe als Entschuldigungsgrund gelten, aber auch nur im moraltheologischen Sinne als Einschränkung ihrer Entscheidungsfreiheit. An und für sich wäre es ihre Pflicht gewesen, die Unfehlbarkeitslehre durch eine Definition zu schützen. Aber die Furcht vor den Gefahren und Unruhen, die durch die Definition in ihren Diözesen heraufbeschworen würden, „drückte sie eben sehr und entschuldigte sie einigermaßen"[7]. Eigenartigerweise aber ließ er diesen Entschuldigungsgrund nur für die deutschen und österreichischen Bischöfe gelten. Mit den französichen Bischöfen der Opposition ging er ziemlich unwirsch ins Gericht. Er warf ihnen vor, sie hätten sich vorwiegend von patriotischen Motiven, und zwar von einem verspäteten Gallikanismus, treiben lassen. Diese Bischöfe verdien-

---

[3] Das ist die Erklärung, die bei fast allen italienischen Bischöfen vorgeschoben wurde. Vgl. die Kurzbiographien bei *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2).

[4] Geschichte des Vatikanischen Konzils. Von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt von *Theodor Granderath S. J.* Hrsg. v. *Konrad Kirch S. J.* Bd. I–III (Freiburg i. Br. 1903–06).

[5] „Der Grund, weshalb die Minorität von der Definition der Unfehlbarkeit abmahnte, lag übrigens zuallermeist nicht in der Gegnerschaft gegen die Lehre, sondern in der Meinung, daß eine Definition nicht zeitgemäß sei" (ebd. II, 264).

[6] Es ist nicht richtig, wie *Manning* schreibt, auf den *Granderath* (a. a. O.) sich stützt, daß es keine fünf Bischöfe auf dem Konzil gab, die „die Wahrheit der Lehre" in Zweifel gezogen hätten. Die Zahl grundsätzlicher Gegner der Lehre ist höher gewesen und dürfte zwischen 15 und 20 Bischöfen gelegen haben.

[7] *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) 266.

ten harten Tadel, weil sie ihrer Regierung rieten, in Rom mit dem Abzug der französischen Truppen zu drohen, die die öffentliche Ordnung und damit die Abhaltung des Konzils überhaupt erst möglich machten. Außerdem: „Dupanloup und andere französische Mitglieder der Minorität scheinen hauptsächlich durch ihren Patriotismus angetrieben worden zu sein, sich mit solcher Entschiedenheit der Verurteilung der gallikanischen Irrlehre zu widersetzen. Die Behauptung mag unglaublich klingen, daß die Bischöfe deshalb der Verurteilung einer Lehre entgegentreten, weil sie in ihrem Vaterlande entstanden ist. Aber die Reden, die in der Debatte über das Schema der ersten Konstitution von der Kirche gehalten wurden, beweisen es in der Tat." [8]

Damit kontrastiert *Granderath* die Haltung der deutschen Bischöfe: „Ganz anders als die französischen benahmen sich die deutschen und österreichischen Bischöfe der Minorität. Die deutschen standen auf dem Standpunkte jenes würdevollen Briefes, den sie früher von Fulda aus an den Papst geschrieben hatten [4. Sept. 1869], in welchem sie erklärten, daß sie die Zeit für nicht geeignet hielten, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Dogma zu erheben [9]. Sie waren weit davon entfernt, die Wühlereien gegen das Konzil in Deutschland zu unterstützen und zu ermuntern oder irgendeine feindliche Macht gegen das Konzil zu erwecken." [10] Die einzige Zensur, die *Granderath* den deutschen Bischöfen erteilt, ist die, daß sie keine Dogmatiker gewesen seien; angesichts der schwachen Entwicklung dieser Disziplin in Deutschland sei das nicht verwunderlich. Bischof *C. J. Hefele* von Rottenburg, zwar kein Dogmatiker, aber doch der namhafteste Theologe unter den deutschen Bischöfen, wird dadurch abqualifiziert, daß er ein einseitiger Historiker gewesen sei, worauf *Granderath* eine recht kuriose Auffassung von der Aufgabe der Kirchengeschichte als solcher in der Theologie kundgibt [11].

Man könnte meinen, daß der Deutsche *Granderath* allzu unkritisch sich von einer gewissen französischen Rhetorik hat irreleiten lassen, die ihn dazu verführte, im Gallikanismus die Erklärung katexochen für die ablehnende Haltung einer Reihe französischer Bischöfe zu sehen. Zumindest für *Dupanloup* ist der Liberalismus bestimmender als der Gallikanismus gewesen, auch wenn er sich die rhetorische Floskel der Rechte und Traditionen der alten Kirche seines Landes zu eigen macht [12]. Aber es ging *Granderath* nicht um eine sachgerechte Darstellung des Anliegens der Minorität, geschweige denn um eine Aufhellung ihrer Motive. Der „klaren, zuversichtlichen und unumstößlichen Beweisführung der Verteidiger der Lehre" stellte er „das unsichere Auftreten und die so offenbar unhaltbare Argumentation" der Gegner gegenüber. „Schon wer die Reden der Definitionsgegner rein äußerlich mit den

---

[8] Ebd. 277. – Allerdings lobt G. die französischen Bischöfe wegen ihrer prompten Anerkennung des Konzils: „Den französischen Bischöfen gebührt hier in gewisser Beziehung ohne Zweifel die Palme. Traten sie auch auf dem Konzil vielfach durch einen besonderen Eifer für die Absichten der Opposition hervor, so haben sie doch durch die Pünktlichkeit und vor allem durch die Rückhaltlosigkeit ihrer Zustimmung zu den endgültigen Beschlüssen bewiesen, daß sie die richtige Auffassung von der Tragweite kirchlicher Lehrgewalt niemals verkannten" (ebd. III, 610).

[9] Coll. Lac. Bd. 7, S. 1196.

[10] *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) II, 281.

[11] „Hefele war Historiker und nicht Dogmatiker. Die Geschichtskenntnis befähigt zwar, aus den Annalen der Jahrhunderte Schwierigkeiten gegen Lehren der Kirche aufzusuchen, aber die Dogmatik muß das richtige Verständnis derselben bieten, soll nicht der Historiker ratlos dastehen" (ebd. II, 271).

[12] Vgl. *R. Aubert*, Monseigneur Dupanloup au début du Concile du Vatican. In: Miscellanea Historiae Ecclesiasticae Stockholm 1960 (Löwen 1961) 96–116; vgl. dazu *J. R. Palanque*, Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican (Aix-en-Provence 1962) 46–55. 105–112.

Reden der Verteidiger verglich, konnte sich, auch abgesehen von der Schwäche ihrer Beweise, dem Gedanken nicht verschließen, daß es nicht glänzend mit ihrer Sache stand." [13] Waren diese Bischöfe zufällig nicht gerade böswillige Obstruktoren [14], so waren sie zumindest mangelhafte Theologen, entschuldbar bloß durch die ‚ignorantia invincibilis', die ihnen die Augen verschloß [15].

Diese Auffassung der Minorität als einer vom rechten Wege abgeirrten losen Gemeinschaft von Bischöfen hat ihr Bild in der nachvatikanischen Zeit bestimmt. Ihr positiver Einfluß auf die Klärung der Unfehlbarkeitsdoktrin wurde nicht mehr gesehen, viel weniger noch fand der Inhalt ihrer Opposition eine sachentsprechende Würdigung.

Mit umgekehrten Vorzeichen ist allerdings die dem Konzil feindliche Literatur an sie herangegangen. Der erste Historiker des Konzils, der Altkatholik *Johannes Friedrich*, hat die Bischöfe dieser Richtung mit größerer Sorgfalt und Einfühlung als *Granderath* behandelt. Doch stört es den Leser, daß dies auf Kosten der Majorität geschieht, die bei ihm noch viel unzulänglicher beurteilt wird als bei jenem die Minorität. Für eine Geschichte der Minorität finden sich bei *Friedrich* wertvolle Angaben, vor allem für das Randgeschehen; als Ganzes jedoch krankt seine Konzilsgeschichte daran, daß sie nicht aus den Primärquellen geschrieben werden konnte und deshalb eigentlich mehr Antipathien und Sympathien nach einem von vornherein feststehenden Schema entwickelt. Legte *Friedrich* sich noch eine gewisse Zurückhaltung in seinem abschließenden Urteil über die Bischöfe der Minderheit auf, so war die altkatholische Geschichtsschreibung des I. Vatikanums rascher mit ihrem Urteil bei der Hand. Die Anerkennung des Konzils durch die Minoritätsbischöfe wurde hier als Gesinnungslumperei gedeutet, wobei jedoch nicht beachtet wurde, daß auch die schroffsten Gegner der Unfehlbarkeit im Episkopat nie an ein Schisma gedacht hatten [16]. In der allgemeinen historischen Literatur zum I. Vatikanum hat man die Position der Minoritätsbischöfe kaum verstanden, weil man hier zumeist bei einer rein deskriptiven Schilderung der Konzilsdebatten stehenblieb.

Die erste wichtige Abweichung vom Schema der Schwarzweißmalerei stellt die 1930 erschienene Geschichte des Vatikanischen Konzils dar, die *Cuthbert Butler* aus der Abtei Downside zum Verfasser hat. *Butler* schreibt: „Es wäre geradezu verschroben, in der Majorität mit Quirinus [17] einen Block von fanatischen, unwissenden, feigen Menschen, ‚verächtlichen Speichelleckern' (Quirinus) zu sehen, die schwächlich dem Druck von oben nachgeben, sich fürchten, zu ihren wahren Überzeugungen zu stehen, und die ihre Gegner durch bloße Macht der Zahlen niederstimmen. Genauso verschroben wäre es auch, die Minorität für händelsüchtig, treuvergessen, antipäpstlich, halbkatholisch anzusehen. Es war ja ganz anders: die Minorität zählte unter ihren Gliedern viele der bedeutendsten und feinsten Bischöfe der

---

[13] *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) III, 424.

[14] Ebd. 435. 726 f.

[15] Vom amerikanischen Bischof *Whelan* sagt *Granderath*, er habe von Jugend auf unter ungünstigen Einflüssen gelebt, von Bischof *Ketteler*, daß er sich in Widersprüche verwickelt habe (ebd.).

[16] Vgl. *V. Conzemius*, Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel. Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, in: TübThQ 145 (1965) 188–234.

[17] 69 Konzilsbriefe, von *Acton* und *Döllinger*, die unter dem Pseudonym ‚Quirinus' zuerst in der Allgemeinen Zeitung, dann als eigener Band erschienen: *Quirinus*, Römische Briefe vom Concil (München 1870), 710 S. – Zur Verfasserfrage vgl. *V. Conzemius*, Die Verfasser der „Römischen Briefe vom Concil" des „Quirinus". In: Festschrift *H. Foerster*, Freiburger Geschichtsblätter 52 (1963/64) 229–256; zum Inhalt *ders.*, Die „Römischen Briefe vom Concil". Eine entstehungsgeschichtliche und quellenkritische Untersuchung zum Konzilsjournalismus von I. v. Döllinger und Lord Acton, in: RömQschr 59 (1964) 186–229; 60 (1965) 76–118.

Kirche, und nicht wenige der Führer wurden später zum Kardinalat erhoben durch Leo XIII., ja durch Pius IX. selber." [18]

Butler hat als erster Konzilshistoriker die bemerkenswerte, heute noch nicht genügend ausgelotete Feststellung getroffen, daß das Unbehagen vieler Bischöfe sich aus tieferen Gründen herleitete als aus den Fragen, die die päpstliche Unfehlbarkeit betrafen. Als konkrete Motivbündel oppositioneller Haltung führte er an: 1) die Sorge um die Aufrechterhaltung der Stellung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel, die ihnen kraft göttlichen Rechts zustehe; 2) die Aussicht auf vage, nahezu schrankenlos unumgrenzte Unfehlbarkeit, die ins Unfaßliche ausgeweitet werden könnte, wie einige ihrer Befürworter es taten; 3) die Abneigung gegenüber den Tendenzen des Syllabus von 1864, der eine unzeitgemäße Erneuerung der geistlichen Oberhoheit über den Staat anzumelden schien; 4) „die Eifersucht gegenüber der immer mehr fortschreitenden Tendenz auf die Zentralisation und die Konzentration des Kirchenregiments in Rom hin, wobei das Empfinden mitwirkte, daß die Bischöfe ohnedies eine freiere Hand und eine umfassendere Autorität in der ordentlichen Regierung ihrer Diözesen haben sollten" [19].

Roger Aubert, der wohl am meisten dazu beigetragen hat, um die historisch-theologischen Zusammenhänge des I. Vatikanums zu klären, und dem wir auch die beste Gesamtdarstellung des Konzils verdanken, hat sich bisher am eingehendsten mit den verschiedenen Gruppierungen auf dem Konzil, darunter auch mit der Minorität, beschäftigt [20]. Er hat darauf hingewiesen, daß man nicht gut von der Minorität als einer geschlossenen Gruppe reden kann, sondern sie vor allem nach den nationalen Gruppierungen hin auffächern und beurteilen müsse [21]. So gelingt es ihm, das Spektrum der Motivationen dieser Bischöfe in seiner Vielfalt überzeugend herauszuarbeiten. Die Korrespondenz und die Sitzungsprotokolle der französischen Minorität, in die er Einblick gewinnen konnte [22], vermittelten ihm eine Ahnung, „wieviel moralischen Mut sie [die Bischöfe der Minorität] aufbringen mußten, um bis zum Schluß dieser Überzeugung treu zu bleiben" [23]. *Aubert* entfaltet die von *Butler* angeführten Motive weiter und macht geltend, daß eine Reihe von Bischöfen die Definition der Unfehlbarkeit ablehnte, weil sie die Aussöhnung mit den getrennten Christen erschwere. Insbesondere erwähnt er unter den nichttheologischen Faktoren der Opposition die kirchenpolitischen Aspekte, vor allem die Furcht vor einer Verurteilung der liberalen Ideen. Daß bei einzelnen Bischöfen auch opportunistischer Karrierekalkül gegenüber der Regierung zu Hause mitspielte, hat er nicht verschwiegen; als globale Erklärung ihres Verhaltens kann dieses Motiv nicht angeführt werden.

Damit sind gewisse Schwerpunkte angegeben, in deren Richtung die Forschung weiterarbeiten müßte. Denn das Studium des I. Vatikanums hat erst begonnen. Man könnte nämlich fragen, wieweit die geläufigen Deutungen der theologischen Motive der Minorität – Inopportunismus, Gallikanismus, Semi-Gallikanismus, Josephinismus, Febronianismus –, auf die auch *Aubert* weitgehend zurückgreift, nicht mit allzu

---

[18] *C. Butler*, Das Vatikanische Konzil. Seine Geschichte von innen geschildert in Bischof Ullathornes Briefen ... übers. u. erw. von *H. Lang* (München 1933) 207.

[19] Ebd. 213–214.

[20] Vaticanum I. Aus dem Französischen übers. v. *Karlhermann Bergner* (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. *G. Dumeige* und *H. Bacht*, XII [Mainz 1965]) 135–145; ferner, *R. Aubert*, Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogmatique de l'infaillibilité du Pape à Vatican I. In: L'infaillibilité. Son aspect philosophique et théologique (Paris 1970) 91–103.

[21] „Es gab eher eine gewisse Konvergenz zwischen verschiedenen Oppositionsgruppen als eine Opposition, die einen wirklich geschlossenen Block darstellte" (ebd. 171).

[22] Die Sitzungsprotokolle der französischen Minorität sind erhalten. Vgl. die Quellenübersicht bei Aubert.

[23] *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 137.

negativen Inhalten belastet sind und das positive Anliegen jener Bischöfe nur ungenügend sichtbar machen. Die kirchliche Verurteilung dieser Lehren hat nämlich alle in ihrem Umkreis rotierenden Auffassungen so disqualifiziert, daß sie sich eher als Sammelnamen für mißliebige Anschauungen, denn als Erhellung theologischer Sachbestände präsentieren. Es war die eleganteste Manier, auf dem Konzil einer sachlichen Auseinandersetzung mit unbequemen Auffassungen auszuweichen, indem man darauf hinwies, daß dies alles schon längst verurteilt sei. Diese Freigebigkeit in negativer Etikettierung, mit der man besonders die Mitglieder der Minorität bedacht hat, wirkte in der Literatur allzu lange nach, so daß man sich mit *J. J. Hennesey* fragen kann, wieweit sie überhaupt noch explikativ ist[24]. Darüber hinaus wäre grundsätzlich zu fragen, wieweit die pauschale Verurteilung aller zentrifugalen Tendenzen in der posttridentinischen Periode nicht das Reformanliegen dieser Bewegungen völlig beiseite schob, das beim Jansenismus, beim Gallikanismus, beim Josephinismus und auch bei der katholischen Aufklärung eindeutig vorhanden war[25]. Von hier aus ergäbe sich dann eine ganz andere Wertung der ekklesiologischen Position der Bischöfe der Minorität. Sie ist viel mehr auf die Kirche des 20. Jahrhunderts hin geöffnet, als die übermächtige Akzentuierung der papalistischen Position durch das Konzil sichtbar gemacht hat.

II. Die nationalen Gruppierungen

Sehen wir uns zunächst einmal die einzelnen nationalen Gruppen der Minorität an. Nach *R. Aubert* soll die Zahl dieser Bischöfe bei Konzilsbeginn um 140 gelegen haben (20 % aller Bischöfe) und dann etwas zusammengeschrumpft sein[26]. Terminus a quo für die Bestimmung dieser Zahl bilden die fünf Denkschriften, welche die nationalen Gruppen im Januar 1870 gegen die Definition der Unfehlbarkeit einreichten: die Deutschen und die Österreich-Ungarn, die Franzosen, die Nordamerikaner und Engländer, die Italiener und die Orientalen[27]. Terminus ad quem ist die Abstimmung vom 13. Juli über das Gesamtschema ‚De Romano Pontifice', bei der von 601 zur Abstimmung erschienenen Bischöfen 88 mit ‚non placet' und 62 mit ‚placet iuxta modum' stimmten. Auch wenn man berücksichtigt, daß gut 20 von den ablehnenden Stimmen aus den Reihen unzufriedener Infallibilisten kamen, ist darauf zu achten, daß 50 Bischöfe der Sitzung fernblieben, darunter viele Gegner der Definition. Die Zahl der Gegner, die während des Konzils etwas gesunken war, ist somit gegen Ende der Verhandlungen, wohl als Folge der intransigenten Haltung der Majorität, angestiegen und dürfte wie im Anfang zwischen 130 und 140 gelegen haben. Darunter waren drei Kardinäle – O. *Rauscher* von Wien, *F. v. Schwarzenberg* von Prag und *C. Mathieu* von Besançon –, zwei Patriarchen, die Erzbischöfe so bedeutender Metropolen wie Paris, Lyon, Mailand, Köln, München, Halifax und Saint-Louis „und eine große Anzahl von Bischöfen, darunter mehrere von Weltruf, wie Dupanloup, oder solche, die man bis dahin immer als Vorkämpfer der römischen Ideen angesehen hatte, wie Ketteler"[28]. Den „harten Kern" bildeten wohl jene 61 (55 + 6) Bischöfe, die dem Papst am 17. Juli mitteilten, sie würden an der öffentlichen Sitzung vom 18. Juli nicht teilnehmen und vorzeitig abreisen[29].

[24] *J. J. Hennesey*, National Traditions and the First Vatican Council, in: ArchHistPont 7 (1969) 491–512, bes. 512.

[25] Ein Einstufung dieser Bewegungen unter dem Gesichtspunkt der Kirchenreform habe ich versucht in dem Art. „Reformbewegungen", in: Sacramentum Mundi IV (Freiburg i. Br. 1969) Sp. 113–125. Desgl. in meinem Buch „Katholizismus ohne Rom" (Zürich 1969).

[26] *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 134.

[27] *Mansi*, Bd. 51, Sp. 677–686.

[28] *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 271.

[29] *Mansi*, Bd. 52, Sp. 1324–1327.

Es ist eigenartig, daß wir über die größte nationale Fraktion der Minorität, die Deutschen und die Österreich-Ungarn, abgesehen von den Monographien einzelner Bischöfe, verhältnismäßig weniger gut informiert sind als über die kleineren Gruppen der Italiener, Engländer und Nordamerikaner. Innerhalb der nationalen Episkopate Deutschlands, Österreichs und Ungarns war die Minorität majoritär, d. h., der überwiegende Teil der Bischöfe dieser Länder gehörte zur Minorität. Sie bildeten die bestorganisierte Gruppe auf dem Konzil[30] und versammelten sich zuerst im Hause des Rota-Auditors Msgr. *Nardi*, vom 24. Dezember 1869 an in den Räumen des Wiener Erzbischofs Kardinal *Rauscher*. Der Wiener Erzbischof – in Deutschland gab es keinen residierenden Kardinal – übte eine Art Präsidium der vereinten Deutschen, Österreicher und Ungarn aus. Neben *Rauscher*, der nicht bloß eine theologische, sondern auch eine gute Allgemeinbildung besaß, gehörten ihr als profilierteste Köpfe an: *F. v. Schwarzenberg*, Erzbischof von Prag, *L. Haynald*, Erzbischof von Kalocza, *E. v. Ketteler* von Mainz, *C. J. Hefele* von Rottenburg und besonders der Kroate *G. Stroßmayer*, das „Schwert" der Opposition. Unter den Deutschen und Österreich-Ungarn überwogen die Gegner einer Definition der Unfehlbarkeit. Diese Gegnerschaft schloß aber nicht aus, daß die allermeisten dieser Bischöfe zuletzt doch eine Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit anerkannt hätten, wäre die Verbundenheit des Papstes mit dem Episkopat und der Gesamtkirche darin besser zum Ausdruck gekommen. Das Moment der Inopportunität war auch hier wie anderswo vorhanden, es bedarf jedoch einer größeren Differenzierung.

In Ermangelung neuerer Untersuchungen über den Episkopat der Länder der Donaumonarchie[31] wollen wir uns auf den deutschen Episkopat beschränken. Von einer geschlossenen Bewegung in Deutschland gegen das Konzil noch vor dem Zusammentritt der Bischöfe läßt sich nicht reden. Die antivatikanische Fronde wird sich zwar im Jahre 1870 rasch sammeln, für 1869 aber läßt sich kein organisierter antikonziliarer Trend nachweisen. Die schwerer zu erfassende Einstellung der schlichten Gläubigen dürfte im allgemeinen proinfallibilistisch gewesen sein, insofern das Kirchenvolk mit in die Sympathiekundgebungen für Pius IX. und den Kirchenstaat einbezogen worden war[32]. Die Stimmung gegenüber dem Konzil war jedoch in Intellektuellen- und Akademikerkreisen weithin negativ, mitunter ausgesprochen feindlich. In dieser Gesinnung schrieb *I. v. Döllinger*, der Münchener Kirchenhistoriker, seine Artikelserie über das zukünftige Konzil und die Civiltà Cattolica in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung"[33]. Im März 1869 berichtete der Münchener Nuntius *Meglia* nach Rom, daß auch viele dem Heiligen Stuhl eng verbundene Katholiken

---

[30] *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 125.

[31] Bemerkenswert ist die Feststellung *Friedrich Engel-Janosis* in: Österreich und der Vatikan 1846–1918, Bd. 1 (Graz – Wien – Köln 1958) 160: „Die Haltung der österreichischen Minoritätsbischöfe war nicht durch Motive liberal-katholischer oder historischer Ideen bestimmt, wie sie für einen Teil der französischen Prälaten oder für die Deutschen Hefele und Hergenröther [nahm allerdings nicht am Konzil teil] maßgebend waren. Rauschers Loyalität gegen sein Land und seinen Monarchen hatte josephinische Einflüsse aufgenommen, während Schwarzenberg – im Gegensatz zu den zentralistischen Neigungen des Erzbischofs von Wien – den föderalistischen Strömungen nahestand und den deutschen Teil seiner Diözesanen protestantischen, den tschechischen dagegen russisch-orthodoxen Einflüssen ausgesetzt wußte." Über den ungarischen Episkopat vgl. *A. Meszlényi*, Az elsö vatikáni zsinat és magyar résztvevöi, in: Vigilia 32 (Budapest 1967) 233–242; eine größere Arbeit über Ungarn und das I. Vatikanum von Dr. *G. Adriányi* liegt der Kath.-Theol. Fakultät Bonn als Habilitationsschrift vor.

[32] Vgl. *K. Buchheim*, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert (München 1963), bes. 199 ff.

[33] Nachher in den „Janus" mit übernommen.

kein neues Dogma wünschten[34]. Männer wie *A. Reichensperger* und *L. Windthorst*, die keineswegs zu den rabiaten Romgegnern im deutschen Katholizismus gehörten, warnten vor einer Neuformulierung kirchlicher Oberhoheitsansprüche über den Staat auf dem kommenden Konzil[35]. Zustimmung auch außerhalb Deutschlands[36] fand eine Adresse rheinischer Katholiken an den Bischof von Trier (Koblenzer Laienadresse), die sich am 18. Mai 1869 in maßvoller Weise gegen eine Definition der Infallibilität aussprach und die Behauptung zurückwies, daß die Gegner der Definition Staatskatholiken seien[37]. Auch die katholischen Abgeordneten des Zollparlamentes bestritten in einer vom 17. Juni 1869 datierten Eingabe an den Episkopat die Opportunität der Unfehlbarkeitsdefinition[38]. Eine Sichtung der recht zahlreichen Pamphlete der Vorkonzilszeit[39] würde diese Besorgnis gegenüber dem Konzil weiter belegen, obwohl auch hier radikale Stimmen diejenigen verbitterter Einzelgänger grundsätzlich ablehnte, spiegelt unter anderem die zeitgenössische Karikatur wider[40].

Als die deutschen Bischöfe am 1. September 1869 auf ihrer Konferenz in Fulda zusammentraten, hatten sie diesem Tatbestand in ihren Diözesen Rechnung zu tragen. Hinzu kam, daß die meisten von ihnen auch persönlich gegenüber einer Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit Bedenken hatten. Vierzehn Bischöfe (von 19) unterzeichneten deshalb ein in respektvollem Ton gehaltenes Schreiben – es war zunächst geheim, gelangte aber durch eine Indiskretion bald darauf an die Öffentlichkeit –, in dem sie dem Heiligen Vater darlegten, welche Gefahren der Kirche in Deutschland aus einer eventuellen Definition der Unfehlbarkeit erwachsen könnten: der Zeitpunkt sei dafür wenig opportun[41]. Die Unterzeichner waren: *Paulus Melchers*, Erzbischof von Köln, *Gregorius Scherr*, Erzbischof von München, Fürstbischof *Heinrich Foerster* von Breslau, die Bischöfe *C. F. Koett* von Fulda, *W. E. v. Ketteler* von Mainz, *Eduard J. Wedekin* von Hildesheim, *Ludwig Vorwerk*, Apostolischer Vikar von Sachsen, *Pankraz Dinkel* von Augsburg, *Matthias Eberhard* von Trier, *Lothar v. Kübel*, Bistumsverweser von Freiburg, *Philipp Krementz* von Ermland, *Johann Heinrich Beckmann* von Osnabrück und Propst *Hasse* als Vertreter des Bischofs *Joh. Nep. v. d. Marwitz* von Kulm.

---

[34] *R. Lill*, Die ersten deutschen Bischofskonferenzen (Freiburg – Basel – Wien 1964) 81. – Bezüglich der Bischöfe war der Nuntius schlecht informiert; er glaubte, daß sie einer Definition nicht ernsthaft widersprechen würden, daß vielmehr nur einige von ihnen hinsichtlich der Opportunität Bedenken hätten.

[35] Für Reichensperger vgl. *L. Pastor*, August Reichensperger 1808–1895 (Freiburg i. Br. 1899) 603. Für Windthorst vgl. *R. Lill*, Zur Politik Ludwig Windthorsts, in: Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung. In: Festschrift für *Theodor Schieder* (München – Wien 1968) 317–335, bes. 325.

[36] Vgl. Montalemberts Äußerungen bei *É. Lecanuet: Montalembert*, Bd. 3 (Paris 1902); s. auch *S. Lösch*, Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz 1823–1871 (München 1955) 477; *V. Conzemius*, Montalembert et l'Allemagne, in: RevHistEccl France 56 (1970).

[37] Coll. Lac. Bd. 7, S. 1175–1182.

[38] *E. Cecconi*, Storia del Concilio Vaticano scritta con i documenti originali I, 2 (Rom 1879) 374–377.

[39] Ein Studium dieses Broschürenkriegs um das Konzil wäre eine wichtige Forschungsaufgabe. Allein in Deutschland hat man mehr als 200 solcher Broschüren gezählt, von denen 71 ausdrücklich die Frage der Unfehlbarkeit behandelten. Vgl. *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 199 unter Berufung auf *A. Erlecke*, Die Literatur des römischen Konzils I (Leipzig 1871).

[40] *F. Jürgensmeier*, Die katholische Kirche im Spiegel der Karikatur der deutschen satirischen Tendenzschriften von 1848 bis 1900 (Trier 1969) 122 ff. – Eine Teiluntersuchung der evangelischen Presse bietet *U. Nembach*, Die Stellung der Evangelischen Kirche und ihrer Presse zum I. Vatikanischen Konzil (Zürich 1962).

[41] Coll. Lac. Bd. 7, Sp. 1196 ff.

Zwei Persönlichkeiten des deutschen Episkopats wollen wir herausgreifen und ihre Stellung etwas näher umreißen. Sie können als typisch für die beiden Gruppierungen der deutschen Minorität gelten: *Ketteler* von Mainz als Repräsentant der Inopportunisten und *Hefele* von Rottenburg als Vertreter der direkten Gegner der Lehre. Letzterem standen nahe *Beckmann* von Osnabrück und *Foerster* von Breslau, während die Mehrheit der Gegner in Abstufungen sich *Kettelers* Standpunkt näherten, ohne vielleicht dessen grundsätzliche Zustimmung zu dieser Lehre zu teilen. *Ketteler* hat nämlich stets an der Möglichkeit festgehalten, die Unfehlbarkeit des Papstes im Sinne *Bellarmins* als Lehrsatz konziliar zu proklamieren unter einer doppelten Voraussetzung: 1) daß der Traditionsbeweis für eine eventuelle Definition in „solcher Weise zu erbringen sei, daß auch den wissenschaftlich-kritischen Anforderungen genügt werde und daß auch die Gegner vollständig zu Wort kommen"; 2) daß „die Lehre von dem infalliblen Oberhaupt der Kirche in ihrem Zusammenhang mit dem unfehlbaren Lehramt der Kirche vollständig und erschöpfend dargetan werden müsse" [42]. Diese Bedingungen hat er auf der Fuldaer Konferenz aufgestellt [43]; er ist auch in seinen Interventionen auf dem Konzil öfter darauf zurückgekehrt. Daß er sonst die Lehre selbst nicht ablehnte, andererseits aber nachdrücklich darauf bestand, daß die von ihm aufgestellten Bedingungen im Sinne eines kollegialen Primats- und Unfehlbarkeitsverständnisses erfüllt würden, hat zu den seltsamsten Mißverständnissen seiner Haltung auf dem Konzil Anlaß gegeben. Einmal haben die radikalen Gegner der Unfehlbarkeit, wie *Döllinger* und Lord *Acton*, ihn als unzuverlässigen Bundesgenossen angegriffen, andererseits haben spätere Historiker, und zwar nicht bloß solche von der Richtung *Granderaths*, ihm eine „fast krankhafte Sehnsucht nach Rettung der alten Bischofsgeltung" [44] vorgeworfen. Doch zeigt eine Untersuchung seiner Argumentation und der Quellen seiner Gedankenführung, daß er keineswegs einem extremen Episkopalismus huldigte. Seine Sorge, eine Trennung von Primat und Episkopat zu vermeiden, und sein Bestreben, den kollegialen Charakter kirchlicher Lehr- und Autoritätsausübung in den Lehrstücken des I. Vatikanums über Papst und Kirche nicht zu übersehen, sind von der Dynamik des II. Vatikanums integriert und indirekt sanktioniert worden. Man darf die scheinbar paradoxe Behauptung wagen, daß das Unfehlbarkeits- und Primatsverständnis des Inopportunisten *Ketteler* heute im römisch-katholischen Raum sich als allgemeine theologische Interpretation dieser Lehre durchzusetzen begonnen hat [45].

Hefele, der erst kurz vor dem Konzil zum Bischof von Rottenburg ernannt worden war, hat in Rom keine so bedeutende Rolle gespielt wie Ketteler. An Radikalität und Geschäftigkeit für die Sache der Opposition haben andere ihn übertroffen [46]. Doch ist er repräsentativ für jene Gruppe von Theologen, denen die Unfehlbarkeitslehre deshalb unannehmbar war, weil dieser Prärogative geschichtliche Einwände gegenüberstanden, die sich nicht vertuschen ließen. Besondere Schwierigkeit bereitete die Stellung Papst *Honorius'* im monotheletischen Streit. *Hefele* hob von neuem

---

[42] Vgl. *R. Lill*, a. a. O. (Anm. 34) 87.

[43] Wichtige Ergänzungen zu Kettelers Rolle in Fulda bei *Th. Freudenberger*, Die Universität Würzburg und das erste vaticanische Konzil. Ein Beitrag zur Kirchen- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts (Neustadt a. d. Aisch 1969), s. Register.

[44] *F. Vigener*, Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des 19. Jahrhunderts (München – Berlin 1924) 605; zu den Hintergründen dieser Fehlinterpretation vgl. *V. Conzemius*, Acton, Döllinger und Ketteler. Zum Verständnis des Ketteler-Bildes in den Quirinusbriefen und zur Kritik an Vigeners Darstellung Kettelers auf dem Vatikanum, in: ArchMittelrheinKirchengesch 14 (1962) 194–238.

[45] Vgl. hierzu *L. Lenhart*, Bischof Ketteler als Theologe der Gesellschaftsreform und des Ersten Vaticanums (Mainz 1967); *ders.*, Bischof Ketteler. Papsttum und Bischofsamt. Vom Ersten zum Zweiten Vaticanum (Mainz 1968).

[46] Vgl. *A. Hagen*, Hefele und das Vatikanische Konzil, in: TübTheolQschr 123 (1942) 217–252.

die Unvereinbarkeit dieses Falles mit der Unfehlbarkeitslehre hervor[47]. Daß er unter dem Einfluß des Konzilsgeschehens, im Gegensatz zu früheren schriftlichen Äußerungen etwa in seiner Konziliengeschichte, sein Urteil bedeutend verschärft hatte, ist ihm entgangen; seine Argumentation hat dadurch auf dem Konzil stark an Gewicht verloren. Immerhin hat *Hefele* sich mit Nachdruck für die Aufarbeitung des exegetischen und des historisch-kritischen Tatbestandes bei Dogmatisierungen eingesetzt: eine Forderung, für die man erst in nachvatikanischer Zeit hellhöriger geworden ist. *Hefele* hat aber auch grundsätzliche Kritik an der Herausnahme der päpstlichen Prärogativen aus der Vorlage über die Kirche geübt: das stelle eine irreguläre und theologisch gefährliche Prozedur dar, da jene eine Voraussetzung dieser sei[48]. Er war zudem einer der rührigsten Verfechter des Prinzips der moralischen Unanimität in Konzilsbeschlüssen dogmatischer Natur[49]: für einen Historiker, der die Vorgänge auf früheren Konzilien kannte, mutet die Betonung dieses Prinzips eher ungewöhnlich und wenig realistisch an. Seine wissenschaftliche Reputation als Konzilshistoriker hat *Hefele* über die Kreise der Opposition hinaus eine gewisse Achtung auch in Kreisen der Majorität verschafft.

Die zahlenmäßig zweitstärkste Gruppe bildeten die Franzosen. 34 von 88 Bischöfen zählten aus irgendeinem Grunde zur Opposition[50]. Hier lassen sich nach den Untersuchungen von *J. R. Palanque* zwei verschiedene Richtungen unterscheiden: die Gallikaner und die Liberalen. Um jeden dieser Kreise gravitieren wieder einzelne, die dieser Richtung nahestehen, ohne ihr formell beizutreten. Die „Gallikaner" sammelten sich um *H. Maret*, Titularbischof von Sura und Theologieprofessor an der Sorbonne: es sind *J. Ginoulhiac*, Erzbischof von Lyon, *E. Ramadié*, Bischof von Perpignan, *A. David* von Saint-Brieuc, *G. Meignan* von Châlons, *F. de Las Cases* von Constantine, *J. B. Callot* von Oran. Unabhängig, aber diesem Kreise nahestehend: *G. Darboy*, Erzbischof von Paris, *P. P. de Cuttoli* (seit März 1870), Bischof von Ajaccio, Kardinal *Mathieu* von Besançon, *F. V. Rivet* von Dijon, *F. de Marguerye* von Autun und *J. P. Bravard* von Coutances. Im Zentrum der Liberalen steht *F. Dupanloup* von Orléans mit *Ch. Place* von Marseille, *J. P. Sola* von Nizza[51], *P. G. Dupont des Loges* von Metz, *J. Foulon* von Nancy, *Ch. Colet* von Luçon und *F. A. A. Hugonin* von Bayeux. Als Sympathisierende dieser Gruppe gelten *L. B. Thomas* von La Rochelle und *A. V. F. Guilbert* von Gap. Die Vollzahl von 34 wurde in den Sitzungen und Abstimmungen nie erreicht; im Grunde konnte die französische Opposition nur mit 22 Mitgliedern rechnen[52]. Chef der Franzosen ohne viel Schwung war der alte Kardinal *Mathieu;* geschäftiger Motor der Opposition weit über den französischen Rahmen hinaus *Dupanloup; Darboy*, der beste Kopf der Franzosen

---

[47] Vgl. *W. Plannet*, Die Honoriusfrage auf dem Vatikanischen Konzil (Marburg 1912). – Zur Entschärfung der Honoriusfrage siehe jetzt: *W. Elert*, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie (Berlin 1957), Index „Honorius" (Papst); *R. Bäumer*, Die Wiederentdeckung der Honoriusfrage im Abendland, in: RömQschr 56 (1961) 200–214; für die Beurteilung Hefeles in dieser Frage vgl. *P. Stockmeier*, Die Causa Honorii und Karl Josef von Hefele, in: TübThQschr 148 (1968) 405–428.

[48] *Mansi*, Bd. 51, Sp. 932. [49] *A. Hagen*, a. a. O. (Anm. 46) 238.

[50] Vgl. *J. R. Palanque*, a. a. O. (Anm. 12) 141 ff.; davon waren 30 auf dem Konzil anwesend.

[51] Gehörte seit 1860 zu Frankreich; *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2) behandelt ihn unter den italienischen Infallibilisten, da dieser seine Ausbildung in Turin genossen hatte.

[52] Bischof *J. S. A. Devoucoux* v. Évreux starb; *F. M. J. Le Courtier* v. Montpellier und *J. P. F. Lyonnet* v. Albi waren längere Zeit abwesend; in ihrer oppositionellen Haltung hielten nicht durch: *J. J. Dours* v. Soissons, *P. A. Grimardias* v. Cahors, *F. N. Gueullette* v. Valence, *J. A. A. Bélavel* v. Pamiers, *A. Hacquard* v. Verdun, *V. F. Bernadou* v. Sens, *L. Delcusy* v. Viviers, *L. A. Dubreuil* v. Avignon, *J. B. A. Landriot* v. Reims.

und die überlegenste Persönlichkeit, machte seinen Führungsanspruch kaum geltend [53].

Wie fragwürdig historische Etiketten sind, fällt bei der näheren Untersuchung jenes Mannes auf, der als Hauptvertreter des Neogallikanismus galt: *Ch. H. Maret*. *Maret* war mit seinem Freunde *Ginoulhiac* wohl der bedeutendste Theologe des französischen Episkopats seiner Zeit. Er besaß eine gute Kenntnis kirchengeschichtlicher Fragen [54] und betrachtete es als seine Aufgabe, „den Glauben mit der Wissenschaft und mit der Vernunft auszusöhnen, die Religion mit der Freiheit, die Kirche mit der Wissenschaft" [55]. Als junger Priester hatte er sich *H.-F.-R. de Lamennais* angeschlossen; ein konsequenter katholischer Liberalismus durchzieht sein Werk. Den liberalen Katholiken des Frankreichs der vierziger Jahre warf er vor, sich zu ausschließlich um die Unterrichtsfreiheit zu kümmern und nicht genug um die anderen Freiheiten, die aus freiheitlicher Grundhaltung herausfließen. Er schrieb am 24. Februar 1848: „Die Prinzipien von 1789 und 1830, die Ideen der Französischen Revolution scheinen uns, sofern sie von den bösen Übertreibungen gereinigt sind, die die Leidenschaften damit vermengt haben und auch heute noch verursachen können, die eigentliche politische Ära des Christentums und des Evangeliums zu sein." [56] Mit *Lacordaire* und *Ozanam* begründete er die kurzlebige Ère Nouvelle (April 1848/49), die im Revolutionsjahr mit Entschiedenheit für eine christliche Demokratie eintrat. Ein nicht geklärter Widerspruch zu seinen liberalen Ideen liegt darin, daß er ziemlich rasch den Anschluß ans 2. Kaiserreich [57] fand und versuchte, über das Kultusministerium seine Pläne einer Kirchenreform durchzusetzen. Denn eine der Voraussetzungen für die Überwindung der Spaltung von Kirche und moderner Entwicklung war für ihn die Reform der Kirche: seit 1862 hat *Maret* die Abhaltung eines Konzils verlangt. Freilich setzte er sich kräftig gegen die ultrakatholische Partei eines *Louis Veuillot* in Frankreich zur Wehr, die den römischen Zentralismus als Heilmittel für die Krise der Zeit propagierte. Weil Zweifel an seiner Rechtgläubigkeit bestanden, verweigerte Rom 1860 seiner Ernennung zum Bischof von Vannes die Bestätigung und fand ihn mit dem Titularbistum von Sura ab. Am 15. September 1869 kam sein zweibändiges Werk über „Das Allgemeine Konzil und der religiöse Friede" heraus: es hat das Vorurteil gegenüber ihm als eingefleischtem Neugallikaner bestärkt. Und doch ist dieses Werk zunächst als Beitrag zur innerkirchlichen Reform zu sehen; ein dritter Band sollte nach der Absicht des Verfassers das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube sowie von Kirche und Gesellschaft behandeln [58]. In den vorliegenden Bänden standen die Fragen der Kirchenstruktur im Vordergrund, besonders das Verhältnis von

---

[53] *J. R. Palanque* sagt: « Darboy n'était le disciple de personne, il ne fut pas non plus un centre d'influence » (a. a. O. [Anm. 12] 145).

[54] Vgl. *G. Bazin*, Mgr. Maret, 3 Bde. (Paris 1891); *R. Thysman*, Le Gallicanisme de Mgr Maret, in: RevHistEccl 52 (1957) 401–465; *H. Bacht*, Die Kollegialitätsidee am Vorabend des Vaticanum I, in: Cath 24 (1970) 93–110.

[55] Erklärung Marets im Jahre 1871, vgl. *J. R. Palanque*, a. a. O. (Anm. 12) 27.

[56] Zitiert nach *J. R. Palanque*, ebd.

[57] Die führenden liberalen Katholiken wie der Kreis um Montalembert gerieten nach anfänglichem Einvernehmen bald in heftige Opposition zum zentralistisch-absolutistischen Kurs des 2. Kaiserreichs. Maret warf ihnen vor, sie seien liberal in Frankreich und Absolutisten in Rom, insofern sie ohne Vorbehalte die päpstliche Politik unterstützten. Der Widerspruch in seinem eigenen Liberalismus, der empfindlich auf den römischen Autokratismus reagierte, aber dem Cäsarismus Napoleons III. leichten Herzens die Lossprechung gab, geht wohl darauf zurück, daß sein Liberalismus zuallererst religiös und nicht politisch bedingt war.

[58] Eine gewisse Parallele bietet sich hier an zum „Janus" von Döllinger, der ein aus dem Zusammenhang gerissener Teil seines ursprünglich positiven Werkes „Cathedra Petri" darstellt. Vgl. *Ignaz v. Döllinger – Lord Acton*, Briefwechsel 1850 – 1890, Bd. 1 (München 1963).

Papsttum und Bischöfen. Es mag dahingestellt sein, ob *Maret* die Gegenposition der ultramontanen Schule richtig erfaßt hat[59], eine polemisch verzeichnete These von der absoluten, getrennten und persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes ist jedenfalls in den Verstehenshorizont seines Werkes miteinzubeziehen. Worum es ihm ganz eindeutig geht, ist die Betonung des kollegialen Charakters der Unfehlbarkeit. Sie ist für ihn auch ein Akt des Kollegiums der Bischöfe. „Ohne den Papst bilden die Bischöfe keine Gemeinschaft. Wie könnten sie sich dann an seine Stelle drängen? Aber in diesem lebendigen Organismus gibt es Aktion und Reaktion des Hauptes auf die Glieder und der Glieder auf das Haupt: es ist das ein Grundgesetz des Lebens. Die Unfehlbarkeit, die höchste Gewalt, kommen nicht von den Bischöfen auf den Papst, genausowenig wie sie vom Papst auf die Bischöfe kommen. Die Unfehlbarkeit, die absolute Gewalt kommen von Gott und existieren bloß durch die Gegenwart Jesu Christi und seines Geistes in der Kirche. Diese herrliche Teilhabe an den göttlichen Attributen manifestiert sich durch die gewöhnliche und allgemeine Übereinstimmung des Papstes mit den Bischöfen, der Bischöfe mit dem Papst.“ [60] Auch ging es ihm nicht darum, den Papst gegenüber dem Konzil auszuspielen, sondern gerade die Verbindung von Papst und Bischöfen im Zustandekommen unfehlbarer Beschlüsse zu betonen.

Der späteren Definition der Unfehlbarkeit bleibt die Position *Marets* entgegengesetzt, weil er einen juristisch nachweisbaren Konsens der Kirche zu solchen Beschlüssen verlangte. Wenn aber die Formulierung der Unfehlbarkeitslehre gerade die juristische Nicht-Notwendigkeit des Konsenses betont[61], ohne den faktischen Konsens zu bestreiten, ja dieser geradezu als selbstverständlich vorausgesetzt wird, dann erscheint auch die Insistenz *Marets* doch in einem wesentlich positiveren Licht als das abwertende Etikett des Neogallikanismus es vermuten läßt. Sonst müßten ja auch die Theologen des II. Vatikanischen Konzils, die ein kollegial gefülltes Primatial- und Unfehlbarkeitsverständnis verlangten, als Neogallikaner rubriziert werden. Wenn man noch hinzunimmt, daß die Ideen *Marets* eigentlich in einem kirchlichen Reformprogramm eingebettet waren, von dem er sich eine Überwindung des Mittelalters und den Anbruch eines neuen Zeitalters in der Geschichte der christlichen Gesellschaft erwartete[62], dann wird deutlich, daß jene Kennzeichnung den spezifischen Motiven seiner Position nicht gerecht wird. Ein sekundäres Moment kann sein theologisches Genus nicht bestimmen.

Bei *Dupanloup*, dem Bischof von Orléans, liegen die Dinge einfacher. Auch er begrüßte die Einberufung des Konzils; vielleicht hat er mehr als ein anderer Bischof dazu beigetragen, daß es überhaupt zustande kam[63]. Nach Temperament und Herkunft war er weniger Theologe als Kirchenpolitiker; dank seiner ausgebreiteten Beziehungen und seiner rhetorischen Begabung – man hat ihn einen getauften Cicero genannt[64] – hat er liberal-katholischem Gedankengut eine gewisse kirchliche Respektabilität verschafft. Es ging auch ihm darum, die Aussöhnung zwischen Kirche und Gesellschaft voranzutreiben; nach seiner Auffassung wurde sie hauptsächlich durch Mißverständnisse verhindert. Das Konzil sollte diese Hindernisse abbauen: doch eine Defini-

---

[59] *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) I, 294–303, bestreitet dies.

[60] *H. Maret*, Le Pape et les Évêques. Défense du livre sur le Concile Général et la paix religieux (Paris 1869) 49. 50.

[61] *W. Kasper*, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, in: TübTheolQschr 142 (1962) 47–83; *G. Thils*, L'infaillibilité pontificale. Source – conditions – limites (Gembloux 1969) 222.

[62] « Le Concile mettrait fin au Moyen Âge, ouvrirait une ère nouvelle aux sociétés chrétiennes »; Maret i. J. 1868, zit. nach *J. R. Palanque*, a. a. O. (Anm. 12) 66.

[63] *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 55 f.

[64] *J. L. P. Fèvre*, Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII (Saint-Dizier 1897).

tion der päpstlichen Unfehlbarkeit, so führte er in einem Schreiben an seinen Klerus vom 11. November 1869 aus, würde neue Schwierigkeiten auftürmen. Die Katholiken würden nun verpflichtet, zu glauben, daß der Papst unfehlbar sei, sogar wenn er allein, außerhalb des bischöflichen Kollegiums, spreche[65]. Den dogmatischen Aspekt der Frage klammerte er aus und hob hervor, er wolle ihre Opportunität bestreiten. Bei ihm finden sich die klassischen Einwände der Inopportunisten gegenüber dem Dogma: Affront für die von Rom getrennten Kirchen, Brüskierung der verständniswilligen Protestanten, Gefahr der Erneuerung überholter Rechtsansprüche der Kirche gegenüber der Gesellschaft, überflüssiger Luxus für die Kirche, die zehn Jahrhunderte lang ohne die Unfehlbarkeit ausgekommen sei, Ausschaltung der Bischöfe, an deren Stelle der Papst nach Belieben treten könne. Das Grundsätzliche tritt bei ihm etwas zurück. *Dupanloup* ist der kirchliche Pragmatiker, der die praktischen Folgen der Unfehlbarkeit in den Vordergrund schiebt[66].

Im Gegensatz zu *Dupanloup*, der in Rom wegen seines Eintretens für den Kirchenstaat hohes Ansehen genoß, war *Darboy*, der Erzbischof von Paris, längst vor dem Konzil persona ingrata. Seine scharfe Verteidigung bischöflicher Prärogativen – er scheute sich nicht, dem Heiligen Vater ins Angesicht zu widersprechen – hatte ihn in eine Reihe von Konflikten mit Rom verstrickt, die durch eine gezielte kuriale Indiskretion den Weg in die Öffentlichkeit gefunden hatten. Von *Darboy*, der mit seinem Charme und Esprit Napoleon III. und die Regierungsmitglieder beeindrucken konnte, sagt man, er habe mehr von Richelieu als von Vinzenz von Paul an sich gehabt[67]. Er hat aber auf dem Konzil keine Bischöfe um sich gesammelt, sondern sich darauf beschränkt, mit dem ihm eigenen souveränen Freimut sich kritisch zu Wort zu melden.

Innerhalb des italienischen Episkopats (285 Bischöfe) gehörten nachweislich etwa 17 Bischöfe zur Minorität. Acht davon waren Piemontesen: *Alessandro Riccardi di Netro*, Erzbischof von Turin, *Luigi Nazari di Calabiana*, Erzbischof von Mailand, *Giovanni Pietro Losanna*, Bischof von Biella, *Luigi Moreno* von Ivrea, *Raffaele Biale* von Albenga, *Giovan Battista Montixi* von Iglesias und *Lorenzo Renaldi* von Pinerolo. Neun weitere kamen aus anderen Teilen Italiens, darunter *Luigi Puecher-Passavalli*, der Apostolische Prediger und Titular-Erzbischof von Ikonium, *Bartolomeo Legat*, Bischof von Trient, *Giovanni Guttadauro* von Caltanisetta, *Luigi Riccio* von Cajazzo, *Francesco Gallo* von Avellino, *Francesco Maiorsini* von Lacedonia, *Carlo de Vera*, Abt von Montecassino, und *Giovan Battista Pelli*, Bischof von Acquapendente[68]. Bischof *Lorenzo Gastaldi* von Saluzzo befand sich zeitweilig im infallibilistischen Lager. Eine Sonderstellung nehmen ein Kardinal *Riario Sforza* von Neapel, der sich am 13. Juli mit *Ketteler* zu einem Vermittlungsversuch zusammentat[69], und Kardinal *E. M. Guidi* von Bologna, der als Anhänger der Unfehlbarkeit einen Kompromißvorschlag eingebracht hatte, in dem er darzulegen versuchte, in

---

[65] Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au prochain Concile (Paris 1869); Dupanloup berief sich hier auf Manning.

[66] Daß dieses Schreiben Dupanloups eine fast wortwörtliche Übersetzung einer als Privatdruck veröffentlichten Broschüre von *Franz Brentano* „Einige Bemerkungen über die Frage: Ist es zeitgemäß, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?" ist, hat im Anschluß an *E. Cecconi*, a. a. O. (Anm. 38), *Th. Freudenberger*, a. a. O. (Anm. 43) 169 ff., bes. 407–437, überzeugend nachgewiesen.

[67] *E. Ollivier*, L'Église et l'État au Concile du Vatican, Bd. 1 (Paris 1877) 416.

[68] Die Zusammenstellung bei *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2). – Nicht zugänglich war mir die Monographie von *L. Massara*, Il vescovo Moreno di Ivrea al Concilio Vaticano Primo, Diss. Lateran. (Rom 1967).

[69] O. *Pfülf*, Bischof von Ketteler (1811–1877), Bd. 3 (Mainz 1899) 101 ff.; *M. Maccarrone*, Il Concilio Vaticano I e il « Giornale » di Mons. Arrigoni, Bd. 1 (Padua 1966) 472 ff.

welchem Sinne der Papst bei Abgabe eines unfehlbaren Urteils von der Kirche abhängig sei[70].

Die italienischen Bischöfe der minoritären Richtung sind mit Ausnahme von *Losanna, Renaldi* und *Legat* in den Diskussionen nicht mit jener Entschiedenheit aufgetreten wie ihre französischen und deutschen Kollegen. Diese Zurückhaltung erklärt sich zum guten Teil aus ihrer starken Abhängigkeit von der Kurie; die kirchenfeindliche Politik von Piemont trieb sie geradezu in die Arme des römischen Hofes. Die immerhin überraschende Anzahl von Antiinfallibilisten innerhalb des italienischen Bischofskollegiums wurde bisher aus ihrer josephinischen Ausbildung erklärt, die sie im Seminar von Turin erhalten hatten, oder aus ihren persönlichen Sympathien für die nationale Bewegung[71]. Diese Erklärung bietet aber zuwenig Raum für die theologische und pastorale Verantwortlichkeit dieser Bischöfe, die man bei ihnen voraussetzen kann. Überdies mutet sie allzusehr als Versuch an, ihre von der Mehrheit abweichende Haltung als eine Art Infektion zu behandeln; in diesem Sinne wird das Seminar von Turin als Infektionsherd lokalisiert[72]. Auch wenn solche Einflüsse bestanden haben, so wäre der Begriff des „Filogiansenismo" seiner kirchenreformatorischen Dynamik nach zu klären[73]. Daraus ergäbe sich dann eine weitere Differenzierung des Standpunktes der italienischen Opposition.

Viel stärker als die Italiener sind die Mitglieder der anglo-amerikanisch-irischen Opposition in Erscheinung getreten. Von den englischen Bischöfen gehörten nur zwei zur Minorität: *William Clifford* von Clifton und *George Errington*, Titular-Erzbischof von Trapezunt und früherer Koadjutor von Westminster[74]. Bischof *A. Goss* von Liverpool, der am Konzil nicht teilnehmen konnte und noch vor dessen Abschluß starb, war ein erklärter Gegner der Unfehlbarkeit[75]. Die meisten englischen Bischöfe hielten sich aus den Parteigruppierungen heraus und verfolgten einen gemäßigten Kurs. Es ist bemerkenswert, daß sie in ihrer theologischen Richtung der Minorität viel näher standen als ihrem Metropoliten, Erzbischof *H. E. Manning* von Westminster, dem bekannten Führer der Majorität[76]. In ihren Interventionen und Verbesserungsvorschlägen haben die englischen Bischöfe der Opposition vor allem vor einer einseitigen Akzentuierung der Zentralgewalt gewarnt. *Errington* verlangte eine größere Diskussionsfreiheit über Fragen der Unfehlbarkeit und der Autorität, während *Clifford* auf einer stärkeren Berücksichtigung der bischöflichen Rechte bestand.

Es mag überraschen, daß vier Bischöfe dieser Gruppe aus Irland kamen: Erzbischof *J. MacHale* von Tuam, Bischof *D. Moriarty* von Kerry, *Th. Furlong* von Ferns und

---

[70] Vgl. *F. Mourret*, Le concile du Vatican d'après des documents inédits (Paris 1919) 296–299; ferner *A. Barilaro*, Il Cardinale Filippo Maria Guidi e la definizione dell'infallibilità Pontificia. In: Memorie Domenicane 59 (1942) 97–101. 132–136; 60 (1943) 8–13. 67–72. 134–140.

[71] *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 138 im Anschluß an *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2). Ob nicht ein Irrtum vorliegt, weil Menna vom Jansenismus, aber nicht vom Josephinismus in Turin spricht, was eher im Rahmen des Möglichen erscheint?

[72] *N. Menna*, a. a. O. (Anm. 2) 43 ff. schließt sich der Auffassung von *E. Rosa* an, daß im Ateneo von Turin, das die meisten dieser Bischöfe besuchten, während 1820–1840 filojansenistische Anschauungen vorherrschten. Diese These ist nicht unwidersprochen geblieben. Vgl. Lit. ebd.

[73] Vgl. dazu etwas weiter oben S. 93–94; die wenig zufriedenstellende Arbeit von Menna hat wenigstens das Verdienst, daß sie eine Reihe piemontesischer Bischöfe der Opposition von der primitiven Beschuldigung reinigt, sie seien nur deshalb Antiinfallibilisten geworden, um der Regierung zu Gefallen zu sein.

[74] Beide unterzeichneten die Petition bezüglich der Inopportunität der Unfehlbarkeit und stimmten am 13. Juli mit ‚non placet'.

[75] *C. Butler*, a. a. O. (Anm. 18) 165 u. 213.

[76] *Frederick Czwiekowski*, The Ecclesiology of the English Bishops at the First Vatican Council (Theol. Diss. [Löwen 1967]) 473.

J. Leahy O. P. von Dromore. Doch bedarf die Stellung des irischen Episkopats auf dem Konzil noch weiterer Aufhellung[77].

Weit besser sind wir dank den Forschungen von *J. Hennesey* über den amerikanischen Episkopat unterrichtet[78]. Die Situation der Amerikaner war in vielem derjenigen der Engländer ähnlich: sie lebten in einem mehrheitlich protestantischen Lande und waren eher mit pastoralen als mit theologischen Problemen konfrontiert. Deshalb war ihre Stellungnahme gegenüber den päpstlichen Prärogativen auch mehr von pragmatischen als von theologischen Gesichtspunkten bestimmt. Etwa ein Dutzend amerikanischer Bischöfe – zumeist solche französischer Herkunft – waren eifrige Befürworter der Unfehlbarkeit. Ein halbes Dutzend stand auf entgegengesetzter Seite und machte grundsätzliche Einwände gegen die Lehre geltend. Das Gros der 49 amerikanischen Bischöfe stand zwischen diesen Gruppen und hielt das Dogma für inopportun, ohne diesen Standpunkt aber in radikaler Konsequenz zu vertreten. Zwanzig amerikanische Bischöfe unterzeichneten eine Petition, die die Dogmenerhebung für inopportun erklärte. Weitere sechs schlugen einen Kompromiß vor, in dem das Wort „Unfehlbarkeit" nicht vorkam.

J. Hennesey hat ihr Verhalten so zusammengefaßt: „Ihre Reaktionen spiegelten ein nationales Ethos zurück: sie waren besorgt um die Freiheit der Rede und der Rechte, die dem Bischof auf dem Konzil zustanden; sie reagierten allergisch auf alles, was den Verdacht inquisitorischer Prozedur weckte; sie verlangten, daß Erklärungen über Rechte und Autorität der Kirche strikt auf den geistlichen Bereich beschränkt blieben; sie wollten nichts mit einer Verbindung von Kirche und Staat zu tun haben. Ihre Stellung war bedingt durch die Erfahrungen der Kirche, die in einer pluralistischen Gesellschaft groß geworden war, getrennt, aber nicht unterdrückt vom Staate."[79]. Der Inopportunismus der amerikanischen Prälaten war milder als derjenige ihrer europäischen inopportunistischen Kollegen. Sie haben daraus keine Grundsatzfrage gemacht, um der Konstitution ‚Pastor Aeternus' ihre Zustimmung zu verweigern. Die meisten der amerikanischen Bischöfe, soweit sie in Rom verblieben waren, haben am 13. und am 18. Juli mit ‚placet' gestimmt.

Im engeren und eigentlichen Sinne gehörten zur Minorität deshalb bloß jene Bischöfe, die bis zum Konzilsende in ihrer Opposition ausharrten. Es waren dies die Erzbischöfe *P. R. Kenrick* von St. Louis und *E. Purcell* von Cincinnati sowie die Bischöfe *Domenec* von Pittsburgh, *B. Fitzgerald* von Little Rock, *A. Vérot* von Savannah und St. Augustine und *R. V. Whelan* von Wheeling. Es mag zutreffen, daß der amerikanische Beitrag auf dem I. Vatikanum keinen besonderen Eindruck hinterließ: um so nachdrücklicher aber weisen gerade die Interventionen der amerikanischen Minoritätsbischöfe in die Zukunft.

Zwei Bischöfe der amerikanischen Minderheit auf dem Konzil verdienen in diesem Zusammenhang besondere Beachtung.

Peter Richard Kenrick, ein Bruder des 1863 verstorbenen Erzbischofs *Francis Patrick K.* von Baltimore – des wohl bedeutendsten amerikanischen Prälaten seiner Zeit –, stand diesem als Theologe und Kirchenmann kaum nach[80]. Ob auf *Kenricks*

---

[77] Eine allgemeine Darstellung des irischen Episkopats bietet *P. Mac Suibhne*, Ireland at the Vatican Council, in: Irish Ecclesiastical Record 93 (1960 209–222. 295–307.

[78] *J. Hennesey*, The First Council of the Vatican: The American Experience (New York 1963); *ders.*, First Vatican Council: Views of the American Bishops, in: Historical Records and Studies 50 (1964) 27–39.

[79] *J. Hennesey*, a. a. O. (Anm. 24) 510.

[80] Sein Bruder hatte 1839 in seiner Dogmatik die Notwendigkeit eines Zusammengehens von Papst und Bischöfen bei dogmatischen Definitionen verlangt: *F. P. Kenrick*, Theologiae dogmaticae tractatus tres: De revelatione, de Ecclesia et de Verbo Dei (Philadelphia 1839) 283–284.

Richtung die Bezeichnung „gallikanisch" zutrifft und ob sie mit der Ausbildung des gebürtigen Iren im Zentralseminar von Maynooth zusammenhängt, ist eine offene Frage; feststeht, daß er auf dem Konzil eine außerordentlich selbständige und konsequente Linie bischöflichen Selbstbewußtseins vertrat, die auf einer guten theologischen Bildung beruhte[81]. Er lehnte unter anderem die Einschränkung der Unfehlbarkeit auf Ex-cathedra-Dekrete als unzulässige Ausflucht ab[82]. In einer in Neapel gedruckten Broschüre hat er seinem negativen Standpunkt in der Unfehlbarkeitsfrage ein positives Reformprogramm der Kirche gegenübergestellt, in dem er für eine größere Dezentralisierung eintrat[83]. Stärker ins Grundsätzliche führte seine als Manuskript gedruckte, im Konzil nicht gehaltene Rede[84]. Er kritisierte darin den zentralistischen, autoritären Trend in der neueren Kirchengeschichte – logischerweise müßte man demnächst die Unsündbarkeit des Papstes definieren – und brandmarkte die verhängnisvolle Neigung, aus theologischen Lehrmeinungen Dogmen zu machen. Warum damit das Gewissen der Gläubigen beschweren? Es genüge, daß die Kirche, d. h. der Papst in Verbindung mit den Bischöfen, die Verheißung der Unfehlbarkeit habe. Der letzte Satz dieser Schrift lautet: „Es wird argumentiert: Die Ehre und die Autorität des Heiligen Stuhles verlangen eine Definition; sie kann nicht länger hinausgeschoben werden, ohne daß beide verletzt werden. Dazu antworte ich mit den Worten des hl. Hieronymus, indem ich für das sattsam bekannte Wort „Autorität" ein anderes gebrauche: ‚Das Heil der Welt ist wichtiger als die Sicherung unserer festen Burg'." [85]

Von den 49 amerikanischen Bischöfen haben bloß 8 in den 89 Generalkongregationen des Konzils das Wort ergriffen; insgesamt entfallen auf die Amerikaner 24 Reden. Die Palme trug der aus Frankreich stammende Sulpizianer *Augustin Vérot* davon, Bischof von Savannah, noch während des Konzils (11. März 1870) nach St. Augustine (Florida) transferiert[86]. Von seiner französischen Herkunft her mag ihm die freie Rede leicht gefallen sein; als Bischof hat er sich rasch mit seinen amerikanischen Gläubigen identifiziert. Er war während des Sezessionskrieges ein eifriger Anhänger der Südstaaten. „Durch und durch Amerikaner, war er davon überzeugt, daß auch die Kirche amerikanisch werden könnte, ohne dabei etwas von ihrer Katholizität einzubüßen." [87] *Vérot* hatte einen unbestechlichen Blick für die wahren Probleme der Menschen und die spezifischen Nöte des Katholizismus: für die Fragen der Naturwissenschaft, die Freiheit der Wissenschaft, das amerikanische Rassenproblem, die Notwendigkeit eines kritischen Wunderbegriffs, einer dem modernen Menschen angepaßten Katechese, einer sachbezogenen Frömmigkeit, des innerkirchlichen Dialogs, einer tieferen Spiritualität für den Weltpriester. Mit dem Kroaten *Stroßmayer* stellt er wohl den „modernsten" Bischofstyp auf dem Konzil dar. Dieser Avantgardismus kam auf dem Konzil leider nicht zur Geltung und wurde in seiner zukunftsweisenden Bedeutung nicht erkannt; *Vérot* eilte seinen bischöflichen Kollegen allzusehr voran. Sein großartiger, aber etwas ungezügelter Humor hat ihn in einer so ernsten Gesellschaft als « enfant terrible », wenn nicht gar als eine Art Witzfigur erscheinen lassen. Das brachte ihn um jenen Kredit, der seinem geistigen Rang und seiner Beweglichkeit zugestanden hätten[88].

Wie nicht anders zu erwarten, begegnet eine starke Fraktion von Gegnern der

---

[81] Vgl. *J. Hennesey*, Councils of Baltimore, in: The New Catholic Encyclopedia, Bd. 2, 38–43.

[82] *Mansi*, Bd. 52, Sp. 453 ff.

[83] *J. Hennesey*, The First Council, a. a. O. (Anm. 78) 199.

[84] Concio in Concilio Vaticano habenda et non habita (Neapel 1870); auch in *Mansi*, Bd. 52, Sp. 453–481.

[85] *Mansi*, ebd. Sp. 481.

[86] *M. V. Gannon*, Rebel Bishop. The Life and Era of Augustin Vérot (Milwaukee 1964).

[87] *J. Hennesey*, The First Council, a. a. O. (Anm. 78) 62.

Unfehlbarkeit in den Reihen der mit Rom unierten Ostbischöfe. Hatten einige unierte Prälaten des griechischen Ritus in der Donaumonarchie sich der deutsch-österreichischen Minoritätsgruppe angeschlossen, so trat die Mehrheit der Bischöfe der Ostkirche mit einer eigenen Petition gegen die Unfehlbarkeit hervor. Diese Eingabe, die vom 18. Januar 1870 datiert war, enthielt die Namen des chaldäischen Patriarchen *Josef Audo* und des melchitischen Patriarchen *Yussef*, des zurückgetretenen melchitischen Patriarchen *Cl. Bahus* sowie von acht melchitischen Erzbischöfen und Bischöfen, vier chaldäischen Suffraganbischöfen und den Namen des chaldäischen Abtes vom Antoniuskloster, *Elias Elisäus*[89]. Bei der Abstimmung vom 13. Juli 1870 war die Zahl der Gegner etwas zusammengeschmolzen: die Patriarchen *Yussef* und *Audo* stimmten mit zwei ihrer Suffraganbischöfe und einem Armenier ‚non placet', während sechs Armenier, ein Maronit, vier Chaldäer, ein Melchit und zwanzig syrische Bischöfe mit der Majorität stimmten[90]. Die maronitische Kirche des Libanon war stark latinisiert, auch am armenischen Patriarchen *A. Hassun* von Konstantinopel waren die lateinischen Einflüsse nicht spurlos vorübergegangen. Der chaldäische Patriarch *Audo* war mit Rom in Streitigkeiten geraten wegen der Jurisdiktion über die Christen der malabarischen Küste Indiens und wegen der Bulle ‚Reversurus' vom 12. Juli 1867. *Audo* hatte diese päpstliche Konstitution, welche die traditionelle patriarchale Autonomie der Ostkirche stark einschränkte und die Funktion des Patriarchen auf die niedrigere Stufe des lateinischen Erzbischofsamtes herabdrückte, zunächst angenommen, die Annahme aber nachträglich widerrufen. Ein verschärfendes Moment in die Auseinandersetzungen um die Annahme der päpstlichen Bulle brachte der dezidiert zentralistische Trend ins Spiel, welcher unter dem Druck des lateinischen Patriarchen *G. Valerga* sich in der vorbereitenden Kommission für die Missionen und die Ostkirche durchsetzen konnte[91]. Er lief darauf hinaus, auch in Fragen der Disziplin völlige Angleichung an die lateinische Kirche zu erreichen[92]. So war es verständlich, daß Patriarch *Audo* in seiner ersten Konzilsrede vom 25. Januar 1870 – vorgetragen von Erzbischof *Bernadou* von Sens – seine Entschiedenheit aussprach, die traditionelle Disziplin seiner Kirche aufrechtzuerhalten, sosehr er auch die Übereinstimmung in dogmatischen Fragen mit der lateinischen Kirche betonte. Dadurch bliebe der Weg einer Verständigung mit den getrennten Kirchen des Ostens immer offen, zumal die Päpste bisher für die Erhaltung des Patriarchalsystems eingetreten waren. Es sei

---

[88] *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4), als überheblicher, gönnerhafter Europäer, schätzt ihn durchaus falsch ein, z. B. Bd. 2, 100: „Aus ihr (Vérots Rede) spricht der praktische Sinn der Amerikaner; Erfahrungen aus dem Leben, und zwar dem amerikanischen Leben, bilden den Stoff der Ausführungen, und zur Empfehlung seiner Vorschläge beruft er sich auf tatsächliche Vorkommnisse. Er sagt von sich, daß er Professor der Astronomie gewesen sei; aus seiner Rede ersieht man in der Tat, daß er sich mehr mit Erfahrungswissenschaften als mit Theologie und Philosophie beschäftigt hat."

[89] *Mansi*, Bd. 51, Sp. 683; letzterer hatte gleich zweimal, auch auf der Liste für die Unfehlbarkeit, unterschrieben.

[90] *J. Hajjar*, Die unierten Kirchen und das Erste Vatikanische Konzil, in: TrierThZschr 72 (1963) 347; s. auch *L Lopetegui*, El Concilio Vaticano Primero y la unión de los Orientales. Ambiente. Intentos. Resultados 1869–1870 (Berriz 1961); ferner *M. Lehmann*, Das I. Vatikanische Konzil und die getrennte Ostkirche, in: ThPraktQschr 110 (1962) 287–300.

[91] *J. Hajjar*, ebd. 334–348.

[92] Dazu bemerkt *Wilhelm de Vries*, Rom und die Patriarchate des Ostens (Freiburg – München 1964) 235: „Daß Ritus und Disziplin eine Einheit bilden und daß eine orientalische Kirche, die nur die liturgischen Riten beibehalten würde, in der ganzen übrigen Kirchenordnung aber dem lateinischen Vorbild sich angliche, ein unnatürliches Zwitterwesen wäre, das die getrennten Ostchristen nur von der Union mit Rom abschrecken könnte, das sah man zur Zeit Pius' IX. eben nicht ein."

angemessen, die Kirchen des Ostens unter Berücksichtigung ihrer gewachsenen lokalen Traditionen zu reformieren. Am gleichen Abend wurde *Audo* zum Papst gerufen und vor die Alternative gestellt, zurückzutreten oder zwei von Rom ernannte Suffraganbischöfe zu weihen[93]. Durch diese Behandlung eingeschüchtert, hat *Audo* sich in der Folge zurückgehalten, am 13. März unterschrieb er sogar eine Petition für die Antizipierung der Unfehlbarkeitsdebatte im Sinne der Majorität.

Die Führungsrolle in der Geltendmachung der Sondertraditionen der Ostkirche ging somit auf den griechisch-melchitischen Patriarchen *Yussef* über. In zwei bedeutsamen Interventionen am 19. Mai und am 14. Juni hat er die Stimme seiner Kirche zu Gehör gebracht. Die erste Rede[94] enthielt eine herbe Kritik am Schema ‚De Ecclesia Christi', welches neue, unüberwindliche Hindernisse für eine Wiedervereinigung mit den getrennten Kirchen des Ostens aufstelle. Die Vorlage hebe die Patriarchalverfassung auf und damit die relative Eigenständigkeit, welche diese Verfassung der Ostkirche gewährleistet habe. Sie verlasse ganz und gar die Basis einer Verständigung mit dem Osten, welche das Konzil von Florenz geschaffen habe, auf dem die Griechen sich zu einer Anerkennung des Primats verstanden unter der Bedingung der Aufrechterhaltung der Patriarchalverfassung. Das Konzil von Trient habe es immerhin abgelehnt, gerade mit Rücksicht auf die griechische Kirche, die Auffassung der Auflösbarkeit der Ehe wegen Ehebruchs zu verdammen. Es sei völlig fehl am Platz, durch neue dogmatische Festlegungen ein neues Anathem gegenüber den Getrennten auszusprechen, aus Schismatikern, die sie vorher waren, nun auch Häretiker zu machen. Auch in der Diskussion über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat kam *Yussef* am 14. Juni auf sein Anliegen zurück, durch keine neuen Lehrsätze die von Rom getrennten Kirchen zu brüskieren. Als Patriarch der melchitischen Kirche verteidige er nicht seine persönliche Sache, sondern die der orientalischen Kirche, deren Wiedervereinigung mit Rom er wünsche[95].

Mit seinem Plädoyer für einen Pluralismus kirchlicher Verfassung und Disziplin ganz besonders im Hinblick auf eine Verständigung mit den von Rom getrennten Kirchen des Ostens hat *Yussef* Gedankengänge antizipiert, für die erst das II. Vatikanische Konzil sich empfänglich zeigte. Damit dürfte der Beitrag der Unierten zum I. Vatikanum entschieden positiver zu beurteilen sein, als dies bisher von lateinischer Warte aus geschehen ist, indem man diese Stellungnahmen vorwiegend als Ausfluß eines lokalkirchlichen Partikularismus deutete und ihn mit der geographischen Nähe zu den Schismatikern entschuldigte, für die sie „übermäßige Sorge" hegten[96].

III. Ideenwelt und Reformerwartung

Es ist nicht die Absicht dieses Artikels, eine Geschichte der Minorität auf dem I. Vatikanum zu bieten. Die Darstellung der Spannungen und Gegensätze innerhalb der einzelnen Gruppen, die Bildung eines internationalen Komitees[97], insbesondere

---

[93] Die Literatur zu diesem Vorfall in: *I. v. Döllinger – Lord Acton*, Briefwechsel. Hrsg. v. *V. Conzemius*. Bd. II: 1869–1870 (München 1965) 115, Anm. 2; dazu übereinstimmend *M. Maccarrone*, a. a. O. (Anm. 69) II, 38, Anm. 4.

[94] *Mansi*, Bd. 52, Sp. 133–137.

[95] *Mansi*, Bd. 52, Sp. 671–676.

[96] *Th. Granderath*, a. a. O. (Anm. 4) III, 354: „(Die Unierten) beweisen zunächst eine übermäßige Sorge für die griechischen Schismatiker. Sie bitten, die Definition der von jenen besonders in Abrede gestellten Lehren zu unterlassen, damit man die Irrenden nicht beleidige und ihrer Rückkehr zur Mutterkirche kein Hindernis in den Weg lege. Alle Redner bestätigen sodann die große Anhänglichkeit der Orientalen, auch der Unierten, an ihre Patriarchatsverfassung, ihre Disziplin und ganz besonders ihren Ritus." Vgl. auch ebd. II, 326 ff.

[97] Vgl. *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20).

die Tätigkeit Lord *Actons*, um die Opposition zu einer handlungsfähigen Aktionsfront zusammenzuschweißen[98] und zusammenzuführen, gehen über die Zielsetzung dieses Aufsatzes hinaus. Im dritten und letzten Teil wollen wir lediglich die großen Linien der Interventionen der Minorität herausarbeiten. Wir werden uns dabei in der Hauptsache auf ihre Debatten um die Konstitution ‚Dei Filius' über den katholischen Glauben beschränken.

In seiner endgültigen Fassung stellt dieses Dokument, das am 24. April 1870 ohne Gegenstimme von den Vätern verabschiedet wurde, eine beachtliche Aussage zur Möglichkeit der Gotteserkenntnis und zum Verhältnis von Glauben und Wissen dar. Die letzte, ausgefeilte Form war erst nach ausgiebigen Diskussionen im Konzilsplenum und nach der Aufarbeitung von 281 Abänderungsanträgen zustande gekommen. Dabei war die Kritik keineswegs ausschließlich auf die Minorität beschränkt geblieben; auch Mitglieder der Majorität hatten sich an dem schulmäßigen Aufbau der ersten Vorlage gestoßen und in einzelnen Fragen zur Klärung der Problemstellung beigetragen. Aber überraschend moderne Denkanstöße kamen gerade von Mitgliedern der Minorität; einzelne eilten ihrer Zeit weit voraus, so daß weder die Bischöfe noch die Mitglieder der Kommissionen fähig waren, die anvisierten Probleme zu erfassen[99].

Gleich die erste Rede im Konzil wurde von einem Mitglied der Minorität, dem Erzbischof *Rauscher* von Wien, gehalten[100]. Die Ausführungen des Kardinals sind nicht deshalb bedeutsam, weil er scharfe Kritik an der Vorlage übte – er bezeichnete sie als gute Seminaristenarbeit –, sondern weil seine Diagnose die dem Christentum in der Moderne gestellte Aufgabe viel treffender umreißt als jene. Es gehe in der Moderne nicht mehr um einzelne Irrtümer und Häresien – auch der Protestantismus habe seine Anziehungskraft verloren –, sondern um einen Generalangriff auf die Religion. An die Stelle der protestantischen Glaubensregel sei jene angebliche Wissenschaft getreten, welche Gott und die Seele leugnet und bloß das als wirklich gelten lasse, was mit den Sinnen erkennbar ist. Im Namen der Wissenschaft werde der menschliche Geist verneint, ohne den diese Wissenschaft nicht denkbar ist. Die Analyse *Rauschers* wird in der jüngsten Untersuchung dieser Konstitution folgendermaßen zusammengefaßt: „Auf die Tatsache, daß das Feld der Auseinandersetzung nicht mehr ein innerkirchliches oder innertheologisches sei, sondern die allgemeinsten Grundlagen betreffe, hatten bereits andere Bischöfe aufmerksam gemacht. Kardinal Rauscher geht jedoch noch weiter, wenn er auf die eigentliche Aufgabe des Konzils hinführen will: diese Wissenschaft traue nicht so sehr ihren Beweisgründen, sondern gründe vielmehr in den ‚pravis cupiditatibus', denen ihre Lehren nur allzusehr entsprächen. Denn als Grundforderung der autonomen Vernunft gelte die Ausrufung des Primats der Diesseitigkeit, die bis zur Blasphemie des schlechten Gottes gehe, der dem diesseitigen Glück der Menschheit im Wege stehe. Diese Forderung werde im Namen einer allgemeinen Menschheitsliebe gegenüber Priestertrug und Monarchie erhoben – einer Menschenliebe, die nichts anderes als die säkularisierte, untrennbare Einheit der Gebote der Gottes- und Nächstenliebe sei, in deren nur von Gott in Christus ermöglichter Erfüllung die höchste Würde des menschlichen Geistes erscheine und ohne die der Mensch der Notwendigkeit der sinnlichen Triebe unterworfen sei wie das Vieh. Indem diese säkularisierte Menschheitsliebe aber Gott und Erlösung leugne, erweise sie sich

---

[98] Vgl. *V. Conzemius*, „Die römischen Briefe vom Konzil", a. a. O. (Anm. 17), II. Teil: Lord Acton als Mitarbeiter Döllingers, in: RömQschr 60 (1965) 76–119; auch in: The Journal of Ecclesiastical History 20 (1969) 267–294.

[99] Zu der etwas weiter unten behandelten Rede *Ginoulhiacs* zum 4. Kapitel bemerkt *R. Aubert*, a. a. O. (Anm. 20) 222: „Seine tief durchdachten Ausführungen erregten nur wenig Interesse bei einer Versammlung, deren Mitglieder in der Mehrzahl über das wissenschaftliche Geschehen ihrer Zeit nicht im Bilde waren."

[100] *Mansi*, Bd. 50, Sp. 122–125.

als unwirksames Phantom." [101] Dazu bemerkt *H. J. Pottmeyer*, der Verfasser dieser Studie: „Damit ist für Kardinal Rauscher die Dimension aufgerissen, in der eigentlich die Auseinandersetzung zu sehen ist, in die die Kirche durch die Entwicklung gezwungen wird und in der auch der Anspruch der Wissenschaften zu sehen ist: der Prozeß der Säkularisation und das Aufkommen eines neuen Humanismus mit seiner Religionskritik, die von Rauscher allerdings rein negativ als säkularisiertes Christentum und als Auflösung aller Bindungen gesehen wird. Leider hat sich diese, die epochale Entwicklung in einer viel ausgreifenderen Dimension beurteilende Sicht der neuzeitlichen Geistesgeschichte gegenüber der Schau, die das Verhältnis von Glauben und Wissen auf einer mehr oder weniger rein theoretischen Ebene behandelt, nicht durchsetzen und die Konzeption und den Charakter des Schemaentwurfs und damit auch der Konstitution nicht verändern können ..." [102]

Ebensowenig hat Bischof *Vérot* den Vätern einsichtig machen können, daß die Konflikte zwischen Naturwissenschaft und Theologie in der Regel auf Kompetenzüberschreitungen der Theologen zurückgingen. Durch übereilte öffentliche Verurteilung wissenschaftlicher Ergebnisse (u. a. Fall Christoph Kolumbus und Galilei) sei das Verhältnis der Wissenschaften zur Offenbarungslehre so belastet, daß die kirchliche Lehrautorität nicht mehr ernst genommen würde. *Vérot* fordert damit: einen anderen Umgangsstil von der Kirchenautorität, wenn überhaupt noch die Möglichkeit eines Gespräches zwischen Glaube und Wissenschaft gegeben sein soll; die kritische wissenschaftliche Vernunft und ihre Ergebnisse ernst zu nehmen und keine apodiktischen Verurteilungen auszusprechen, sondern die Gründe für eine Ablehnung offen zu entwickeln und darzulegen. Der Bischof deutet damit auch die Möglichkeit an, daß die kritische Vernunft ein überkommenes Offenbarungsverständnis eventuell korrigieren müsse bzw. seine Bedingtheit aufweisen könne." [103]

Aus dieser bedeutsamen Rede wollen wir einige Auszüge bringen: „Die Lehre über das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube, wie sie uns hier im Schema vorgelegt wird, ist an sich indiskutabel; es kann keinen Widerspruch zwischen Vernunft und Glauben geben, denn der Herrgott ist der Urheber beider Bereiche, der Natur und der Übernatur, und die Wahrheit kann nicht der Wahrheit widerstreiten. Doch die Art und Weise, in der jene Tatsache hier beschrieben wird, ich möchte sagen, der gesamte Tonfall dieses Kapitels, ist derart, daß er die Naturwissenschaftler unnötigerweise verärgert ... Dieses Kapitel scheint mir allzu leichtfertig Entschuldigungs- oder Rechtfertigungsgründe für das Vorgehen bestimmter katholischer Theologen gegenüber den Naturwissenschaften vorzubringen, von dem ich jetzt einige Beispiele anführe. Als Christoph Kolumbus nach Westen segeln wollte, um den Osten zu erreichen, da standen gelehrte Theologen auf, um seinen Plan zunichte zu machen. Ich komme aus Amerika, wo der größte Teil der Bevölkerung protestantisch ist; in ihren Geographiebüchern haben die protestantischen Schulen ein Bild, wie eine Anzahl Bischöfe mit spitzen Mitren und Kardinäle im roten Purpur auf Kolumbus einreden, der die Kugelgestalt der Erde und die Existenz der Antipoden beweisen wollte. Die Doktoren der Theologie erhoben Einspruch, weil die Idee des Kolumbus ihrem Verständnis der Sache und der Heiligen Schrift widerstritt und vor allem weil ein Papst die Existenz der Antipoden verurteilt hatte. Dennoch existieren die Antipoden, und sehen Sie, meine Herren, hier gibt es Bischöfe, die von den Antipoden herkommen, und 200 sogar kommen aus Amerika, dank Christoph Kolumbus, der Amerika entdeckte.

---

[101] *H. J. Pottmeyer*, Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben ‚Dei Filius' des I. Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission (Freiburg – Basel – Wien 1968) 36.

[102] Ebd. 37.

[103] Ebd. 36.

Das andere Beispiel berührt Galilei; ich kann es nicht ohne innere Bewegung und Schmerz vorbringen, denn das Verhalten gewisser katholischer Theologen hat in diesem Fall große Schmach über die Religion, die Kirche und den Heiligen Stuhl gebracht, der immer Patron der Wissenschaften war. Galilei wurde zweimal vor das römische Tribunal zitiert und verurteilt, weil er die kopernikanische Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne vortrug; die vorschnelle Verurteilung seiner Lehre durch jene Theologen schadete der Religion ungemein. Gestatten Sie mir, daß ich mich hierüber einmal ausspreche, denn ich war Lehrer der Astronomie, und ich spüre dieses Problem mehr als andere. Ich sage nicht bloß, daß diese Episode der Geschichte Schimpf und Schande für die Religion ist, vielmehr bitte und wünsche ich, daß man sie vergessen macht. Das könnte zur großen Ehre dieses Konzils dadurch geschehen, daß dem Andenken Galileis gebührende Wiedergutmachung geleistet wird. Im Namen der Wissenschaft und ganz besonders im Namen des Römischen Stuhles, der immer die Wissenschaften beschützte, verlange ich die Rehabilitation Galileo Galileis.“ [104]

Vérot unternahm noch einen weiteren Vorstoß, der als eine Verurteilung des Rassismus anmutet und ein erst in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts allgemein erkanntes Problem der amerikanischen Gesellschaft vorwegnimmt. Er bemängelte, daß die von deutschen Jesuiten ausgearbeitete Vorlage die Irrtümer obskurer deutscher Theologen allzu breit behandelte und die verhängnisvollen Auffassungen über den Menschen außer acht ließen, die in England und in Amerika den Rassenhaß schürten. Er schlug vor, jeden mit dem Bannfluch zu belegen, der behaupte, daß Schwarze nicht zur Menschheitsfamilie gehörten.

„Ich komme aus einer Diözese, in der es viele Neger gibt, mehr als eine halbe Million schwarzhäutiger Menschen. Nun kam in Amerika ein Buch heraus, in dem behauptet wurde, es gäbe eine zweifache Schöpfung des Menschengeschlechtes, eine in der Person Adams, aus der der weiße Mensch hervorging, und eine Erschaffung des schwarzen Menschen, der eine Zwischenstufe zwischen Mensch und Tier sei. In meiner Diözese gab es einen methodistischen Prädikanten, der unter großem Zulauf predigte, die Neger hätten keine Seele ... Diese Irrtümer verdienen viel eher eine Verurteilung, denn sie stiften Verwirrung unter den Völkern, während jene nur einen kleinen Kreis von Gelehrten erreichen.“ [105]

Manche Bischöfe haben gelächelt, als der temperamentvolle Amerikaner dieses Problem zur Sprache brachte; sie ahnten nicht, daß diese Fragen die Welt und auch die Kirche im 20. Jahrhundert noch in Atem halten würden, als die Namen der deutschen Theologen, eines Hermes, Günther und Frohschammer, mit denen sie sich auf dem Konzil herumschlugen, längst vergessen waren.

Bischof *Stroßmayer* von Diakovo, der am 30. Dezember sprach, bemängelte, daß die Vorlage eine Reihe alter Irrlehren gleichsam aus ihrem Grab herausschaufele und ganz unnötigerweise obskuren deutschen Gelehrten durch die Aufnahme in Konzilsdokumente eine Berühmtheit verleihe, die ihren schmalspurigen Entgleisungen von der Sache her nicht zukomme. Wie Kardinal *Rauscher*, auf den er sich berief, hob er hervor, daß die Signatur der Zeit der Angriff auf die Berechtigung der Religion überhaupt sei [106]. Zum Stil und zur Form des Dokumentes bemerkte er, daß es zu viele unnötige Härten und Verurteilungen ausspreche und daher nicht bloß das Vorbild Jesu Christi im Umgang mit irrenden und fehlenden Menschen außer acht

---

[104] *Mansi*, Bd. 50, Sp. 163–164.

[105] Ebd. 165–166.

[106] ‚Iam vero ... ducuntur odio vario viri perversi, qui sub velato scientiae et prosperitatis communis, quam omnibus falso promittunt nomine, ecclesiam et omnem religionem evertere, et si fieri posset Deum ipsum non tantum ex tota societate, non tantum ex legibus et institutionibus publicis sed etiam privatis, immo ex intimo Dei sacrario, id est ex conscientia et corde populorum in perpetuum profligare student.‘ *Mansi*, ebd. Sp. 145 D.

lasse, sondern auch sein Ziel verfehle, den katholischen Glauben den Irrenden gegenüber annehmbar zu machen[107].

Auf ein wichtiges Problem, das den Verfassern der Vorlage gänzlich entgangen war, machte Bischof *G. Meignan* von Châlons aufmerksam. *Meignan*, der in München, Berlin und Rom studiert hatte und die französische Exegese mit den Problemen der modernen Bibelwissenschaft vertraut machte, beschränkte sich auf das Kapitel über die Quellen der Offenbarung. Er wies darauf hin, daß der neuzeitliche Angriff gegen das Christentum nicht bloß spekulativ sei, sondern sich auch gegen seine historischen Grundlagen richte. Mit Hilfe der Archäologie, der Philologie und der Naturwissenschaften versuche man, die biblische Heilsgeschichte ins Reich der Fabel zu versetzen. Es stelle sich nämlich auch für den katholischen Bibelexperten die Frage, in welchem Sinne biblische Stellen über Chronologie, Statistik, Geographie und Naturwissenschaft aufzufassen seien. Die Antwort, die hierauf auf katholischer Seite gegeben werde, könne nicht zufriedenstellen. Eingeschüchtert durch die Verdammungen der übervorsichtigen römischen Kongregationen, würden die katholischen Exegeten es nicht mehr wagen, sich mit diesem Problem zu befassen, und überließen der ungläubigen und glaubensfeindlichen Forschung das Feld. Der Schaden, der daraus für den Glauben entstehe, liege auf der Hand. Man könne deshalb nicht einfachhin, wie die Vorlage es tue, die Bibel in allen Teilen ‚vere et proprie' als Wort Gottes bezeichnen, weil diese Redensart den Schein erwecke, eine Verbalinspiration zu vertreten. Das sei eine unzulässige Ausweitung gegenüber dem Inspirationsbegriff von Trient: wenn man nichts Besseres zu bieten habe, solle man Abstand nehmen, neue Schwierigkeiten zu schaffen. Eine konziliare Erklärung zur Bibelfrage, welche diese Probleme übersähe, würde die ohnehin geringe Phalanx katholischer Bibelexperten zusammenschmelzen lassen, da sie die Aussöhnung von Glaube und Naturwissenschaft unmöglich mache. Der Bischof schloß seine Ausführungen mit einem Plädoyer für die Heranbildung philologisch und historisch-kritisch geschulter Experten, die die nicht mehr weiter hinauszuschiebende Aufgabe einer kritischen Exegese in Angriff nehmen sollten[108].

Meignan hatte immerhin die Genugtuung, daß der von ihm inkriminierte Ausdruck

---

[107] Bereits in den ersten Sätzen finde er harte Ausdrücke wie ‚antichristi, turpitudinis, noxae, abominationis et detestationis, impietatum et errorum monstra, pestis, cancer etc. Ego veniam peto, dicam haec non tantum saeculi nostri genio, sed neque ecclesiae ipsius spiritui convenire: nam errant oppido qui hac duritia et his execrationibus putant hodierno die mundum converti, et in sinum sanctae ecclesiae revocari posse' (*Mansi*, ebd. Sp. 146); auch Erzbischof *Landriot* von Reims hob das Unzeitgemäße dieses Stils hervor (*Mansi*, ebd. Sp. 242), während Erzbischof *Dechamps* von Mecheln einen entgegengesetzten Standpunkt vertrat: „... ego credo quod ad infirmitatem nostrorum temporum pertineat usus loquendi mollia non de errantibus, quod licitum est et saepissime, ut admitto, meritorium; sed usus loquendi mollia etiam de erroribus et de doctrinis, quae hodie (de doctrinis loquor) omnia admittunt, licet inter se pugnantia et perversissima, et dicunt quod omnia sint cum honore tractanda, etiam perversissima, et solum dominatorem dominum nostrum Jesum Christum negant, et quaecumque ignorant blasphemant; de similibus doctrinis mansuete loqui non possumus: esset contrarium traditioni ecclesiae in omnibus conciliis generalibus' (ebd. Sp. 247).

[108] *Mansi*, Bd. 50, Sp. 260–263; zur Kritik an der Vorlage sagte *Meignan:* ‚De anxietatibus fidelium ad recte interpretandam scripturam in rebus neque fidem neque mores spectantibus, omnino silet. Omittit etiam hortari doctores, professores seminariorum ad ediscendas philologicas et naturales scientias, per quas feliciter scientiam scientiae iidem opponere possint; cum tamen nimis compertum sit, quam multa hoc sub respectu tunc temporis in nostris institutionibus desiderari possunt' (ebd. Sp. 262). – *Th. Granderath* bemerkt a. a. O. (Anm. 4) II, 117, daß er bei der Ausführung seiner Gedanken „Unsicherheit auf theologischem Gebiete" verrate!

‚vere et proprie' in der endgültigen Fassung der Konstitution nicht vorkommt[109]. Mit seinem grundsätzlichen Aufruf jedoch zur Förderung der Bibelwissenschaft ist er nicht durchgedrungen. Für diese Fragen hatte die Mehrheit der Bischöfe kein Verständnis. Das gleiche gilt für eine Rede von Bischof *Ginoulhiac* in der Spezialdebatte über das vierte Kapitel der (verbesserten) Vorlage über den katholischen Glauben[110]. Sie behandelt das Verhältnis von Kirche und Freiheit der Wissenschaft und ist nicht bloß die wichtigste Rede, die zu diesem Themenkreis vorgetragen wurde, sondern eine der bedeutendsten Reden überhaupt, die auf dem Konzil gehalten wurden[111]. Zunächst betonte der Bischof, daß Glaube und Wissenschaft ein verschiedenes Formalobjekt hätten und daher der Wissenschaft Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit zukomme. Ihre Freiheit bestehe darin, daß sie keiner ihr fremden Gesetzlichkeit und Methode unterworfen sein dürfe. *Ginoulhiac* erkennt das hohe Ethos der modernen Wissenschaft an, die auf Experiment und Induktion beruhe und hier einen unschätzbaren Beitrag zur Wahrheitsfindung biete. Was das Materialobjekt angehe, so gebe es Wissenschaften, wie Mathematik, Physik und Chemie, die auch das Materialobjekt nicht mit dem Glauben gemeinsam hätten. Dazu seien auch Astronomie, Kosmologie und Geologie zu rechnen. Diese Wissenschaften seien daher völlig unabhängig und hätten keineswegs die Offenbarung zu berücksichtigen. Unter Rückgriff auf frühere Theologen und Kirchenlehrer betonte er, daß die Verfasser der Heiligen Schrift keine naturwissenschaftlichen Wahrheiten hätten vermitteln wollen. Aus der Tatsache, daß die Naturwissenschaft nur die Existenz der natürlichen Dinge betrachte, gehe eindeutig hervor, daß sie hier freien Forschungsraum habe, in die die Theologie nicht hineinregieren dürfe[112].

Daneben gebe es Wissenschaften, wie Anthropologie und Philosophie, deren Materialobjekt sich teilweise mit dem des Glaubens decke. Hier habe auch die Theologie ein Mitspracherecht. Die Auffassung könne jedoch nicht als häretisch verurteilt werden, diese Wissenschaften seien unterschiedslos ohne Berücksichtigung der Offenbarung zu betreiben.

Das Kernproblem aber, daß Widersprüche zwischen Offenbarung und Wissenschaft ihre Ursache nicht nur in Grenzüberschreitungen der Wissenschaft, sondern auch in Kompetenzanmaßungen der Deuter der Offenbarung habe – und das weder die Konzilstheologen noch die Bischöfe erfaßten –, hat *Ginoulhiac* folgendermaßen umschrieben: „Daß die Kirche nichts von dem raschen Fortschritt der Wissenschaft zu befürchten habe, möge sie nicht nur sagen, sondern auch zeigen. Es möge erklärt werden, daß es Wissenschaften gebe, die als ganz unabhängig zu gelten hätten, und andere, die innerhalb des mit der Offenbarung gemeinsamen Bereiches sich ihrer Grenzen bewußt zu sein hätten, nicht aber ihre Eigengesetzlichkeit aufzugeben hätten. Dabei seien die Wissenschaftler, auch die Philosophen, darauf hinzuweisen, daß sie nicht allzusehr den natürlichen Kräften der Vernunft vertrauten. Es seien aber auch diejenigen zu ermahnen, die in ihren Schriften die Natur betreffende Aussagen der Heiligen Schrift anführten, daß sie 1. diesen Aussagen nicht vorschnell einen bestimmten Sinn zuschrieben und 2. für die Auffassungen in naturwissenschaftlichen Fragen sich nicht auf die Autorität der Heiligen Schrift berufen sollten." [113]

Wieweit die Kritik der Minorität begrenzt positive Ergebnisse zeitigte – von *Ginoulhiac* weiß man, daß er die Glaubensdeputation zum Nachdenken zwang und

---

[109] *C. Butler*, a. a. O. (Anm. 18) 152 hebt dies hervor.

[110] *Mansi*, Bd. 51, Sp. 248–252.

[111] Vgl. Anm. 99.

[112] Freilich war *Granderath* mit diesem Wissenschaftsbegriff, der ihm viel zu weit schien, nicht einverstanden.

[113] Wir zitieren nach der Zusammenfassung von *J. J. Pottmeyer*, a. a. O. (Anm. 101) 420.

einige wichtige Korrekturen erreichte[114] –, kann hier nicht erörtert werden. Wichtig erscheint uns das bisherige Ergebnis unserer Untersuchung der Stellungnahmen der Oppositionsbischöfe zu sein. In einem Bereich, der nichts mit Fragen der Kirchenstrukturen, sondern mit grundsätzlichen Aspekten des Glaubensverständnisses in der modernen Welt zu tun hat, antizipieren sie Erkenntnisse, die sich allmählich in der postvatikanischen Kirche unter avantgardistischen Theologen Bahn brechen und dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kirchliches Allgemeingut werden. Diese Feststellungen wären durch eine systematische Durchsicht der anderen auf dem Konzil diskutierten Vorlagen De episcopis (10–16 G. K.), De sede episcopali vacante (10–16 G. K.), De vita clericorum (16–23 G. K.), De parvo catechismo (24–29 u. 47–50 G. K.) sowie der sonst von den Bischöfen eingereichten Vorschläge zu ergänzen. Daß sie sich in Fragen, die das Petrusamt berührten, mit ihrer Warnung vor einer übermäßigen, einseitigen Betonung des Primates und ihrer Forderung nach einem Ausgleich nach der Seite der bischöflichen Kollegialität hin auf der Linie des II. Vatikanums befanden, liegt auf der Hand und braucht nicht weiter ausgeführt werden. Es war verhängnisvoll, daß ihr diesbezüglicher Denkansatz so abrupt aus dem Gesichtskreis der nachvatikanischen Theologie verschwand. Eine bessere Kenntnis der sehr gewichtigen und in der kirchlichen Tradition wohlbegründeten Vorbehalte der Minoritätsbischöfe gegenüber einem eingleisigen Papalismus hätte u. E. bereits auf dem II. Vatikanum zu einer Klärung der ungelösten Fragen des Verhältnisses von Papst und Bischöfen führen können. Damit wäre auch jenes Übergewicht kirchlicher Strukturreformdiskussion, die die Theologie nach dem II. Vatikanum nahezu blokkiert, vermieden worden. Freilich hätte nicht vergessen werden dürfen, daß das Reformanliegen selber bereits recht vernehmlich und deutlich hundert Jahre zuvor auf einem Konzil zu Wort gekommen war.

Wir wollen am Schlusse unseres Aufsatzes den Hauptsprecher für eine Kirchenreform in capite et membris zu Wort kommen lassen, den kroatischen Bischof *Stroßmayer*. Über ihn schrieb der junge Lord *Acton*, dessen Polemik gegen die Unfehlbarkeit nicht theologischen Motiven, sondern einer frustrierten Reformerwartung entsprang[115], an *I. v. Döllinger:* „Wenn Sie einen Bischof geschaffen und für das Konzil instruiert und vorbereitet hätten, so wäre das Resultat Stroßmayer gewesen ... Nach unserer ersten Unterredung umarmte er mich wie seinen ältesten Freund. Was ich im tiefsten Herzen trage über Kirche und Welt, sprach er zu mir mit einem glühenden Feuer. Und er ist so geartet, daß er alles, was er mir sagte, im Konzil sagen wird. Ich entdeckte keine schwache Stelle in ihm. Über die Kirche, das Papsttum, die Kardinäle, das Recht des Episkopats, das Recht der Laien, über die Kurie, die Falschheit, die Fälschungen, den Mangel an priesterlichem Sinn, an Liebe für die Seelen, über die Vereinigung mit Griechen und Protestanten, über die nötigen Reformen, die Hineinleitung aller nationalen Einflüsse in das Herz der Kirche, über die weltliche Gewalt, die Inquisition, den Menschen tötenden Vikar des Gekreuzigten, über die Charakterlosigkeit der Bischöfe, über Indulgenzwesen, Reservatfälle, Dispenswesen, über Absolutismus und Obskurantismus, über das, was hier getan wird, was hier geschehen müßte, über das Concil ... denkt er genau wie ich. Die Franzosen sind klein im Vergleich." [116]

Stroßmayer hat am 24. Januar 1870 in einer bewegenden Rede die Forderung einer durchgreifenden kirchlichen Strukturreform aufgestellt, die ein kleines Konzilsprogramm vorwegnimmt. Wir geben sie wieder nach den Aufzeichnungen Lord *Actons*,

---

[114] Ebd.

[115] Vgl. *V. Conzemius,* Die „Römischen Briefe vom Concil", a. a. O. (Anm. 17) 60 (1965) 102 ff.

[116] Acton an Döllinger am 4. Januar 1870; vgl. *I. v. Döllinger – Lord Acton,* Briefwechsel, a. a. O. (Anm. 93) 59–60.

der seine von innerer Beteiligung getragene Zusammenfassung wahrscheinlich aufgrund des Manuskriptes niederschrieb, in welches der Bischof ihm nach seiner Intervention im Konzil Einsicht gewährte [117].

„Die Rede des Bischofs Stroßmayer ist noch der Hauptgegenstand aller Gespräche. Der Bischof erklärte es für ungeziemend, mit den Disciplinar-Dekreten über die Bischöfe und ihre Obliegenheiten zu beginnen, weil dies bei ihren Gemeinden den Verdacht erregen könnte, als hätten sie in der letzten Zeit dazu Veranlassung gegeben. Es dürfte da, wo man von den Pflichten der Bischöfe spreche, auch von ihren Rechten nicht geschwiegen werden. Überhaupt aber müsse die Reform von den höchsten Stufen der Hierarchie bis zu den untersten herab in der Weise ausgeführt werden, daß die Rede auf die Bischöfe erst dann komme, wenn sie dem hierarchischen Organismus gemäß wirklich an der Reihe sind. Er sprach von der Notwendigkeit, den Papat zu universalieren, d. h., auch Nichtitalienern zugänglich zu machen; heutzutage sei er eine rein italienische Institution zum ungeheuren Nachteil seiner Macht und seines Einflusses. Ebenso betonte er die Universalierung der römischen Kongregationen, damit die großen Angelegenheiten der katholischen Kirche nicht in einer beschränkten und engherzigen Weise aufgefaßt und entschieden würden, wie dies leider bisher der Fall gewesen. Auch müßten alle Angelegenheiten, die nicht unumgänglich einheitlicher Natur, d. h. die ganze Kirche betreffend, sind, von der Kompetenz der Kongregationen ausgeschieden werden, damit es nicht geschehe wie bisher, daß man sich mit Lappalien abgebe und darüber das Notwendige vergesse.

Stroßmayer sprach davon, daß das Kardinalskollegium in der Art reformiert werden müsse, daß in demselben alle katholischen Landschaften nach dem Maßstab ihrer Größe und Bedeutung vertreten seien. Und von herzergreifender Wirkung soll es gewesen sein, als er ausrief: daß man wünschen müsse, die höchste Gewalt in der Kirche habe dort ihren Sitz, wo der Herr sich selbst und seiner Autorität denselben bereitet habe, nämlich im Gewissen und im Herzen der Völker, was aber nimmer geschehen werde, solange das Papsttum eine rein italienische Institution sei. Auch hinsichtlich der öfteren Abhaltung von Konzilien soll er den Vätern das Decretum Perpetuum von Konstanz ins Gedächtnis gerufen haben, welches vorschreibt, daß alle 10 Jahre Konzilien veranstaltet werden sollen ... Der Bischof wies darauf hin, wie die Vorsehung selbst die Kirche zur öfteren Feier der Konzilien dränge. Im erleichterten Gebrauch der Verkehrsmittel biete sich der Kirche die Chance dar, um sich öfter um ihr Haupt in Konzilien zu scharen und den fortgeschrittenen Völkern, die ihre Angelegenheiten in gemeinschaftlichen Versammlungen abmachen, ein Beispiel zu geben, mit welcher Offenherzigkeit und Freiheit, mit welcher Geduld und Ausdauer, mit welcher Liebe und Mäßigung die großen Fragen zu behandeln seien. Einst, als die Synoden in der Kirche häufiger gewesen, hätten die Völker von ihr gelernt, wie sie ihre Angelegenheiten zum Austrag bringen sollten, jetzt aber müsse sich die Kirche den Völkern als Lehrerin bieten in der großen Kunst der Selbstregierung.

Stroßmayer drang darauf, daß den Provinzialsynoden ein Einfluß auf die bischöflichen Stühle gegönnt werde, damit die Gefahren, welche mit den bisherigen Ernennungen verbunden wären und heutzutage ins Unermeßliche gesteigert worden sind, beseitigt werden. Mit scharfen Worten und glänzenden Argumenten wurden jene gegeißelt, welche die Zwietracht mit der modernen Gesellschaft predigen. Stroßmayer sprach die Überzeugung aus, die Kirche habe von nun an die äußeren Bürgschaften ihrer Freiheit einzig und allein in den öffentlichen Freiheiten der Nationen zu suchen, die inneren aber in einer solchen Besetzung der bischöflichen Stühle, wodurch ihr Männer im Geiste des Chrysostomus, Ambrosius und Anselmus zugeführt werden. Ergreifend war es, als er sich äußerte über die Zentralisation, welche das Leben der Kirche ersticke, und über die Einheit der Kirche, die nur so lange ihre

[117] Acton an Döllinger am 25. Januar 1870, ebd. 110.

himmlische Harmonie darstelle und die Geister erziehe, als ihre verschiedenen Elemente die ihnen zukommenden Rechte und eigentümlichen Institutionen unversehrt bewahren. Wie aber die Kirche jetzt stehe und wie man sie gestalten wolle, sei ihre Einheit vielmehr eine geisttötende Monotonie, die vielfach Ekel errege und, anstatt anzuziehen, nur abstoße. In dieser Beziehung soll der Bischof merkwürdige Dinge aus seiner eigenen Erfahrung gebracht haben, welche bewiesen, daß, solange das heutige System enger Zentralisierung fortdauere, die Vereinigung mit der orientalischen Kirche undenkbar sei; im Gegenteil, man müßte neuen Gefahren, neuen Abfällen entgegensehen. Den Codex der kanonischen Gesetze beschrieb er als eine babylonische Konfusion ... Die Kirche und die ganze Welt erwarte von dem Konzil, daß diesem Zustand ein Ende gemacht werde durch eine zeitgemäße Kodifizierung, die aber nicht von römischen Theologen und Kanonisten, sondern von Gelehrten und praktischen Männern aus allen Teilen der katholischen Welt vorbereitet werden müßte. Indem er den Vorschlag eines vorhergehenden Redners verwarf, der dahin ging, der Papst möge eine Oberaufsicht über die katholische Presse führen, ergriff er die Gelegenheit, einem Manne ein glänzendes Lob zu sprechen, der von jener Presse schmählich verunglimpft worden, dem man es aber vor allem verdanke, wenn das Konzil jetzt hier versammelt sei: Aller Augen richteten sich auf Dupanloup[118]. Ein französischer Prälat [Bischof *P. de Dreux-Brézé* von Moulins] hatte verlangt: die Bischöfe möchten nicht im Beichtstuhl sitzen. Stroßmayer meinte, er müsse vergessen haben, daß er der Landsmann des Franz von Sales sei. Ein anderer hatte behauptet, man dürfe die Zurechtweisung der Kardinäle ihrem Vater, dem Papste, anheimstellen. Stroßmayer antwortete darauf, sie hätten auch eine Mutter, die Kirche, der es ebenfalls zukomme, ihnen guten Rat und Belehrung zu geben.

Die Rede dauerte anderthalb Stunden, und ihr Eindruck war überwältigend. Bischöfe behaupten, daß seit Jahrhunderten keine solche Beredsamkeit in lateinischer Sprache gehört worden sei." [119]

Die Reformvision *Stroßmayers*[120] enthält im Kern die hauptsächlichsten Forderungen einer kirchlichen Strukturreform, die an das II. Vatikanum herangetragen wurden. Damit wird einmal die Kontinuität des II. Vatikanums mit einer Reformdynamik in Evidenz gestellt, die zwar auf jenem ersten Konzil nicht zum Durchbruch kam, sich aber bereits damals als ein gesamtkirchliches Anliegen erwies. Von hier aus ergibt sich eine neue Deutung der Minorität: nicht mehr die eines geschlagenen Trüppleins, sondern die einer mit Mut und Tapferkeit sich hinauswagenden Vorhut[121].

---

[118] Der Bischof von Orléans hatte durch sein Eintreten für den Kirchenstaat die Abhaltung des Konzils möglich gemacht; Str. spielt auf die Angriffe der neo-ulramontanen Presse um Veuillot an.

[119] *I. v. Döllinger – Lord Acton*, Briefwechsel, a. a. O. (Anm. 93) 111 ff.; in unserem Zitat haben wir die Rede der modernen Orthographie angepaßt.

[120] Über die Reaktionen der Bischöfe auf diese Rede bemerkt *Acton:* „Die Aufregung ist ungeheuer. Pie gratulierte. Ketteler erklärte sich mit allem einverstanden. Ich war bei Stroßmayer, als Dupanloup kam, eine höchst frappante Szene. Dupanloup bewunderte die Rede, die Moderation ebensosehr wie die Macht seines Wortes, und war tief ergriffen" (Acton an Döllinger, 24. Januar 1870, Briefwechsel, ebd. 108). Am Tage darauf schrieb er, daß Stroßmayer 400 Besuche empfangen haben soll infolge seiner Rede (ebd. 113).

[121] Das will nicht sagen, daß die Minorität in allem und jedem die Positionen des 20. Jahrhunderts antizipiert habe. Auch die Minorität war von den sozialen und theologischen Denkstrukturen ihrer Zeit abhängig; viele Bischöfe dieser Richtung sind z. B. mit Nachdruck für den Kirchenstaat eingetreten. Eine umfassende Darstellung der Konzilsopposition müßte auch auf diese Aspekte eingehen.

Besprechungen

Simons, Eberhard – Hecker, Konrad, *Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik.* 8° (263 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 25.– DM.

Theologie und Kirche stehen heute vor, ja schon in einer Identitätskrise höchsten Ausmaßes. Reflektiertes Selbstverständnis wird zur Lebensfrage: für das kirchliche Leben in Glauben und Verkündigung überhaupt wie für die Theologie als Wissenschaft (wissenschaftstheoretisch und konkret wissenschaftsspolitisch in der Hochschulauseinandersetzung). Solches Selbstverständnis kann theologische (fundamentale) Hermeneutik genannt werden, und für sie wollen die Autoren „Vorverständnis, prinzipielle Struktur und Medium" erarbeiten (30).

Im 1. Kap. wird die Geschichte als spezifisches Thema der Theologie bestimmt, im Ausgang von dem überlieferten Doppelsinn von Theologie: theologia naturalis – theologia christiana. Im Rückblick auf die Stadien dieses Denkens zeigt sich die „Selbstüberführung der klassisch-ontologischen Seinsfrage ... in eine konkrete Geschichtsphilosophie auf ‚theologischem' Niveau und mit metaphysischem Anspruch" (54). „Auf theologischem Niveau" meint dabei: „‚Gott' läßt sich nicht denken, wenn nicht das Denken selber ‚göttlich' wird, d. h. absolute Selbstidentität gewinnt. Vollzug und Gegenstand müssen in gewisser Weise eines werden" (40).

Die Geschichtlichkeit dieses Denkens aktualisiert sich nun in seinem Traditionsverhältnis zu Texten. So analysiert Kap. 2 die komplexe Wirklichkeit von Text. In dialektisch-synthetischem Aufbau vom Buchstaben über Wort, Satz, Text, Stil, literarische Gattung, Literatur, Gesellschaft zur Sprache als deren trans-immanenter Selbstvermittlung.

Der Zusammenhang von formal-materialer Vermitteltheit des Textsinnes und unmittelbarer Sinnevidenz nötigt im 3. Kap. zu einer Untersuchung des Dialogs überhaupt als Vermittlung von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit.

Erkenntnismetaphysisch zeigt sich die Intersubjektivität als Aufhebung der Aporie der Bewußtseinsdialektik (ihrer selbstzerstörerischen Endlosigkeit) in der Dialogik und ihrem absoluten Medium. Eine Lösung, die voll einsichtig erst in der *praktischen* Entfaltung der dialogischen Wirklichkeit wird.

Dieses Dialoggeschehen in seiner Zeit-, Gesellschafts- und Geschichtsdimension gründet im lebendigen Anspruch der Wahrheit, dem „Dia-Logos" als „Mittlerperson" und Ursprungsmedium von Sprache, Verstehen und Wirklichkeit, das heißt, Person bezieht sich nicht bloß auf eine leere Formalität und so real doch nur auf den anderen, ebensowenig freilich auf Wahrheit, Liebe (Sein) unmittelbar selbst, „sondern auf Wahrheit und Liebe als auf den durch das konkrete Du vermittelten, mit diesem aber nicht identischen personalen Anspruch: ... das personale, dialogisch-mediale Wort der Wahrheit selbst" (172 f.).

Die Subtilität dieser so hoch abstrakten wie auf ihre Weise äußerst konkreten Analysen (vgl. Hegels Aufsatz: Wer denkt abstrakt?) kann hier nicht wiedergegeben, auch nicht einzelnes diskutiert werden. Kap. 4 beginnt so dankenswerterweise mit einer Zusammenfassung des Gedankengangs, deren Lektüre die Autoren dem als erste empfehlen, dem vor allem an den praktischen Konsequenzen liegt. Es bringt sodann eine kritische Abgrenzung gegenüber *Gadamer, Bloch* und *Rahner,* um schließlich das thematische Programm einer hermeneutisch reflektierten Theologie zu formulieren.

Es verlangt zunächst eine transzendental-dialogische Vermittlung von Glauben und Wissen, sodann die fundamentale wie konkrete Interpretation des individuellen und des gesellschaftlichen Heils (wiederholt empfehlend zitiert: *E. Blochs* „Prinzip Hoffnung") und schließlich eine entsprechende Erschließung der Fixierungen der Glaubenslehre in Bibel und Dogma.

Wie hier Absolutheit und geschichtliche Bedingtheit, Mitteilbarkeit und Geheimnis in der Selbstreflexion des Glaubensbezugs übereinkommen, zeigt die Exemplifizierung

des vorgelegten medialen hermeneutischen Interpretaments am Problem des Auferstehungsleibes Christi.

Man muß sich allerdings bewußt bleiben, daß hier nur „philosophische Prolegomena" zu dem gegeben werden, was der Haupttitel ausspricht. An den Theologen ergeht damit die Aufforderung – nicht bloß zur „Entgegnung", sozusagen vom anderen Ufer her, sondern zur Prüfung im Durch- und Weiter-Denken des Begonnenen. Es wird dann zu sehen sein, ob und wieweit ein gewisser antirealistischer Affekt (230 f.) zu idealistischen Verkürzungen geführt hat; ob und wieweit der so gespannte Wille zu begreifen, auf eine einprinzipiale und eindimensionale Systematik hintendiert, die einerseits die Uneinholbarkeit des Menschen (in statu viae) für sich selbst, andererseits die absolute Gratuität des Ereignisses Jesu Christi (über das Interpersonalereignis von Geist- und Freiheitsschöpfung hinaus) nicht ernst genug nimmt.

Doch gilt auch von solcher Prüfung wohl, was die Autoren von ihrem Programm überhaupt erklären: Theologie als wissenschaftliche Ausarbeitung „der Wege, von ‚innen' heraus und dialogisch im Gespräch mit den christlichen Traditionen ... zur Wahrheit und zum Heil zu finden" (253) („in einer an Fichte noch eher als an Hegel anknüpfenden, nach-marxistischen wie nach-existentialistischen Wende zur Auslegung der konkreten Geschichte als dem einzigen Ort der Wahrheit" – 189), kann selber nur noch gemeinsam, kaum individuell geleistet werden. Darum steht die Kritik schon in dieser gemeinsamen Arbeit.

Vermehrt solche Notwendigkeit einerseits die Gründe zur Skepsis bezüglich der Krise der Theologie, so ist andererseits doch zu hoffen, daß der Anstoß (sei es Anstoß auch im Doppelsinn) des Buches wirksam werde. J. Splett

Schlink, Edmund, *Die Lehre von der Taufe*. Gr. 8° (174 S.) Kassel 1969, J. Stauda. 15.– DM.

Ein Werk über die Taufe kann großen Interesses gewiß sein. Die ökumenische Bedeutsamkeit der gegenseitigen Anerkennung (die unterhalb der Anerkennung als Organ göttlichen Heilshandelns schwerlich rechtfertigbar sein sollte) braucht heute kaum eigens betont zu werden. Wohl aber, wie sehr von der Diskussion um die Kindertaufe – wo es bei Verteidigung bzw. Bestreitung ihrer Legitimität ja nicht nur um allenfalls zweitrangigen Taufbrauch geht, sondern um das Grundverständnis von Taufen überhaupt – widersprüchliche Linien eingetragen werden, von deren Problematik her die fundamentale Übereinkunft wieder in Frage gestellt erscheint. Der Hinweis mag gerade für einen katholischen Leser nicht überflüssig sein: sich angesichts dessen, daß er mit vielen Positionen des vorliegenden Buches in Übereinstimmung ist, nicht den Blick dafür verstellen zu lassen, wieviel dezidierte Stellungnahme hier in dem von schroffen Fronten durchzogenen Diskussionsgelände bezogen wird.

Das Buch ist in vier große Abschnitte gegliedert: Begründung der Taufe; Heilshandeln Gottes durch die Taufe; Spendung und Empfang der Taufe; Gestalt der Taufhandlung. – Betreffs des ersten Abschnittes wäre darauf aufmerksam zu machen: es handelt sich um die Buchausgabe des gleichnamigen Beitrages für Band V „Der Taufgottesdienst" von „Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes". Es ist darin der Beitrag des Systematikers, der für diesen Fragenkreis weitläufige Ausführungen von *G. Kretschmar* voraussetzen durfte. So sei nur eben darauf hingewiesen, daß Schl. mit guten Gründen für christliches Taufen nicht die Proselytentaufe in der Ahnenreihe sieht; daß er als wirklich vorläufig wertet die Taufe Johannes' des Täufers, dabei aber über eine Verbindung des Täufers zu Qumran sehr zurückhaltend urteilt und als historisch feststellbar nur die Übung der Urgemeinde einsetzt: „Die Anordnung der Taufe durch Jesus Christus kann nur geglaubt werden" (30).

Zum zweiten Abschnitt, der dogmatischen Grundlegung der Taufe. Die nach Eindeutigkeit strebende dogmatische Aussage sieht sich mit der Tatsache konfrontiert, daß die neutestamentlichen Schriften keine einheitliche Tauftheologie bieten; daß die Vielfalt der Aussagen aufeinander nicht reduzierbar und auseinander nicht ableitbar ist; daß die gegenüber dem Herrenmahl größere Verschiedenheit eine Phasenverschiedenheit in der sakramententheologischen Reflexion ausweist. Ein Befund, der nachdrücklich Besinnung auf den Standort fordert, von dem aus eine Tauflehre zu entfalten ist, und bei dessen Bestimmung neben dem Inhalt der Taufaussagen auch

ihre Struktur zu berücksichtigen ist, d. h. es ist dem Rechnung zu tragen, daß die meisten Aussagen Paraklese sind, erinnernder Zuspruch dessen, was den Empfängern der Taufe widerfahren ist (was dann u. a. beispielsweise für die Heilsnotwendigkeit der Taufe besagt, daß die „feststellende, statt ermahnende Verwendung des Begriffs ... in die Struktur der Einladung zurückübersetzt" werden muß, um gültig zu sein, 91). Daher: „Wir vermeiden es, einen Standort abseits von der *glaubenden* Erinnerung an die empfangene Taufe und abseits von der Einladung zum *glaubenden* Empfang der Taufe einzunehmen" (37). Fragen also (denen sich die Systematik nicht entziehen kann!) nach dem Verhältnis von „Zeichen" und „Sache", nach Bedeutung der Taufe für den Nichtglaubenden, nach abwegigem Taufverständnis und Mißbrauch in der Praxis werden jeweils nachgeordnet erörtert. – Das ist die übergreifende Ansprache des Taufgeschehens: „Heilshandeln Gottes", artikuliert als „Taufe in Christus" und „Taufe durch den Heiligen Geist" und Tat des dreieinigen Gottes, die Aufnahme in die Kirche besagt. Taufe als Übereignung an Christus, den gekreuzigten und auferstandenen, den lebendigen Herrn; nicht nur eschatologische Verheißung, sondern Wirklichkeit in der Gegenwart, die als Indikativ des einmaligen Ereignisses den lebenslang bestimmenden Imperativ begründet. Die neuschaffende Tat ist (kognitiv, weil kausativ) durch den mitgeteilten Geist, das wirksame Anwesen des erhöhten Herrn, der der Kirche Glieder hinzutut, zum Dienst der Sendung an die Welt. Noch einmal: das so sehr in Vorordnung göttlichen Tuns, daß für den Täufling „Passivität" die Entsprechung ist. Das als die *eine* göttliche Tat, im unaufhebbaren Miteinander von Wasser und Wort und heiltuendem Gott, die jeglicher Zerfällung in Taufe mit dem Hl. Geist und Taufe mit Wasser wehrt (Zwingli, K. Barth), so daß letztere dann zwar noch bezogen wäre auf das in Jesus Christus geschehene Gotteswerk, aber „sie das Werk und Wort von Menschen ist, die Jesus Christus gehorsam geworden sind und ihre Hoffnung auf ihn setzen" (Barth, KD IV/4, 112). Dagegen meint Schl., daß man den Aussagen des NT nur gerecht wird, wenn man in ihnen die Einheit von Taufe und Geistmitteilung ausgesagt sieht, kausativ mindestens so: „Wenn auch nicht in jedem Fall durch die Taufe, so wird doch in einem notwendigen Zusammenhang mit der Taufe der Geist den Glaubenden gegeben" (58).

Wenn im dritten Abschnitt von Spendung und Empfang der Taufe gehandelt wird, tritt im Sog des eigentlich und erst handelnden Gottes die Kirche als werkzeugliche Spenderin dem Täufling gegenüber, tritt vom übergreifenden Subjekt des gnädigen Handelns der Zusammenhang der Taufe mit Wortverkündigung und Eucharistie stark hervor. In der dann nicht abweisbaren Frage nach der Besonderheit der Taufe ist gültige Antwort: Taufe als Aktualisation des Wortes für den einzelnen und als Vollzug der Annahme eben dieses Wortes. Und gewiß ist der Verweis auf den geschichtlichen Auftrag Jesu Christi und damit auf das Gebot, im geschichtlichen Leben der Kirche zum verkündeten Evangelium auch noch die Sakramente zu spenden und zu empfangen, eine unwiderlegliche letzte Auskunft. Aber eine einigermaßen positivistische doch auch! Will hier nicht scheinen, als sei die rechtliche Seite der Taufe – zweifellos, eine etwas sperrige Kategorie; sie soll gesehen werden korrelat zu Kirche-Heilsanstalt – zu wenig reflektiert? (Nebenbei, aber es könnte in etwa hier einschlägig sein: ist Paulus wirklich exegetisch Genüge getan, wenn man ihn, gegen *Schnackenburg* z. B. und viele andere, am Ritus als der äußeren Veranschaulichung des inneren Heilsvorganges uninteressiert erklärt? 76). Spätestens bei der Behandlung der Kindertaufe will die Vernachlässigung des rechtlichen Aspekts als Mangel erscheinen. Für diese Frage der Kindertaufe werden methodische Vorüberlegungen gebracht: daß die historischen Erkenntnisse (die ohnehin ihre kaum aufbesserbaren Lücken haben) nicht schon theologische Legitimation sind; daß der Rückgriff auf ein Gesamtverständnis der Taufe – zumal da die Exegese keine eindeutigen Entscheidungen beibringt – unerläßlich und allein maßgeblich sein muß. Hier ist entscheidend, daß Taufe nicht gesehen wird als Gehorsamstat und Bekenntnisakt des Menschen, sondern daß der Heilstat Gottes ein empfangender Täufling gegenübersteht, der Gottes gnädige Selbstmitteilung durch die werkzeuglich-gehorsame Kirche – Raum der Macht Jesu Christi in der Anwesenheit Seines Geistes – vermittelt erhält. Hier ist die Reihung Evangelium – Glaube – Taufe. Aber der Zusammenhang Glaube/Taufe ist dauernd, und wenn die Vielzahl der Taufaussagen mahnen, gemäß der durch die Taufe geschehenen Heilstat zu leben, ist er festzuhalten auch in der umgekehrten Reihenfolge Taufe/Glaube. „Weil die Taufe eine der Weisen ist,

in denen Gott sich des Menschen erbarmt, kann von der Spendung der Taufe nicht weniger erwartet werden als von der Verkündigung des Evangeliums ... ist auch von der Spendung der Taufe der Glaube als Wirkung zu erwarten" (105). Wenn dieser Glaube primär ein Empfangen ist, verliert die Forderung nach vorausgehendem Glauben ihr Recht, wenn anders sie nicht dem Heilshandeln Gottes vom Menschen her Bedingungen setzen soll. 12 Thesen (131 ff.) artikulieren die dogmatische Berechtigung der Kindertaufe, durch die eine gehorsame Kirche Verfallenheit an die Sündenmacht aller und Heilswillen Gottes für alle bezeugt; die zeitliche Reihenfolge von Glaube und Taufe weiß die Kirche durch Gottes eschatologisches Handeln relativiert. – Der unbedingt anzuerkennende Zusammenhang von Glaube und Taufe bleibt für die pastorale Praxis der Kindertaufe maßgeblich. Die unverzichtbare Forderung nach lebendiger Bejahung des neutestamentlichen Taufverständnisses – hier ist nicht nur die Situation der Eltern, sondern auch die der Ortskirche zu beachten – kann u. U. Taufaufschub nötig machen, bis zum Nebeneinander von Kinder- und Erwachsenentaufe.

Mit der Gestalt der Taufhandlung beschäftigt sich der vierte Abschnitt. Für sie liefert das NT zwar Grundstrukturen, nicht aber schon die konkrete Ausformung; offener Raum also und doch nicht Beliebigkeit. Der Systematiker wird die Vielfalt möglicher Taufspendung nicht einengen wollen. Hinweise auf unerläßlichen Bezug zur Botschaft des NT (und damit auf die Wortverkündigung im Rahmen der Liturgie), auf die zu explizierende Relation Glaube/Taufe/Kirche (und dann nicht zuletzt auf Auftrag und Sendung), auf die Teilnahme der Gemeinde an der Feier usw. sind dann nur sachgerecht. Schl. betont nachdrücklich die Notwendigkeit dauernder Reform der Taufliturgie.

Kurz, aber gewichtig sind die Schlußbemerkungen über die ökumenische Bedeutung der Taufe. Die so weit gehende gegenseitige Anerkennung ist zweifellos *der* Ansatzpunkt für noch ausstehende Interkommunion; die Frage nach möglichen Auswirkungen in dieser Richtung ist Wunsch und Hoffnung zugleich.

Für eine Neuauflage könnten einige Flüchtigkeitsfehler im Personenregister bzw. in der Bibliographie bereinigt werden (Edsman; Heggelbacher; Lovsky; Premm; Rushbrooke; J. Ysebaert). A. Stenzel, S. J.

Daecke, Sigurd, *Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie.* Gr. 8° (425 S.) Göttingen 1967, Vandenhoeck. 29.80 DM.

Das vorliegende Werk kann ohne Bedenken als die gründlichste, umfassendste, sachlichste und den Intentionen Teilhards am besten entsprechende Auseinandersetzung eines evangelischen Theologen mit dem Werk Teilhards angesehen werden. Wenn auch der Untertitel des Werkes („die Weltlichkeit Gottes und die Weltlichkeit der Welt") die Thematik einschränkt, so kann doch diese umfangreiche Arbeit, die den Straßburg-Preis 1967 erhielt und der eine Dissertation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Hamburg (Referenten: *Rudolf Müller-Schwefe* und *Helmut Thielicke)* zugrunde liegt, neben den Werken von Henri de Lubac als beste Einführung in das Denken Teilhards ganz allgemein empfohlen werden. D. darf das Verdienst zuerkannt werden, Teilhard als ernst zu nehmenden Gesprächspartner im Raum der evangelischen Theologie eingeführt zu haben. Er betont: „Es wird – zwölf Jahre nach Beginn der Diskussion über Pierre Teilhard de Chardin – höchste Zeit, daß auch die deutsche evangelische Theologie sich eingehend mit seinem Denken auseinandersetzt. Bisher ist das lediglich in Aufsätzen, Essays und kurzen Kapiteln innerhalb anderer Zusammenhänge geschehen" (5).

Die Untersuchung vollzieht sich im Rahmen des heute fast zum Schlagwort gewordenen Themas der „Weltlichkeit" (d. h. „der Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit"), und zwar einerseits von *Hegel* über *Richard Rothe* bis zu *Paul Tillich, Wolfhart Pannenberg* und *Ernst Bloch,* andererseits von *Wilhelm Herrmann* über *Friedrich Gogarten* und *Dietrich Bonhoeffer* bis zu *Gerhard Ebeling.* D. intendiert nicht eine Darstellung von Teilhards ganzem Denksystem und seiner gesamten Theologie. Das soll einem zweiten Band vorbehalten werden. Dort soll auch mehr die Kritik an Teilhard zu Wort kommen: „Bei den Fragen von Schöpfung, Sünde und Erlösung, bei der Christologie und Soteriologie ist die Differenz zwischen Teilhards Position und dem reformatorischen Standpunkt größer als bei den Themen, die in

diesem Band behandelt werden und bei denen die evangelische Theologie sogar manches von Teilhard lernen kann" (6).

Die bisherigen Stellungnahmen zu Teilhards Theologie von protestantischer Seite treffen ein „Teilhardbild der üblichen katholischen Interpretation, zu einem Teilhard, wie er durch die Brille der traditionellen Deutung gesehen wird. Daß dieser Teilhard von der evangelischen Theologie entweder abgelehnt oder ignoriert wird, ist selbstverständlich. Aber ich fragte mich: ist dieser Teilhard der echte, der wirkliche Teilhard?" (7 f.). Auf den ersten Blick ist nicht zu leugnen, daß es bei Teilhard zahlreiche gegensätzliche Aussagen gibt. Wie sind diese Gegensätzlichkeiten zu interpretieren? D. sieht drei Lösungen: 1. Ein „Sowohl-als-auch", das vor allem von den konfessionell nicht gebundenen Teilhard-Interpreten (z. B. *Claude Cuénot)* vertreten wird. Die eine Aussage ergänzt die andere, und man muß beide stehenlassen. 2. Die kirchlich-katholische Interpretation: „Sie wählt die traditionell-katholischen Aussagen aus und verschweigt und nivelliert alles, was mit dem kirchlichen Dogma nicht übereinstimmt" (8). 3. Die antitraditionelle Interpretation, d. h. diejenige, die der Verf. in seinem Buch vornimmt; nämlich „umgekehrt zu verfahren wie die katholische Interpretation, d. h. die eigentliche Aussage Teilhards in dem zu finden, was dort eliminiert und verschwiegen wird, und dafür das als schon bei Teilhard überholt und überwunden zu erklären, worauf sich jenes Verständnis stützt – die traditionelle Ontologie und Metaphysik, die Scheidung und Unterscheidung von Natur und Übernatur, Immanenz und Transzendenz, die Wertung der ‚Phänomenologie' als Basis der Theologie" (8).

Es sei hier schon angemerkt, daß ich nach der Lektüre des Werkes nicht den Eindruck hatte, daß der Verf. sich hauptsächlich auf die von der katholischen Interpretation unterschlagenen Stellen stützt. Denn – wie sich jeder überzeugen kann – der Verf. hat sich bei der Dokumentation seiner und Teilhards Ansichten eines überaus reichen Materials bedient, das zum Teil veröffentlicht ist oder doch heute nicht mehr schwer zugänglich ist. Ich möchte behaupten, daß alle im vorliegenden Buch geäußerten Ansichten über Teilhard sich aus den bisher (von einem katholischen Theologieprofessor!) veröffentlichten französischen Werken belegen lassen. Freilich danken wir dem Verf., daß er einige scharfkantige Briefstellen und mündliche Bemerkungen (zumeist von C. *Cuénot)* Teilhards aufgespürt und uns zugänglich gemacht hat. Ich bin weiterhin der Überzeugung, daß man Teilhard nicht abschwächen kann, vorausgesetzt, daß man richtig zitiert, denn in jedem Essay Teilhards und oftmals in jedem wesentlichen Satz steckt der ganze Teilhard. Man kann mit den Aussagen Teilhards keinen Kompromiß schließen. Man darf ferner m. E. Teilhards Entwicklung nicht allzusehr in Perioden aufspalten und diese dann als einander widersprechend entgegensetzen. Es gibt wohl kaum einen Denker in der Neuzeit, der sich so innerlich von den Frühschriften bis zum letzten Essay treu geblieben ist wie Teilhard. Diese Tatsache wird heute allgemein anerkannt. Ich erlaube mir deshalb die Frage: Hat nicht der Verf. bei der Unterscheidung des „frühen" Teilhard vom „späteren" die unterscheidenden Akzente zu scharf gesetzt, so daß die tatsächliche Kontinuität des Gesamtwerkes Teilhards nicht mehr voll gewahrt werden kann?

Zur Interpretation von gegensätzlichen Aussagen Teilhards: Gibt es nicht eine vierte Methode, Teilhard zu verstehen? Ich meine nur eine dialektische Synthese entspricht methodisch einem Weltbild, das auf die Sachdialektik von Divergenz – Konvergenz gegründet ist. Ein Beispiel solcher dialektischer Synthese finde ich u. a. in der „Struktur" von Omega: einerseits Gipfelpunkt der menschlichen Planetisation und Personalisation – andererseits Omega = der auferstandene Christus als Punkt der Parusie, wirkend durch die Anziehung seiner Liebe – und schließlich die Einheit von beiden in der Synthese der Pleromisation. Sicherlich hat Teilhard oft die gegensätzlichen Positionen (These und Antithese) und die zur Einheit in der Synthese aufgehobenen Gegensätze einfach und schlicht hingestellt, so daß es heute unsere Aufgabe ist, den dialektischen Prozeß klärend durchzudenken und verständlich zu machen. Teilhards Weltschau ist uns so weithin noch als Aufgabe gestellt. Das Neue bei Teilhard liegt hierbei ohne Zweifel bei der Synthese und Einheitsschau. D. hat durchaus recht, wenn er schreibt: „Die Richtung in Teilhards Denken ist die zum Neuen hin; es ist bei ihm ein Fortschritt vom Traditionellen zum Revolutionären hin festzustellen. Der Interpret folgt daher nur Teilhards eigener Denkbewegung, wenn er den Akzent auf das Neue legt. Dann tut er nämlich das, was Teilhard eigentlich wollte,

aber nicht gewagt hat bzw. was bei ihm noch nicht zur vollen Klarheit gekommen war oder wozu ihm die Kategorien noch nicht zur Verfügung standen" (10).

Im *1. Teil* des Werkes behandelt D. „Die Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit bei evangelischen Theologen", und zwar zuerst: Das panreligiöse Wirklichkeitsverständnis und die Weltlichkeit Gottes *(G. W. F. Hegel, Richard Rothe, Paul Tillich, Ernst Bloch);* es folgt die ausführliche Darstellung des nichtreligiösen Wirklichkeitsverständnisses und die Weltlichkeit der Welt *(Wilhelm Herrmann, Friedrich Gogarten, Dietrich Bonheffer).* Den Abschluß des 1. Teiles bildet der Aufweis der Ansätze zur Überwindung des Gegensatzes von panreligiösem und nichtreligiösem Wirklichkeitsverständnis bei *Gerhard Ebeling* und *Wolfhart Pannenberg* (139–185). In einem Anhang zu diesem Teil stellt D. Teilhards Denken der deutschen evangelischen Theologiegeschichte gegenüber *(Hegel, Rothe, Karl Heim;* 186–235). Es ist natürlich unmöglich, hier auf Einzelheiten dieser umfassenden, gedrängten und tiefschürfenden ideen- und theologiegeschichtlichen Darstellung einzugehen. Auf jeden Fall hat D. zum erstenmal Teilhards Gedankenwelt nachdrücklich in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang gestellt und damit bewiesen, daß Teilhard keineswegs „der einsame erratische Block in der philosophisch-theologischen Landschaft" (235) ist, als der er gesehen zu werden pflegt. Es wäre zu wünschen, daß auch von seiten der katholischen Theologiegeschichte ein ähnlicher Versuch unternommen würde, daß vor allem auch Teilhards Gedankenwelt mit der frühen Theologie der Väter und kirchlichen Schriftsteller konfrontiert würde und daß schließlich die Parallelen mit den vorsokratischen Philosophen, auf die Teilhard immer wieder einmal hingewiesen hat, herausgearbeitet würden. Auf jeden Fall kann man nach den von D. aufgewiesenen Parallelen *Böhme, Oetinger, Hegel, Schelling, Rothe, R. Otto* und die Vertreter einer Harmonisierung von idealistischen Entwicklungsgedanken und biologischer Evolutionslehre, schließlich *K. Heim* und *P. Tillich* als „Geistesahnen" Teilhards, d. h. ihm geistig verwandte Denker, ansehen. Dennoch muß man D. recht geben, wenn er *E. Benz* (Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung, 157) widerspricht, der geäußert hat, daß Teilhards Lehre „weder so neu noch so einzigartig (ist), wie sie heute ausgegeben wird". Zwar steht Teilhard – wie D. nachgewiesen hat – teilweise „in der Tradition des panreligiösen Wirklichkeitsverständnisses, in seinem Denken finden sich ohne Zweifel mystische, theosophisch-realistische, idealistische und spekulative Elemente, er geht tatsächlich aus vom theologisch-finalistischen Entwicklungsgedanken – es handelt sich also bei Teilhard nach seinem eigenen, wiederholten Zeugnis um eine religiöse ‚Weltanschauung', um Religionsphilosophie und nicht um eine die Welt weltlich verstehende Offenbarungstheologie" (235). Dennoch wäre es falsch – wie D. immer wieder mit Recht betont –, Teilhard aus diesen Zusammenhängen heraus allein zu interpretieren. „Teilhards Denken sprengt die ‚Eierschalen', aus denen es herauswächst. Sie hängen noch an ihm. Aber nicht die Schalen sind das Wesentliche, sondern das Neue, das Größere, das aus ihnen herausgekommen ist" (235).

Im *2. Teil* des Buches schildert D. die Einheit von Gottes- und Weltwirklichkeit bei Teilhard de Chardin (239–416), und zwar zuerst den Ausgangspunkt und das Ziel von Teilhards Denken (239–260). Der Impuls für Teilhards Denken ist die „Gespaltenheit der Wirklichkeit, der Menschheit und der Existenz". D. hat sehr genau beobachtet, daß Teilhards Grundanliegen nicht im Theoretischen liegt, sondern im Existentiellen, obwohl er immer wieder der Klarheit halber versucht, seine Weltschau theoretisch durchsichtig zu machen. „Sein Programm einer umfassenden ‚Synthese' wurzelt in seiner existentiellen Erfahrung der Zwie-spältigkeit, der Spaltung der Wirklichkeit. Es geht Teilhard primär um die ganz konkrete und praktische Überwindung der Zerrissenheit seiner Existenz und der Spaltung der Menschheit. Zwar erweckt Teilhard bisweilen den Eindruck einer eigenmächtigen metaphysischen Konstruktion der Einheit des Ganzen, aber sein eigentlicher Impuls ist das existenznotwendige Ringen um die Einheit und Ganzheit seines Lebensvollzuges, der Versuch, die ‚Schizophrenie' des Denkens zu vermeiden" (239). Es geht um die Überwindung des Spaltes zwischen (Natur-) Wissenschaft und Theologie, des „tiefen Risses ... zwischen dem Plan des Himmels und den edelsten Zielen der Erde", des „großen Schismas, das die Kirche bedroht" und das darin besteht, daß „christlich und menschlich nicht mehr zusammenfallen" (Worte Teilhards). Teilhards Ziel ist die Synthese der Wirklichkeit. Über seinem ganzen Werk könnte das Motto seiner ersten Schrift (La vie cosmique) stehen: „Es gibt eine Gemeinschaft (communion) mit Gott, und eine

Gemeinschaft mit der Erde, und eine Gemeinschaft mit Gott durch die Erde. „Diese Einheit betrifft: die zukünftige Vereinigung aller Weltwirklichkeit in Gott (Christus–Omega), also die Vereinigung von Gottes- und Weltwirklichkeit – „von Gott und Welt, Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz, Übernatur und Natur, Reich Gottes und irdischer Zukunft, Heilsgeschichte und Naturgeschichte, Geist und Materie, Metaphysik und Physik, Glauben und Handeln, Glauben und Wissen, Anbetung und Forschung, sakralem und profanem Bereich, Kirche und Welt, Christen und Nichtchristen, Glaube an Gott und Glaube an die Welt, ‚Aufwärts' und ‚Vorwärts'" (249).

Anschließend beschreibt D. die Einheit der Weltwirklichkeit nach Teilhard (261 bis 287), d. h. das Verhältnis von „Physik" (=Phänomenologie), Ultraphysik und Metaphysik, das Verständnis der Wirklichkeit als Geschichte und der Geschichte als Genese und schließlich die Kontinuität und Diskontinuität von Kosmogenese, Noogenese und Christogenese. Es folgt die Darlegung der Einheit von Gotteswirklichkeit und Weltwirklichkeit nach Teilhard (288–398). Hier läßt D. zuerst die Einwände gegen Teilhards Konzeption der Einheit zu Wort kommen (Schule *Karl Barths, F. Gogartens* und *G. Ebelings, Paul Schütz*), behandelt dann die Einheit von Glauben und Wissen, wobei D. zum Ergebnis kommt, daß Teilhards Theologie von seiner Naturwissenschaft unabhängig ist, denn der Glaube ist sowohl logisch als auch chronologisch dem Wissen vorgeordnet (320 ff.). Schließlich erörtert D. die Einheit von Transzendenz und Immanenz bei Teilhard (355–398), wobei u. a. die Fragen nach dem Verständnis des kosmischen Christus, nach der Struktur des Punktes Omega, nach der Vereinigung von „Aufwärts" und „Vorwärts" behandelt werden.

In seinem *letzten Kapitel* „Weltwirklichkeit" (399–416) spricht D. nochmals drei von *Gerhard Ebeling* formulierte Gedankenkreise an, die man als Korrektur oder Ergänzung zu Teilhards Weltschau ansehen kann: 1. „Heil will als das verstanden sein, was seinem Wesen nach nicht Objekt menschlicher Tätigkeit sein kann, weil es nicht das Haben des Menschen betrifft, sondern sein Heil. Heil ist das, was nur von Gott zu erwarten ist, weil es den Menschen in seiner Grundsituation als den betrifft, der seiner selbst nicht mächtig ist . . ." 2. „Die Eschatologie ist weithin zu einer nachträglichen Aufhebung der theologia crucis geworden. Die Arbeit an dem Heilsverständnis, das sich zu Recht an Jesus hält, hat die Eschatologie von der theologia crucis her neu zu durchdenken und von dem Wahn freizumachen, als wüßten wir selbstverständlich auch ohne das Wort vom Kreuz, was Auferstehung eigentlich heißt . . ." 3. „Heil im christlichen Verständnis eröffnet die heilsame Unterscheidung zwischen eschatologischem Heil und zeitlichem Heil, zwischen rettendem Glauben und hilfreichem Tun, zwischen dem, was allein Gottes Sache ist, und dem, was Sache des Menschen ist" (414–415).

Obwohl D. seine Teilhard-Interpretation mit allen wünschenswerten Belegen und Beweisen darlegt, gibt es noch eine große Zahl offener Fragen. Man muß wohl auf den zweiten Band warten, um weitere Klärungen zu erhalten. Vielleicht darf aber doch Zweifel daran geäußert werden, ob die verhältnismäßig wenigen Fälle, wo Teilhard „Metaphysik" treibt (besonders im 2. Teil von « Comment je vois »), als „Fremdkörper" in Teilhards System (z. B. S. 267 ff.) betrachtet werden müssen. „Metaphysik der Einigung" ist z. B. für Teilhard nur das apriorische Nachdenken seiner Phänomenologie, die immer im Hintergrund als Regulativ bleibt. Soll man so etwas „Fremdkörper" nennen? „Metaphysik" ist also bei Teilhard das „Meta" seiner eigenen „Physik". Solche „Metaphysik" ist – wie ich glaube – nicht identisch mit Teilhards „Ultraphysik", die eine Extrapolation der Teilhardschen „Physik" darstellt, nicht aber ein apriorisches Nach-Denken derselben. Am besten käme der Unterschied zutage, wenn man etwa die „Metaphysik der Einigung" (aus « Comment je vois ») mit der „Centrologie" (L'Activation de l'Énergie, S. 105 ff.) vergliche. Letztere „ist nicht eine abstrakte Metaphysik – sondern eine realistische Ultraphysik der Einigung" (ebd. 106).

Noch ein Wort zum Problemkreis „Kreuz"; der Verf. schreibt: „In der Tat macht Teilhard bei seinem Versuch, den Gegensatz von Gott und Welt, den ‚ruinösen Dualismus' von Transzendenz und Immanenz zu überwinden, das Kreuz am meisten zu schaffen. Das Verständnis des Kreuzes ist der frag-würdigste Punkt in seiner Theologie, er kann nichts damit anfangen, es stört ihn, und so deutet er es oft recht gewalttätig um. Allenfalls könnte Teilhard sich auf das Verständnis des Kreuzes als ‚Erhöhung' bei Johannes und in der hellenistischen Theologie der deuteropaulinischen

Briefe berufen" (82 f.). Diese Kritik hört man sehr oft. Trotzdem ist sie mir – angesichts der Texte, die sich bei Teilhard finden – reichlich unverständlich. Ist es denn verfehlt, wenn Teilhard auch das Kreuz von seinen beiden Hauptgesichtspunkten her zu sehen versucht: vom auferstandenen Christus her (bzw. von der Einheit Kreuz–Auferstehung) einerseits und von einer im Menschen konvergenten, evolutiven Welt her andererseits. Das Kreuz wird so das „schöpferische, aber mühevolle Symbol einer Menschheit, die zu Christus, der sie anzieht, aufsteigt" (Vortrag, 10. 12. 1930). Christus ist der, „der strukturell in sich selbst und für uns den Widerstand der Materie gegen den geistigen Aufstieg überwindet ... Der vollständige und endgültige Sinn der Erlösung ist nicht mehr nur sühnen, sondern hindurchgehen und siegen" Œuvres, X, 104). Wenn man Teilhards Auffassung von der kosmischen Bedeutung des Leides ernstnimmt, versteht man auch folgende Aussage: „Selbst vom irdischen Standpunkt aus ist der gekreuzigte Jesus, wenn er ganz erfaßt wird, kein Ausgestoßener oder Besiegter. Er ist im Gegenteil der, der die Last trägt und den universellen Fortschritt immer höher zu Gott führt" (Energie Humaine, 65 f.). „Ein Kreuz, das zugleich Zeichen des Wachstums und des Loskaufs geworden ist, ist das einzige, womit von nun an die Welt sich bezeichnen kann" (Introduction au christianisme, inédit, 1944). Es gibt noch eine große Anzahl von Texten, die das Kreuz von verschiedenen Seiten beleuchten (schöpferische Macht des Kreuzestodes, Wiederherstellung und Neuschaffung, höchstes Ziel, das wir erreichen, wenn wir über uns hinauswachsen; Überschreiten eines kritischen Punktes, Zeichen des Wachstums durch das Leid, Weg der menschlichen Anstrengung, die auf übernatürliche Art ausgerichtet und verlängert wird; Zeichen des Widerspruchs und Prinzip der Auslese unter den Menschen, Aufforderung zum Gehorsam und Unterwerfung unter das Gesetz des Lebens, liebevolle Annahme des Todes).

Einige weitere wesentliche Problemkreise, die besprochen werden müßten, müssen wir zurückstellen bis zum Erscheinen des 2. Bandes, den wir mit Spannung erwarten. Wir dürfen ohne Übertreibung sagen: D. hat uns in der Teilhard-Interpretation etwas zu sagen! Ad. Haas, S. J.

Widengren, Geo, *Religionsphänomenologie* (De Gruyter Lehrbuch). 8° (XV u. 684 S.) Berlin 1969, de Gruyter. 38.– DM.

„Die Religionsphänomenologie will die verschiedenen Erscheinungen der Religion klassifizieren, d. h. sie will die Religion so schildern, wie sie in ihren wechselnden Lebensäußerungen erscheint. Die Religionsphänomenologie ist also die Wissenschaft von den verschiedenen Erscheinungsformen der Religion. Sie ist hingegen keine Wissenschaft von den historisch gegebenen verschiedenen Lebensformen der Religion" (1). So behandelt das vorliegende Werk als wesentliche Züge der Religion: die Auffassung von Gott und dem Göttlichen, Mythus, Ritus mit Beichte, Buße, Gebet, Opfer und Kultplatz; weiter den Menschen als Subjekt der Religion; das sakrale Königtum; Tod und Eschatologie; ferner Mystik, Heiliges Wort und Heilige Schrift, schließlich das Individuum und die Gruppe. Dazu kommt noch ein Kapitel über die gnostische Einstellung, womit W. durch sein Sonderfach, iranische Religionsgeschichte, besonders vertraut ist. Ein reichhaltiges Material ist in dem Buch zusammengetragen und verständlich dargestellt.

Mit Recht vertritt W. die Ansicht, „daß Religion nicht etwas ist, das entwicklungsgeschichtlich erklärt werden könne, sondern eine gegebene Tatsache, die auf einer bestimmten Einstellung zum Dasein beruht, das nämlich von einer Macht abhängig ist, die über das Schicksal des Menschen herrscht" (18). Es ist seine Überzeugung, „daß der Gottesglaube das innerste Wesen der Religion ausmacht" (3). Religion kann nicht aus etwas abgeleitet werden, was vorreligiös ist. Also nicht aus Magie; es ist klar, „daß Religion und Magie als zwei diametral entgegengesetzte psychische Reaktionen nebeneinander bestehen" (8). Ebensowenig geht sie aus unpersönlichen Kräften wie Mana hervor; solche kennt der archaische Mensch überhaupt nicht. „So können wir sagen, daß *Mana* eine von persönlichen Wesen ausgehende ungewöhnliche Kraft ist – an sich weder religiös noch magisch –, die sich in der Fähigkeit dieser persönlichen Wesen äußert, etwas Aufsehenerregendes auszuführen" (13). Vielmehr läßt sich bei so gut wie allen schriftlosen und Kulturvölkern ein Gottesglaube nachweisen. „Im Mittelpunkt der Religion steht der Gottesglaube" (44), der Glaube an persönliche

Mächte, die auf das Schicksal des Menschen bestimmenden Einfluß haben. Kennzeichnend für eine Unzahl historisch gegebener Religionen ist der Glaube an einen Hochgott, der meist als Himmelsgott erscheint. Aus ihm entsteht der Polytheismus durch Abspaltung und Verselbständigung von einzelnen seiner Eigenschaften oder Funktionen; gefördert wird er durch den Zusammenschluß verschiedener Gruppen zu einem politischen Gebilde, in dessen Religion jede Gruppe ihre besondere Gestalt einbringt. Zu solchen Mächten gehören natürlich alle die, von denen die Fruchtbarkeit von Acker und Herde wie das Ergehen von Sippe und Stamm unmittelbar abhängig erscheint. W. betont aber, daß z. B. in den Muttergottheiten nicht nur der Bezug zur Fruchtbarkeit wichtig ist, sondern auch warme mütterliche Liebe. „Anscheinend werden wir zu dem Verhältnis zurückgeführt, daß das Geschlecht der Gottheit von verhältnismäßig geringerer Bedeutung für ihr Wesen ist, als man hätte vermuten können" (88). Pantheismus entsteht aus der Auffassung, daß die Welt aus der Gottheit geboren wurde und ihren Leib darstellt, wo offenbar der Mensch das Vorbild ist, wie auch in manchen Religionen das Universum als ein großer Mensch vorgestellt wird. Beim Verhältnis der Hochgötter zum Bösen wäre wohl klarer zwischen dem physischen Übel und dem sittlich Bösen zu unterscheiden gewesen; daß Gott der Urheber des ersten ist, macht an sich keine Schwierigkeit; zu einem ausgesprochenen Dualismus eines guten und eines bösen Prinzips, der aber selten ist, führt eher das Problem des sittlich Bösen.

Echter Mythus und Ritus stehen zueinander in einem wesentlichen Bezug; der Mythus begründet und erklärt den Ritus, und dieser stellt den Mythus dar; „aber was für den Glauben wirklich bedeutsam ist, das hat mit Gott und den Göttern und ihren Handlungen zu tun, mögen diese Handlungen nun mythisch sein oder nicht" (208); alles übrige hat für den Glauben nur wenig Bedeutung. Das Opfer läßt sich nicht allzu abstrakt als *do-ut-des*-Verhältnis auffassen, außer vielleicht in der brahmanischen Opferspekulation. „Das eigentliche Wesen der Gabe liegt darin, daß sie eine enge Beziehung zwischen Geber und Empfänger schafft ... Darum verlangt auch der Geber vom Empfänger gleichsam ein Gegengeschenk zu erhalten, als Zeichen dafür, daß jener die Gaben des anderen aus vollem Herzen akzeptiert" (285). Bezweifeln kann man, daß der Sündenbock Azazel in Israel, wie 295 gesagt wird, ein Opfer bedeutet; ihm wird ja gerade die Sünde als das Gottwidrige aufgeladen, und sie soll von ihm in die Wüste weggetragen werden und dort zugrunde gehen; im Gesamt des Ritus bedeutet er also eher eine Reinigung, die das Volk zum Opfern fähig macht. Ähnlich werden am Jahresende in manchen Religionen die Sünden und Vergehen des sterbenden Jahres weggeschafft, damit das neue Jahr in voller Kraft beginnen könne; was stirbt, ist das vergangene Jahr, was aufersteht, das neue; das wäre oft eine bessere Erklärung als das Ritual vom „leidenden und gedemütigten wie dem siegenden Gott" (295).

Über die Mystik als erlebte Vereinigung mit Gott (517) sagt W.: „Die große Grenzlinie in der Welt der Religion verläuft deutlich zwischen denen, die das Universum nur für eine Entwicklung aus Gottes eigenem Ich ansehen, und denen, für die Gott der über die Welt erhabene Schöpfer ist. Die Mystik repräsentiert in diesem Falle keine besondere Linie, sie stellt vielmehr einen Brennpunkt für diese entgegengesetzten Tendenzen dar" (545); m. a. W.: ob man die mystische Erfahrung als Aufgehen der menschlichen Person in der pantheistisch gedachten Gottheit oder als erfahrene Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott versteht, das entscheidet nicht diese Erfahrung selbst, sondern die ihr voraufgehende religiöse Überzeugung. Man kann allerdings hinzufügen, daß zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf eine so einmalige, unvergleichliche und enge Beziehung besteht, daß auch die Gemeinschaftsmystik leicht zu Ausdrücken greift, die nach einer Identitätsmystik klingen, zumal alle Bilder außer dem der zwischenmenschlichen Gemeinschaft unmittelbar Einheit nur als Verschmelzung ausdrücken können.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Werk zu begrüßen ist. Es zeichnet sich aus durch ein großes Verständnis der Religion, ihrer Eigenständigkeit und Bedeutung als eines Wesenszugs des Menschen, der nicht aus anderem abgeleitet werden kann. Auch hat W. sich bemüht, die Gefahren und Nachteile zu vermeiden oder wenigstens abzuschwächen, die mit einer solchen Religionsphänomenologie verbunden sind. Da ist zuerst zu nennen, daß jede Religion als letzte Stellungnahme des Menschen zur Gesamtwirklichkeit ein Ganzes bildet, von dem der Sinn des einzelnen bestimmt

wird. Nun aber werden hier die Erscheinungsformen nach ihrer äußeren Ähnlichkeit zusammengestellt, woraus sich leicht der Eindruck ergibt, als sei der Sinn überall der gleiche und damit auch alle Religionen im Grunde nicht sehr verschieden. W. selbst macht dagegen darauf aufmerksam: wenn ein Ritus von einer Religion in eine andere übernommen wird, so kann der Sinn der gleichen Handlung wechseln bei äußerlich gleicher Form (210). In der Religion ist ja das Wahrnehmbare Symbol für unsichtbare Wirklichkeiten; das gleiche Bild kann durch Betonung verschiedener Züge auf verschiedene Seiten solcher Wirklichkeiten hinweisen. Eine weitere Gefahr ist die, daß Ähnlichkeit ohne weiteres als geschichtliche Abhängigkeit verstanden wird. Es wäre darum gut gewesen, wenn noch mehr Religionen, die zu denen des Abendlandes in keinem geschichtlichen Bezug stehen, zu Worte gekommen wären. Schließlich stehen in einer Phänomenologie wichtige und weniger wichtige Phänomene nebeneinander, und der Rangunterschied, der nicht in allen Religionen der gleiche ist, wird abgeschwächt. Auch kann der Blick zu leicht am Äußeren haftenbleiben. Darum müssen geschichtliche Darstellungen die Phänomenologie ergänzen.

August Brunner, S. J.

Schneider, Carl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*. Bd. 2. Gr. 8° (VIII u. 1180 S.) München 1969, Beck.

Zwei Jahre nach Erscheinen des 1. Bandes (vgl. ThPh 43 [1968] 589–592) liegt nun auch der zweite, abschließende Band der „Kulturgeschichte des Hellenismus" vor, durch seine 117seitige Literaturübersicht und das 76seitige Register noch umfangreicher als der erste. War jener durch seine Beschränkung auf Voraussetzungen, Grundlagen und räumliche Ausdehnung des Hellenismus trotz der Fülle des gesammelten Materials noch stärker durch die Diskussion kontroverser Theorien charakterisiert, so bietet sich dieser zweite Band fast ausschließlich als breitgefächertes Sachbuch dar. – Das Werk gliedert sich wiederum in drei Kapitel, deren letztes auf nur wenigen Seiten Zusammenfassung und Ausblick auf die Weiterentwicklung des Behandelten gibt: IV. Die Kultur des hellenistischen Alltags (3–221); V. Die objektiven Ausprägungen der hellenistischen Kultur (225–959); VI. Phasen der hellenistischen Kultur (963–988).

Selbst wenn unsere abendländische Kultur nicht in ihren Grundlagen und tausend Einzelzügen auf hellenistischen Tragpfeilern aufruhte; selbst wenn man nicht seit dem Beginn der Renaissance bis zum Ausgang des 19. Jahrhunderts immer wieder hätte „klassisch sein (wollen) und gar nicht wußte, daß man hellenistisch war" (988), so würde einen dieses kulturgeschichtliche Lesebuch als äußerst lebendiger Anschauungsunterricht einer in sich geschlossenen Epoche bis zur letzten Seite faszinieren.

So behandelt der IV. Teil Wohnung, Kleidung und Tischkultur, Berufsstände und soziale Schichtungen. Nicht selten vergißt man, eine geschichtliche Abhandlung zu lesen, denn unwillkürlich steigen Parallelen zu Gegenwartsproblemen im griechischen und außergriechischen Raum auf. Wer denkt nicht an die regelmäßigen Fortsetzungsberichte der Boulevardpresse, wenn man liest: „Um 175 ehrte man auf der Akropolis einen Kaufmann, der der Stadt Athen Spekulationsgewinne in Getreide und Öl ermöglicht hatte, die keinesfalls einwandfrei waren, und der Notleidende in jeder Weise ausgenützt hatte" (107)? – Es werden uns dann Feste, Freizeit, Sport, Spiel und Reise in detailliert-unterhaltender Darstellung nahegebracht, während das Kapitel über den Tod eine besondere Verdichtung erfährt: hier zeigt sich wieder deutlich die Ambivalenz der hellenistischen Kultur, ihr Kontrastreichtum in seiner Schärfe, aber auch seinem scheinbar leicht gefundenen Ausgleich. Immerhin ist auch das düstere „Memento quia pulvis" des Aschermittwochs hellenistischen Ursprungs (220).

Der V. Teil ist geistesgeschichtlich besonders ertragreich. In dem Absatz über Buchwesen, Bühne, Dichtung findet sich jedoch ein Urteil, das mir zu sehr kategorisch-vereinfachend zu sein scheint. „Lykophron (von Chalkis) war der *Erfinder* des apokalyptischen Stiles; dieser Stil stammt nicht aus dem Orient, sondern der altgriechischen Auffassung getreu, daß der Gott in dunklen Worten zu Weisen spricht, steht er in Zusammenhang mit der ältesten Orakelpoesie: Lykophron gebraucht ihn zum erstenmal zur Darstellung einer genialen Apokalypse, und von ihm haben alle späteren orphischen, jüdischen und christlichen Apokalypsen das meiste gelernt" (297 f.). Ausgerechnet für diese weitreichende Behauptung fehlt jeglicher Beleg. Es fragt sich

aber auch, ob Apokalyptik und Orakelpoesie nicht zwei sehr verschiedene Literaturgattungen sind, wobei für die Apokalyptik – im Gegensatz zur Orakelpoesie – nicht so sehr die stilistische Ausprägung als vielmehr der periodische Aufbau in bestimmten, sich z. T. wiederholenden Kadenzstrukturen zu einem oder mehreren Zielen hin typisch ist. Gerade diese letztere Eigenart verweist uns aber bei der Suche nach den Wurzeln der jüdisch-christlichen Apokalyptik eher auf die orientalische Weltepocheneinteilung als auf hellenistische Dichtungen, wenn diese auch als Zwischenträger nicht auszuschließen sind. Leider ist das Buch Sch.s nicht das einzige, das in dieser wichtigen Sachfrage der wünschenswerten Präzision entbehrt und statt dessen nach der Devise vorzugehen scheint: Man muß zuerst eine These aufstellen und dann daran glauben. Ein unverantwortlicher Hang zur Gleichmacherei zeigt sich auch an anderer Stelle, wenn der Verf. schreibt: „Mittelpunkt (der religiösen Apokalyptik) war die Sehnsucht nach einem göttlichen Welterlöser – ganz gleich, ob man eine Inkarnation in einem Herrscher wie Mithridates, eine Reinkarnation des göttlichen Alexander oder ein strahlendes Götterkind ersehnte"(938). Das gemeinsame Element einer Zukunfts- oder Enderwartung rechtfertigt in keiner Weise die simple Identifizierung von politischer und theologischer Eschatologie; mögen auch zur Tatzeit die Bereiche fast unentflechtbar verbunden gewesen sein (was zumindest für die jüdische Apokalyptik Daniels nicht zutrifft), so ist doch der reflexen Erkenntnis kein Dienst erwiesen, wenn die Begriffsverwirrung statt aufgehoben eher bekräftigt wird. Es sei in diesem Zusammenhang an die vorbildlich scheidende Studie *N. Söderbloms* zur vergleichenden Eschatologie (Paris 1901) erinnert.

Es folgen dann noch verschieden schwergewichtige Ausführungen über Rhetorik, Mathematik, Naturwissenschaften, Technik (mit der interessanten Diskussion zweier konträrer Auffassungen), Medizin, Geisteswissenschaften, Recht, Philosophie, Musik, bildende Kunst und Religion. Auch hier fühlt man sich öfters an Rabbi Aqibas Maxime erinnert, wenn z. B. Diogenes in seiner Enttäuschung über die Menschen auf die Tiere verweist (Schopenhauer! [S. 608]), oder wenn von der Verjazzung griechischer Musik die Rede ist (626). Besonders der letzte Abschnitt über die Religion eröffnet wiederum wichtige religionsgeschichtliche Parallelen, so vom leidenden und sterbenden Gott, vom Gottmenschen (θεῖος ἀνήρ), vom sich aus dem Stadtgott entwickelnden Weltgott (766–769). – Freilich darf die Entdeckerfreude an scheinbar leicht übertragbaren Parallelen nicht dazu verführen, genau zwischen dem Anteil von Philosophie, Religion und Offenbarung in der Ausformung obiger Ideen zu unterscheiden. Einfacher liegen die Dinge in den oft textgetreuen Anleihen der byzantinischen Liturgie beim heidnischen Mysterienkult (Jungfrauengeburt am 25. Dezember: 834; vgl. 871).

Das letzte Kapitel kristallisiert nochmals die wichtigsten Ergebnisse heraus für die Früh- und Spätphase sowie die Blüte- und Krisenzeit des Hellenismus. Es bleibt am Ende der Eindruck eines erstaunlichen Reichtums, dem nicht nur der wissenschaftliche Eifer, sondern auch die ganz persönliche (Vor-)Liebe des Verf.s gelten.

G. Podskalsky, S. J.

Umschau

1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Reinisch, Leonhard (Hrsg.), Grenzen der Erkenntnis (Herder-Bücherei, 357). Kl. 8° (137 S.) Freiburg 1969, Herder. 2.90 DM. – Das Taschenbuch, aus einer Sendereihe des Bayerischen Rundfunks hervorgegangen, bringt als ersten Beitrag ein allgemein wissenschaftstheoretisches Referat von *Wolfgang Stegmüller*. Es folgen vier Beiträge über die Grenzen einzelner Wissenschaften: der physikalischen Forschung *(Hermann Bondi)*, der Biologie *(Adolf Portmann)*, der Psychologie *(Alexander Mitscherlich)* und der Soziologie *(René König)*. Den Abschluß bilden die Beiträge von *Karl Löwith* über „philosophische Erkenntnis" und von *Josef M. Bocheński* über „Wissen und Glauben". Für den Philosophen ist es reizvoll zu sehen, in wie verschiedener Weise der Begriff der „Grenze" der Erkenntnis von den Mitarbeitern verstanden wird. Die Selbstbegrenzung der Einzelwissenschaft auf ihren Gegenstandsbereich wird von allen – als selbstverständlich – stillschweigend übergangen. Auch die Selbstbegrenzung auf die empirisch-induktive Methode scheint den Vertretern der Einzelwissenschaften selbstverständlich zu sein, zum Teil auch deshalb, weil man unsere Erkenntnis überhaupt als „ein für allemal eingeschlossen in die Grenzen unseres Sinnes- und Wahrnehmungsapparates" ansieht *(König*, 83). *Mitscherlich* betont, daß die empirische Methode – jedenfalls für die Psychologie – nicht mit der experimentellen Methode gleichgesetzt werden darf (65–70). Eine Selbstbegrenzung in der praktischen Anwendung der Ergebnisse fordert *Portmann* (59). – Andere Grenzen der Erkenntnis ergeben sich notwendig vom Objekt her. Grundsätzlich behalten die Naturgesetze und wissenschaftlichen Theorien stets etwas Vorläufiges, wie *Stegmüller* ausführt (18. 29). Eine grundsätzliche Begrenzung der Beobachtungsmöglichkeiten ergibt sich z. B. aus der räumlichen Entfernung der Sterne zugleich mit der Tatsache, daß das Licht Zeit braucht, um diese Entfernung zu durchmessen *(Bondi*, 32). In anderen Fragen muß wenigstens eine vorläufige Grenze der Erkenntnismöglichkeiten anerkannt werden, wie *Portmann* am Problem des Ursprungs des Lebens zeigt. Die „Grenzen der Erkenntnis", die *König* für die Soziologie feststellt, laufen allerdings schon fast auf eine Unmöglichkeitserklärung dieser Wissenschaft hinaus, jedenfalls wenn sie für alle historischen und geographischen Räume Gesetze finden will, die mehr als inhaltsleere Aussagen sind (94. 99). Nach einer ganz anderen „Grenze" der Forschung fragt *Bondi:* „Werden wir eines Tages sagen müssen, daß jetzt alles erforscht ist?" (31.) – *Löwith* beklagt die Selbstbegrenzung der Philosophie, die in ihrem Selbstverständnis als „universaler Hermeneutik" liegt: „Wir verstehen angeblich die ganze Geschichte der Philosophie – aber wir verstehen das alles nur deshalb, weil wir selber nicht mehr wissen, was wahr und was falsch ist" (111). *Bocheński* schließlich spricht von der Transzendenz des Glaubens „nicht nur hinsichtlich der empirischen Wissenschaften, sondern auch im Hinblick auf die Philosophie" (130). Aber „trotz der Transzendenz des Glaubens gibt es Stellen in ihm, an welchen er, wenigstens theoretisch, von der Wissenschaft bestätigt oder wo ihm widersprochen werden kann" (131), also Möglichkeiten eines Konflikts zwischen Wissenschaft und Glauben. J. de Vries, S. J.

Gritti, Jules – Toinet, Paul, Le structuralisme. Science ou idéologie (Verse et Controverse, 7). 8° (94 S.) Paris 1968, Beauchesne. 8.30 F. – Die beiden Teilnehmer des Dialogs über den Strukturalismus (St.) waren anfangs zusammen Professoren am Seminar der Mission de France in Potigny. Während sich T. auch weiterhin der philosophisch-theologischen Reflexion widmete, hat sich G. unterdessen der Soziologie und den Problemen des Films und des Fernsehens zugewandt. Damit hängt es zusammen, daß G. dem St., den er als rein wissenschaftliche Methode, nicht als eine Philosophie betrachtet, zugetan ist (42 u. 63 rechnet er sich selbst den Strukturalisten zu), während T. im St. eine Philosophie (bzw. Ideologie) impliziert sieht, der er

zurückhaltend gegenübersteht. Einig sind sich beide darin, daß es sich nicht bloß um eine Modesache handelt. Als Hauptvertreter des St. wird *Claude Lévi-Strauss* behandelt (22–42), *J. Lacan* wird nur kurz erwähnt (39. 43–45), über *Michel Foucault* gehen die Meinungen der beiden Redner auseinander. T. betrachtet ihn als strukturalistischen Philosophen, G. möchte ihn lieber den Strukturalisten gar nicht zuzählen. Der Dialog setzt eine gewisse Kenntnis des St. bereits voraus; aber aus den Äußerungen beider Redner erfährt man schließlich doch nicht wenig über diese neue Denkrichtung. Es geht ihr um die Aufdeckung der notwendigen Strukturen im Seienden, namentlich der unbewußten seelischen Strukturen, die der einzelne Mensch mit der Sprache übernimmt und die sein bewußtes Denken weithin beherrschen. T. wirft dem St. vor, er nähere diese Strukturen zu sehr physikalischen Strukturen an. Dadurch scheint der St. in einen Gegensatz zu den Philosophien des Subjekts und der Freiheit, insbesondere zum Existentialismus und Humanismus, zu geraten (65). In der Geschichte der Philosophie treten die „großen Denker" vor dem „Es" zurück, das im Menschen und in der menschlichen Gesellschaft denkt; dieses unpersönliche Denken wird nicht rein statisch betrachtet, sondern man sucht die Regeln der Transformation aufzudecken, die in ihm wirksam sind. Im Gegensatz zur Psychoanalyse fehlt im St. die therapeutische Absicht (43). G. meint, die recht verstandene Strukturanalyse wolle Philosophie und Theologie nicht verdrängen; für die Ideologiekritik könne sie gute Dienste leisten. Das gibt auch T. zu, fordert aber, daß sich mit der strukturalen die philosophische Kritik verbinden müsse (77). J. de Vries, S. J.

Schiwy, Günther, Strukturalismus und Christentum. Eine gegenseitige Herausforderung. 8° (104 S.) Freiburg 1969, Herder. 9.80 DM. – Sch. kennzeichnet den Strukturalismus, wie er von Frankreich her das wissenschaftliche Denken unserer Zeit in Frage stellt, einerseits als „für den Marxismus wie das Christentum konkurrierende Weltanschauung" (10), andererseits als „Mode", also als „modische Weltanschauung" (15). Das Problematische dieser Wortverbindung wird nicht hervorgehoben. Der Gegenstand der strukturalistischen Theorie, das „Strukturale", sind nicht die Strukturen der Wirklichkeit (das „Strukturelle"), sondern die Strukturen der Modelle, die sich der Mensch von der Wirklichkeit macht, besonders die Strukturen der Sprache. Der Strukturalismus als Wissenschaft abstrahiert von der Beziehung des Strukturalen zum Strukturellen (22). Philosophie bzw. „Weltanschauung" wird er also nur, insofern er diese selbstgesetzte Grenze überschreitet. Vom Werden des Strukturalen sieht er ab (44). Die Sprache erscheint so als ein statisches „anonymes System ohne Subjekt", das selbst „denkt" und das einzelne denkende Subjekt übermächtigt (36 f.). Die damit drohende Verkennung des Subjekts und der Geschichtlichkeit wird durch die Unterscheidung von Sprache (langue) und Rede (parole) abgemildert. Hier drängt sich allerdings die Frage auf, „ob die Rede nur eine bestimmte Verwirklichung von Kombinationsmöglichkeiten der Elemente einer Sprache" oder eine schöpferische Tätigkeit ist, durch die das sprachliche System selbst weiterentwickelt werden kann (39 f.); das letztere betont auch *Sartre* gegen den Strukturalismus (37). Eine andere für den Strukturalismus wesentliche Unterscheidung ist die zwischen Signifikant (signifiant) und Signifikat (signifié), d. h. zwischen dem Stoff des Zeichens und seinem Sinn (57 f.). – Sch. will die Fruchtbarkeit des Strukturalismus für die heutige Theologie zeigen, indem er einige ihrer Probleme in dessen Sprache übersetzt. So wird z. B. das Verhältnis von Dogma und Verkündigung als ein Verhältnis von „Sprache" und „Rede" gefaßt. Weniger überzeugend ist es, wenn die Verkündigung als der Versuch bezeichnet wird, den Signifikanten Jesus Christus mit einem zeitgemäßen Signifikat zu versehen, „mit anderen Worten: sie hat Jesus Christus für das gegenwärtige Verständnis umzuschreiben in die Sprache der Hörer" (67). Bei der Anwendung des gleichen Begriffspaares auf die Sakramente kann naturgemäß das Besondere des Sakraments als eines „wirksamen Zeichens" nicht zur Geltung kommen. Der Vergleich des Glaubens der einzelnen mit der „Schreibweise" als literarischer Form „zwischen Sprache und Stil" erscheint gekünstelt. – Im übrigen findet man manche spritzige und treffende Bemerkungen in dem Buch. Im ganzen wünschte man sich aber vom Verf. selbst, was er an der bisherigen Theologie vermißt: mehr „Anstrengung des Begriffs" (92). Dann hätte der dankenswerte, gewiß nicht leichte Versuch, das für das Christentum sachlich Bedeutsame des Strukturalismus herauszuarbeiten, noch

überzeugendere Ergebnisse gezeitigt, vielleicht sogar ohne daß man sich dafür eine neue Terminologie aneignen müßte, die – wer weiß – in fünf Jahren vielleicht schon wieder veraltet ist. J. de Vries, S. J.

Theunissen, Michael, Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie. 8° (VIII u. 40 S.) Berlin 1969, de Gruyter. 3.80 DM. – Die Untersuchung geht von dem ursprünglichen Programm der kritischen Gesellschaftstheorie aus, wie es in *Horkheimers* Abhandlung „Traditionelle und kritische Theorie" (1937) vorliegt. Anstelle der platonisch-aristotelischen, sich selbst genügenden θεωρία, der Schau des Unwandelbaren, sollte die Einheit von Theorie und Praxis treten, eine Theorie, die selbst schon Teil der die Wirklichkeit umwandelnden Praxis ist; sie ist Geschichtsphilosophie im Sinn einer kritischen Diagnose der Gegenwart. Schon hier weist Th. darauf hin, daß der Gegensatz tatsächlich weniger schroff ist, als es zunächst scheint. Der durch Theorie und Praxis zu schaffenden „vernünftigen Ordnung" entspricht bei Aristoteles das „gute Leben (εὖ ζῆν) der Gesellschaft; nur fällt dessen Bestimmung weniger strengen Disziplinen, wie der praktischen Klugheit (φρόνησις), zu. – Von größerer Bedeutung ist für Th., daß sich in der weiteren Entwicklung der Theorie ein Abgleiten von den ursprünglichen Intentionen geltend macht. Die erstrebte vernünftige Ordnung sollte durch die Herrschaft über die Natur begründet werden; aber eben diese Herrschaft fordert Anpassung an die Natur, wie sie nun einmal ist; die abgelehnte θεωρία kehrt als Naturontologie zurück. Anstelle des ursprünglichen Fortschrittsoptimismus tritt bei *Horkheimer* ein Pessimismus, „der als Resignation gegenüber der Möglichkeit *jeglichen* Fortschritts heute alles überschattet" und zu der Erwägung führt, „ob nicht das Reich der Freiheit, einmal verwirklicht, sich notwendig als sein Gegenteil, die Automatisierung der Gesellschaft wie des menschlichen Verhaltens, erweisen müßte" (16: Zitat aus *Horkheimers* „Zur Kritik der instrumentellen Vernunft", 1967). *J. Habermas* sucht den Rückfall in den Naturobjektivismus zu vermeiden, indem er bei der „gesellschaftlichen Praxis" zwischen Arbeit und menschlicher Interaktion unterscheidet und die Bedeutung der Selbstreflexion betont. Aber auch bei ihm tritt der geschichtliche Prozeß und der Blick auf die Zukunft zurück. „Die Macht der Tradition, unter deren Botmäßigkeit Habermas ποίησις in Arbeit und πρᾶξις in Interaktion übersetzt, reicht weiter, als er weiß: sie gleicht auch noch die Selbstreflexion der θεωρία an, die Aristoteles von πρᾶξις und ποίησις unterscheidet" (27). – Diese Abweichungen vom ursprünglichen Programm sind nach Th.s Vermutung durch Zweideutigkeiten in diesem Programm selbst und seinen impliziten Voraussetzungen veranlaßt, die ihrerseits auf der nicht hinreichend reflektierten Spannung zwischen *Hegel* und *Marx* beruhen. Trotzdem wäre es nicht so weit gekommen, wenn nicht – mit *Marx*, gegen *Hegel* – aus der Geschichte jede absolute Objektivität eliminiert worden wäre (30–32). Das Eingeständnis der historischen Relativität ist allerdings mit dem dogmatischen Glauben an eine genaue definierbare Absolutheit der kritischen Theorie selbst verbunden (35). – Auf diese Behauptung, man habe sich selbst von *jeder* ideologischen Verblendung befreit, meint Th., müsse man verzichten; nur so werde die Kritik auch zur Selbstkritik (36 f.). Schließlich meint er, eine Geschichtsphilosophie, die objektiv gültige Zielsetzungen geben wolle, sei nur als Theologie möglich. Man müsse sich also mit einer „verantwortlichen" subjektiven Sinngebung begnügen (40). Aber steckt in dem „verantwortlich" nicht wieder die Forderung einer objektiven Norm für die subjektive Sinngebung? Und vielleicht wird gerade der Theologe, wenigstens der katholische Theologe, auch aus theologischen Gründen, den Verzicht auf *jede* nicht-theologische objektive Norm ablehnen. J. de Vries, S. J.

Struve, Wolfgang, Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung (rombach hochschul paperback, 7). Kl. 8° (200 S.) Freiburg i. Br. 1969, Rombach. 19.— DM. – Die Aufgabe der Vorlesung: den Sinn für Transzendenz zu wecken. Als Leitmotiv fungieren die plotinischen Weisungen: hyperbainein panta, aphele panta. Eine der ersten Folgerungen wird sogleich gezogen, daß es nämlich, mit Kant, keine transzendenten „Gegenstände" geben könne (14). In 5 Kapiteln reflektiert sich die Einübung des Transzendierens: 1. Exposition des Problems der Transzendenz; 2. Allgemeine Erörterung des Transzendenzbegriffs; 3. Philosophische Erörterung der Transzendenz; 4. Die transzendentale Umkehrung; 5. Dialektische

Erörterung der Transzendenz. Diese Überschriften lassen von den Themen des Verf.s nichts durchblicken. Aber man sieht leicht, daß die Fragenkreise sich oft überschneiden werden. Die Vorlesung verfährt didaktisch geschickt, insofern Wert gelegt wird auf Etymologie und auf Reflexe der Problematik in Dichtung und Literatur. Transzendenz erweist sich (primär im Sinne von Transzendieren) als *das* Problem, *die* Aufgabe der Philosophie, die Grundbewegung des Philosophierens, „da kein Endliches sich selbst zu genügen vermag" (38). Der Überstieg wird zunächst als ein solcher über alles Gegenständliche hinaus gefaßt, wobei „gegenständlich" und „dinglich", „dinglich" und „ontisch" faktisch leider gleichgesetzt werden, wie auch „objektiviert" und „dinglich"; vor allem in der Behauptung, es könne keine transzendenten Gegenstände geben, weil „ein transzendenter Gegenstand ein ebensolcher Widersinn ist wie ein unbedingtes Ding" (43). Es wird dann in 4 Sätzen Gott als „seiender" abgetan (54/55). Im Zuge der Eckhartschen „Mystik" sei auch Gott „um Gottes willen" zu lassen. Aber nun genügt nicht der ontologische Überstieg von allem Seienden zum Sein, wir haben auch das Sein zu übersteigen (60. 78). Zunächst im Sinn Plotins auf das „hen" hin, schließlich aber über alles Denkbare und Aussprechbare, also zum Undenkbaren (65. 77). Die „philosophische" Erörterung des Transzendenzbegriffs kommt entscheidend darauf hinaus, daß alles „Worin" (Welt, Horizont, Sein als Grund) überholt wird (90 ff. 195); so führt Transzendenz in „das Offene, und führt also, streng gedacht, nirgendwohin" (97). Die weitere Analyse des „Worin" (105 ff.) versucht eindringlich Raum und Zeit als Weisen des Worin zu beschreiben und zu relativieren. (Nebenbei – spricht man tatsächlich nicht von „Raumzeit"? – vgl. 114). Im 4. Kap. wird dann nach dem Täter und der Tätigkeit des Transzendierens gefragt: es ist der absolut einzelne, die Person, die überhaupt erst im Transzendieren zu ihrer Eigentlichkeit gelangt. Es vollzieht sich so die radikale „transzendentale Umkehrung", indem das Übersteigen zum Sich-selbst-Überstiegen*werden* wird; Ausgang und Anfang der Transzendenzbewegung liegen bei dem absolut Transzendenten selber (155. 157). Wir haben es mit einer Parallele zur „Kehre" bei Heidegger zu tun, die ja übrigens in aller großen Metaphysik gegenwärtig ist. Die „dialektische" Erörterung der Transzendenz zeigt ferner die Zusammenhänge von Transzendenz und Andersheit, Ureigenheit, Wirklichkeit, Ursprünglichkeit, Freiheit, Sinn. Wiederum ergibt sich, das eigentlich Wirkliche sei weder anzuschauen noch zu denken, an ihm zerbreche die Begrifflichkeit des Denkens. Es wird an das Anselmische ‚maius quam cogitari potest' erinnert, in seinem Bezug zum Transzendierenden sei das Transzendente nur in sich widersprechenden Sätzen zu fassen (165). – Wenn hier nicht auf alles und jedes eingegangen wird, was in dem Buche zur Sprache kommt, so deswegen, weil die These von der Undenkbarkeit des Absoluten doch wohl die zentrale zu sein scheint, Der Verf. unterscheidet zwar zwischen „denkbar" und „wißbar" (195). Es mag sich ihm zufolge beim Transzendieren um ein nicht rationales Grundwissen handeln, nicht jedoch um Denken im Sinne von rationaler Artikulation, wie sie sich im Nichtwiderspruchssatz begründet. Man sollte meinen, hier falle die Entscheidung gegenüber dem Anspruch der „klassischen" Transzendentalität; Sein und die Transzendentalien sind nicht überholbar, transzendierbar. Der Verf. wird die Achseln zucken, wenn man an der Korrelation von Sein und Erkennen festhält und auch daran, daß der Aufweis der Transzendentalität des Seinsbegriffs nicht nur etwas Formales, gar Formalistisches bedeutet (vgl. 61), sondern eine Sinnerfahrung, die stets präsent bleiben muß. Es läßt sich also nicht verstehen, wie die erste begrifflich-satzhafte Auslegung von Sein im Medium des Nichtwiderspruchsprinzips je transzendierbar sein könnte. Auch das absolut Transzendente muß wenigstens in diesem Sinne „denkbar" sein. Bei allem, was uns die paradoxalen Formeln der Mystiker einschärfen, und bei aller Achtsamkeit auf die Fangeisen, denen unser Sprach- und Vorstellungsdenken (gerade auch das vorstellungshafte Denken eines „Worin") so leicht zum Opfer fällt: Transzendieren ist nur unter Wahrung der Transzendentalität des Seins vollziehbar. H. Ogiermann, S. J.

Kremer, Klaus, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik. 8° (125 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. – Diese Abhandlung über das Sein der Dinge „in" Gott bewegt sich auf dem Hintergrund der heutigen Kontroverse um das metaphysische Gottesbild. Es geht um Transzendenz und Immanenz Gottes und des Nichtgöttlichen. Gleich zu Beginn wird die Grundthese formuliert: Gott ist transzendent,

weil nicht mehr in einem ihn enthaltenen Prinzip, die Welt dagegen ist immanent, nämlich in Gott als in ihrem sie umgreifenden Prinzip (8; vgl. 95). Die Dinge sind in Gott „ihrer Idee nach" (Kap. 1), aber auch als sie selber (Kap. 2); Kap. 3 zieht Konsequenzen vor allem für das Verständnis des „continere" und „contineri", Kap. 4 diskutiert Gegeninstanzen, Kap. 5 die philosophische Relevanz dieser Lehre. Metaphysisch gesehen, heißt es in einer Monographie über Gottes Insein und der Geschöpfe Insein Eulen nach Athen tragen, wenn man lokale oder quasi-lokale Auffassungen abweist. Immerhin ergeben sich aus der Analyse der metaphysischen Tradition oft ganz interessante Einblicke in spekulative Zusammenhänge, die freilich dem heute psychologisch so sehr zugeschärften Bewußtsein der Transzendenz Gottes wie andererseits zugleich seiner dynamischen Immanenz (etwa im kosmologischen Gottesbild bei Teilhard de Chardin, mehr noch in einem Rahmen thematisch personalistischer Fragestellung) m. E. kaum viel Hilfe bieten. – Stark beeindrucken die systematischen Hinweise auf *Plotin, Eckhart* und *Nikolaus von Kues. Plotins* Konzeption der Einheit von Gott und Welt vergißt nicht die bleibende, betonte Differenz beider, wie dankenswert hervorgehoben wird (41). Wie ist es dann zu verstehen, daß das „formale" Sein der Geschöpfe „in" Gott sei? Darum geht es ja entscheidend in diesem Buch; Sein der Dinge in Gott ihrer Idee nach dürfte ja nicht besonders problematisch erscheinen, jedenfalls nicht für metaphysisches Denken. Die Erhellung des Inseins in Gott ihrem „esse formale" nach bedarf indes der überzeugenden Erhellung. Dabei greift der Verf. auf die in der Tradition begegnenden Formeln vom Insein des Leibes in der Seele (und nicht primär umgekehrt) zum Vergleich zurück. Schließlich wird auch Thomas angerufen, und hier scheint der Gedanke sich auf sein nüchternes Fundament zurückzuführen. Wie jedoch in dem zitierten Text „beide Arten des Inseins aller Dinge in Gott: virtualiter und formaliter" (49), anders verstanden seien als im Hinblick auf Gott als deren *Ursache*, läßt sich nicht ersehen. Nur daß einmal, im Hinblick auf ihr formales Sein, Gott als dieses Sein erschaffender Grund angesprochen wird, das andere Mal, im Hinblick auf ihr virtuelles Sein in Gott als „virtus" agens et intelligens. Die Frage also, inwiefern und warum genau das Gründen in Gott als Insein in Gott angesprochen werden müsse, wird gerade nicht beantwortet. (In der Übersetzung stört der Passus: Kreatur sei „keine schöpferische Wesenheit" – statt: „nicht die schöpferische Wesenheit", nämlich Gottes.) – Wie nun das contineri (bzw. continere), wenn nicht räumlich oder quasi-räumlich, positiv zu verstehen sei (60 f.), wird m. E. auch fernerhin nicht deutlich, denn „dynamisches" Enthaltensein (des Leibes in der Seele und vor allem) der Geschöpfe in Gott (64) formuliert nur das Problem, erhellt es nicht eigentlich. Und wenn dann endlich nach der Begründung dessen gefragt wird, was als „derart profiliertes Verhältnis zwischen Gott und Welt" (65) dargestellt wurde, so erscheint als „der tiefste und zugleich spekulativ auch der schönste Grund": Wo und wenn „Gott mit dem Sein gleichgesetzt wird (Meister Eckhart)", gibt es jenseits dessen nur das Nichts, „in" dem ein Seiendes nicht zu sein vermöchte – also ist es „in" Gott (67 f.). Setzt auch der Verf. Gott mit „dem" Sein gleich? Verlangt „Teilhabe am Sein selbst bzw. am göttlichen Urgrund ... das Insein des Seienden im Sein selber ... bzw. in dem damit identischen Gott?" (69) Der Rez. sieht nicht, wie in diesen und ähnlichen Aussagen das Sein-selbst als „esse ipsum" oder „esse subsistens", das Sein als „esse commune" und das analog eigene, formale Sein der Dinge genügend auseinandergehalten werden. Erreicht eine solche Darstellung die Reflexionshöhe der thomistischen Metaphysik, wie sie sich z. B. in den großen Monographien über die „participatio" von *Geiger, Fabro* u. a. ausspricht? Um nur noch eine Wendung aufzugreifen: Die Immanenz der Kreatur als solcher in Gott finde keine Parallele in einer Immanenz Gottes als Gottes in der Kreatur, weil nicht Gott in der Welt, sondern die Welt in Gott sei (96). Gottes Gegenwart in den Geschöpfen sollte doch durchaus als Immanenz Gottes in ihnen ausgelegt werden, denn Schöpfung ist wesentlich auch Selbstmitteilung Gottes. Der Verf. kann natürlich nicht umhin, von Gottes Immanenz zu reden (95 u. a.), sie habe jedenfalls nur „derivativen" Charakter. Das hebt aber Korrelativität der Immanenzen nicht auf, außer man fände keine „Parallele" deshalb, weil Gott nicht „in" der Welt wie in einem „Prinzip" sein könne, was freilich eine triviale Feststellung bedeutet. – Der Historiker der abendländischen Metaphysik wird die Akribie dankbar zu würdigen wissen, mit der die Belege für jenen Traditionsstrom, der die Ideen „Leib in Seele", „Welt in Gott" uns zuträgt, hier verzeichnet und interpretiert werden. An fachlicher Auseinander-

setzung interessiert dabei hauptsächlich diejenige mit den Werken von *St. J. Grabowski* und *H. Wackerzapp*. Rühmend vermerkt wird die Herkunft des philosophiegeschichtlichen und denkerischen Stils aus der Schule *J. Hirschbergers*.

H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der Philosophie

Nufer, Günther, Über die Restitutionslehre der spanischen Spätscholastiker und ihre Ausstrahlung auf die Folgezeit. Freiburger Dissertation. 8° (VIII u. 129 S.) München 1969, Dissertationsdruck Schön. – Das in Kreisen der Rechts- und Wirtschaftswissenschaftler steigende Interesse an den wirtschaftsethischen Lehren und der ihnen zugrundeliegenden wirtschaftstheoretischen Konzeption scholastischer Autoren, vor allem der spanischen Spätscholastiker, veranlaßt mehrfach zur Vergabe von Dissertationsthemen aus diesem Bereich; so ist auch die vorliegende Arbeit eine Dissertation. Mit Sorgfalt stellt der Verf. die im Bereich der Restitutionslehre von den Autoren behandelten Fragen und ihre dazu geäußerten Lehrmeinungen zusammen, um anschließend zu prüfen, was davon sich an erster Stelle bei Hugo Grotius, sodann über ihn hinaus in deutschen Lehr- und Gesetzbüchern wiederfindet, so namentlich im Codex Maximilianeus Bavaricus und – allerdings nur in beschränkterem Ausmaß – auch im preußischen Allgemeinen Landrecht. Mancher Leser wird es bedauern, daß das mit minutiöser Akribie zusammengestellte Mosaikbild der zu den einzelnen Fragen geäußerten Lehrmeinungen die große Linie des ideengeschichtlichen Zusammenhangs nicht hervortreten läßt. Trotzdem ist es schade, daß die Arbeit nur als Dissertationsdruck vorliegt. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Werke 5: Wissenschaft der Logik I: Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch (Theorie-Werkausgabe). 8° (457 S.). – Werke 6: Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik. (575 S.) – Werke 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. (442 S.) – Werke 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes. (540 S.) Frankfurt a. M. 1969, Suhrkamp. Einzelpreis je Band 12.– DM, bei Abnahme der 4 Bände je 9.– DM. – Kaum erschien eine 3bändige Hegel-„Studienausgabe" in der Fischer-Bücherei (ThPh 44 [1969] 458 f.), legt der Suhrkamp-Verlag, der 1968 zwölf Kant-Bände preiswert herausbrachte, das Programm einer 20bändigen Hegelausgabe und, im 1.–10. Tausend (!), gleich vier Bände vor. Alles übrige soll bis Oktober 1970 folgen. Zugrunde liegen die „Sämtlichen Werke" von 1832–1845, zuzüglich eines 1. Bands „Jugendschriften"; ohne die von Glockner in die Jubiläumsausgabe aufgenommene Enzyklopädie von 1817. Und muß man aus dem Titel des 2. Bands vorweg schließen, daß nur die „Jenaer *kritischen* Schriften", also nicht der Naturrechtsaufsatz und das „System der Sittlichkeit", vorgesehen seien? Die Redaktion *(E. Moldenhauer* und *K. M. Michel)* unterrichtet knapp über die bisherigen Ausgaben; über die allgemeinen Editionsprinzipien soll ein Nachwort in Band 20 informieren. Aus „ein paar Hinweisen" ist schon jetzt zu entnehmen, daß Zitate „(soweit nötig) korrigiert" und, in Band 16–17, Normalisierungen von Grammatik und Syntax vorgenommen wurden. Das sind bedenkliche „Verbesserungs"vorsätze! Wie fragwürdig ferner – glücklicherweise höchst seltene – Klammerzusätze der Redakteure sein können, zeigt die Stelle Bd. 6, S. 555, Z. 13 f., über das objektive Allgemeine, „das an sich die konkrete Totalität, aber die[se] noch nicht gesetzt, noch nicht für sich ist"; wenn ein Zusatz, dann eher ein „[ist]" nach „Totalität" – aber lieber überhaupt nichts! (Man muß sich eben ein bißchen in Hegels gelegentlich elliptischen Stil einlesen.) Daß dagegen Rechtschreibung und Zeichensetzung modernisiert werden, scheint in einer solchen Studienausgabe einzig richtig, und das ist auch auf gute Weise und ohne Druckfehler, soweit der Rez. sehen konnte, durchgeführt. Betreffs der Bände 16–17 ist einem speziellen Bedenken Raum zu geben: Die religionsphilosophischen Vorlesungen Hegels liegen seit 1925 in der erweiterten, auf stärkere Quellenkritik bedachten, zumal den Hegelschen Originaltext hervorhebenden Edition *G. Lassons* vor, die 1966 im Meiner-Verlag neu herauskam (ThPh 42 [1967] 81). Und eine wissenschaftliche Untersuchung gerade zur Religionsphilosophie Hegels wird sich auch an diese Ausgabe halten müssen. Für alle andern Zwecke kann die alte Textgestalt, die ja auch in der Jubi-

läumsausgabe des Frommann-Verlages nachgedruckt wird, gute Dienste leisten. Übrigens wurde an 25 Stellen der Bände 16–17 die Lasson-Edition berücksichtigt. *Ein* Mangel ist entschieden zu rügen an allen vier Bänden, weil darunter die Brauchbarkeit sehr leidet: es sollte die Paginierung der Berliner Ausgabe angegeben sein! Wenigstens bei den noch ausstehenden Bänden. Das hätte die – ja überaus preiswerte – Ausgabe verdient. Was für Kant recht ist – in der Ausgabe desselben Verlags –, ist für Hegel billig. W. Kern, S. J.

Willam, Franz Michel, Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans. Systematische Darlegung und Dokumentation. Gr. 8° (97 S.) Bergen-Enkheim 1969, Kaffke. 16.80 DM. – Die Ergebnisse seines Buches „Aristotelische Erkenntnislehre bei Whately und Newman" (vgl. Schol 37 [1962] 459) hat W. in diesem Buch zusammengefaßt und durch neue Erkenntnisse ergänzt. Besonders Newmans Theorie des „induktiven Schließens" wird weiter geklärt; Newman versteht unter „induktivem Schließen" nicht nur die „Induktion" als Schluß von den Einzelfällen auf ein allgemeines Gesetz, sondern jeden Schluß aufgrund der Konvergenz von Wahrscheinlichkeiten; gerade Einzeltatsachen, soweit sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden, können nur auf diese Weise erkannt werden; in diesem Sinn sagt Newman: Facts are not demonstrable, d. h. nicht deduktiv erweisbar, nicht ableitbar. Der induktive Schluß gibt zwar logisch keine absolute Gewißheit (certainty), führt aber nicht selten zu einer festen Zustimmung und Überzeugung (certitude), die der Zustimmung zu deduktiv bewiesenen Sätzen überlegen ist, wie schon Aristoteles in der Topik sagt (105 a 10–19): Die Epagoge ist überzeugender, der Syllogismus (logisch) zwingender (24 f. 45. 52. 59 f.). Newman erkannte schon früh, daß auch die Tatsachen, auf die sich die Verteidigung des christlichen Glaubens stützt, keine andere Gewißheit haben als die des induktiven Denkens; schon der Titel seines ersten Artikels („Über die analoge Natur der Schwierigkeiten der Mathematik [in der Physik] und jener der Religion", 1822) deutet das an. Eine Zeitlang meinte er, diese Auffassung sei unvereinbar mit der anglikanischen Tradition, und rechnete schon damit, daß er deshalb dem kirchlichen Dienst entsagen müsse, bis er in der „Analogy" des anglikanischen Bischofs Joseph Butler (1736) dieselbe Auffassung fand (60 f.). Bekanntlich ist ihm noch in seiner katholischen Zeit seine Beurteilung der Glaubwürdigkeitsgründe zuweilen als zu skeptisch zum Vorwurf gemacht worden. In Wirklichkeit verteidigte er die menschenmögliche Sicherheit gegen die Ansprüche eines naiven Rationalismus, der die wirkliche menschliche Lebenslage verkennt oder, wenn sie ihm zum Bewußtsein kommt, in Skeptizismus umschlägt. – Der 2. Teil (46–87) bringt die „Dokumentation" aus den Frühschriften Newmans, dem schon erwähnten ersten Artikel, dann dem Artikel „Cicero" in der Encyclopaedia Metropolitana (1824), ferner aus Whatelys Werken „Elemente der Logik" (1822) und „Elemente der Rhetorik" (1826), an deren Abfassung Newman beteiligt war. (Vielleicht geht es aber doch zu weit, sie beinahe wie Werke Newmans selbst zu zitieren; *H. Tristram* [J. H. Newman, Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern [Stuttgart 1959] S. 81] beurteilt den Anteil Newmans jedenfalls bescheidener, und der Anteil an der „Rhetorik" scheint noch geringer zu sein.) Zweierlei zeigt W. in dieser Dokumentation: 1. die Quellen der Erkenntnislehre Newmans: Aristoteles, vor allem die Nikomachische Ethik, die Stoiker, Cicero, von zeitgenössischen englischen Autoren Abraham Tucker, Joshua Reynolds, Whately; 2. die selbständige Herausarbeitung einiger grundlegender Thesen des Grammar of Assent (1870) schon in dieser Frühzeit. Wiederholungen der Gedanken des systematischen Teils waren in dieser Dokumentation unvermeidlich, aber wohl doch nicht in dem Umfang, wie sie tatsächlich vorliegen. Jedenfalls ist es gut, daß W. nochmals nachdrücklich auf die Gegenwartsbedeutung der Erkenntnislehre Newmans hingewiesen hat. J. de Vries, S. J.

Newman, John H., The Philosophical Notebook. Edited at the Birmingham Oratory by Edward J. Sillem. Vol. I: General Introduction to the Study of Newman's Philosophy. 8° (257 S.) Louvain 1969, Nauwelaerts. 390.– FB. – Bevor J. H. Newman vor 100 Jahren sein letztes größeres Werk „Grammar of Assent" herausgab, hatte er bereits mehr als zehn Jahre lang sich um die erkenntnistheoretischen Grundlagen seiner Religionsphilosophie bemüht. Diese Vorentwürfe zur „Zustimmungslehre" sollen jetzt in einem Band erscheinen. Vor ihrer Herausgabe präsentiert

E. J. Sillem im vorliegenden ersten Band eine allgemeine Einleitung in Newmans Philosophie. Der Haupttitel des Buches wird allerdings dem Inhalt nicht gerecht, ja er ist irreführend. Denn von Newmans erwähnten Vorarbeiten zur „Zustimmungslehre" ist nur auf den letzten zehn Seiten (241–250) die Rede, und auch dort wird inhaltlich davon nichts mitgeteilt. – Im einleitenden Kapitel (1–22) richtet der Verf. einen Appell an alle Newmanleser und -forscher, die die Unvergleichlichkeit der philosophischen Konzeption und Methode Newmans einsehen und sich vor allem davor hüten sollen, diesen von einem scholastisch geprägten Verständnis her zu interpretieren. Dabei unterliegt der Verf. mindestens teilweise der Gefahr, Newman aus der Tradition, in die sein Denken unweigerlich eingeflochten ist, klinisch sauber herausztrennen zu wollen, um ihn in eine Position der Unanfechtbarkeit zu manövrieren, wo keine vergleichende Bewertung möglich ist. – Im folgenden Kapitel (23–66) werden die Thesen des antidogmatischen Liberalismus erläutert, der in seiner erkenntnistheoretisch motivierten Kampfansage an jegliche satzhaft und sakramental verfaßte Religion den Widerstand Newmans herausforderte. Nach seiner Deutung besteht der erste grundlegende Irrtum der liberalen Philosophie in der Annahme, die Religion sei für die Vernunft ebenso zugänglich wie der Bereich der exakten Wissenschaften; denn die Vernunft ist das Maß aller Wirklichkeit (61). Dem wissenschaftlichen Bemühen und Vordringen des Menschen erliegen auch die Mysterien der Offenbarung. Dieser Auffassung entspricht die zweite liberal-philosophische These, daß nämlich Sicherheit in der Erkenntnis nur gewonnen und Zustimmung nur gegeben werden kann, wenn Sätze durch die Vernunft mit dem logischen Druck formell-syllogistischer Deduktion bewiesen sind. – Im entscheidenden 3. Kap. (67–148) zeigt der Verf., wie leidenschaftlich und nachdrücklich Newman gegen diese Positionen angeht: die Menschen denken und urteilen in Wirklichkeit nicht so, wie es ihnen die liberale Philosophie vorschreiben will. Der unpersönlichen Vernunft stellt Newman als Erkenntnissubjekt die lebendige Person entgegen. „The whole of his (Newman's) philosophy is centered on the fundamental idea that the individual human person as a knowing being is not a pawn of Reason but the master of his own mind. I call this philosophy Newman's ‚Personal Liberalism'" (78). Von dieser Bestimmung ausgehend, stellt der Verf. vier existentiale Kategorien der Philosophie Newmans fest (96 ff.): In der Erkenntnis kommt der Primat der individuellen Personalität und nicht der unpersonalen Vernunft zu; in der menschlichen Erkenntnis bleibt ein grundlegendes Element des Geheimnisses bestehen; alles menschliche Denken ist in einem personalen und sozialen Prozeß der geschichtlichen Entwicklung unterworfen; im Gewissen als „the vital citadel of the human personality" entbirgt sich Gott dem Bewußtsein des Menschen als Richter und Herr. – Es werden weiter die historischen Quellen der Philosophie Newmans besprochen (149–240). Seine Abhängigkeit von *Aristoteles, J. Butler,* den alexandrinischen Vätern, *I. Newton* und *F. Bacon* sind allgemein akzeptierte Tatsachen, ebenso sein Widerstand gegen die Noetiker des *Oriel College* samt *J. Locke* und *D. Hume.* Die Behauptung der Abhängigkeit von der Psychologie *Abraham Tuckers* (203–220) ist ebenso originell wie fragwürdig. Zur Begründung führt der Verf. einen längeren Abschnitt aus Newmans 15. Universitätspredigt über die Entwicklung der christlichen Lehre an, eine Predigt, die Newman 1843 in Oxford hielt, als er nach seinem eigenen Zeugnis in der Frage seiner Zugehörigkeit zur anglikanischen Kirche bereits „auf dem Totenbett lag". Es ist höchst unwahrscheinlich, daß sich Newman zu dieser Zeit mit englischen Assoziationisten und Erkenntnistechnikern befaßte. Es ist im Gegenteil gewiß, daß er in Vorbereitung auf sein Werk über die Entwicklung der Glaubenslehre – wozu die 15. Universitätspredigt als Entwurf diente – eingehend die Väter studierte und mit seiner kleinen Kommunität in Littlemore ein intensives religiöses Leben pflegte. *Abraham Tucker* findet aber nicht nur in diesem Rahmen keinen Platz, er wird von Newman überhaupt nirgends als Gewährsmann zitiert. Die Abhängigkeiten und Quellen von Newmans Denken sind zur Genüge analysiert worden. Die Resultate dürfen als gesichert gelten. Es wäre endlich an der Zeit und von weit größerem Interesse, systematisch die Impulse zu kartieren, welche von ihm ausgegangen sind. – Außer der fragwürdigen These der Abhängigkeit Newmans von *A. Tucker* hat der Verf. kein Neuland entdeckt. Er hat die Erkenntnisse anderer Autoren kompiliert. Als Raffung bereits bestehender Interpretationen hat das Buch den Wert, nüchtern und leicht faßbar zum Denken Newmans hinzuführen. E. Bischofberger, S. J.

Roig Gironella, Juan, S. J., Balmes filósofo. Investigación sobre el sentido intimo y actualidad de su pensamiento (Biblioteca filosófica de Balmesiana, ser. 2, vol. 3). Kl. 8° (126 S.) Barcelona 1969, Balmes. – Der Verf. will den inneren Sinn, die entscheidenden Triebkräfte herausarbeiten, die im Denken des spanischen Philosophen *Jaime Balmes* (1810–1848) wirksam sind. Er findet sie in seinem „Humanismus", seiner aller Einseitigkeit abholden, der Größe sowohl wie der Begrenztheit des Menschen gerecht werdenden inneren Haltung. Darin scheint dem Verf. auch die immer noch andauernde Wirksamkeit seiner Bücher begründet zu sein. Die drei Kapitel erläutern diesen Grundgedanken an seiner Logik und Erkenntnislehre und schließlich an der Gesamtheit seiner Werke, die außer den bekannten Büchern zur theoretischen Philosophie auch geschichts- und gesellschaftsphilosophische Werke umfassen. – Es ist sicher erstaunlich, wieviel Balmes in den wenigen ihm vergönnten Jahren des Schaffens geleistet hat. Aber was R. G. selbst früher einmal (Pens 13 [1957] 324) bezüglich seiner Lehre vom instinto intelectual gesagt hat, wird man wohl auch auf andere Lehren ausdehnen dürfen: Seine Lösung ist noch nicht voll ausgereift. Ein gewisser apologetischer Übereifer scheint Balmes zuweilen zu Urteilen z. B. über den Protestantismus oder über Kant und den deutschen Idealismus zu verleiten, die deren geschichtlicher Wirklichkeit und religiöser bzw. philosophischer Bedeutung nicht gerecht werden. J. de Vries, S. J.

Scannone, Juan Carlos, Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels (Symposion, 27). 8° (254 S.) Freiburg 1968, Alber. 38.– DM. – S., jetzt Dozent an der Jesuitenhochschule von San Miguel (Argentinien), legt hier seine unter der Leitung von *Max Müller* entstandene Münchener Dissertation vor. Er stellt sich die Aufgabe, mit Hilfe des Begriffs des *vinculum*, den Blondel in seiner lateinischen Doktorthese über das vinculum substantiale bei Leibniz (1893) ausgearbeitet hatte, den ontologischen Hintergrund der Frühschriften Blondels, d. h. vor allem der „Aktion" von 1893, herauszuarbeiten. – In der *Einführung* versucht Verf. die „Aktion" von drei Gesichtspunkten her zu situieren. Er spricht von der überragenden Bedeutung, die die persönliche Lebens- und Glaubenserfahrung für Blondels Denken hatte. Er zeigt auf, wie sich Blondels Idee vom vinculum, d. h. vom überrationalen Einheitsband, in der Beschäftigung mit *Leibniz* auskristallisierte und rückwirkend bestätigte. Er zeichnet Blondel als einen Denker, der sich von der ganzen abendländischen Metaphysik absetzt, insofern sie, an der Autarkie der Vernunft festhaltend, das Sein nicht anders denn als Vorstellung denken konnte – der aber gerade in der Gewißheit seines neu gewonnenen Standpunktes beansprucht, die nicht vom Anathema dieses „insofern" getroffenen Stücke der Metaphysik in ihr ureigenes Element zu bringen. – Der *Hauptteil* beginnt (im 4. Kap.) mit einer ersten Kennzeichnung der Aktion, der Tathandlung, als ursprünglicher Einheit. Hier gelingen S. treffende Formulierungen: „Die menschliche Aktion ist Ek-sistenz in das Sein hinein und aus ihm her, und dennoch ist sie In-sistenz. Denn sie besagt die Person selbst in ihrer Quelltätigkeit, insofern sie das Sein als Geschenk Gottes einatmet und es originell ausatmet. Sie ist eben die Mitte und Vermittlung dieses Ein- und Ausatmens" (81 f.). So ist die Aktion, d. h. die konkrete, sein müssende Freiheit, der Quellgrund, aus dem Verstand und Wille entspringen – als dieser aber ermöglicht durch „eine anfängliche Gegenwart, die seine Herzmitte ist und seine Vollendung sein soll. Ohne ihre Lichtung wäre der Intellekt leer, und ohne ihren Ruf wäre der Wille nichtig" (77). Das 5. Kap. („Die lebendige Wahrheit und die Methode der ‚Aktion'") geht jener innersten Gegenwart nach, insofern sie den in der „Aktion" beschriebenen Erkenntnis- und Selbstwerdungsweg ermöglicht und fordert. Blondels Werk will Phänomenologie sein. Doch sind, wie es ja gar nicht anders möglich ist, seine Beschreibungen immer schon geführt von der vorausleuchtenden Grunderfahrung der sich in der Aktion inkarnierenden lebendigen Wahrheit. Diese Erfahrung kann aber nicht unmittelbar zur Gegebenheit gebracht werden. Blondel bringt sie durch ein Ausschlußverfahren zum Vorschein: alle ungenügenden Lösungen des Lebens- und Seinsproblems werden der Reihe nach ausgeschlossen aufgrund der zugleich inkarnatorischen und rein das Gute wollenden Struktur des Willens. Durch jeden Ausschluß entsteht eine wahre Gestalt der Freiheit, hinter die also nicht mehr zurückgegangen werden kann, die aber zugleich über sich hinausweist auf eine höhere Synthese, die auf der letzten Stufe dann freilich nur noch zu erwarten, nicht mehr zu leisten ist. Die auf diesem

Weg er-fahrene Wahrheit kann so in ihrer Lebendigkeit aufscheinen, ohne daß sie durch eine direkte Darstellung distanziert und so getötet werden müßte. Anderseits macht gerade dieser „Umweg" die unverdrängbare Unmittelbarkeit der in Präsenz und Gutheit lebendigen Wahrheit und die unzerstörbare Macht der « option fondamentale » für das Gute, die unser Wille selbst ist, deutlich. Der Vorzeichnung des Zentralbegriffes und der Methode folgt (6. Kap.) eine kurze Interpretation der „Aktion" von 1893, wobei das Gewicht auf deren viertem Teil (dem Aufweis Gottes und der Notwendigkeit einer Wahl ihm gegenüber) liegt. Besonders interessant zu sehen ist hier, wie Blondel *Kants* Kritik an den Gottesbeweisen zugleich übernimmt und unterläuft. Im 7. Kap. wird die Bewegung der Seinsmitteilung, d. h. der Dialog der « présence créatrice » der göttlichen Freiheit mit der diese Gegenwart empfangenden menschlichen Freiheit, näher untersucht. Die Stationen dieses Dialogs, wie sie in der „Aktion" zur Darstellung kommen, folgen in einer gewissen Notwendigkeit aufeinander, die jedoch nur eine faktische (frei gesetzte, nicht deduzierbare) ist und deshalb eher als sinnhafte Folgerichtigkeit bezeichnet werden sollte. Die Seins- und Sinnmitteilung ist, als unableitbar freie, von seiten Gottes selbst her geschichtlich, von seiten des empfangenden Menschen auf jeder Stufe dieses itinerarium mentis in Deum auf seine freie Zustimmung angewiesen. Dieser Zustimmung (option) kommt im Ganzen des Sinngeschehens eine zentrale Rolle zu, die das 8. Kap. untersucht. Dort erweist sich die option als Grundlage einer neuen, „dreiwertigen" Logik und als Vollendung des ganzen Partizipationsgeschehens. – Im *Schlußkapitel* interpretiert S. den dunklen fünften Teil der „Aktion" auf den Zusammenhang von Pneuma und Nous im Sein einerseits und in der Tathandlung anderseits und versucht so noch einmal, die Fruchtbarkeit seiner Idee zu erweisen, Blondels Philosophie unter dem Leitwort des vinculum zu deuten. Damit erscheint auch in aller Klarheit der metaphysische, über den bloß anthropologischen hinausgehende Horizont der Analysen der„ Aktion". Doch handelt es sich nun um eine neue Metaphysik, die – im Gegensatz zur klassischen – Freiheit und Geschichtlichkeit ursprünglich zu denken vermag. In ihr zeigt sich das Sein als die (das Differente als solches einende und so) absteigende Liebe; die freie Option für dieses sich inkarnierende Sein durch das „metaphysische Experiment" des Verzichts führt zur Identität der Aktion mit sich selber: Ineinsfall von anfänglichem und konkretem Willen (wobei wir jetzt die geschichtlich-gnadenhafte Vermittlungsdimension stillschweigend einschließen). – S.s Buch zeigt erstaunliche Parallelen zwischen dem Denken Blondels und der Philosophie *Fichtes* (besonders des späteren), der „Phänomenologie des Geistes" *Hegels* und der Rede *Heideggers* vom Sein als „er-eignetem Geschick". Die Auseinandersetzung mit Blondel scheint sich also für jeden zu lohnen, der Fichtes, Hegels oder Heideggers Denken für seine eigene Suche nach der Wahrheit zum Wegweiser machen möchte. Vor allem aber zeigt S., wie fruchtbar eine intensive Beschäftigung mit dem zugleich tief gläubigen und streng philosophischen Denken Blondels für alle die sein kann, denen das Anliegen der praeambula fidei *und* einer wirklich lebendigen Theologie am Herzen liegt. Daß auch S.s Arbeit selbst von diesem Anliegen getragen ist, ist deutlich zu spüren. Leider ist über der Liebe zum „pneumatischen" Gehalt der „Aktion" die Anstrengung um eine „noetische" Form der Interpretation ein wenig zu kurz gekommen. Manches hätte man sich präziser, gestraffter, deutlicher gegliedert gewünscht. Freilich mag dieser Mangel auch eine Folge der schwierigen Sprachverhältnisse gewesen sein, mit denen S. fertig werden mußte; es ist nicht leicht für einen Spanisch-Sprechenden, eine deutsche Arbeit über einen französischen Philosophen zu schreiben. In der Übersetzung des zentralen Terminus « action » ist S. *R. Scherer* gefolgt, der dafür einfach das (weder französische noch deutsche) Wort „Aktion" setzt. Wäre nicht der von *P. Henrici* und *v. Balthasar* geübte Wortgebrauch „Tat", „Tun", „Tathandlung", „Akt", „Wirken" (je nach dem Zusammenhang) vorzuziehen gewesen? Das Buch wird durch eine reichhaltige, gut geordnete Bibliographie abgeschlossen; leider fehlt ein Register. – Es bleibt zu wünschen, das S.s Buch zu seinem Anliegen, die französischen und deutschen Versuche zu einer neuen Metaphysik miteinander ins Gespräch zu bringen (15, Anm. 5) – trotz des zu hohen Preises! –, seinen Teil beitragen wird.

G. Haeffner, S. J.

Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. von Otto Pöggeler (Neue Wissenschaftliche Bibliothek, 34). 8° (407 S.) Köln – Berlin 1969, Kiepenheuer & Witsch. 26.– DM. – Der 80. Geburtstag M. Heideggers im September 1969 legte es nahe, die philosophische Abteilung der gelben Kiepenheuer-Reihe mit einem Sammelband über die Philosophie Heideggers zu beginnen. Der Band umfaßt außer einer bedeutsamen Einleitung des Herausgebers fünfzehn Aufsätze (meist von Schülern H.s), die für eine verstehende Auseinandersetzung mit dem Denken H.s als repräsentativ gelten können, außerdem eine gut ausgewählte Bibliographie (Werke H.s; Arbeiten aus dem Wirkungsbereich seines Denkens; Veröffentlichungen über ihn) und ein sauber gearbeitetes Register. – Die (alle schon einmal veröffentlichten) Aufsätze seien hier nur kurz aufgezählt: *K. Löwith*, „Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie" (1930): eine Verunsicherung der Theologie in ihrer (gegen sich und ihren Gesprächspartner) allzu unkritischen Übernahme Heideggerscher Thesen. *M. Müller*, „Phänomenologie, Ontologie und Scholastik" (1952): H.s kritische Weiterentwicklung der Husserlschen Phänomenologie auf eine „Intentionalität" des Seins selbst hin berührt sich mit dem Gedanken der illuminatio (Augustinus) und participatio (Thomas). *W. Schulz*, „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers" (1953): H.s „Sein" ist ein durch die ganze Geschichte der Philosophie, besonders des Idealismus, vermittelter Begriff; sein Denken ist höchste Radikalisierung und so Ende und „Überwindung" der Metaphysik der Subjektivität. *K. Lehmann*, „Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger" (1966): Nur die radikal andere Seinserfahrung des christlichen Glaubens ließ H. die griechisch bestimmte Ontologie in ihrer Begrenztheit sichtbar werden; dennoch bleibt die existential-ontologische Formalisierung dieser Kairos-Erfahrung zutiefst fragwürdig. *H.-G. Gadamer*, „Martin Heidegger und die Marburger Theologie" (1964): H.s Versuch, die ursprünglichen Erfahrungen hinter den Theorien zu finden, ist z. T. der Beschäftigung mit der Theologie verdankt, die er aber auch auf ihre eigenste Aufgabe zurückruft. *H. Franz*, „Das Denken Heideggers und die Theologie" (1961): Gegen alle nur eklektizistischen und „glossistischen" Versuche einer theologischen Stellungnahme zu H. gilt es zu begreifen, daß H.s „göttlicher" Gott nicht der der christlichen Theologie sei. *W. Perpeet*, „Heideggers Kunstlehre" (1963): Zu Recht versteht H. das Kunstwerk nicht als Sinn-Bild idealen Seins, sondern als das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit. Es fragt sich aber, ob in diese (als „Geviert") nicht unvereinbare Lebensgefühle zusammengedacht sind. *E. Staiger*, „Ein Rückblick" (1959): Erinnerungen an die aus „Sein und Zeit" empfangene Anregung, der Literaturwissenschaft die Kategorie „Zeitlichkeit" zu gewinnen. *B. Allemann*, „Martin Heidegger und die Politik" (1967): Bericht über eine französische Kontroverse über H.s Rolle im Dritten Reich: viele Vorwürfe (nicht alle!) erweisen sich als unhaltbar. *O. Becker*, „Para-Existenz. Menschliches Dasein und Dawesen" (1943): Die Auffassung des Menschseins als (geschichtlichen) Daseins muß durch die Kennzeichnung des Seins der Natur (an der auch der Mensch teilhat) als des unter- und übergeschichtlichen Dawesens kontrapunktiert werden. *E. Tugendhat*, „Heideggers Idee von Wahrheit" (1964): Über der Wahrheit als (sich verbergender) Unverborgenheit kommt die Wahrheit als verpflichtende Norm richtiger Aussage bei H. gefährlich zu kurz. *W. Bröcker*, „Heidegger und die Logik" (1953): H. kennzeichnet das Thema seines Denkens zu Unrecht, aufgrund einer Verkennung des Wesens der Logik, als „das Sein"; eigentlich meint er die „Welt", den Wahrheitsspielraum. *W. Anz*, „Die Stellung der Sprache bei Heidegger" (1966): Die Sprache eröffnet und trägt den Bezug des Menschen zur Wahrheit; dieses ihr Wesen wird aber nur sichtbar, wenn zwischen philosophischer Erörterung und methodisch-wissenschaftlicher Erkenntnis unterschieden wird. *O. Pöggeler*, „Hermeneutische und mantische Phänomenologie" (1965): O. Beckers Kritik am Universalitätsanspruch der hermeneutisch-geschichtlichen Philosophie ist im Prinzip unberechtigt, zeigt jedoch, daß die allgemeine Grundlegung der Ontologie in „Sein und Zeit" und später sich einseitig am Sachbereich der Geisteswissenschaften orientiert hat. *K.-O. Apel*, „Wittgenstein und Heidegger" (1967): „Sein und Zeit" und die „Philosophischen Untersuchungen" sind zwei Weisen, die Ontologie der Vorhandenheit und die Abbildtheorie der Sprache unterlaufend aufzulösen; bei aller – erstaunlichen – Gleichsinnigkeit im Anliegen haben aber beide Versuche ihre spezifischen Schwächen. – Man muß dem Herausgeber dankbar sein, daß er eine gute Auswahl meist hervorragender Artikel getroffen hat.

Die dadurch vermittelte Mannigfaltigkeit von „Perspektiven" wird es jedem, der sich um H.s Denken bemüht, wesentlich erleichtern, den Sinn, die Größe und Grenze dieses Versuchs ermessen zu lernen. Man fragt sich aber: Warum hat O. Pöggeler nur Beiträge aus dem deutschen Sprachbereich aufgenommen (zumal in einer Reihe, die sich als „Zugang zur internationalen Forschung" versteht)? Gibt es denn keinen französischen, englischen oder japanischen Aufsatz (vielleicht auch aus einem ganz anderen philosophischen „Lager"), der mit den jetzt gesammelten deutschen konkurrieren könnte? In jedem Falle wäre es für die kommenden Bände der Reihe wünschenswert, daß die Verfasser der einzelnen Beiträge kurz vorgestellt würden (aus denselben Gründen, aus denen die Beiträge von *Lehmann* und *Gadamer* – mit vollem Recht – vom Herausgeber als erhellend für H.s Denken betrachtet wurden). – O. *Pöggelers* Einleitung „Heidegger heute" ist nicht nur die zu einem Sammelband eben gehörige Einführung, sondern selbst einer der erhellendsten Aufsätze der ganzen Sammlung. P. hebt drei Etappen der bisherigen Wirkungsgeschichte des Denkens H.s voneinander ab: die Rezeption als „Existenzphilosophie" vor dem Krieg; als „Seinsdenken" in den Jahren nach dem Krieg; als eine neben unserem Lebensgefühl liegende, im Grundansatz immer noch ungeklärte Sache heute. Sicher ist, daß „Wahrheit", „Sein", „Welt", „Geschichte" Schlüsselworte für H. sind, nicht sicher aber, in welchem Sinne. So legt denn P. selbst ein Interpretationsmodell vor. H. stellt in „Sein und Zeit" die überlieferte Frage nach der inneren Einheit der vielen Bedeutungen von „sein" auf dem transzendentalen Boden der faktischen Existenz, deren Seinshorizont, die Zeit, in ihrer Modifikabilität den Verstehenshintergrund für eine Genealogie der verschiedenen Weisen zu sein aus einer leitenden Grundbedeutung abgeben soll. Indem aber der so angesetzte Grund jeglicher Philosophie und Wissenschaft, d. h. auch der Fundamentalontologie selbst, als geschichtlich gekennzeichnet wird, hebt sich diese Grundlegung als solche auf. An die Stelle der Setzung eines normativen Begriffes von „sein" und der Ableitung seiner Derivate tritt das Gespräch mit anderen Weisen, dem geschichtlichen Menschen Bahnen im Wahrheitsspielraum zu öffnen: mit der darstellenden Kunst, der Dichtung, der Politik; Philosophie ist nur *eine* bestimmte Weise der Präsenz der Wahrheit. Durch bittere Erfahrungen belehrt, realisiert H. jedoch mehr und mehr, daß ein solches Gespräch nicht auf die Gewinnung bleibender Wesensbegriffe von Kunst, Philosophie usw. zielen darf, wenn es sich nicht steril von dem abschließen will, was heute ist. Dies aber ist die Technisierung und der Totalitarismus. Daraufhin muß das uns heute und morgen aufgegebene Wesen des Denkens und der Kunst erfragt werden, im Rückblick auf die Ursprünge und die Geschichte der techne und des logos. Diese Geschichte in den verschiedenen Weisen der von ihr bestimmten Entbergung und Verbergung versucht H. spekulativ auf einen gemeinsamen Grund zu beziehen (der jedoch keine Ableitung zuläßt und so Abgrund ist), auf den Einklang von Er-eignis und Austrag. P. schließt: „Worum es im Denken H.s geht, das ist nichts anderes als die Frage, wie heute überhaupt Philosophie möglich sei und wie Philosophie in das Leben jener Menschen gehöre, die unaufhaltsam in ein neues, das technische, aber nicht nur technische, Zeitalter gedrängt werden" (50). – Wie P. selbst andeutet, läßt diese Interpretation (oder besser das zu interpretierende Denken H.s oder gar die Sache selbst) einige Fragen ungeklärt, besonders bezüglich des Wesens und des Umfangs der Geschichtlichkeit, aber auch bezüglich der Einführung und des ganz uneinheitlichen Gebrauchs des Wortes „sein" (bzw. der Art, wie das Sein das Seiende „bestimmt"). Dies hebt die Tatsache nicht auf, daß die (nicht sehr zahlreichen, zum großen Teil im vorliegenden Buch gesammelten) wirklichen Hilfen zum Verständnis des ebenso sachlichen wie schwierigen Denkens H.s um eine weitere, wertvolle vermehrt wurden.

G. Haeffner, S. J.

Heidegger, Martin, Die Kunst und der Raum. L'art et l'espace. Kl. 8° (26 S.) St. Gallen 1969, Erker 6.— DM; auch als Schallplatte: 20.— DM. – H. legt hier – auf deutsch und (durch *J. Beaufret* und *F. Fédier)* auch auf französisch – eine kleine Besinnung auf das Wesen des Raumes vor. In dauernder Auseinandersetzung mit dem universalen Herrschaftsanspruch des homogenen geometrischen Raumes versucht H., sich am Leitfaden seiner These von der (hier: plastischen) Kunst als des Ins-Werk-Setzens der Wahrheit (vgl. *Der Ursprung des Kunstwerkes,* in: Holzwege [1950] 7–68) zum „Eigentümlichen" des Raumes vorzutasten. Eine ent-

scheidende Hilfe auf diesem Weg erwartet sich H. (mit dem im Motto zitierten Lichtenberg) aus der Weisheit der Sprache: sorgfältig klopft er die Worte „Raum", „Gegend", „Ort" auf verborgene Einschlüsse ab. Von der Thematik her steht diesem Aufsatz am nächsten der Vortrag *Bauen – Wohnen – Denken* (in: Vorträge und Aufsätze [1954] 145–162); was die Situierung im Ganzen der Denkgeschichte H.s betrifft, so darf man vielleicht in dieser Bemühung um den Raum zusammen mit dem Vortrag *Zeit und Sein* das – freilich immer noch fragende – Ende des in *Sein und Zeit* begonnenen Frageweges nach dem vielfältig verschlungenen Sinn von Sein, Zeit und Raum erblicken. – Es ist hier nicht möglich, den kunstvollen Aufbau dieser Schrift im einzelnen nachzuzeichnen. H. komprimiert hier oft bis aufs äußerste. Dazu kommt die ihm eigene Kunst des geschickten Verschweigens. Wie sorgfältig jeder einzelne Satz, ja fast jedes einzelne Wort gewogen werden muß, kann die Plattenaufnahme lehren. H. spricht nüchtern und bestimmt, etwas monoton, wie man sehr ehrwürdige Texte liest, die man ohne subjektive Zutat nur aus sich sprechen lassen will: Reflex seiner Würdigung der Sprache. Dem entspricht auch der reife Altersstil. Alles Gewaltsame ist aufgegeben (was nicht heißt, daß H. zum Alltagston zurückgekehrt wäre!); ruhiges Darlegen bestimmt Satzbau und Wortwahl. – Wer sich Zeit nimmt (und mit H.s Denken schon etwas vertraut ist), kann aus diesen wenigen Seiten sehr viel lernen, d. h. eigene Erfahrungen mit dem „Raum" machen. Aber gerade dann, wenn man einige Schritte mit H. gegangen ist, wird deutlich, wie verschieden diese Denkart von der ist, die uns heute alle beherrscht. Daß eine Besinnung wie die vorliegende nötig ist, um verlorene wesenhafte Bezüge wiederzugewinnen, scheint sicher. Ob aber das moderne Leben solche Denkversuche als ernsthafte überhaupt noch (oder: schon?) zuläßt und möglich macht, das bleibt sehr fraglich. G. Haeffner, S. J.

Feick, Hildegard, Index zu Heideggers „Sein und Zeit". 2., neubearb. Aufl. 8° (132 S.) Tübingen 1968, Niemeyer. 11.– DM. – Schon die erste Auflage dieses Büchleins (1961) ist ein wertvolles Hilfsmittel gewesen; die zweite bemüht sich zu verbessern, was der ersten noch fehlte. Die Hauptmängel der 1. Aufl. waren m. E. die folgenden: das konsequente Übergehen religiöser Stichworte, das fast völlige Fehlen methodologischer Termini, die fehlenden Stellenangaben bei den angeführten Zitaten sowie die Undurchsichtigkeit des Maßstabes, nach dem (mittels drucktechnischer Hervorhebungen) die Wichtigkeit der einzelnen Stichworte bemessen wurde. Leider blieben – bis auf den ersten – alle diese Defekte unverbessert. So finden sich zwar die methodologischen Termini „Evidenz", „Gleichursprünglichkeit", „Interpretation" und „vorphänomenologisch" neu aufgenommen. Aber man vermißt immer noch „abgeleitet" (bzw. „derivativ"), „formal", „Konstitution", „Konstruktion", „Methode", „Modifikation" und eine ausführlichere Dokumentation des Wortes „ursprünglich" (bzw. „originär"). Und warum gibt F. nicht die Fundstelle ihrer Zitate an? Die Befürchtung, dann werde nach ihrem (oft nur verkürzt zitierenden) Index, nicht nach dem Original zitiert, kann dafür keine Begründung abgeben. Denn gerade wenn F. manche Stellen zusammenzieht, möchte man dazu gerne das Original vergleichend heranziehen. Schließlich: Es ist schon eine entscheidende Interpretationsfrage, welchen Begriffen man eine zentrale und welchen man eine mehr periphere Rolle im Denken Heideggers zuschreiben soll. Wäre es für ein Arbeitsinstrument nicht angemessener, hier so neutral wie möglich zu sein, d. h. alle Stichworte in gleicher Weise vom übrigen Text abzuheben? – Außer mehreren theologischen Begriffen (die durchweg ohne Fettdruck gesetzt wurden!) kamen u. a. neu hinzu: „A priori", „Kultur", „Leben(sphilosophie)", „Leib", „Negation", „Person(alismus)", „Werk", „Wesen des Seins" und „Wesen der Wahrheit". Im ganzen hat F. den Index durch Stellenangaben aus den im letzten Jahrzehnt erschienenen Werken Heideggers bereichert (wobei freilich der Charakter eines Glossars zu *Sein und Zeit* etwas problematisch wurde). Die wichtigsten Neuerungen bringt der Anhang. Man findet dort ein Namenregister zu allen nach *Sein und Zeit* veröffentlichten Werken Heideggers; eine Sammlung der Stellen, an denen Heidegger sich über die Hauptepochen des abendländischen Denkens äußert; ein Verzeichnis der bei Heidegger genannten philosophischen Schulrichtungen; eine Zusammenstellung aller Rückverweise des „späteren" Heidegger auf *Sein und Zeit* sowie eine Seitenkonkordanz der in verschiedenen Ausgaben erschienenen Schriften, die nicht nur die Benutzung des vorliegenden Index sehr erleichtern. – Man muß der Verf. und dem Verlag für diese unscheinbare, aber

viel Arbeit ersparende Hilfe beim Eindringen in das schwierige, auf die Nöte des Lernenden nicht immer genug Rücksicht nehmende Denken Heideggers dankbar sein. Es bleibt zu hoffen, daß die 3. Auflage, die dieses Büchlein verdienen würde, auch die restlichen Mängel beseitigt, die jetzt noch angemerkt werden mußten.

G. Haeffner, S. J.

von Rintelen, Fritz-Joachim, Der Aufstieg im Geiste. Von Dionysos zu Apollon. 2., durchges. Aufl. 8° (160 S.) Meisenheim 1968, A. Hain. 22.– DM. – Haupt- und Untertitel haben in dieser neuen, überarbeiteten Auflage des nach dem Kriege (1948) erstmals erschienenen Buches ihre Rollen vertauscht. Hat das etwas zu sagen? Nach wie vor geschieht der „Aufstieg im Geiste" unter der Führung des Apollon. „Wir meinen – und das soll erhellt werden –, daß keine unversöhnliche Feindschaft, sondern nur eine ‚brüderliche Gegensätzlichkeit' zwischen den Göttern besteht, welchen aber doch das Brudersein und die geschwisterliche Einheit gemeinsam ist ... Aber es muß dennoch eine *evidente Rangordnung zugunsten des Apollon* gesehen werden, wenn rechte Artung gelingen soll. Apollon steht über dem Abgrund der dionysischen Leidenschaft und Sinnenverworrenheit" (24). Apollon verkörpert „unbedingte Ordnung und Sinnfülle" (121), die das Dionysische bändigt und selbst fruchtbar macht. Nun, die Änderung des Titels mag die zeitbedingte Schwerpunktverlagerung von R.s Anliegen verdeutlichen, wie sie in der neu hinzugefügten Einleitung und in der verlängerten Schlußbetrachtung zum Ausdruck kommen. Ging es „bis vor Jahrzehnten" (95), „im sog. 3. Reich" (93), was in der 1. Auflage noch „bis vor kurzem" und „in unseren Tagen" hieß, mehr um die Fesselung des frei gewordenen Dionysos und wohl nur in zweiter Linie um die Warnung vor seelenlosem Intellektualismus, so hat sich das heute umgekehrt zur Ablehnung eines wertblinden, wissenschaftsgläubigen Rationalismus, als dessen Begleiterscheinung wiederum ein rauschhaftes Ausbrechen zu fürchten ist. – Jeder wird dem Verf. darin zustimmen müssen, wenn er nicht selbst in einem der Extreme befangen ist. Was bliebe einem auch angesichts einer überwältigenden Schar von Zeugen aus den Reihen sowohl der Dichter wie der Wissenschaftler und Philosophen! Auch wenn hin und wieder ein strenger Verweis fällig ist (dessen Gerechtigkeit nicht immer über allen Zweifel erhaben ist, z. B. im Falle Fichtes und Hegels [76]), so wird doch keiner rundweg abgelehnt, auch Nietzsche nicht, der von der Sache her einen breiten Raum einnimmt und „von der verwegenen Haltung jener Extremisten, die noch vor Jahrzehnten weitgehend unser öffentliches Leben bestimmten" (95), wohl unterschieden wird. Da ist kaum eine Geistesgröße, die nicht etwas zur Polarität von Dionysisch und Apollinisch beizutragen hätte. Das gelingt, wenn nicht *immer* überzeugend, so doch leicht: denn der Spielraum dieser „Begriffe" ist wahrhaftig weit genug! – Hier setzen nun auch die Bedenken ein: Zwar ist das Buch ausdrücklich nicht für Fachphilosophen geschrieben (7); aber hat nicht auch der nicht-fachlich in solchen Lebensfragen nach Orientierung Suchende einen Anspruch auf Klarheit der Begriffe? „Apollinisch" und „dionysisch" sind jedoch weder philosophisch noch literaturwissenschaftlich brauchbare Begriffe, sondern ästhetische und psychologische Akzentuierungen. Der gebotene „Aufstieg im Geiste" stellt deshalb auch keinen Gedankengang im engeren Sinne dar, sondern eine sich verdichtende Kette von Empfehlungen und Warnungen eines Lebenserfahrenen und außerordentlich Belesenen. Ob die wesentlich mitangesprochene jüngere Generation jedoch für diese Sprache ein Gehör haben wird? – Ein zentrales Wort bei R. ist „Sinn". Was versteht er darunter? Hat er eine Methode zur Füllung dieses überaus reichhaltigen Wortes für den philosophischen Gebrauch? („Sinn" selbst bedeutet, von der deutschen Sprachwurzel her, „Weg" – und somit dasselbe wie „Methode"!) Befragen wir daraufhin kurz den fast gleichzeitig mit der 1. Auflage des Buches erschienenen Aufsatz R.s, auf den er mehrfach hinweist: „Sinn und Sinnverständnis" (ZPhForsch 2 [1947] 69–83). Von einer eigentlichen methodischen Bestimmung von „Sinn" wird man auch hier nicht sprechen können. R. lehnt eine „rein vitale und voluntaristische *Sinngebung*" ab (71) und versteht unter „Sinn" „objektive Gehalte" und „sinngebende Werte" (ebd. 74). Er faßt den Sinn demnach allein von der Seite des Gehaltes, sei es als Bedeutungsgehalt, sei es als Wertgehalt. Er übersieht, daß solcher sogenannter „Wesenssinn" (ebd. 74), Gehalt-Sinn, nur *Moment* am Akt, am Sinn*vollzug* sein kann, mit dem er in unauflösbarer dialektischer Einheit steht. Dieser praktische Sinn darf nicht von vornherein in (frei schwebende?) Wertgehalte

verdünnt werden, sowenig wie die theoretischen Gehalte hypostasiert werden dürfen. Aufgabe einer methodischen Sinn-Besinnung und Sinn-Auslegung (= Transzendentalphilosophie!) wäre es, in Wahrung der dialektischen Einheit von Gehalt und Vollzug sowie von Selbst und Andersheit (denn auch die undialektische Gegenüberstellung „subjektiv/objektiv" schafft leicht falsche Fragestellungen!) nach der Vollgestalt von Sinn zu fragen, in dem diese Momente gleichwertig miteinander vermittelt sind: die Sinn-Verwirklichung, in der Gehalt und Vollzug sowie Selbst- und Andersheit eins sind. Diese Einheit ist – das kann hier nicht ausführlich entwickelt werden – in erster Linie die interpersonale Sinn-Verwirklichung: eine Einheit zwischen Freiheiten, die nicht wie jede andere bloß intentional, sondern real ist. In dieser Sinnverwirklichung wäre der Maßstab für jede andere, auch die ästhetische, gefunden. Hier sind Apollon und Dionysos (wenn man diese Symbole heranziehen will) gleichzeitig und gleichwertig vertreten! „Verwirklichte" gegenseitige Liebe ist Einheit von Dynamik und Form, von Ek-stase und Bei-sich-Sein, über-dionysisch *und* über-apollinisch. R. beginnt den Aufsatz bedeutungsvoll: „In jedem Gespräch, das sich zwischen Menschen vollzieht, liegt eine *Sinnvermittlung*" (ebd. 69). Der nächste Satz aber zeigt schon, daß damit nicht viel gesagt sein sollte: „Auch ohne Gespräch kann sie erfolgen." Natürlich gibt es Sinnverwirklichung, die nicht „Gespräch" im vollen Sinne ist. Doch wenn die dialogische Verwirklichung die volle Sinngestalt ist, dann müssen von ihr her alle anderen Sinngestalten und Werte begriffen und gewertet werden. In R.s Buch heißt es jedoch: „Wenn wir die Frage des bejahenden und verneinenden *Verhaltens des Menschen zum Seienden* und des es gründenden Seins erörtern wollen, zugleich das Problem des *Aufstiegs zum Geiste* hin, dann ist die Stellungnahme zu der sich gebenden *Natur* und der uns umgebenden *Welt*, nicht so sehr die zur Person des anderen (Personliebe), unser vordringliches Thema. Welche Sicht des Daseienden erwächst aus der Liebe zu Natur und Welt?" (27) Hier wird *der* Maßstab für eine methodische Sinnbetrachtung aus der Hand gelegt, von dem erst ausgemacht werden könnte, was Sinnverwirklichung in „Natur" und „Welt" bedeuten soll. Es ist nicht nur christlich-theologisch, sondern auch philosophisch der einzige Sinn-Maßstab. – An einem solchen durch die Selbstauslegung von Sinnvollzügen *ausweisbaren* Maßstab, der allerdings eine letzte Sinn-Entscheidung ebenfalls nicht überflüssig macht (hierüber besteht Einigkeit mit R.), würden sich auch die Generationen noch verständigen können. Sagt doch R. selbst in dem herangezogenen Artikel: „Generationen verstehen sich oft nicht, weil die Voreingenommenheiten der älteren beziehungsweise jüngeren Generation nicht jene Weite erreichen ließen, die Voraussetzung echten, aus dem Gesamtsinn und seiner Struktur sich ergebenden Verständnisses ist. Nur einer hohen Personliebe kann es gelingen" (82). Ja, die Haltung der miteinander Redenden muß selbst Gegenstand der Be-sinnung werden und umgekehrt.

J. Heinrichs, S. J.

Filosofi tedeschi d'oggi (Saggi, 63). Hrsg. v. *Felice Battaglia* und *Albino Babolin*. 8° (XIX u. 477 S.) Bologna 1967, Mulino. 5.000 L. – Der Sammelband enthält neben einer Einführung 17 Beiträge lebender Philosophen aus dem deutschen Sprachgebiet (DDR und Schweiz ausgenommen!), die in den Jahren 1964–66 vom Philosophischen Institut der Universität Bologna eingeladen wurden, unmittelbar oder mittels einer paradigmatischen Arbeit ihren Grundansatz darzustellen. Die Absicht der Herausgeber (Professoren in Bologna bzw. Padua) war es, dem italienischen Leser eine – soweit es die Perspektive der Herausgeber selbst und die Bereitwilligkeit der Aufgeforderten zuließ – vollständige Übersicht über den heutigen Stand der traditionsreichen deutschen Philosophie zu geben. – Da die einzelnen Beiträge zum größten Teil auch in Deutschland erschienen sind, außerdem ein nur kurzes Eingehen auf die konzentrierten Ergebnisse lebenslanger Bemühungen dem Gegenstand nicht gerecht werden kann, seien die 17 Aufsätze hier nicht gewürdigt, sondern nur genannt. „Sulla dialettica del progresso" ist der Beitrag des im letzten Jahr verstorbenen *T. W. Adorno* überschrieben (1–30), den man nun auch in seiner letzten Schrift „Stichworte" (Frankfurt a. M. 1969) lesen kann. Es folgt ein Artikel von *E. Bloch* über „Gli strati della categoria della possibilità" (31–70). *L. Gabriel* (71–100) bezeichnet das Problem des Ganzen als das Thema seines Nachdenkens (vgl. Integritas. Hrsg. v. *D. Stolte* u. *R. Wisser* [Tübingen 1966] 586 ff.). *H.-G. Gadamer* wird durch seinen Aufsatz über die Universalität des hermeneutischen Problems vertreten (= PhilJb 73

[1965/66] 215 ff.). Nach zwei kürzeren Beiträgen von *R. Guardini* („Comprensione e accettazione" [123–146]) und *D. v. Hildebrand* („Essenza e valore della conoscenza" [147–161]) führt *H. Kuhn* in klarer Weise zu seinem Zentralbegriff hin, der „ontologischen Affirmation" (163–216; vgl. Traktat über die Methode der Philosophie [München 1966] 17–97). *L. Landgrebe* gibt eine sehr erhellende Einführung in die Phänomenologie seines Lehrers Husserl (217–242). *J. B. Lotz* definiert seine Perspektive von seinen Gesprächspartnern Thomas, Kant, Hegel und Heidegger her (245 bis 278), während *K. Löwith* seinen Standpunkt durch die Weise deutlich werden läßt, wie er die Stellungen Diltheys und Heideggers zum Ende der Metaphysik miteinander konfrontiert (279–301; = Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Überlieferung [Stuttgart 1966] 253 ff.). Die Verwandlung (trasformazione) der Metaphysik sieht *Max Müller* als die Aufgabe der gegenwärtigen Philosophie an (303–328; dazu: ThPh 44 [1969] 407–409). *J. Pieper* stellt sich den Italienern mit seiner Verteidigungsrede für die Philosophie vor (329–354; vgl. das gleichnamige Buch [München 1966]). Der Mensch als biologisches Wesen ist das Thema der Arbeit des Anthropologen *H. Plessner* (355–375); *F.-J. v. Rintelen* zeichnet die Umrisse einer Philosophie des lebendigen Geistes (377–401); *A. Silva-Tarouca* bietet seine „ontophänomenologische" Theorie der Wahrheit (403–418). Die Selbstdarstellung *E. Topitschs* (419–439) und *C. F. v. Weizsäckers* Vortrag „Die Einheit der Physik als konstruktive Aufgabe" (446–471; = PhilNat 9 [1966] 247–265) schließen den Band ab. – Interessant für deutsche Leser dürfte sein, wie *F. Battaglia* in seiner Einleitung die deutsche Gegenwartsphilosophie charakterisiert. Er äußert sich befriedigt darüber, daß die deutsche Philosophie heute, trotz aller festgehaltenen Bindung an ihre eigene Tradition, keine Spuren jenes fatalen Nationalismus zeige, der in nicht zu ferner Vergangenheit den deutschen Namen in der Welt geschändet hat. Im Gegenteil: das Verhältnis der modernen (freilich durchschnittlich 70jährigen!) deutschen Philosophen zu ihren großen Vorgängern, besonders zu Kant und Hegel, scheint B. vorbildlich: einerseits wendet man sich neuen Fragestellungen zu, die unter den Titel „Endlichkeit" gebracht werden können (Geschichtlichkeit, Sozialität, Leiblichkeit), anderseits verzichtet man nicht wie anderswo (B. denkt hier mit leichtem Schrecken an England) auf eine spekulative Durchdringung: „Nulla che sia banale, povero nel senso della miseria speculativa, in un mondo decaduto" (VII). B. sieht, welch entscheidenden Einfluß die Phänomenologie (Husserl, aber auch Heidegger) auf die Art und Weise der Auseinandersetzung mit der Tradition gehabt hat. Das Gewicht marxistischer und analytischer Fragestellungen aber unterschätzt er doch wohl etwas. Die Tatsache, daß selbst ein Adorno und ein Topitsch, verglichen mit ausländischen Gesinnungskollegen, noch ziemlich spekulativ sind, kann über das starke Nachlassen der bindenden Kraft der idealistischen Überlieferung auch in Deutschland nicht hinwegtäuschen; es scheint, daß das Bild der Filosofi tedeschi d'oggi nach dieser Richtung hin wesentlich zurechtgerückt werden muß. Dies hindert nicht, daß Deutsche und Italiener den Herausgebern für ihre Vermittlungsarbeit dankbar sein dürfen. Ein ähnliches Unternehmen auch für die Leser unseres Sprach- und Denkraums (Darstellungen der philosophischen Arbeit in Frankreich, England/USA, Italien usw.) wäre zu wünschen.

G. Haeffner, S. J.

Fleischer, Helmut, Wertphilosophie in der Sowjetunion (Berichte des Osteuropa-Instituts an der Freien Universität Berlin, 88). 8° (152 S.) Berlin 1969, Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin. 12.– DM. – Die Ethik war in der marxistischen Philosophie immer eine der umstrittensten Disziplinen. Lenin stimmte dem Ausspruch Sombarts zu, im Marxismus gebe es „kein Gran Ethik". Ist doch die Zukunftsgesellschaft kein Ideal, das hergestellt werden *soll*, weil es gut und wertvoll wäre, sondern notwendiges Endprodukt einer determinierten Geschichtsentwicklung. Der objektiv-gesetzmäßig voranschreitende gesellschaftliche Naturprozeß hat es einzig mit wissenschaftlich verifizierbaren Fakten, nicht mit Werten zu tun. Neben der marxistischen Theorie lief aber von Anfang an das wirkliche „allzu menschliche" Leben, in dem Wert und Unwert, Lohn und Strafe, Befehl und Verbot eine entscheidende Rolle spielten. Auch die Arbeiterbewegung bedurfte moralischer Antriebe, die Flamme der Revolution ließ sich keineswegs an der szientistischen Prognose einer sowieso eintretenden Zukunft entzünden. Nach der Stalinzeit kam neben Partei und Proletariat auch wieder der *Mensch* in den Blickwinkel der Ideologen, zuerst in den

Satellitenstaaten. In der UdSSR erschien 1960 in kleiner Auflage ein schmales Bändchen „Über die Werte des Lebens und der Kultur" (deutsch Berlin 1962) aus der Feder des Leningrader Philosophen *V. P. Tugarinov*. Er wendet sich im Vorwort gegen die seiner Meinung nach allzu „enge" Auffassung, der Kommunismus sei *nur* das Ergebnis des gesetzmäßig-naturnotwendigen historischen Prozesses; zusätzlich stelle er doch für Milliarden von Menschen etwas eminent Wertvolles dar. Was bedeutet es, unter marxistischen Prämissen von Werten zu reden? Gibt es im Sozialismus etwa keine vitalen, sozialen, geistigen, moralischen und ästhetischen Werte? Er nennt materielle Güter, sinnvolle Betätigung, Freiheit, Gleichheit, Frieden (= Brüderlichkeit), Gerechtigkeit, Aufklärung und Wahrheit höchst wertvolle Errungenschaften der Sowjetgesellschaft, also der hier lebenden Menschen. – Bald wagten sich auch andere sowjetische Autoren an werttheoretische Fragen heran; es kam im Oktober 1965 sogar zu einem Symposion darüber im abgelegenen Tiflis. Doch auch die Gegner rührten sich. Ein zweites Symposion vom 3.–5. März 1966 in Moskau führte über 700 Teilnehmer zusammen unter dem Titel „Der Mensch in der sozialistischen und in der bourgeoisen Gesellschaft". Hier formierte sich unter Führung des jungen Moskauer Autors *O. G. Drobnickij* die Gegenfront mit der Behauptung, eine Wertlehre „widerspricht der Natur der marxistischen Philosophie ... Die Umwälzung, die Marx in der Philosophie hervorgerufen hat, besteht u. a. darin, daß das Problem der Werte beseitigt wurde. Der Versuch, eine marxistische Wertlehre zu begründen, würde eine subjektivistische Ergänzung der Theorie des Historischen Materialismus bedeuten – im Grunde genommen ein sentimental-subjektivistisches Moralisieren" (Filosofskie Nauki 1966, 4, S. 158 f.). – Die beiden Anführer versuchten anschließend, ihre entgegengesetzten Positionen zusammenhängend darzulegen und zu begründen. 1967 erschienen in Moskau *Drobnickijs* Buch „Die Welt der belebten Gegenstände. Das Wertproblem und die marxistische Philosophie" (351 S.), 1968 *Tugarinovs* „Theorie der Werte im Marxismus" (124 S.) und seine kritische Rezension des Drobnickij-Buches unter dem Titel „Wirkliches und Eingebildetes im Wertproblem" (Fil. Nauki 1968, 4, S. 185). Nach wie vor geht es um das marxistische Zentralproblem, wie sich menschliche Aktivität mit einer naturnotwendigen Entwicklung verträgt, um Notwendigkeit und Freiheit in einer materialistischen Weltanschauung. – Inzwischen wird das Wertproblem von beiden Richtungen weiterdiskutiert, und zwar auf einer Ebene, welche „die Anstrengung des Begriffs" nicht scheut. *Drobnickij* und seine Anhänger sind extrem orthodox, doch auch *Tugarinov* und Genossen halten sich weit von jener Grenze fern, wo der „Revisionismus" beginnt. Die Schriften beider Seiten sind erfüllt von Lobeshymnen auf die sowjetischen Errungenschaften. Trotzdem birgt eine Besinnung auf den Wert und die Anliegen des Einzelmenschen antikollektivistischen Sprengstoff in sich, wie die Entwicklung in der ČSSR genügend bewiesen hat. – Der vorliegende Bericht referiert Einzelheiten der dargelegten Kontroverse unter den Gesichtspunkten „Die Wertdimensionen des menschlichen Lebens überhaupt und im Sozialismus", „Zur Analyse der Wertverhältnisse" und „Kontroversen um die marxistische Wertlehre". Im Anhang finden sich vier gutgewählte Auszüge aus Schriften der Protagonisten: „Widerspricht die Werttheorie dem Historischen Materialismus?" *(V. P. Tugarinov)*; „Allzumenschliches" *(O. G. Drobnickij)*; „Zum marxistischen Verständnis der Objektivität der Werte" *(O. I. Džioev)*; „Wert und Historischer Determinismus" *(O. I. Džioev)*. Wenn man an nicht wenigen Stellen sowohl des Referats als auch der Übersetzung größere Klarheit wünscht, so liegt die Dunkelheit meist schon in der Vorlage. Eine unhaltbare Vorentscheidung soll mit der „allzu menschlichen" Wirklichkeit in Übereinstimmung gebracht werden, was weder durch die analytischen Distinktionen der Axiologen noch durch die integrative Betrachtungsweise einer „anthropologischen Natur" bei den Deterministen gelingen will. Der Bericht spiegelt die Diskussion gut wider und hat damit seinen Zweck erfüllt.

H. Falk, S. J.

Schmidt, Alfred (Hrsg.), Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie (Edition Suhrkamp, 349). Kl. 8° (268 S.) Frankfurt a. M. 1969, Suhrkamp. 3.– DM. – Sechs Autoren, die sich laufend auf den frühen und späteren Marx berufen, schneiden zahlreiche Probleme an, die oft weit über erkenntnistheoretische Fragen hinausgehen. Das mag darin begründet sein, daß weder Marx noch Engels irgendwo speziell über Erkenntnistheorie handelten und außerdem die Bezeichnung „marxistisch" von sehr

verschiedenen Richtungen in Anspruch genommen wird. Lenins Widerspiegelungstheorie, „die den dialektischen Materialismus ein halbes Jahrhundert lang ‚auf das infantile Stadium einer vorkritischen Philosophie' (Garaudy) reduzierte" (14) und bisher als Kern der marxistischen Erkenntnistheorie galt, scheint jedenfalls überwunden zu sein. Der erste Aufsatz, aus der Feder des ungarischen Philosophen *György Márkus*, handelt „Über die erkenntnistheoretischen Ansichten des jungen Marx"; der folgende des Prager Philosophieprofessors *Jindřich Zelený* ist ein Beitrag „Zum Wissenschaftsbegriff des dialektischen Materialismus". *E. W. Iljenkow* gab 1960 in Moskau ein Buch über das „Kapital" heraus, dessen 3. Kap., „Die Dialektik des Abstrakten und Konkreten im Kapital von Marx", hier zu finden ist. *Hans-Georg Backhaus* aus der Frankfurter Soziologenschule bringt einen Beitrag „Zur Dialektik der Wertform" und kommt damit immer mehr in Aspekte der Politischen Ökonomie, der auch die beiden folgenden Aufsätze des französischen Philosophen und Soziologen *Henri Lefèbvre* „Zum Begriff der ‚Erklärung' in der politischen Ökonomie und in der Soziologie" und „Perspektiven der Agrarsoziologie" gelten. In einem Schlußaufsatz setzt sich schließlich der Herausgeber, *Alfred Schmidt*, Lehrbeauftragter für Geschichte der Philosophie an der Universität Frankfurt a. M., mit dem Pariser „strukturalistischen Angriff auf die Geschichte" auseinander und „sucht im Sinn immanenter Kritik nachzuweisen, daß Lévi-Strauss seinem Anspruch, einen Beitrag zur Marxschen Überbau-Lehre zu liefern, in keiner Weise gerecht wird. Dabei ist der Autor sich im klaren, daß seine Kritik dringend einer Ergänzung nicht nur in philosophischer, sondern mehr noch in linguistischer und ethnologischer Hinsicht bedarf" (16). Dem ist nichts hinzuzufügen. – Die Abhandlungen, die bisher nur in schwer zugänglichen, oft fremdsprachlichen Zeitschriften oder als Vortragsmanuskripte existierten, sprechen trotz des allgemeinen Titels des Buches doch wohl nur engste Fachkreise an.

H. Falk, S. J.

Llompart, José, S. J., Die Geschichtlichkeit in der Begründung des Rechtes im Deutschland der Gegenwart. Gr. 8° (182 S.) Frankfurt a. M. 1968, Metzner. 27.– DM. – Der Wert des Buches besteht vor allem in der sorgfältigen Berichterstattung über eine sehr umfangreiche Literatur zum Thema der Geschichtlichkeit des Rechtes; das Literaturverzeichnis zählt allein 24 Seiten, und die Mehrzahl der aufgeführten Bücher und Aufsätze ist im Text des Buches wirklich berücksichtigt. Der erste Eindruck, den L. in der Aufzählung von nicht weniger als 80 Bedeutungen des Terminus „Geschichtlichkeit" wiedergibt, ist der einer verwirrenden Vielfalt der Meinungen. Freilich scheint mir diese Verschiedenheit weniger die Bedeutung des Wortes „Geschichtlichkeit" zu betreffen als die angenommenen Quellen dieser Geschichtlichkeit; diese schließen sich aber nicht notwendig gegenseitig aus. So beruht die Verschiedenheit wenigstens zum Teil nur darauf, daß die einen diese, andere jene Gründe der Geschichtlichkeit in den Vordergrund rücken. L. selbst betont wiederholt, daß über die Tatsächlichkeit einer geschichtlichen Bedingtheit konkreter Rechtsnormen – auch bei den Vertretern des Naturrechts – kaum mehr Meinungsverschiedenheit besteht. Anderseits wird selbst bei den Autoren, welche die Geschichtlichkeit einseitig hervorheben, meist doch in irgendeiner Weise eine überzeitliche Grundlage des Rechtes angenommen, wenigstens in der Anerkennung der Würde der menschlichen Person. Der Verf. läßt keinen Zweifel darüber, daß er eine absolute Geschichtlichkeit des Rechtes ohne jede überzeitliche Grundlage für widerspruchsvoll hält; eine solche Geschichtlichkeit würde das Recht selbst aufheben. – In den neun Kapiteln des Hauptteils legt L. verschiedene Auffassungen über die Quellen der Geschichtlichkeit des Rechtes dar und beurteilt sie. Das 1. Kap. ist in der Hauptsache der Auffassung *Hans Welzels* gewidmet, der wegen des vielfachen Mißbrauchs des Naturbegriffs die Begründung des Rechtes durch die Natur des Menschen ganz ablehnt. Das 2. Kap. bespricht die verschiedenen Arten der ontologischen Begründung des Rechts und seiner Geschichtlichkeit, vor allem *Arthur Kaufmann*, aber auch *Rommen, Utz, J. Fuchs* u. a. In diesem Zusammenhang geht L. auch auf *W. Pannenbergs* Meinung ein, eine unveränderliche Ordnung entspreche nur dem griechischen Denken, während das israelisch-biblische Denken keinen unveränderlichen Kosmos kenne. L. bemerkt dazu, es handle sich hier nur um die Einkleidung der Offenbarung: „Gott konnte nicht griechisch mit den Hebräern sprechen, so wie er auch nicht hebräisch mit den Griechen gesprochen hätte" (84 – einige Zeilen vorher muß es freilich bezüglich der

israelitischen Zeitauffassung heißen: „nicht zirkular, sondern linear", nicht umgekehrt). Im 3. Kap. geht es um die Zeitlichkeit und Räumlichkeit in den Inhalten der Rechtsnormen, im 4. Kap. um „Geschichtlichkeit und Positivität", u. a. um die größere Beständigkeit der persönlichen „Menschenrechte" gegenüber den politischen und sozialen „Grundrechten" (*van der Ven*). Das 5. Kap. zeigt, wie die soziologische Bedingtheit des Rechtes seine Geschichtlichkeit mit sich bringt (*Erich Fechners* Soziologie des Rechtes). Das 6. Kap. behandelt das Menschenbild in der Begründung des Rechtes als geschichtliches Element. *Maihofers* an *Heidegger* orientierter Versuch einer phänomenologischen Rechtsontologie wird dabei als unzureichend beurteilt, weil bei *Heidegger* das Recht nur bei der Verfallsform des Menschen zur Sprache kommt. Die schwierigsten Probleme werden im 7. und 8. Kap. behandelt: Die Abhängigkeit des Rechtes einerseits vom allgemeinen Rechtsbewußtsein des Volkes, anderseits vom Gewissen des Einzelmenschen. Die bloße Tatsächlichkeit des Rechtsbewußtseins (und seiner Verschiedenheit in einer pluralistischen Gesellschaft) kann zur Begründung des Rechtes nicht genügen (ebensowenig wie die von *Weischedel* herangezogene Rücksicht auf die abendländische Überlieferung), anderseits kann der Gesetzgeber durch den Hinblick auf das herrschende Rechtsbewußtsein oder seine Verschiedenheit zu Kompromissen gezwungen sein. Die Achtung des Gewissens – z. B. in der Kriegsdienstverweigerung – ist sicher ein Fortschritt des Rechtes; aber eine Verabsolutierung des Gewissens – etwa des „Überzeugungsverbrechers" – müßte schließlich jede Rechtsordnung zerstören. – Wie in diesem Kapitel verlebendigt L. seine Ausführungen auch sonst immer wieder durch Beispiele; so kommen zur Sprache: Monogamie und Ehescheidung, Sklaverei, Toleranz und Religionsfreiheit, Entscheidungen des Bundesgerichtshofes mit Berufung auf die Normen des Sittengesetzes, die Angleichung des japanischen Rechtes an das europäische und amerikanische. J. de Vries, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie

Kirschenmann, Peter, Kybernetik – Information – Widerspiegelung. Darstellung einiger philosophischer Probleme im dialektischen Materialismus (Wissenschaft und Gegenwart). 8° (311 S.) München 1969, A. Pustet. 27.– DM. – Das Buch ist die Frucht eines Sonderstudiums des Verf.s an dem von *I. M. Bocheński* geleiteten Osteuropa-Institut der Universität Freiburg (Schweiz). Es geht um die Versuche, die Informationstheorie der Kybernetik mit der Widerspiegelungslehre des dialektischen Materialismus zu vereinigen. Bis 1954 wurde diese Theorie von den Ideologen der Sowjetunion als reaktionäre Pseudowissenschaft abgelehnt. Technische und wirtschaftliche Erfordernisse führten zu einem Umschwung in der Beurteilung der Kybernetik. Sie ist jetzt zur „eindrucksvollsten Bestätigung des dialektischen Materialismus" (31), die „dem Idealismus einen tödlichen Schlag versetzte" (30), aufgerückt. – Im 1. Teil des Buches (40–143) legt K. die Informationstheorie der Kybernetik dar. Wichtig ist die Aufzählung der Bestimmungsstücke der „Information" (65 f.); je nachdem, wie sie gedeutet und in größerer oder geringerer Vollzähligkeit in den Begriff der „Information" aufgenommen werden, ergeben sich verschiedene Begriffe. Die „Informationstheorie" im technischen Sinn befaßt sich hauptsächlich mit der physischen Seite der Vorgänge, während Wert und Wahrheit der Information unberücksichtigt bleiben, im Gegensatz zum umgangssprachlichen Sinn des Wortes (84 f.). Die Theorie in ihrer mathematischen Gestalt gehört zur Wahrscheinlichkeitsrechnung (ebd.). Die verschiedenen Teilbegriffe, wie Signal, Bit, Entropie, Kodierung, Kanal und Kanalkapazität, Störung, Speicher, Datenverarbeitung, Regelung, Rückkopplung, komplexes dynamisches System, Isomorphie usw. werden genau definiert, allerdings meist ohne konkrete Beispiele und ganz ohne figürliche Darstellungen; die damit gegebene äußerste Abstraktheit erleichtert dem Nichtfachmann das Verständnis nicht. – Der 2. Teil (145 bis 176) legt die Widerspiegelungslehre dar, wie sie sich bei den Klassikern des dialektischen Materialismus findet und wie sie in neuerer Zeit weiterentwickelt worden ist. „Widerspiegelung" gilt als eine „Kategorie", d. h. als ein Grundbegriff, der, wenn auch in qualitativ verschiedener Abstufung, in allen Seinsbereichen vom anorganischen bis zum geistigen verwirklicht ist. Bekanntlich hat schon *Lenin* die Vermutung geäußert, daß die „ganze Materie eine Eigenschaft besitzt, die dem Wesen nach der

Empfindung verwandt ist, die Eigenschaft der Widerspiegelung". – Im 3. Teil (177 bis 288) wird das Ziel der Untersuchung, die Zuordnung von Informationstheorie und Widerspiegelungslehre bei den Vertretern des dialektischen Materialismus, erreicht. Der Verf. gibt mit Auswertung einer umfangreichen, zumeist russischen Literatur einen Überblick über die Versuche solcher Zuordnung. Die Ansichten gehen weit auseinander, schon in der Frage nach der Ausdehnung des Begriffs „Widerspiegelung", erst recht in der Frage, ob jede Widerspiegelung den Begriff der „Information" verwirkliche. Während z. B. *G. Klaus* den Bezug auf menschliches Bewußtsein für den Informationsbegriff als wesentlich ansieht (203), ist die Mehrzahl der behandelten Autoren bestrebt, den Informationsbegriff rein materiell zu erklären und auf alle Seinsgebiete auszudehnen. Dabei kommt es allerdings zu einer Aushöhlung des Begriffs. Schließlich soll jede Wechselwirkung oder sogar jede Struktur, ja jede Bestimmtheit schon „Information" sein. Mit Recht bemerkt K., ein solcher Informationsbegriff werde dem kybernetischen Informationsbegriff nicht gerecht (276); darüber hinaus genügt auch die rein physikalische Informationstheorie, in der die Bedeutung der Zeichen nicht berücksichtigt wird, nicht zur Deutung der kybernetischen Phänomene in ihrer Gesamtheit; dazu ist es notwendig, Konstrukteur und Benützer der Geräte mitzuberücksichtigen (277). Die physikalische Informationstheorie erhellt auch bezüglich der Wahrnehmung nur die physiologischen Prozesse, nicht aber die bewußte Wahrnehmung selbst; unerklärt bleibt die „synthetische Einheit des Bewußtseins" (283 f.). – Es ist erfreulich, solche Einsichten bei einem Physiker, wie es K. ist, zu finden. J. de Vries, S. J.

Robert, Jean-Dominique, Philosophie et Science. Éléments de bibliographie (Bibliothèque des Archives de Philosophie, 8). 8° (384 S.) Paris 1968, Beauchesne. 43.50 F. – Hier wird wohl zum erstenmal eine umfassende Bibliographie zum Grenzgebiet von Philosophie und Naturwissenschaften (einschließlich Psychologie) gegeben. Sie ist gedacht für den Naturwissenschaftler, der sich über philosophische Fragen seines Gebietes informieren möchte, den Philosophen, der Kontakt mit den Naturwissenschaften sucht, den Studenten, der sich auf diesem Grenzgebiet einarbeiten möchte, und den Naturphilosophen und Wissenschaftstheoretiker, der zu einer speziellen Frage Literatur sucht; demgemäß sind auch allgemeinverständliche Veröffentlichungen kompetenter Autoren aufgeführt. Der Stoff ist geordnet nach Verfassernamen, denen jeweils in großen Symbolen die berührten Sachgebiete vorangestellt sind; die Ergänzungen gehen bis 1967. Nach einem naturgemäß standpunktbedingten Wertungsschema sind unter Umständen auch kleinere Aufsätze oder Vorlesungsnachschriften aufgeführt; die Richtung dieser Auslese ist gekennzeichnet durch Namen wie *Dubarle, Ladrière, Ullmo* oder *Blanché*. Der Verf. hat das Buch vor allem den Professoren und Studenten der Philosophie in philosophisch-theologischen Lehranstalten zugedacht, um so zu der Überwindung der Spannung zwischen Naturwissenschaft und Theologie beizutragen. Dort wird die Bibliographie heute freilich wohl nicht mehr viel Interesse finden; um so dankbarer ist jeder, der auf naturphilosophischem oder wissenschaftstheoretischem Gebiet arbeitet. W. Büchel, S. J.

Weingartner, Paul (Hrsg.), Grundfragen der Wissenschaften und ihre Wurzeln in der Metaphysik (Forschungsgespräche des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, 5). 8° (256 S.) Salzburg/München 1967, A. Pustet. 36.– DM. – Es geht um die Grundlagen der (Natur)Wissenschaften – und je mehr man danach fragt, desto größer wird die Divergenz der Auffassungen, auch in der modernen Wissenschaftstheorie. Man muß wohl folgern, daß sogar der am stärksten durchrationalisierte Bereich der menschlichen Wirklichkeitserkenntnis, die Physik, einerseits so komplex und anderseits auch so von vorrationalen Elementen durchsetzt ist, daß er sich einer unangreifbaren Letztbegründung vermittels totaler rationaler Durchreflexion entzieht. Der Trend zum Empirismus wird im vorliegenden Buch vor allem von zwei Seiten her angegriffen: *P. Lorenzen* will mit seiner Lehre von der euklidischen Geometrie, der absoluten Zeit und der Geltung des Impulssatzes als „protophysikalischer" Möglichkeitsbedingungen von Messung überhaupt eine apriorische Grundlegung bieten, und *P. K. Feyerabend*, der mit Recht betont, wieviele konventionalistische und theoretische Elemente in jedem sogenannten „empirischen Datum" enthalten sind, fordert provozierend: „Erfinde und entwickle Theo-

rien, die den bisherigen Auffassungen widersprechen, auch wenn diese hochgradig bestätigt und allgemein angenommen sind!" (187) Der eine Standpunkt ist extrem konservativ, der andere extrem progressiv, und beide behaupten letztlich, daß die moderne Physik, so wie sie tatsächlich betrieben wird und sich ihren Weg irgendwie in der Mitte zwischen diesen Extremen sucht, „eigentlich" keine Wissenschaft sei. Ontologische Fragen zur klassischen Wahrheitsdefinition *(P. Weingartner)* vertiefen die Aporien einer logischen Untersuchung des Wahrheitsbegriffs, an denen der praktizierende Wissenschaftler glücklicherweise vorbeikommt; und wenn *G. Frey* und *B. Juhos* von „ontologischen Aussagen" bzw. „metaphysischen Voraussetzungen" in den Naturwissenschaften sprechen, so sind diese Termini in einem Sinn verstanden, den die klassische Ontologie und Metaphysik wohl als entwertende Verflachung ihres Anliegens abgelehnt hätte. Man muß die Kunst des Herausgebers bewundern, dem es gelungen ist, auf den letzten zehn Seiten ein verhältnismäßig einheitliches und verbindliches Ergebnis der divergierenden Vorträge und Diskussionen zu erarbeiten.

W. Büchel, S. J.

Regnier, André, Les infortunes de la raison. 8° (142 S.) Paris 1966, du Seuil. 9.50 F. – Der Autor entwickelt anschaulich die bekannten Probleme, Komplikationen und Antinomien, die sich bei der Frage nach dem genauen Sinn des wissenschaftlichen Modellbegriffs, der Kausalitätsauffassung und der Behauptung von der angeblich logisch-rationalen Struktur der Wirklichkeit ergeben. Die Naturwissenschaft ist kein stolzer Bau auf unerschütterlichen Fundamenten, sondern sie ist ein Abenteuer der Vernunft, das, so möchte man hinzufügen, bisher merkwürdigerweise immer noch gut ausgegangen ist.

W. Büchel, S. J.

Roth, Heinrich (Hrsg.), Begabung und Lernen. Ergebnisse und Folgerungen neuer Forschungen. 3. Aufl. Gr. 8° (594 S.) Stuttgart 1969, Klett. Kart. 29.— DM; Linson 34.— DM. – Die vorliegende Veröffentlichung ist Band 4 der Gutachten und Studien der Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates. Sie stellt, wie es im Vorwort von *Karl D. Erdmann* zu Recht heißt, „eine Art knapper Enzyklopädie unseres Wissensstandes in der Begabungsforschung dar" (5.). *H. Roth* gibt einen vielbeachteten, historischen und sachlichen Überblick (17–67) über die vorliegenden Gutachten der Bildungskommission, *Günther Mühle* (69–97) über Definitions- und Methodenprobleme der Begabungsforschung. *Horst Ritter* und *Wolfgang Engel* fassen die aktuellen Probleme der genetisch bedingten geistigen Leistungen zusammen (99–128; 9 S. Lit.!) und stellen besonders die Größe der „genetischen Varianz für Bewußtseinserscheinungen" heraus. Über Ergebnisse der vergleichenden Zwillingsforschung zum Begabungsproblem unterrichtet in ausgezeichneter Weise *Kurt Gottschaldt* (129–150). Von *Hans Aebli* (151–191) werden Relationen zwischen Anlage, Reifung, Umwelt- und Erziehungsbedingungen diskutiert, die als Lernprozesse aktuellen Aufgabencharakter für eine menschliche Gesellschaft haben. Von der intrinsischen Lernmotivierung her kommt *Heinz Heckhausen* (193–228) zu pädagogischen Schlußfolgerungen für die Vorschule, den Erstunterricht und das Schulsystem, die einer Leistungsgesellschaft entsprechen, für die „Tüchtigkeitsgruppierungen" günstig sind. Mit dem lerntheoretischen Ansatz intelligenten Verhaltens, wie er sich für die Übungsübertragung, speziell das Problemlösen und das schöpferische Denken stellt, befaßt sich *Rudolf Bergius* (229–268). Überaus bedeutungsvolle Zusammenhänge zwischen dem Sozialisationsprozeß und Schulleistungen zeigt *Klaus Mollenhauer* auf (269–296). *Ulrich Oevermann* behandelt in seinem Beitrag schichtenspezifische Formen des Sprachverhaltens und deren Einfluß auf die kognitiven Prozesse (297–356; 11 S. Lit.!). Über die Bildungswilligkeit der Eltern im Hinblick auf ihre Kinder referiert *Wilhelm Arnold* (357–375), u. a. mit dem Ergebnis, daß nicht die finanzielle Lage der Eltern ausschlaggebend ist, sondern deren eigene Informiertheit. *Udo Undeutsch* (377–405) erörtert das Problem der begabungsgerechten Auslese beim Eintritt in die höhere Schule und während der Schulzeit; und *Karlheinz Ingenkamp* (407–431) Möglichkeiten und Grenzen des Lehrerurteils und der Schultests. Nach dem Bericht von *Erich Weingardt* kommt dem Reifezeugnis ein gewisser Aussagewert bei wissenschaftlichen Prüfungen zu (433–447). Von *Karl-Heinz Flechsig, Hans Tütken, Klaus Riedel, Hans Thiersch* und *Helmut Skowronek* erfahren wir von der Abhängigkeit der Lernleistungen von verschiedenen Komponenten des Unterrichts-

systems (449–503). *Hermann Wegener* (505–549) befaßt sich schließlich mit Problemen der Sonderschulpädagogik. – Diese sehr wertvolle Bestandsaufnahme – eine auch nur allgemeine Nachprüfung ist für den einzelnen nicht mehr möglich; übrigens ein beachtenswerter Hinweis für sozialabhängiges Wissen! – hinterläßt den Eindruck einer profunden und notwendigen Arbeit, um auf dem Gebiet des Bildungswesens zu allgemein vertretbaren Schlußfolgerungen zu kommen, die sicherlich von aufgeschlossenen Politikern in die Tat umgesetzt werden. Mit Dankbarkeit sei auch noch des hilfreichen Sachregisters (573–594, dreispaltig) gedacht.

F. Schlederer, S. J.

Wiesenhütter, Eckart, Grundbegriffe der Tiefenpsychologie. 8° (219 S.) Darmstadt 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 31.30 DM. – Der geschichtlichen Entwicklung folgend, beschreibt W. die grundlegenden Erkenntnisse Sigmund Freuds (11–51). Daran anschließend folgt ein ausgewählter Überblick über „orthodoxe" Psychoanalytiker (52–67), wobei verwundert, daß hier *A. Görres* auftaucht. Einen kurzen Überblick erhält der Leser dann von den „freien" Psychoanalytikern (68–76), die sich vornehmlich als Kritiker der Freudschen Lehren ausweisen. Die folgenden 10 Seiten behandeln das Wesentliche von Alfred Adlers Individualpsychologie. Auf zwei Seiten wird über die Charakterkunde Fritz Künkels informiert. Die komlexe Psychologie C. G. Jungs kommt recht einfühlend zu Wort (90–101). Daß Freud bei Jung „eine Art Lehranalyse" (90) gemacht habe, dazu vgl. *E. Jones*, Sigmund Freud, II, S. 75, und *C. G. Jung*, Erinnerungen – Träume – Gedanken, S. 162! Auf S. 92 wird wohl ein Versehen passiert sein mit den angeblichen 6 Grundfunktionen (vgl. demgegenüber S. 93, wo richtig von 4 die Rede ist). Nach der Schicksalsanalyse Szondis (102 f.) wird die Position der Neopsychoanalyse Schultz-Henckes skizziert (104–110). Über Neofreudianer, wie Fromm, Horney, Sullivan, informieren die nächsten Seiten. Schließlich erfährt man des weiteren Wesentliches über Psychotherapie der Psychosen (119–126), die Psychosomatik (127–134), die Gestaltkreislehre Viktor v. Weizsäckers (135–148) und die personalistische Tiefenpsychologie (149–163), die u. a. mit den Namen Binswanger, v. Gebsattel, Vetter, Trüb und Caruso verbunden wird. In gebotener Kürze kommt die Psychohygiene, die soziale Therapie, die Gruppenpsychotherapie, die Suggestion und die Hypnose zur Sprache (164–200). Ein Autoren- und Sachregister schließt das Buch ab. – Es ist schade, daß bei den Zitaten die Seitenangaben fehlen. Man hat den Eindruck, daß die sehr verständliche, übersichtliche Darbietung dieses umfangreichen Gebietes einem vorgetragenen Wort entspricht und deshalb zu weiterem, näherem Eindringen in die aufgeworfene Problematik Anreiz bietet. F. Schlederer, S. J.

Jung, Carl G., Über Grundlagen der Analytischen Psychologie. Die Tavistock Lectures 1935. 8° (218 S.) Zürich 1969, Rascher. 14.80 DM. – Die erste dieser fünf berühmten Vorlesungen Jungs an der Tavistock-Klinik in London befaßt sich mit den vier Funktionen des Bewußtseins in deren, wie J. damals sagte, ekto- und endopsychischen Beziehungen. Unter Ektopsyche versteht er „das Verbindungssystem zwischen den Inhalten des Bewußtseins und den Umweltseindrücken" (20). Die Empfindung, das Denken, das Fühlen und die Intuition lassen sich nach ihm in rationale und irrationale Funktionen gliedern, wobei Denken und Fühlen zu den rationalen gehören. Die anschließende Diskussion zeigt deutlich, wie sehr das Fühlen von Begriffen wie Emotion und Affektivität zu unterscheiden ist, die bis zur Problematik der Leib-Seele-Einheit reichen. – In seiner zweiten Vorlesung bietet J. Einblicke in seine ursprünglichste Werkstatt, das Assoziationsexperiment, und wie diese Experimente zu einem theoretischen Konzept vom Unbewußten führen. Hier tauchen aber auch schon die Probleme des kollektiven Unbewußten auf, „Inhalte eindeutig unbekannten Ursprungs, oder mindestens eines Ursprungs, der nicht als persönlich erworben bezeichnet werden kann" (50). Mythologische Motive sind für den Verf. der Schlüssel zu seinen Archetypen, kollektiven, instinktabhängigen, psychischen Grundmustern. – Die dritte Vorlesung behandelt schließlich die Lehre über den Traum. Anhand einiger Träume zeigt J. seine Einstellung zum Traum als einem unbewußten und kollektivpsychischen Phänomen am Menschen. Er sagt dazu: „Ich weise immer darauf hin, daß unsere Psychologie einen langen Saurierschwanz besitzt, der aus der

ganzen Geschichte unserer Familie, unseres Volkes, von Europa und der ganzen Welt besteht" (99). Durch Amplifikation des Traumtextes soll der Kontext aus dem Unbewußten zur Bewußtseinslage des Träumers gefunden werden. – Mit archetypischen Träumen befaßt sich der Verf. in seiner vierten Vorlesung. Träume haben nach ihm eine kompensatorische Funktion in der menschlichen Psyche. Sie sind „die natürliche Reaktion des sich regulierenden psychischen Systems" (132). Seine Hörerschaft, ca. 200 Ärzte, hat J. damals wohl sehr beeindruckt durch seine Kenntnisse in der vergleichenden psychologisch orientierten Mythologie. – Ein ganz besonderes Anliegen war für J. immer das Problem der Übertragung und ihres Stellenwertes in einer psychotherapeutischen Behandlung. In seiner fünften Vorlesung unterscheidet er eine Übertragung als projektiven Normalvorgang und als Vorgang, der sich bei einer therapeutischen Begegnung zweier Menschen abspielt. Unpersönliche Projektionen, sagt er, „können nicht zerstört werden, weil sie zu den Strukturelementen der Psyche gehören" (189). Sie müssen als archetypisches Geschehen erkannt werden, sollen sie vom Bewußtsein des Menschen mit Hilfe des Therapeuten angenommen und richtig verarbeitet werden können. Das geschieht u. a. in der „Objektivierung unpersönlicher Bilder" (195), wie dies mittels aktiver Imagination (198 ff.) geschehen kann. – S. 138 muß es 140 n. Chr. heißen, und in der Anm. 8 vermißt man die Paragraphenangabe 430 ff. Diese Übersetzung der englischen Ausgabe „Analytical Psychology. Its Theory and Practice", Routledge and Kegan Paul, London, stellt eine längst erwartete Bereicherung des Jungschen Schrifttums dar. Wenn J. auch nicht bei den Erkenntnissen dieser fünf Vorlesungen stehenblieb, so sind sie doch, zusammen mit den Diskussionen, eine gute Übersicht zum Denken und Forschen dieses großen Psychologen.

F. Schlederer, S. J.

Schlederer, Franz, Schuld, Reue und Krankheit. Analyse und Deutung aus dem Denken Sigmund Freuds. 8° (154 S.) München 1970. A. Pustet. 11.50 DM. – Veranlaßt wurde die Arbeit durch „eine Vorlesungsreihe, die der Verf. im Rahmen der Salzburger Hochschulwochen 1967 gehalten hat. Es ist die Absicht des Verf.s, die Phänomene Schuld, Reue und Krankheit in ihrer psychischen Bedingtheit aufzuzeigen" (7). Insbesondere wurde dabei versucht, die genannten Phänomene aus der Ganzheit menschlicher Existenz zu verstehen, so daß eine kasuistische Einengung auf Akthaftes vermieden wird. Die entsprechenden Aussagen sollten dabei nicht „rein spekulativ gewonnen" (10) werden, sondern aus „Ergebnissen begrifflichen Erfassens und Bedenkens empirischer Befunde menschlichen Seelenlebens" (10). Sowohl von der Zielsetzung wie von dieser methodischen Eigenart her schien dem Verf. die „Tiefenpsychologie heute am ehesten einen fundamentalen Beitrag" (11) leisten zu können, um Reue, Schuld und Krankheit aufhellen zu können. Deshalb wurde das „Denken Sigmund Freuds", des Begründers der Psychoanalyse, als Gesichtspunkt gewählt, von dem aus die zur Thematik erhobene Frage beantwortet werden soll. Diese Standortwahl erfolgte, weil die Psychoanalyse beansprucht, in die Tiefen des Unbewußten und damit zu einer ganzheitlicheren Betrachtung als andere Verfahren vorzustoßen. Die Fülle des seit einem halben Jahrhundert durch Psychoanalytiker zusammengetragenen Materials rechtfertigt einen solchen Versuch. Im 1. Abschnitt wird die „tiefenpsychologische Sicht", insbesondere die psychoanalytische Trieblehre unter spezieller Berücksichtigung des Destruktions- und Aggressionstriebes im Zusammenhang des Unbewußten dargestellt, in den weiteren Abschnitten jeweils Schuld, Reue und Krankheit von dieser Sicht her erörtert, wobei den verschiedenen Phasen der Libido-Entwicklung und deren Bedeutung für die zu behandelnden Phänomene breiter Raum gegeben wird. Der Aggressionstrieb kommt vor allem deshalb akzentuiert zur Sprache, weil mit Freud Schuldgefühl als eine „nach innen verschobene Aggression" (vgl. 47) zu interpretieren ist, so daß ein Sich-schuldig-fühlen-Können durchaus zur ‚mitgebrachten menschlichen Ausrüstung gehört' ... Insofern ist nach M. Boss der Mensch bis an sein Lebensende wesensmäßig schuldig ..." (47). Die Reuehaltung als innerlich zum Schulderleben gehörig wird mutatis mutandis in ähnlicher Weise von Freuds Trieblehre her betrachtet und im letzten Abschnitt dann das Phänomen der Krankheit in Beziehung zu Schuld und Reue gesetzt. Denn es „kann uns die Krankheit Aufschluß über eine Art von Wiedergutmachung geben, die wir, wenn sie unbewußt motiviert ist, als eine Art Reue betrachten dürfen. Sie kann auch als Bußhandlung gesehen werden für eine eigentlich gemeinte, aber nicht er-

reichte Liebesbeziehung zu einem anderen Menschen" (144). Auf diese Weise erhellt der Verf. die tiefgehende Verwurzelung von Krankheit, Schuld und Reue in der psychodynamischen Ganzheit menschlicher Existenz, bis die philosophisch oder theologisch zu beantwortende Frage „nach der Ganzheit und dem Sinn menschlichen Lebens" sich erhebt. So kann der Verf. den Leser in seiner Abhandlung „bis dorthin geleiten, wo letzte Menschheitsfragen auftauchen ..." (146). Er will helfen, hinzuführen „zu einer bewußten und verantwortbaren Entscheidungsfreudigkeit" (146), „will für die christliche Lösung dieser Problematik einen Impuls geben, dem Ethischen mit Hilfe seines seelischen Nährbodens nachzuspüren" (ebd.). – Das Werk ist von einem Fachmann für den gebildeten Laien geschrieben, dem über die Behandlung der Thematik „Schuld, Reue und Krankheit" hinaus zugleich eine knappe, klare Charakterisierung der Psychoanalyse geboten wird. Zugleich dürfte die Schrift eine geeignete Grundlage für philosophische Reflexionen sein. S. Setzer, S. J.

Sozialpsychiatrie, 1. und 2. Teil, hrsg. von *N. Petrilowitsch* und *H. Flegel*. 4° (205 u. 170 S., 7 Abb. u. 3 Tab.) Basel 1969, Karger. 54.— u. 45.— DM. – Im Rahmen der Reihe „Aktuelle Fragen der Psychiatrie und Neurologie" ist nun als Vol. 8 und Vol. 9 ein allgemeiner und spezieller Teil einer Sozialpsychiatrie erschienen. P. umreißt das Anliegen dieser beiden Bände als „eine vorläufige sozialpsychiatrische Bestandsaufnahme" (6) innerhalb der klinischen Psychiatrie. Für *M.-P. Engelmeier* ist Psychiatrie auch eine soziale Wissenschaft (7–23). Unterstrichen wird dieser Ansatz durch *St. Wieser*, wenn er den Status des Kranken mit den damit verbundenen gesellschaftlichen Sanktionen zusammenbringt (24–38); ebenfalls durch *M. Jaeckel*, wenn er nach der sozialen Rolle des psychisch Kranken fragt (39–48) und *R. Kraemer* moralische Faktoren beleuchtet (49–57). Was ein Staat über caritative Fürsorge hinaus an rehabilitativer tun kann, wird durch *E. Lang*, *Eve-Marie Geiger* und *H. Mucha* (69–86) aus der DDR deutlich. *B. Pauleikhoff* hebt für die Rehabilitation Wahnkranker auf ein differenziertes Krankheitsbild ab (87–102). Eindrucksvoll ist von *L. Kaufmann* die Familientherapie (103–118) dargestellt.. Speziellere Fragestellungen, wie „Ausgelagerte Arbeitstherapie – Therapie am Arbeitsplatz" (*V. Scholz*), „Aufgaben und Probleme der sozialen Kinder- und Jugendpsychiatrie in der Bundesrepublik Deutschland" (*H. Stutte*), „Umwelt und seelische Geschlechtsentwicklung" (*H. Völkel*) umkreisen in ausgewogener Weise das Stoffgebiet. Dazu gehört auch ein interessanter Vergleich von anthropologischer und psychoanalytischer Stellungsnahme zu Magie, Hexerei und Zauberei (*E. D. Wittkower* und *H. H. Weidemann*, 169–184). Sehr instruktiv ist am Ende des 1. Bandes die Übersicht zur Versicherungsmedizin von *G. Möllhoff* (185–205). Ein interessanter Bericht von *D. H. Bennett* über das „Day-Hospital" (4–18) eröffnet den 2. Band. *H. Flegel* (19–32) beschreibt das Experiment einer „therapeutischen Gemeinschaft" in „einer Art psychiatrischer Klinik". Kriterien für Rehabilitationsaussichten bei Schizophrenen bieten *R. Clemens*, *F. Böcker* und *K. A. Jochheim* (33–41). Der Dynamik des Alterssuizids geht *K. Seidel* anhand statistischer Unterlagen nach (42–62). Neurosen im Kindes- und Jugendalter werden von *J. W. Löwnau* auf dem Hintergrund soziogenetischer Faktoren verständlich gemacht (63–76), ebenfalls von *C. Frankenstein* (77–93) die sekundäre Retardation in der psychisch-geistigen Entwicklung. Um die Erhellung der Herzangstneurose bemüht sich *R. Michaelis* in seinem Beitrag (94–103). Die Bedeutung einer häuslich familiären Umwelt und einer Auseinandersetzung in ihr macht der Artikel von *S. R. Slavson* „Vita-erg Therapy with Long-term, Regressed Psychotic Women" (104–120) deutlich. Über bestimmte Persönlichkeitsstrukturen von Hochleistungssportlern informiert *M. Steinbach* (121–131). Die Zwergwüchsigkeit in ihrer sozialpsychologischen Dimension ist im Artikel von *E. Lange* und *Christiana Hilbig* (132–154) anhand kasuistischen Materials dargestellt. Die letzten beiden Beiträge von *F. Reimer* (155–164) und *J. Nilsen* und *E. Strömgren* (165–170) befassen sich mit dem Alkoholismus und seiner Auswirkung auf die menschliche Persönlichkeit. – Diese Bestandsaufnahme macht das Desiderat einer erweiterten und vertieften interdisziplinären Zusammenarbeit zwischen Psychiatrie, Psychologie, Soziologie und anderer, gesellschaftspolitischer Wissenschaften zugunsten des leidenden Menschen deutlich. Sie wird sicher auch dazu beitragen, daß das Bewußtsein heutiger Menschen von einer seelischen Erkrankung auch als eines gesellschaftlichen Phänomens verstärkt und zwingender wird. F. Schlederer, S. J.

Condrau, Gion, Medizinische Psychologie. 8° (323 S.) Olten/Freiburg i. B. 1968, Walter. 19.— DM. – Langen, Dietrich, Psychodiagnostik – Psychotherapie. 8° (154 S.) Stuttgart 1969, Thieme. 7.— DM. – Delay, Jean–Pichot, Pierre, Medizinische Psychologie. 2. Aufl. Übers. u. bearb. v. *Wolfgang Böcher.* 8° (399 S.) Stuttgart 1969, Thieme. 10.80 DM. – Kranksein verändert die Rolle, die der früher Gesunde in der Gesellschaft innehatte. Er wird von mancher Verantwortung befreit und erhält das Recht auf Hilfe. Zugleich ist er jedoch verpflichtet, seine Gesundung und Heilung anzustreben. Es wäre daher sinnlos, ihn in die passive Rolle eines Behandlungsobjektes drängen zu wollen. Das aber ist die Gefahr einer bloß somatisch ausgerichteten Medizin, die gerade bei psychisch Kranken die Störungen eher verfestigt. Daher muß ein psychologisch erhellendes Gespräch ebenso zur Behandlungsausrüstung des Arztes gehören wie das Medikament und das Instrument. Die Grundlagen für eine solche Aufhellung psychisch bedingter Störungen vermittelt die medizinische Psychologie, die deswegen auch für den Seelsorger eine Hilfestellung bieten kann, da gerade bei ihm psychisch Gestörte oft den ersten Rat suchen. – Besonders G. *Condrau,* der bekannte Schweizer Psychiater und Psychotherapeut, gibt eine leicht lesbare Einführung in die medizinische Psychologie, die sich von extremen psychoanalytischen Strömungen deutlich absetzt. So fordert er bei psychosomatischen Krankheiten eine phänomenologische Betrachtungsweise, die sich am Symptom orientiert und dieses nicht mit apriorischen Begriffen wie „Verdrängung" oder „Regression" deutend zu erklären versucht. Vom Krankheitszeichen schließt er daher nicht schon auf lebensgeschichtliche Zusammenhänge (wie die von *Freud* vorgezeichnete Libido-Entwicklung), sondern auf das aktuelle Weltverhältnis des Kranken, was er durch eindrucksvolle Beispiele veranschaulicht. Ebenso wie der Arzt krankhafte Veränderungen im körperlichen Bereich kennen müsse, solle er auch um den Bedeutungsgehalt psychosomatischer Krankheitszeichen wissen. – Ähnlich wie C. betont auch *D. Langen,* der den Lehrstuhl für Psychotherapie in Mainz innehat, die Notwendigkeit des ärztlichen Gesprächs, nachdem er zuvor die Formen psychischer Störungen charakterisiert hat. Während bei der üblichen Frage-Antwort-Technik meist das Wesentliche ungesagt bleibt, vermag schon ein kurzes Gespräch bei der ersten Begegnung mit dem Patienten die entscheidenden Hinweise für das weitere Vorgehen des Arztes zu geben. Denn durch ungerichtete Fragen und Anregungen tritt die Persönlichkeit des Kranken mit all ihren Ängsten und Widerständen viel eher in Erscheinung. Indem sich der Arzt derart ansprechen läßt und sein aktiv-eingreifendes Verhalten zurückstellt, schafft er nicht nur die geeignete affektive Grundlage der weiteren Behandlung. Zugleich ermöglicht er dem Patienten im Aussprechen seiner gegenwärtigen Konfliktsituation, die notwendige Mitverantwortung zu übernehmen, welche seine Heilung unterstützen kann. So finden sich bei L. sehr brauchbare Hinweise für die Gesprächstechnik, die ergänzt werden durch eine Systematik von Gesprächsformen. – Die Übersetzung von « Abrégé de psychologie » ist mehr ein Nachschlagewerk, das nicht nur die medizinische, sondern auch die allgemeine Psychologie in ihrer Systematik enthält. Während das Buch von Condrau im Anhang die Fachausdrücke erklärt und deswegen ebenso wie die Arbeit von Langen auch interessierten Nichtmedizinern zu empfehlen ist, wird das Kompendium von *J. Delay* und *P. Pichot* nur Psychologen und Medizinern verständlich sein. Die Lektüre wird überdies durch die etwas unbeholfene Übersetzung (die „unförmige Materie bei Aristoteles" [273] dürfte eher „ungeformt" sein) und durch unnötige Fremdwörter (z. B. „validieren") erschwert. Das Literaturverzeichnis verschweigt auch nach der sicher mühsamen Bearbeitung durch den Übersetzer alle deutschen Übersetzungen der Werke von *M. Balint.* Daß das Buch trotz dieser kleinen Mängel schon nach zwei Jahren eine unveränderte Auflage (allerdings mit den nicht seltenen Druckfehlern aus der ersten) erlebt, unterstreicht jedoch die solide Qualität seines Inhalts. W. Ruff, S. J.

Frei, Gebhard, Probleme der Parapsychologie. Gesammelte Aufsätze (Imago Mundi, 2). 8° (306 S.) Paderborn 1969, Schöningh. – In der Schriftenreihe „Imago Mundi" erschienen als 2. Bd. diese bemerkenswerten Aufsätze von Prof. Dr. Gebhard Frei. – F., 1967 im 63. Lebensjahr verstorben, war Priester der „Missionsgesellschaft von Bethlehem" und vermutlich auf katholischer Seite der beste Kenner des parapsychologischen Forschungsgebietes, zumindest was den deutschen Sprachraum angeht. Er ist Mitbegründer einer internationalen Interessengemeinschaft für Ausbau und

Vertiefung des christlichen Welt- und Menschenbildes; diese Vertiefung soll geschehen eben durch Hereinnahme und Integrierung parapsychologischer Forschungsergebnisse. Diese Interessengemeinschaft trägt denselben Namen wie die von ihr herausgegebene Schriftenreihe: „Imago Mundi". Der jetzige Generalsekretär und Herausgeber der Schriftenreihe ist der österreichische Redemptoristenpater *Andreas Resch*. – Erstaunlich und beachtenswert sind die hier vereinigten Arbeiten F.s schon deshalb, weil in der offiziellen Theologie und Philosophie die unter dem Sammelnamen „Parapsychologie" bezeichneten Forschungen durchwegs unbeachtet bleiben. Man wittert hier sofort weltanschauliche Abstrusitäten und okkultistische Betrügereien. Noch bestimmender für die Reserviertheit auf theologischer Seite dürfte die kritische Haltung der offiziellen Naturwissenschaften gegenüber paranormalen Vorgängen sein; auch in den empirischen Wissenschaften herrscht ja weitgehend Ablehnung, zumindest starke Abneigung gegen Phänomene, die man nicht beliebig im Labor experimentell wiederholen oder auf dem Seziertisch zerlegen kann. Kritische Nüchternheit gegenüber „okkulten" Phänomenen ist gewiß geboten; aber es ginge doch darum, nicht hartnäckig ein Weltbild festzuhalten, das unbesehen das Paranormale ausschließt. Oft hat man den Eindruck, daß unbequeme Fakten schlankweg totgeschwiegen oder gar geleugnet werden. Echte Wissenschaft bleibt offen für *alle* Tatsachen und Phänomene, auch wenn nicht wenige dieser Phänomene noch schwer erklärbar und kaum einzuordnen sind. – Bislang hat Deutschland – im Gegensatz zu der viel weiter gediehenen Forschung in angelsächsischen Ländern – nur einen Lehrstuhl für das parapsychologische Forschungsgebiet (in Freiburg). Die Tiefenpsychologie, speziell C. G. Jungscher Prägung, ist auf ihre Weise in dieses Gebiet eingedrungen. Doch bei der Lektüre des Schrifttums von diesen beiden Seiten, des offiziell parapsychologischen und des tiefenpsychologischen, fragt man sich häufig, ob die jeweils angewandten Methoden dem Forschungsgegenstand wirklich hinreichend adäquat sind, ob Erklärungsversuche nicht häufig unter Voreingenommenheiten leiden, Voreingenommenheiten, die vielleicht gar nicht einmal bewußt sind, aber im Grunde dem immer noch stark herrschenden wissenschaftlichen Weltbild des 19. Jahrhunderts entspringen. – Eigentlich sollte der Theologe hier, was Weite der Auffassung und Beweglichkeit in der Methodenwahl angeht, am „offensten" sein; denn der ihm gezogene Horizont des Göttlichen ist schlechthin allumfassend, schließt nichts von dem aus, was „ist". – Der Theologe F. wagt es nun in diesen Aufsätzen, von diesem weitesten Horizont her zu denken. Dabei fehlt ihm gewiß nicht das einschlägige Detailwissen und eine kritische Intelligenz. Aber sobald das Instrumentarium der empirischen Wissenschaften gegenüber paranormalen Phänomenen seine Aufgabe getan hat (so gut es das kann), wagt F. es, unvoreingenommen und sachbezogen weiterzufragen und den Befund als gläubiger Theologe zu interpretieren. F. ist zwar weniger experimenteller Forscher als Interpret. Da er sich jedoch an aufgewiesene Tatsachen hält und nur gesichertes Material seinen Interpretationen unterzieht, braucht er auch keine Blamage vor den Empirikern zu fürchten. Erst recht wäre es gegen allen Realitätssinn und die zu fordernde Loyalität, einen solchen Forscher etwa als „Obskuranten" abzutun – so ungewöhnlich für den Alltagsverstand auch vieles sein mag, was hier ans Licht gehoben wird. – Zu den von F. behandelten Themen gehören u. a. die Frage von Raum, Zeit und Synchronizität, die Radiästhesie, das Problem des Feinstofflichen, die Exteriorisation Lebender (Doppelgängertum), der Tod im Lichte der Parapsychologie, die Auseinandersetzung zwischen Animismus und Spiritismus (wobei Verf. von der spiritistischen Hypothese „fest überzeugt" ist). Der 2. Teil befaßt sich u. a. mit Phänomenen der Besessenheit und Ekstase, mit der Praxis des Exorzismus, mit der heute wieder stark diskutierten Frage nach der Personalität unsichtbarer böser Mächte. Der Schlußteil untersucht das Verhältnis der Parapsychologie zu verschiedenen anderen Gebieten: zu Philosophie, Mystik, Magie, Anthroposophie oder sonstiger Esoterik. – Für die Zusammenstellung dieser sonst nicht leicht greifbaren Aufsätze F.s, von denen ein Teil überhaupt erstmalig aus dem Nachlaß ediert wurde, muß man dem Herausgeber dankbar sein.

W. Schlepper, S. J.

4. Rechts- und Staatsphilosophie. Wirtschafts- und Gesellschaftswissenschaft

Lombardi Vallauri, Luigi, Amicizia, carità, diritto. L'esperienza giuridica nella tipologia delle esperienze di rapporto (Pubblicazioni dell'Istituto di Filosofia del Diritto dell'Università di Roma, Terza serie, 5). 8° (XI u. 242 S.) Milano 1969, Giuffre. 2.200 L. – In diesem Werk macht der Verf. (ein Rechtsphisosoph, der sich in Italien durch sein Werk „Saggio sul diritto giurisprudenziale" [Milano 1967] schon einen Namen gemacht hat) die Erfahrung von Recht als einer Form zwischenmenschlicher Beziehungen, die mit der Erfahrung von anderen bedeutenden Formen zwischenmenschlicher Beziehungen: Freundschaft und ἀγάπη (christlicher Liebe), verglichen wird, zum Inhalt seiner rechtsphilosophischen Überlegungen. Diese phänomenologische Untersuchung wird vom Verf. mit einer geschichtlichen Darstellung der Beziehungen zwischen Freundschaft und Recht, ἀγάπη und Freundschaft, ἀγάπη und Recht eingeleitet, deren Ergebnis als Grundlage seiner theoretischen Reflexion dient. In bezug auf das Grundthema können drei verschiedene „Welten" unterschieden werden: „die antike Welt", gekennzeichnet durch den „Vorrang der Freundschaft" (1. Kap. [15–80]), „die christliche Welt", wo die ἀγάπη erscheint und in den Vordergrund tritt (2. Kap. [81–170]), und „die moderne Welt", in der „die Verdunkelung und Säkularisierung" der christlichen Liebe neue Dimensionen von Freundschaft und Recht hervorruft. Der Problematik der „modernen Welt" wird ein zweites Buch gewidmet; in diesem jedoch finden sich bereits wichtige Hinweise (171–184). Bemerkenswert vom theologischen Gesichtspunkt aus ist das 2. Kapitel, nicht nur wegen der klaren „strukturellen Analyse" der neutestamentlichen ἀγάπη (81–99) (wo der Verf. sich als guter Kenner sowohl der ntl. Quellen wie der fundamentalen theologischen Werke von *Nygren, Warnach, Spicq* zeigt), sondern auch und vielleicht besonders wegen der *„vergleichenden* strukturellen Analyse", wo die kennzeichnenden Züge der Erfahrung des Rechtes und der Erfahrung der christlichen Liebe sorgfältig unterschieden und verglichen werden und sich dadurch gegenseitig erhellen (121–159). Durch die Schärfe dieser Analyse wird die Gefahr der Gemeinplätze vermieden und die Voraussetzung für eine Synthese geschaffen, welche die vielen Gesichtspunkte aufweist, nach denen die christliche Liebe das Recht fordert und fördert (160–170). In der Perspektive des gesamten Werkes leuchtet wirklich die christliche Liebe hervor als der Ausgangspunkt für das Verständnis auch der „menschlichen", „irdischen" Erfahrung von Beziehungen (11). Damit wird das Grundthema in seiner philosophischen und theologischen Bedeutung klar. Beachtlich sind das geschichtliche Urteil des Verf.s und seine Beherrschung der philosophischen Kategorien des „dialogischen Personalismus" als Werkzeug für die strukturelle Analyse der ἀγάπη. Wichtige Ergänzung des Buches ist der lange Anhang (187–242), der eine reiche Bibliographie (überwiegend deutscher und französischer Werke) und einen Überblick über die verschiedenen Forschungsrichtungen bietet, welche die Problematik des Werkes berühren. Von besonderem Interesse ist die Diskussion über die Rechtstheologie (228–242).

G. Badini, S. J.

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der *Görres-Gesellschaft*. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Bd. 9, 1. Ergänzungsband: Abrüstung bis Finanzverfassung. Lex. (984 Sp. auf 508 S.) Freiburg i. Br. 1969, Herder. Subskr. 98.– DM; Hldr. 108.– DM. – Bereits der fünften, 1932 abgeschlossen Auflage des Staatslexikons sollten, um sie aktuell zu erhalten, nach einigen Jahren Ergänzungsbände folgen; die Machtergreifung des Nationalsozialismus vereitelte das nicht nur, sondern das Werk wurde aus allen öffentlichen Bibliotheken entfernt, alle erreichbaren Exemplare wurden vernichtet. Das damals notgedrungen Unterbliebene kommt jetzt für die sechste Auflage (hier besprochen I 33 [1958] 113 f.; II 34 [1959] 89 f.; III 34 [1959] 479 f.; IV 35 [1960] 151 f.; V/VI 38 [1963] 103 f.; VII/VIII 39 [1964] 158 ff.) glücklich zustande. In den seit ihrem Abschluß verflossenen Jahren haben sich zwar ähnlich grundstürzende Ereignisse wie die Machtergreifung des Nationalsozialismus nicht zugetragen; nichtsdestoweniger hat die Entwicklung sowohl der Dinge als auch der Erkenntnisse und ihrer Wertung nicht stillgestanden. So wertvoll die in den Jahren 1957 bis 1963 erschienenen acht Bände auch heute noch sind,

so vermögen sie doch in vielen Stücken dem Informationsbedürfnis nicht mehr zu genügen. Darum ist es sehr zu begrüßen, daß ein erster Ergänzungsband noch mit der Jahreszahl 1969 erschienen ist und die beiden weiteren in Aussicht genommenen Bände 1970 ausgegeben werden sollen; auf diese Weise wird bis Ende des Jahres die Aktualität, soweit dies bei einem solchen Werk überhaupt möglich ist, wiederhergestellt sein. – Von ausgesprochen theologischem Interesse ist nur ein einziger Beitrag: „Atheismus" von *H. Vorgrimler;* er verdient es, nicht nur von Theologen, sondern von allen, die in der heutigen geistigen Auseinandersetzung stehen, ernsthaft studiert zu werden. Zu Bedenken gibt jedoch die Wendung Anlaß, 1949 sei „geschichtlich wohl zum letztenmal" die Exkommunikation zu politischen Zielen, nämlich gegen den Kommunismus, verwendet worden (132) – offenbar eine Anspielung auf das Dekret des S. Officium vom 28. (30.) 6. 1949 (AAS 41 [1949] 334). Ob dieses Dekret opportun war, mag man verschieden beurteilen; wie immer man aber darüber denken mag, es verwendet die Exkommunikation nicht gegen den Kommunismus als politische Erscheinung, sondern unterscheidet ausdrücklich zwischen praktischer Förderung des Kommunismus und kommunistischer Doktrin. Wer sich praktisch (beispielsweise als Parteimitglied oder -funktionär) für den Kommunismus einsetzt, tut damit nach dem Dekret etwas Böses und macht sich dadurch des Sakramentenempfangs unwürdig (‚indispositus'), verfällt dadurch allein aber *nicht* der Exkommunikation; nur das Bekenntnis zur atheistischen Doktrin des Kommunismus und der Einsatz für sie hat wegen des darin liegenden Abfalls vom Glauben die dem Heiligen Stuhl specialiter vorbehaltene Exkommunikation des can. 2314 zur Folge (wie auch die jüngste Erklärung der deutschen Bischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens an den sog. „Austritt aus der Kirche" nicht ohne weiteres die Folge der Exkommunikation knüpft, sondern den Verweigerern der Kirchensteuer nur die dispositio zum Sakramentenempfang abspricht). – Unzulänglich ist der Art. „Aktiengesellschaft" (51–59). Das Wesentliche des Aktiengesetzes 1965, nämlich der entschiedene Schritt zum Konzernrecht, ist nur so beiläufig erwähnt, daß der Unkundige darüber hinweglesen wird. Der Beitrag legt in der Hauptsache das dar, worüber der kleine Aktionär einer konzernfreien Gesellschaft den Notar seines Vertrauens um Aufschluß bitten wird; politisch (nicht nur wirtschaftspolitisch!) kommt es darauf an, die Probleme des Konzernwesens zu meistern; davon nichts! – *W. Kerber* zählt im Art. „Eigentum" (617–624) die Rentenansprüche der Arbeitnehmer an die soziale Rentenversicherung ähnlich den Ansprüchen an private Lebensversicherungen zum „Vermögen". Das ist ein leider weitverbreiteter Irrtum. Vermögen ist etwas Vorhandenes, etwas, das man seinen Kindern vererben kann; den Rentenansprüchen steht *nichts* Vorhandenes gegenüber (kein Deckungskapital wie bei der Privatversicherung); sie richten sich auf etwas erst künftig zu Schaffendes, nämlich auf Teile des Sozialprodukts, das die eigenen Kinder in ihrer produktiven Lebensspanne künftig schaffen sollen; die Vererbung, wenn man von einer solchen sprechen kann, geht also den umgekehrten Weg – von der Generation der Kinder zur Generation der Eltern und erlischt mit deren Ableben. – Vielleicht für viele, die sich darüber informieren wollten und sollten, auf etwas zu hohem fachwissenschaftlichem Niveau faßt *J. Klaus* in dem unmittelbar anschließenden Beitrag „Einkommen" (626–638) den heutigen Stand der Diskussion über die im Hintergrund der Fragen um Eigentums- und Vermögensbildung in breiten, namentlich Arbeitnehmerkreisen stehende Problematik der Einkommensbildung und Einkommensverteilung zusammen; was in diesem Beitrag steht, müßte jeder, der mitreden will, wissen. – Als wertvoll sei noch der Art. „Entwicklungspolitik" (719 bis 779) hervorgehoben, bei dem sich aber noch stärker die Frage aufdrängt, ob die Mehrzahl derer, die beim „Staatslexikon" Rat suchen, durch die streng fachwissenschaftliche Diktion nicht überfordert ist. Wäre es nicht möglich, solche Artikel ohne Verlust an Substanz in eine für fachwissenschaftlich nicht vorgebildete Leser wie die Mehrzahl der Parlamentarier, Journalisten usw. verständliche Sprache zu übersetzen und auf diese Weise viel weiteren Kreisen zugänglich zu machen? Der Nutzen würde sich vervielfachen, und dem Fachmann wäre es unbenommen, die Aussagen in seine gewohnte Fachsprache zurückzuübersetzen. – Unter den *Europa*-Artt. vermißt man einen Art. „Europäische Sozialcharta", von der beiläufig an anderen Stellen die Rede ist. Vielleicht kann man sagen, daß überhaupt im Verhältnis zum spezifisch Politischen und zum Ökonomischen das Soziale in diesem Band etwas zu kurz gekommen ist; vielleicht ist dabei aber auch die Tücke des Alphabets im Spiele, und man darf hof-

fen, daß es unter den Buchstaben ab „F" zu einem Ausgleich kommen wird. – Auch für denjenigen, der die acht Bände „Staatslexikon" nicht besitzt, ist dieser Ergänzungsband von Nutzen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hartfiel, Günter, Wirtschaftliche und soziale Rationalität. Untersuchungen zum Menschenbild in Ökonomie und Soziologie. Gr. 8° (VIII u. 289 S.) Stuttgart 1968, Enke. 29.50 DM; geb. 34.– DM. – Die modernen Sozialwissenschaften verstehen sich „positiv" im Sinne einer Emanzipation von metaphysischen Fragestellungen. Philosophische Grundentscheidungen gehen aber in sie ein, wenigstens über den in ihnen verwendeten methodischen Ansatz. Dieser Frage, welches Menschenbild den Sozialwissenschaften von ihrer Methode her zugrunde gelegt wird, geht die vorliegende Untersuchung für zwei Disziplinen nach, nämlich die Ökonomie und die Soziologie, mit dem Ziel einer größeren Integration beider. Nach mehr systematischen Überlegungen über Modelldenken und über das Rationalprinzip werden in historischem Durchblick die verschiedenen Weisen analysiert, wie der homo oeconomicus und der homo sociologicus von einzelnen führenden Sozialwissenschaftlern verstanden wurden. In der ökonomischen Klassik wurde wirtschaftlich rationales Handeln noch als inhaltlich bestimmt angesehen im Sinne einer egoistischen Maximierung des individuellen Geldeinkommens und angenommen, im Lebensbereich „Wirtschaft" entspreche das tatsächliche Verhalten der Menschen weitgehend dieser Idealisierung. Später aber wurde der Rationalitätsbegriff immer mehr formalisiert in Richtung auf eine abstrakte „Wirtschaftlichkeit", in der rationales Handeln nur noch den zweckmäßigen Einsatz von Mitteln zu gegebenen, nur dem Handelnden selbst bekannten Zielen bedeutet und der somit grundsätzlich auf alle Lebensbereiche angewendet werden kann. Wie die Menschen ihre Ziele auswählen, wurde immer mehr aus der Wirtschaftswissenschaft ausgeklammert und den Nachbardisziplinen zugewiesen. Mit dieser Entpsychologisierung wurde die ökonomische Theorie zu einer Lehre von den Interdependenzen „ökonomischer Quantitäten"; der wirtschaftende Mensch wird nur noch in Form einer Handlungsmaxime benötigt, ansonsten kann er „in der Versenkung verschwinden" (110). – Wie fügt sich aber individuelles Handeln zu einer Gesamtwirtschaft zusammen, wie wird aus individueller wirtschaftlicher Rationalität soziale Rationalität? Schon *A. Smith* kannte ein natürliches „Sympathiegefühl" des Menschen, das ihn die „Spielregeln" des gesellschaftlichen Lebens über das, was als „gerecht" gelten soll, einhalten läßt. Bei ihm sorgt aber doch noch hauptsächlich die „invisible hand" dafür, daß der Eigennutz der Menschen sich auch für den gesellschaftlichen Optimalzustand förderlich auswirkt. Spätere Soziologen aber erkannten den Einfluß sozialer Verhältnisse, von Institutionen, Traditionen, Organisationen auf die Entscheidungen des Menschen und seine Zielsetzungen, wodurch menschliches Leben und Handeln mehr ist als nur zufälliges Zusammenleben. Beim Versuch einer theoretischen Erfassung derartiger Zusammenhänge in einer allgemeinen Soziologie kommt es in verschiedenen Ausprägungen zur Bildung eines abstrakten Begriffes des „sozialen Handelns", das sich am andern Menschen ausrichtet und dessen Rationalität darin besteht, negative soziale Sanktionen möglichst zu vermeiden und durch Identifikation mit der sozialen Rolle das eigene Prestige zu maximieren. In dieser „Soziologie im engeren Sinne" *(Dahrendorf)*, die es ablehnt, menschliches Verhalten aus irgendwelchen Grundbefindlichkeiten des menschlichen Organismus oder aus „faktischen Substraten" der historisch gewordenen Umwelt „verstehen" zu wollen (255), die also keine psychologische, von irgendwelchen Motivationsstrukturen oder Bedürfnisdispositionen ausgehende Antwort geben will, wird der homo sociologicus aber wieder – ähnlich wie der homo oeconomicus – zu einem „Mann ohne Eigenschaften" 262). H. plädiert nun überzeugend für eine Integration von homo oeconomicus und homo sociologicus in der Weise, daß die gegenseitige Abhängigkeit der menschlichen Rationalitäten, die die Soziologie herausarbeitet, auch in der ökonomischen Theorie berücksichtigt werden solle. Die Fruchtbarkeit dieses Gedankens läßt sich bereits an der Diskussion um das *Keynes*sche „grundlegende psychologische Gesetz" illustrieren. – Indem das Buch die verschiedenen Rationalitätsbegriffe, die den sozialwissenschaftlichen Analysen zugrunde liegen, systematisch herausarbeitet und einander gegenüberstellt, ist es geeignet, die immer noch verwirrende und unabgeschlossene Methodendiskussion ihrer Lösung ein Stück näherzubringen. Allerdings bemerkt H. selbst: „Es werden mehr Bedenken gegen bisher eingeschlagene Denkformen und Theorien-

bildungen angeboten, als daß Problemlösungen auf lange Sicht vermittelt werden" (Vorwort, VI). So bleiben tatsächlich, trotz vieler scharfsinniger Hinweise, noch manche Fragen offen. Wie versteht beispielsweise H. selbst das Rationalprinzip, wie möchte er es zur sozialwissenschaftlichen Systembildung verwendet wissen? Auch wenn man den Aufbau des Buches daraufhin untersucht oder sich fragt, von welchem Standpunkt her die behandelten Autoren kritisiert werden, gelangt man zu keiner endgültigen Klarheit und muß sich sogar fragen, ob ihnen immer volle Gerechtigkeit widerfährt. Diese Bemerkung bezieht sich nicht allein auf die in ihrer pauschalen Vereinfachung sicher unzutreffenden Behauptungen über die vorreformatorische Sozialphilosophie, über die sich H. offenbar keine Kenntnis aus ersten Quellen verschafft hat (66–69). Vielmehr wundert man sich beispielsweise, warum entgegen der geschichtlichen Abfolge der formalste Begriff wirtschaftlicher Rationalität (bei *J. A. Schumpeter, L. v. Mises, L. Robbins)* vor dem inhaltlich gefüllteren (bei *A. Marshall)* behandelt wird. Wenn von *V. Pareto* betont wird, daß er als Soziologe (im Gegensatz zu *Max Weber)* vor allem den nicht-logischen Charakter menschlicher Handlungen hervorhebt, hätte nicht zum Ausgleich auch der Begriff der Ophelimität erwähnt werden müssen, den der Ökonom *Pareto* als formalstes Instrument zur rationalen Erfassung menschlicher Handlungen in die Wirtschaftswissenschaften einführte? Wenn bei *E. Dürkheim* eine „Überbewertung des Sozialen" (238) festgestellt wird, der zufolge der Mensch in Gefahr gerät, gegenüber den sozialen Normen für die soziologische Analyse gar nicht mehr benötigt zu werden, hätte nicht auch darauf hingewiesen werden müssen, daß seine Soziologie auch einen „für die Menschheit nützlichen Verbrecher" kennt (etwa Sokrates als Beispiel), der über dem Zeitniveau steht und durch Abweichung von den geltenden Normen eine neue Moral und einen neuen Glauben vorbereitet *(ders.,* Regeln . . ., 160)? – Es bleibt als Grundproblem: Wie läßt sich menschliches Verhalten, das immer auch irrationale, nicht-logische, ja im Hinblick auf seine Ziele bisweilen widersprüchliche Züge trägt (beispielsweise im Falle simpler Dummheit), durch eine Sozialwissenschaft erfassen, die notwendigerweise rational, logisch geschlossen, widerspruchsfrei sein muß? Enthält nicht jede Wissenschaft, die menschliches Verhalten rational zu begreifen sucht, gegenüber dem tatsächlichen Verhalten immer auch irgendwie normative Züge? – Die Anregungen, die dieses Buch vermittelt, führen weit über das hinaus, was darin ausdrücklich gesagt wird.

W. Kerber, S. J.

Oeconomia Humana. Beiträge zum Wirtschaftskapital der Pastoralen Konstitution (Veröffentlichungen „Internationale Stiftung Humanum", 1). 8° (574 S.) Köln 1968, Bachem. 58.– DM. – Der Text der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", auf dem Konzil nach langen Diskussionen und mit großer Mühe formuliert, erschließt sich in seiner Bedeutung nur dem, der die traditionelle katholische Soziallehre kennt und hellhörig ist für die feinen Nuancen einer veränderten Akzentsetzung. Deshalb ist ein Sammelwerk zu begrüßen, das das Wirtschaftskapitel dieses Dokumentes interpretiert. Herausgegeben wurde es von der „Internationalen Stiftung Humanum", einer im Herbst 1966 in Lugano gegründeten Vereinigung, die es sich zum Ziel gesetzt hat, „auf internationaler Ebene Einrichtungen zu schaffen und zu fördern, die dem Dialog der Kirchen mit der Welt der Wirtschaft, der Kultur, der Politik dienen und ihm ein wirksames Forum zur Verfügung stellen". 23 Autoren aus zehn Ländern konnten zur Mitarbeit gewonnen werden, die zum Teil selbst Mitglieder der betreffenden Konzilskommissionen waren. Das Gewicht der Beiträge liegt einerseits auf einer Erläuterung des Konzilstextes, seiner Vorgeschichte, seines Zusammenhangs mit anderen kirchlichen Verlautbarungen zu Wirtschaftsfragen, andererseits auf einer Diskussion der von ihm angeschnittenen Sachfragen selbst. Der Themenkreis reicht von grundsätzlichen Erwägungen über die zunehmende Vergesellschaftung des Menschen, über die Bedeutung des Privateigentums und die Stellung der Arbeit im Wirtschaftsleben bis zu Fragen der Entwicklungsländer, der Agrarpolitik und des Währungswesens. Auch die Zusammenarbeit, insbesondere mit den evangelischen Kirchen, wird diskutiert, zum Teil von Angehörigen dieser Konfessionen. Ein ausführliches Register erleichtert den Zugang. – Bei der Lektüre des Buches wird einem die Problematik eines derartigen Dokumentes wieder bewußt: Über die vorgelegten ethischen Prinzipien und Zielvorstellungen in ihrer abstrakten Allgemeinheit läßt sich verhältnismäßig leicht eine Einigung zumindest verbaler Art erzielen; sie wirken

wenig aufregend. Uneinigkeit besteht jedoch viel eher über die Interpretation der Tatsachen im Hinblick auf diese Prinzipien und über die Methoden, die angestrebten Ziele zu erreichen. Welche Theorie der Agrarreform für die südamerikanischen Länder entspricht der kirchlichen Lehre *(G. Arroyo)*? Kann man sich für eine Ablehnung der gleichberechtigten wirtschaftlichen Mitbestimmung der Arbeitnehmer auf die Lehre des Konzils berufen *(Joh. Messner)*? Ließen sich aus der Tatsache, daß das Konzil nicht mehr ausdrücklich vom Eigentumsrecht als einem *Naturrecht* spricht, nicht auch andere Folgerungen ziehen als die in diesen Beiträgen gezogenen, in denen mehr die Kontinuität der kirchlichen Lehre betont wird? Wie fruchtbar ist die deduktive Methode der Textexegese eines kirchlichen Dokumentes überhaupt für die Lösung konkreter Sachfragen, für die Entscheidung zwischen mehreren wirtschaftspolitischen Alternativen? – In jedem Falle kann das Buch dazu beitragen, die Anstöße des Konzils nicht in Vergessenheit geraten zu lassen, zumal wenn es auf dem Hintergrund der Kommentare auch anderer Autoren gelesen wird. W. Kerber, S. J.

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften. 8. Bd. Hrsg. von der *Görres-Gesellschaft* und dem *Heinrich-Pesch-Haus*. 8° (290 S.) Mannheim – Ludwigshafen 1969, Pesch-Haus-Verlag. – Mit dem neuen Untertitel „Jahrbuch für Sozialwissenschaften" (statt bisher „Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung") erscheint dieser 8. Band von Civitas erstmals als gemeinsame Veröffentlichung der Görres-Gesellschaft und des Heinrich-Pesch-Hauses. – Hatte *Ph. Herder-Dorneich* den 7. Band (siehe ThPh 44 [1969] 107–110) eingeleitet mit seinem Aufsatz „Die christliche Gesellschaftslehre im Zeitalter des Pluralismus", so klingt dieses Thema wieder an in dem gleichfalls an die Spitze dieses Bandes gestellten Beitrag von *D. Grimm* „Die Staatslehre des 2. Vatikanischen Konzils" (11–30). G. schreibt bereits Leo XIII. und neuerdings dem Konzil „Anerkenntnis" des weltanschaulich neutralen Staates zu (19), ja das Konzil „befürworte" ihn (29), wo doch bestimmt der weltanschaulich nicht neutrale, sondern pluralistische Staat gemeint ist. Angesichts der gerade derzeit sehr lebhaften Auseinandersetzung über sozialen Konflikt und soziale Harmonie ist es zu begrüßen, daß gleich zwei Beiträge, *H. Hoefnagels*, „Sozialer Kampf und sozialer Fortschritt" (31–47) und *H. P. Heneckas* „Sozialer Konflikt und soziologische Theorie" (48–66), sich damit befassen. – Civitas pflegt „Abhandlungen" und „Berichte" zu unterscheiden; gleich zwei Beispiele dieses Bandes zeigen, daß ein klares Unterscheidungsmerkmal fehlt. Unter den „Abhandlungen" behandelt *G. Stratthaus* „Die Wirtschaftspolitik der Großen Koalition" (126–146), unter den „Berichten" *P. Becker* „Die Sozialpolitik der 5. Legislaturperiode" (223–242); ebenso *A. O. Schorb* in den ersteren „Hochschule, Staat und Gesellschaft; ihr Verhältnis in den Dokumenten der Hochschulplanung und Hochschulgesetzgebung" (147–174) und in den letzteren *H. Schoene* „Schul- und Hochschulerfahrungen in England und Frankreich" (177–196); jeweils zwei zusammengehörige Themen in ähnlicher Darstellungsweise und fast genau gleichem Umfang. Der „Bericht" von *G. De Rosa* „Die Democrazia Cristiana in Italien" (197–222) dürfte heiße Eisen etwas herzhafter anpacken; über das Verhältnis von Vatikan und Democrazia Cristiana erfährt man nicht eben viel. – Wirklich informativ sind die wieder in der Form von Literaturberichten dargebotenen „Besprechungen" von Schrifttum über Lateinamerika (247–263; *P. Molt)* und Sozialstruktur und Demokratie in der BRD (264–289; *P. Haungs)*.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hättich, Manfred, Lehrbuch der Politikwissenschaft. 1. Bd.: Grundlegung und Systematik. – 2. Bd.: Theorie der politischen Ordnung. Gr. 8° (XII u. 280/191 S.) Mainz 1967/1969, v. Hase/Koehler. Je 28.– DM. – Dieses auf drei Bände berechnete Werk will in erster Linie dem Studenten der Politikwissenschaft helfen, sein Studium in geordneter Weise zu beginnen mit dem Ziel, das zu bestellende Feld in einem möglichst frühen Stadium zu überblicken. So behandelt der 1. Band ausführlich Fragen der Abgrenzung und der Methode und gibt ferner einen mehr formalen Aufbau der Politikwissenschaft, in dem die sachlichen Themen zwar angeschlagen und an Beispielen erläutert, aber noch nicht eigentlich behandelt werden. Ob das für den beabsichtigten pädagogischen Zweck günstig ist oder man dem Studenten nicht raten solle, zuerst zum 2. Band zu greifen, kann nur von der Praxis her entschieden werden. Oftmals gelingt der Zugang zu einer Wissenschaft leichter, wenn man sich zuerst mit

den von ihr behandelten Fragen und dann erst mit den Problemen ihrer eigenen Systematik befaßt. Damit sei aber der Wert dieses 1. Bandes keineswegs in Frage gestellt. Gerade für eine junge, sich erst selbständig machende Disziplin ist eine solche Reflexion wichtig, und der programmatische Entwurf, den H. mit abgewogenem Urteil und vielen behutsamen Abgrenzungen vorlegt, ist geeignet, Vorbehalte gegen sie abzubauen. – Im 2. Band, in dem die Theorie der politischen Ordnung behandelt wird (während die Prozeßtheorie dem 3. Band vorbehalten bleibt), wird damit begonnen, den im 1. Band skizzierten Rahmen auszufüllen. „Ordnung" wird dabei wertneutral verstanden als Komplex von Verhaltensnormen, Institutionen und Faktoren der positiven (belohnenden) und negativen (strafenden) Sanktionierung dieser Normen. Als „politisch" wird der Ordnungsbereich ausgegrenzt, der durch die dominierende und allgemeine *Herrschaft* gestaltet wird. So enthält dieser Band neben einer aufschlußreichen Typologie politischer Ordnungen und einem Abschnitt über die politischen Ideen die gesamte Institutionenlehre. Neben Literaturangaben zum Weiterstudium sind jedem Kapitel auch Anregungen beigefügt, wie der Student durch Übungen sich vergewissern kann, ob er mit den vorgelegten Kategorien zu arbeiten versteht. – Wenn ein solcher Entwurf eines Lehrbuches auch viele politikwissenschaftlichen Fragen nur anreißen kann, ohne erschöpfend zu ihnen Stellung zu nehmen, so ist ihm doch gerade in der gegenwärtigen politischen Situation eine weite Verbreitung zu wünschen, weil es einen Weg anzeigt, wie sich politische Fragen rational behandeln lassen, und damit dazu beiträgt, falsche Frontstellungen zu überwinden. Die differenzierte Begriffsbildung könnte im übrigen auch helfen, in die Diskussion über eine mögliche „Demokratisierung der Kirche" größere Klarheit zu bringen.

W. Kerber, S. J.

Politik und Ethik. In Gemeinschaft mit Theodor Strohm hrsg. von Heinz-Dietrich Wendland. Kl. 8° (480 S.) Darmstadt 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 44.30 DM. – Die Herausgeber haben 20 Beiträge von insgesamt 19 Verfassern *(R. Niebuhr* als einziger ist zweimal vertreten) sehr verschiedener Herkunft und Richtung zusammengestellt, die das im Titel genannte Thema von immer wieder anderen Seiten beleuchten. Die Fundstellen der Erstveröffentlichung (sämtlich nach 1945) sind jeweils angegeben. Ein Großteil der Leser würde es gewiß dankbar begrüßen, wenn ihnen die Verfasser, deren Namen ohnehin vielen bekannt sind, durch kurze biographische und bibliographische Angaben vorgestellt würden; die Aufsatzsammlung könnte dadurch an Wert und Gewicht nur gewinnen. – *E. W. Böckenförde* äußert in einem Nachwort zu seinem 1957 geschriebenen Aufsatz die Besorgnis, nach der inzwischen verlaufenen Entwicklung könnte der Leser den Eindruck gewinnen, er renne offene Türen ein (240); diese Besorgnis ist unbegründet; der Aufsatz verdient auch heute noch nicht nur gelesen, sondern beherzigt zu werden. – Daß nicht alle Beiträge des Bandes gleich wohlgelungen sind, versteht sich von selbst; die Aufsatzsammlung als ganze kann nur als wirklich wohlgelungen bezeichnet werden. Das kleine Buch ersetzt dem Interessenten eine ganz ansehnliche Bibliothek.

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

de Lubac, Henri, L'Église dans la crise actuelle. 8° (100 S.) Paris 1969, du Cerf. – In der Reihe « essais » liegt hier die erweiterte Fassung eines Vortrages vor, der auf Bitten der Universität Saint Louis, Missouri (USA), zu deren 150jährigem Bestehen am 29. Mai 1969 gehalten wurde (98). Der Verf. mag wohl älter geworden sein, wie neulich zu lesen war, doch wird man über die Konsequenzen dieser Tatsache nach der Lektüre dieses Büchleins völlig beruhigt sein. Statt eines senilen Großvaters mit weisen Ratschlägen und erbaulichen Erinnerungen zeigen Gedanken und Formulierungen auch in diesen sieben Abschnitten immer wieder den Theologen, der zum Mitdenken zwingt. Wo andere und jüngere schon lange in sich dauernd wiederholende Beschreibungen abgeglitten sind – isoliert durch das Podest, auf das man sie gestellt hat – hat sich der Verf. eine erstaunliche Unmittelbarkeit des Blicks und der Teilnahme gewahrt. Den Ausführungen, die in vielem an die beiden früheren Bändchen L.s « Paradoxes » (1946) und « Nouveaux paradoxes » (1955) erinnern, ist die Frage vorangestellt, ob nicht ein Theologe in einem schwierigen Augenblick der Kirche seine Arbeit für einen Moment unterbrechen müsse, um den Glauben der Kirche zu verteidigen und zu veranschaulichen. Verf. legt zunächst eine

Darstellung der gegenwärtigen Krise vor, deren eigentliches Merkmal ihm der Zug zu „einer geheimnisvollen und unwiderstehlichen Selbstzerstörung" (12) zu sein scheint. Das positive Echo darauf bei vielen Christen (16) führt ihn im zweiten Schritt zur näheren Betrachtung einer prinzipiell und einseitig kritischen Grundhaltung, eines Kritizismus, „der von vornherein entschlossen ist, nichts zu verschonen" (25). Hier „hat sich die Vernunft auf einen bloßen Verstandesmechanismus eingeschränkt" (33 f.); das ist der eigentliche Grund, den Verf. im dritten Abschnitt genauer untersucht. Bei dem erwähnten mechanischen Verhalten wird die Offenbarung zu einer reinen Folge völlig menschlicher Gedanken und Deutungen, der christliche Glaube ein Kulturfaktum, das überholt ist, die Theologie unmittelbare Antwort auf aktuelle Fragen des Menschen (36). Zukunft hat all das nach Meinung des Verf.s nicht (39). „Das christliche Gewissen von einem krankhaften Negativismus befreien, von einer zerfressenden Nervenschwäche, von einem lähmenden Minderwertigkeitskomplex, von einem erstickenden Netz von Zweifeln, das alles heißt die erste Frage aufwerfen, nicht die einer starren ‚Restauration', sondern die nach einer Erneuerung, auf welche die Kirche hofft" (40). Der folgende vierte Schritt spricht von dieser Erneuerung und von ihrem Programm, wie es vom Konzil ausgearbeitet worden ist. Sein wahrer Sinn wie auch Entstellungen des eigentlichen Anliegens werden in drei kurzen Betrachtungen zu den Konstitutionen ‚Dei Verbum' (43 ff.), ‚Lumen Gentium' (45 ff.) und ‚Gaudium et Spes' (47 ff.) des II. Vatikanums erläutert, an denen L. selbst entscheidend mitgearbeitet hat. Verdrehungen unterlaufen auch in bezug auf andere Konzilstexte, selbst bei Theologen, deren Aufgabe in der Kirche schon in der Eingangsfrage vom Verf. deutlich umschrieben wurde. Der fünfte Abschnitt betont, daß es Eigentümlichkeit „von Krisenzeiten ist, daß das Beste mit dem Schlimmsten vermischt ist" (57). Damit deutet L. auf die tieferen Lebensschichten der Kirche hin, die vom ideologischen Betrieb nicht angesteckt werden können. Er spricht von den vielen, die bewußt und auch unbewußt die Anregungen des Konzils aufnahmen und jetzt verwirklichen. Das sind nicht einfach die, „die sich in einer Verteidigungshaltung versteifen und die mißtrauisch erscheinen gegenüber den wünschenswertesten Erneuerungen" (60); man kann und wird sie überhaupt erst an ihren Früchten erkennen. Die Zeichen sind da; „und selbst wenn nicht alle diese Zeichen gegeben wären, müßte unsere Hoffnung ungeschmälert weiterbestehen" (64). Diese frohe Hoffnung, so legt Verf. im sechsten Schritt dar, hat aber ihre Voraussetzungen. Als erste wird die Liebe zu Jesus Christus genannt (69 f.). Von ihr scheinen alle Richtungen des Wissens, alle Fortschritte des menschlichen Geistes heute wegzuführen (71). In diesem Zusammenhang finden sich ausführliche Bemerkungen über die moderne Exegese sowie über manchen Mißbrauch, der mit ihren Ergebnissen getrieben wird. Ähnliche Beobachtungen werden auch für die Psychologie und die Soziologie gemacht. Diese Gedanken „widersetzen sich nur zerstörerischen Konformismen" (80). „Der Bund des kritischen Geistes und des religiösen Geistes ist immer eine Bürgschaft für eine christliche Erneuerung" (80). Zum Schluß bleibt noch der siebte Abschnitt (83–97). Hier geht es um die zweite Grundvoraussetzung: die Liebe und die Sorge um die katholische Einheit (85). Es gibt nicht nur keinen wirklichen Gegensatz zwischen Kirche und Evangelium, sondern die allgemeine Kritik an der Kirche ist innerlich mit einer Bewegung verbunden, die vom Evangelium wegführt (86). L. stellt dem eine Tat *Madeleine Delbrêls* gegenüber (88 ff.), um dann allgemeiner nach dem Sinn der dargestellten Krise zu fragen. „Gerade hier können sich die Besorgtesten um die Erhaltung des ganzen Schatzes der katholischen Überlieferung in voller Ungebrochenheit mit jenen treffen, die sich der unausweichlichen Kräfte am meisten bewußt sind, welche uns in Übereinstimmung mit dem Drängen des Evangeliums immer weiter vorwärts treiben" (95). – Man hat den Autor in den letzten Jahren verschiedenen Lagern zuzuschreiben versucht; man hat ihn vor den Karren mancher Tagesmeinung spannen wollen. Sein hier vorliegendes Zeugnis ist klar; es verleugnet nichts von dem, was L. gesagt hat, verrät aber zugleich einen wachen Sinn für das gegenwärtige Geschehen, für das sich dieser Theologe nach wie vor voll mitverantwortlich weiß.

K. H. Neufeld, S. J.

Küng, Hans, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Ökumenische Forschungen, II. Soteriol. Abt., Bd. 1). 8° (704 S.) Freiburg-Basel-Wien 1970, Herder. 52.– DM.

Lohse, Bernhard, Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, hrsg. v. *Carsten Colpe* und *Heinrich Dörrie*, I). 8° (236 S.) München und Wien 1969, Oldenbourg. 36.– DM.

Luther für Katholiken. Hrsg. u. eingel. v. Karl Gerhard Steck. 8° (411 S.) München 1969, Kösel. 25.– DM.

Minozzi, Bruno, Introduzione allo studio della religione (Testi e ricerche di Scienze religiose, 6) 8° (X u. 859 S.) Firenze 1970, Vallecchi. 6.500 L.

Oehler, Klaus, Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens. Gr. 8° (343 S. m. 10 Abb. u. 3 Taf.) München 1969, Beck. 48.– DM.

Orlando, Peppino, Karl Barth contro la secularizzazione. Proposte per un'etica teologica umanistica. 8° (125 S.) Genova o. J., Sabatelli. 1.200 L.

Philippe, M.-D., L'activité artistique. Philosophie de faire (Essai de Philosophie, 1). 8° (454 S.) Paris 1969, Beauchesne. 45.– F.

Puntel, L. Bruno, Analogie und Geschichtlichkeit I. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik. Mit einem Vorwort von *Max Müller* (Philosophie in Einzeldarstellungen, 4). 8° (XVI u. 580 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 65.– DM.

Routila, Lauri, Die aristotelische Idee der Ersten Philosophie. Untersuchungen zur onto-theologischen Verfassung der Metaphysik des Aristoteles (Acta Philosophica Fennica, XXIII). 8° (186 S.) Amsterdam 1969, North-Holland Publishing Company. 29.– Hfl.

Rudolf von Biberach, Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278. Hrsg. u. eingel. von Margot Schmidt (Spicilegium Bonaventurianum, VI). Gr. 8° (VII u. 276*/272 S.) Quaracchi 1969, Collegio Internazionale S. Bonaventura. Br. 90.– DM; Ln. 96.– DM.

Rüfner, Vinzenz, Psychologie. Grundlagen und Hauptgebiete (Systematische Philosophie, IV, hrsg. von Hans Meyer). Gr. 8° (X u. 1025 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 78.– DM.

Saint Basile, Les règles monastiques. Introduction par *Léon Lèbe O. S. B.* Avant-propos par *Olivier Rousseau O. S. B.* 8° (368 S.) Maredsous 1969, Éditions de Maredsous. – Ders., Les règles morales et portrait du chrétien. Introduction et traduction par *Léon Lèbe O. S. B.* 8° (200 S.) Maredsous 1969, Éditions de Maredsous.

Sapienter Ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam. Hrsg. von *Fritz Hoffmann, Leo Scheffczyk* und *Konrad Feiereis* (Erfurter Theologische Studien, 24). 8° (499 S.) Leipzig 1969, Benno.

Scrinium Erasmianum. Volume I ed. *J. Coppens.* Gr. 8° (X u. 444 S.) Leiden 1969, Brill.

Schürmann, Heinz, Das Lukasevangelium. Erster Teil. Kommentar zu Kap. 1, 1 – 9, 50 (Herders Theologischer Kommentar zum NT, III, 1). 8° (XLVIII u. 592 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. Einzelpr. 96.– DM; Subskr. 88.– DM.

Schult, Arthur, Das Johannesevangelium als Offenbarung des kosmischen Christus. 8° (516 S.) Remagen 1965, Reichl. 27.– DM.

Schwenzer, German, SS. CC., Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XXIII). 8° (208 S.) Paderborn 1969, Bonifacius-Druckerei. 16.– DM.

Weger, Karl-Heinz, Theologie der Erbsünde. Mit einem Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von Karl Rahner (Quaestiones disputatae, 44). 8° (230 S.) Freiburg – Basel – Wien 1970, Herder. 24.– DM.

Das Mischehenrecht Papst Pauls VI.

Die Bischofssynode (1967) und das Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' (1970)

Von Johannes Günter Gerhartz, S. J.

Die von Papst *Paul VI.* erlassene „rechtliche Ordnung der Mischehen" kann nur von der Bischofssynode 1967 her verstanden werden. Die Bischofssynode und das Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' stehen in einem ähnlichen Verhältnis zueinander wie das Konzil und die Instruktion ‚Matrimonii sacramentum' vom Jahre 1966. Das Votum des Konzils war Anstoß für die Instruktion und fand durch sie – wenigstens teilweise – seine Verwirklichung[1]. Die Voten der Bischofssynode waren Anstoß für das Motu Proprio Pauls VI. Wieweit der Papst sie verwirklicht hat, haben wir zu sehen.

I. Die Voten der Bischofssynode zur Mischehenfrage

Die Erste Ordentliche Bischofssynode tagte in Rom vom 29. September bis zum 29. Oktober 1967[2]. Sie behandelte verschiedene Themen: Grundsätze für die Reform des Kirchenrechts, eine Vorlage über „heutige gefährliche Lehrmeinungen und den Atheismus", die Seminarien, die kirchliche Ordnung der Mischehe und Fragen der liturgischen Reform.

In Vorbereitung der Bischofssynode wurden zu jedem der zur Beratung stehenden Themen Vorlagen verschiedener Art erarbeitet und durch das Generalsekretariat der Synode an die Bischofskonferenzen in aller Welt versandt. Zur Behandlung der Mischehenfrage wurde ein Schriftstück mit dem Titel ‚Quaestiones quaedam de matrimoniis mixtis' vorgelegt. Offiziell zuständig war die Kongregation für die Glaubenslehre; unter ihrem Namen wurde das Papier an die Bischöfe ver-

---

[1] Das ‚Schema voti de matrimonii sacramento' des Konzils findet sich in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 594–606, Nr. 5 über die Mischehen; die Instruktion ‚Matrimonii sacramentum' der Glaubenskongregation vom 18. 3. 1966 in: AAS 58 (1966) 235–239; das Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' *Pauls VI.* vom 31. 3. 1970 in: AAS 62 (1970) 257–263. Zum Verhältnis Konzil – Instruktion siehe *J. G. Gerhartz*, Die Mischehe, das Konzil und die Mischehen-Instruktion, in: ThPh 41 (1966) 376–400.

[2] Wir stützen uns für das Folgende vor allem auf die sorgfältigen und ausführlichen Berichte von *G. Caprile S. J.*, Il Sinodo dei Vescovi, in: CivCatt 118/IV (1967) 75–88. 176–193. 284–294. 394–404. 487–496 (über die Mischehe) und 595–603. Über die Behandlung der Mischehenfrage auf der Synode siehe ferner: *HerdKorr* 21 (1967) 585–591 und *R. Rouquette S. J.* in: Études 328 (1968) 116–233; vgl. außerdem *U. Navarrete*, Matrimonia mixta in Synodo Episcoporum, in: Periodica 57 (1968) 653–692; *R. Beaupère*, Les mariages mixtes au Synode et après le Synode, in: LumVie 1967, 121–137.

schickt. An der Ausarbeitung dieser Vorlage war aber auch das Sekretariat für die Einheit der Christen beteiligt.

Dieses Arbeitspapier, das der Diskussion der Synode über die Mischehenfrage zugrunde gelegt wurde, enthält ein allgemeines Vorwort und acht konkrete Fragen. Zu den einzelnen Fragen werden jeweils kurz einige ‚rationes pro' und ‚rationes contra' angegeben. Die Diskussion der Synode über die ‚quaestiones' wurde mit einer teilweise sehr kritisch aufgenommenen ‚Relatio'[3] eröffnet, die Kardinal *Paul Marella*, der Vorsitzende des Sekretariats für die Nichtgläubigen (!) am 16. Oktober vortrug, und mit ‚Responsiones'[4] desselben Kardinals am 21. Oktober abgeschlossen. Drei Tage darauf, am 24. Oktober, wurde über die im Arbeitspapier vorgelegten Fragen schriftlich abgestimmt[5].

Wir haben hier nicht die Diskussion im einzelnen zu verfolgen. Nicht alle Fragen, die vorgelegt und diskutiert wurden, sind von gleichem Gewicht für die Reform des Mischehenrechts. Es genügt, wenn wir die Fragen vorlegen, dort, wo es angebracht oder notwendig erscheint, einige Gesichtspunkte nennen, die in der Vorlage oder im Laufe der Diskussion vorgebracht wurden und schließlich jeweils das Ergebnis der Abstimmung mitteilen. Auf diese Weise können wir feststellen, was die Synode für die Neugestaltung der Mischehenordnung vorgeschlagen hat und wieweit dieser Wille der Bischöfe aus der ganzen Kirche, die auf der Synode oft im Namen ihrer Bischofskonferenzen sprachen[6], das Motu Proprio über die Mischehe mitbestimmt hat.

1. Die ersten beiden Fragen des Arbeitspapieres befassen sich mit der (lateinischen) *Terminologie*, die im kirchlichen Bereich für die Mischehe und die beiden Mischehehindernisse angewendet wird. Die Fragen lauteten, „ob man die bislang gebräuchliche Terminologie (matrimonium mixtum, impedimentum mixtae religionis, impedimentum disparitatis cultus) beibehalten solle" oder „ob es besser sei, eine neue Terminologie einzuführen, etwa ‚matrimonium interconfessionale' und

---

[3] Relatio de matrimoniis mixtis (Vatikan 1967) 22 S.

[4] Responsiones Em.mi Card. Pauli Marella, relatoris, ad animadversiones circa ‚Quaestiones de matrimoniis mixtis' (Vatikan 1967) 10 S.

[5] Quaestiones quaedam de matrimoniis mixtis. Exitus manifestationis sententiae cum recensione modorum propositorum (Vatikan 1967) 20 S. Die Fragen zum Mischehenproblem sind auch enthalten in den ‚Argumenta de quibus disceptabitur in primo generali coetu Synodi Episcoporum', Pars altera (Vatikan 1967) 28–37.

[6] Die Deutsche Bischofskonferenz hat auf ihrer Vollversammlung in Fulda vom 18.–22. September 1967 die Vorlage über die Mischehe beraten und für die Arbeit ihrer Vertreter auf der Synode Stellungnahmen zu den verschiedenen Fragen beschlossen. Die Mitglieder der Synode aus Deutschland waren: Kardinal *Döpfner* (München-Freising) und Bischof *Volk* (Mainz), die von der Bischofskonferenz gewählt wurden; die Kardinäle *Jäger* (Paderborn) und *Bengsch* (Berlin), die vom Papst berufen wurden; dazu Kardinal *Bea* als Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen und *P. Wilhelm Bertrams S. J.* von der Päpstlichen Universität Gregoriana, der ebenfalls vom Papst zum Mitglied der Synode berufen wurde.

‚matrimonium dispar'?" Sachlich gesehen, erscheint diese Frage nicht von großer Bedeutung. Der Grund für die Fragen lag aber in dem Wunsch, die Ehen zwischen zwei Christen verschiedenen Bekenntnisses und die Ehen zwischen einem Katholiken und einem Nichtchristen schon terminologisch zu unterscheiden. Das Votum des Konzils hatte es als ein Grundprinzip der Mischehenordnung angesehen und gefordert, diese beiden Arten von Mischehen rechtlich getrennt zu behandeln. Die deutschen Bischöfe z. B. schlugen gemeinsam mit anderen Bischöfen vor, ‚matrimonium mixtae confessionis' und ‚matrimonium mixtae religionis' einzuführen. Selbst der Terminus ‚matrimonium oecumenicum' und ‚matrimonium cum fratribus separatis' wurde vorgeschlagen.

Nun wird sich eine allseits befriedigende Terminologie nur schwer finden lassen. Auf der Bischofssynode jedenfalls ist keine neue Terminologie gefunden worden, die die Bischöfe überzeugt hätte. So entschied man mit 116 gegen 64 Stimmen die erste Frage dahin, daß man bei der bisherigen Terminologie bleiben wolle. Dementsprechend wurde die zweite Frage von 110 Bischöfen (bei 29 ‚placet'- und 41 ‚placet iuxta modum'-Stimmen) verneint, obwohl man durch den Zusatz „oder eine andere Terminologie" die Frage so verallgemeinert hatte, daß das Votum sich nun nicht mehr nur auf die beiden vorgeschlagenen Namen, sondern auf irgendeine neue Terminologie bezog. Auf diese Weise konnte es geschehen, daß das neue Mischehen-Dekret *Pauls IV.* bei der alten Terminologie blieb, ja sogar mit dem undifferenzierten Ausdruck ‚Matrimonia mixta' beginnt.

2. Die dritte Frage der Vorlage ist von großer sachlicher Bedeutsamkeit für die kirchliche Ordnung der Mischehe. Sie betrifft die *Sicherung des katholischen Glaubens* des Katholiken und seiner Kinder. Kirchenrechtlich ist es die Frage der Kautelen und ihrer Neuordnung. Im Grunde sind es zwei Fragen, nämlich die Frage nach den Kautelen des Katholiken und die nach den Kautelen des Nichtkatholiken. Dementsprechend wurde auch auf der Synode über beide Teilfragen der Kautelenordnung getrennt abgestimmt.

Das Problem wurde den Bischöfen wie folgt vorgelegt: „Ob es für die Dispens vom (Mischehen-)Hindernis genüge, daß die zuständige (kirchliche) Autorität die moralische Gewißheit habe, daß 1. für den Katholiken keine Gefahr des Abfalls vom Glauben bestehe und daß er bereit sei, alles ihm Mögliche (pro posse) zu tun, um seine Kinder katholisch zu taufen und zu erziehen; und 2. daß der Nichtkatholik die Gewissensverpflichtung seines Partners kenne und die Taufe und Erziehung seiner Kinder in der katholischen Kirche wenigstens nicht ausschließe (saltem non excludere)?" [7]

[7] Der lateinische Text: ‚Utrum ad dispensandum super impedimento sufficiat quod auctoritas competens certitudinem moralem habeat: 1) partem catholicam nullum

Als Gründe für diese Formulierung wurden angeführt: Sie würde in hinreichender Weise die Pflicht der Kirche und des Katholiken zum Ausdruck bringen; als allgemeine Norm mehr zu verlangen, würde zuviel auferlegen und möglicherweise das Gewissen des Nichtkatholiken nicht genügend achten; diese Formulierung sei außerdem offen genug, um es der betreffenden Autorität zu ermöglichen, je nach den Umständen auf verschiedene Weise zu der notwendigen Gewißheit zu gelangen; der Nichtkatholik brauche sein Versprechen nicht notwendig vor der kirchlichen Autorität abzugeben. Als Gegengrund wird die „jahrhundertelange Erfahrung (saecularis experientia)" der Kirche angeführt, die sowohl vom Katholiken als auch vom Nichtkatholiken immer bedeutend mehr verlangt habe.

Inhaltlich entspricht diese Formulierung dem Votum des Konzils, ja sie fordert weniger als das Votum[8]. Und es besteht wohl kein Zweifel, daß diese Regelung einen Fortschritt darstellt, insofern sie die sittliche Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung aus einer sehr ins einzelne gehenden Rechtsordnung herauslöst. Das war auch bei den Gründen, die für diese Regelung sprechen, angeführt worden.

Andererseits aber vermag diese Formulierung kaum zu befriedigen. Bei den Kautelen, die der Nichtkatholik zu leisten hat, läßt sich doch fragen: Was heißt das eigentlich, daß er „die katholische Taufe und Erziehung der Kinder wenigstens nicht ausschließen (saltem non excludere)" darf? Bedeutet es dasselbe wie der Ausdruck des Konzils „sich ihr nicht zu widersetzen (illis non repugnare)"? Und bedeutet das nicht, positiv ausgedrückt, sie zu ermöglichen? Oder will das ‚saltem non excludere' weniger besagen? Bedeutet diese Formel nur, daß der Nichtkatholik die katholische Erziehung der Kinder „nicht von vornherein" oder grundsätzlich (saltem a priori vel categorice non ex-

---

pati periculum deficiendi a propria fide, et *praeparatam esse* omnia, *pro posse*, faciendi ut proles catholice baptizetur et educetur; 2) partem autem non catholicam *cognoscere* obligationem conscientiae alterius coniugis et baptismum educationemque prolis in Ecclesia catholica *saltem non excludere*?' (Hervorhebungen von uns).

[8] Der Konzilstext lautet: „... pars catholica, graviter onerata conscientia, *promissionem sinceram* praestare debebit se, *in quantum poterit*, baptismum et educationem catholicam universae prolis esse curaturam. De his promissionibus a parte catholica faciendis, partem non catholicam (tempestive) moneri oportebit, atque constare eam *illis non repugnare* ...' (daß er sich ihnen nicht widersetzt). Die Formulierung der Bischofssynode geht insofern über den Konzilstext hinaus, daß sie im Gegensatz zum Konzilsvotum vom *Katholiken* nicht notwendig ein ausdrückliches Versprechen, seine Verpflichtungen zu erfüllen, verlangt. Sie läßt die Art und Weise, wie die kirchliche Autorität zu der notwendigen Gewißheit kommt, offen, und zwar nicht nur in bezug auf das Verhalten des Nichtkatholiken, sondern auch in bezug auf das Verhalten des Katholiken. Das Motu Proprio über die Mischehen folgt in diesem Punkt dem Vorschlag des Konzils. Einige der ‚modi' der Bischöfe auf der Synode verlangten denn auch klare ‚cautiones', andere wieder wollten die Ordnung der Kautelen den Bischofskonferenzen überlassen, wieder andere wollten, daß ‚modo pastorali sine cautionibus' vorgegangen werde.

cludere) ausschließen" darf, wie sie von einem Teil der Bischöfe auf der Synode verstanden wurde? Aber was heißt das wiederum praktisch? So kam es schon auf der Synode selbst zu verschiedenen Interpretationen dieser Formulierung[9].

Die Formel ist aber noch in einer anderen Hinsicht unklar, ja widersprüchlich. Durch das ‚pro posse' scheint die Dispens vom Hindernis und damit die kirchliche Eheschließung auch dann möglich und erlaubt zu sein, wenn trotz des guten Willens des Katholiken die katholische Kindererziehung faktisch nicht durchzusetzen ist. Daß aber der Nichtkatholik die katholische Erziehung „wenigstens nicht ausschließen" darf, weist jedoch – wie immer man diesen Ausdruck interpretiert – darauf hin, daß Dispens und Eheschließung in einem solchen Fall unmöglich sind. ‚Pro posse' und ‚saltem non excludere' scheinen einander auszuschließen – wenn man beide Formeln ernst nimmt. Die moralische Gewißheit, die man durch das ‚saltem non excludere' erreichen will, widerstreitet der Klausel ‚pro posse', durch die man einen bestimmten Grad von Ungewißheit über die tatsächliche Verwirklichung des Angestrebten hinzunehmen gewillt ist und gewillt sein muß, ja unter Umständen sogar die Gewißheit, daß das Angestrebte nicht verwirklicht wird[10].

Aus diesen Gründen ist es zu verstehen, daß sich einige Bischöfe dafür aussprachen, beim Nichtkatholiken nur zu verlangen, daß er von der Verpflichtung seines katholischen Partners wirklich Kenntnis hat; mit anderen Worten, die weitere Sicherheitsforderung, daß „er die katholische Taufe und Erziehung der Kinder wenigstens nicht ausschließt", zu streichen. Wir werden sehen, daß das Motu Propio ‚Matrimonia mixta' genauso verfahren ist und damit weniger als der Vorschlag der Synode fordert.

Die ‚Quaestio III' wurde auf der Bischofssynode unverändert zur Abstimmung gestellt. Der Relator, Kardinal *Marella*, hatte in seiner Relation den Sinn dieser schwierigen Frage so herausgearbeitet: Es solle hier entschieden werden, ob man grundsätzlich auf die formalen Kautelen verzichten und sich mit den sogenannten ‚cautiones aequipollentes' zufriedengeben solle oder ob man in der Regel erst die rechtlichen Kautelen fordern und erst dann auf sie verzichten solle, wenn ein oder beide Partner die Kautelen in der gewohnten rechtlichen Form verweigern. Der ersten Teilfrage, also der Formulierung der „Kautelen" des Katholiken, stimmten von den 187 stimmberechtigten Mitgliedern der Synode über zwei Drittel (137) vorbehaltlos zu, 42 nur

---

[9] Vgl. *R. Rouquette*, a. a. O. (Anm. 2) 124 ff.; *HerdKorr*, a. a. O. (Anm. 2) 590.

[10] Vgl. dazu *J. Bernhard – H. Legrand*, L'instruction ‚Matrimonii Sacramentum' sur les mariages mixtes, in: RDC 16 (1966) 72 f.; *J. G. Gerhartz*, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht, in: ThPh 42 (1967) 571.

mit Vorbehalt, nur sechs Bischöfe stimmten gegen den Vorschlag. Die zweite Teilfrage, die Formulierung der „Kautelen" des Nichtkatholiken, erhielt keine Zweidrittelmehrheit: 92 Bischöfe stimmten zu, sechs dagegen, die große Zahl von 72 machte Vorbehalte. Ein Teil der Bischöfe, die ‚placet iuxta modum' stimmten, verlangte in seinen Vorbehalten größere Sicherheitsgarantien vom Nichtkatholiken; der andere Teil aber wollte die Forderungen an den Nichtkatholiken eingeschränkt sehen. Auch vom Katholiken wurde von mindestens acht Bischofskonferenzen über die Vorlage hinaus ausdrückliche und rechtliche Sicherheitsleistungen verlangt, z. B. das Abgeben von Versprechen oder einfach die Beibehaltung des gegenwärtigen Rechts. Wie wir sehen werden, ist das für das Motu Proprio bedeutsam.

3. Die Frage nach den *Mischehehindernissen* wurde in der Vorlage ziemlich vereinfacht dargestellt. Man unterschied nicht zwischen dem Hindernis gegen die Ehe mit einem nichtkatholischen Christen und dem Hindernis gegen die Ehe mit einem Ungetauften; man unterschied auch nicht zwischen dem die Ehe verbietenden und dem die Ehe verungültigenden Hindernis; man fragte einfach, „ob es opportun sei, das kanonische Hindernis aufzuheben". In der Diskussion und in den vorgelegten ‚modi' wurden zwar von einigen Bischöfen Unterscheidungen gemacht, aber zwei Drittel der Synodalen (128) sprachen sich in der Abstimmung gegen die Aufhebung der Mischehenhindernisse aus (bei 28 ‚placet'- und 29 ‚placet iuxta modum'-Stimmen).

Welches waren die Hauptgründe, die zu dieser Entscheidung führten? Man wollte die Warnung der Kirche vor der Mischehe und den mit ihr verbundenen Gefahren deutlich zum Ausdruck bringen, und man wollte sich nicht durch Abschaffung der Eheverbote eines Mittels berauben, mit den betroffenen Paaren in seelsorglichen Kontakt zu kommen. Diese Entscheidung der Synode macht es verständlich, daß auch der Papst im Motu Proprio an den Mischehehindernissen in ihrer bisherigen Form festhält.

Von der Sache her gesehen aber bleiben große Bedenken gegenüber dieser Entscheidung und ihrer Begründung auf der Synode. Ist die Aufstellung eines Eheverbotes heute wirklich ein geeignetes Mittel, um mit den von diesem Verbote betroffenen Menschen in ein seelsorgliches Gespräch zu kommen? Belasten die Hindernisse nicht vielmehr dieses Gespräch, und zwar für beide Seiten, für den Seelsorger und das Paar, weil man zu negativ an die Frage herangeht? Ist nicht die Gewähr dafür, daß ein seelsorglicher Kontakt zustande kommt, schon durch die Formvorschrift gegeben, die ja ebenfalls weiterbestehen soll? Sind diese rechtlichen Mittel überhaupt geeignet, das Gewünschte in genügendem Maße zu erreichen? Oder schaden sie nicht vielfach mehr als sie nützen? Gibt es wirklich keinen anderen, dem heutigen Menschen verständliche-

ren Weg, ihm die Haltung der Kirche gegenüber der Mischehe deutlich zu machen, als ein „kanonisches Hindernis"? Ist der Schaden für das Ansehen des kirchlichen Rechts nicht größer als der erreichte Nutzen, wenn man ein so schwerwiegendes Gesetz aufstellt, welches die Ehe verbietet oder gar ungültig macht, und gleichzeitig gewillt ist und gewillt sein muß, in der Regel von der Beobachtung dieses Gesetzes zu dispensieren? Wäre es nicht ratsam gewesen, wenigstens hier dem Votum des Konzils zu entsprechen und nur die Ehe mit einem Ungetauften durch ein kanonisches Hindernis zu verbieten, von der Ehe mit einem nichtkatholischen Christen aber auf andere Weise abzumahnen, um auch auf diese Weise den Unterschied deutlich zu machen, der zwischen den beiden Verbindungen besteht? Man ist in diesem Punkt viel zu pauschal vorgegangen, obwohl doch verschiedene, stärker differenzierende Vorschläge vorgelegt wurden. Das gilt auch für das Motu Proprio.

4. Das sehr umstrittene Problem der *kirchlichen Formvorschrift* wurde der Synode in zwei Fragen vorgelegt. Die ‚Quaestio V' lautete, ob die kanonische Formvorschrift so abgeändert werden könne, daß sie künftig nur noch bei rein katholischen Ehen zur *Gültigkeit* des Eheabschlusses gelte, bei Mischehen aber nur zur *Erlaubtheit* vorgeschrieben sei? Und sechstens wird gefragt, ob nicht für den Fall, daß man sich für die Beibehaltung der Form in bisheriger Weise entscheidet, dem Ortsbischof die Vollmacht gegeben werden solle, von der Formvorschrift zu befreien?[11]

Die Positionen der Bischöfe bei der Beantwortung dieser Fragen waren sehr unterschiedlich. Die Mehrzahl plädierte dafür, das geltende Gesetz beizubehalten, das die Form für die Gültigkeit aller Ehen vorschreibt[12]. Darunter auch die Kardinäle *Suenens* und *Bea*[13]. Einige wollten dieses Gesetz insofern verschärfen, daß sie entgegen dem Dekret, welches die Kongregation für die Orientalischen Kirchen ein halbes Jahr zuvor erlassen hatte[14], auch die Mischehen mit den Orthodo-

[11] ‚V. Utrum forma canonica tolli possit ut deinceps sequens norma adhibeatur: catholici, qui pro validitate actus ad formam tenentur quando inter se contrahunt, ad illam autem tenentur solummodo pro liceitate si cum non catholicis contrahunt? VI. Utrum, retenta forma canonica ad validitatem matrimonii, Ordinario loci concedi oporteat facultas ab illa dispensandi, pro sua conscientia et prudentia, in casibus particularibus, ita non amplius soli Sanctae Sedi reservando exercitium eiusmodi iuris?'

[12] Zum Vergleich verweisen wir auf die Stellungnahme zur Formvorschrift, die auf dem Konzil vorgelegt und beraten wurde (Votum Nr. 6, vgl. Anm. 1). Aus ihr wird deutlich, daß die Bischöfe auf dem Konzil die Formvorschrift zwar vereinfachen, aber nicht als Gültigkeitsbedingung der Ehen von Katholiken aufheben wollten. Wir können auf viele Fragen im Zusammenhang mit der Formvorschrift hier nicht eingehen. Wir behandeln lediglich die Vorgänge auf der Bischofssynode.

[13] Siehe zum Votum des Kardinals *Bea* jedoch *R. Rouquette*, a. a. O. (Anm. 2) 128 f.

[14] Dekret ‚Crescens Matrimonium' vom 22. 2. 1967 (AAS 59 [1967] 165 f.).

xen wieder an die kanonische Formpflicht binden wollten. Bischöfe aus den Ostkirchen beklagten die negativen Auswirkungen dieser Neuregelung; viele orientalische Katholiken würden nun die Trauung in der orthodoxen Kirche vollziehen. Trotz dieser warnenden Stimmen traten andere Bischöfe dafür ein, die Form als *Gültigkeitsbedingung* für die Mischehen aufzuheben. Diesen Standpunkt vertraten vor allem die holländische und die deutsche Bischofskonferenz, aber auch einige asiatische Bischöfe. Kardinal *Frings* hatte schon auf dem Konzil 1963 diesen Vorschlag gemacht[15]. Die französische Bischofskonferenz machte einen interessanten und erwägenswerten Kompromißvorschlag: Die kirchliche Prüfung des Ehewillens und der Ehefähigkeit sowie die Abgabe des Ehewillens in irgendeiner öffentlichen Form sollten zur Gültigkeit der Ehe, die katholisch-kirchliche Trauungszeremonie aber nur zur Erlaubtheit der Ehe gefordert werden. Damit hätte man den Wünschen der einen, in etwa aber auch den Bedenken der anderen entsprochen[16].

Das Hauptargument derjenigen, die für eine Aufhebung der geltenden Formvorschrift eintraten, war der Hinweis auf die Ungültigkeit vieler Mischehen, die durch die Formvorschrift bewirkt würde. Wollte man aber in Einzelfällen von dieser Vorschrift dispensieren, so sei das eine ungünstige Bevorzugung derer, die dem allgemeinen Gesetz der Kirche nicht gehorchen wollten. Den unerwünschten Folgen, welche die vorgeschlagene Neuregelung hätte, könnte man auf andere Weise abhelfen.

Als Gründe der Gegner dieser Ansicht wurden gerade diese unerwünschten Folgen einer Lockerung der Formpflicht ins Feld geführt: Die pastorale Einwirkung der Kirche auf die Ehen würde erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht; die Feststellung des Ehewillens im kirchlichen Sinn und damit die Beurteilung der Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehen wäre nicht mehr möglich; die Ehescheidung würde begünstigt; die bloßen Zivilehen und damit die Säkularisierung der Ehe nähmen zu; man würde sich schließlich, wie die reformatorischen Kirchen auch, in den praktischen Fragen weithin oder vollständig der staatlichen Eheauffassung und Eheordnung anpassen müssen; das führe zu einer Dekadenz der Ehe überhaupt (diesem Argument lag wohl unausgesprochen die Einsicht zugrunde, daß man sowohl prinzipiell als auf die Dauer auch faktisch nicht eine mildere Formvorschrift für die Mischehe und eine strengere Vorschrift für die katholischen

---

[15] Der Inhalt des Votums findet sich z. B. bei *W. Harenberg*, Mischehe und Konzil (Stuttgart–Berlin 1964) 151 ff.

[16] Der Vorschlag der französischen Bischöfe bei *R. Rouquette*, a. a. O. (Anm. 2) 131; vgl. *J. G. Gerhartz*, Mischehen ohne kirchliche Trauung?, in: StdZt 181 (1968) 73–87, bes. 84 ff.

Ehen verantworten und durchhalten könne); schließlich wurde auf die Schwierigkeit hingewiesen, die mit den Orientalen entstünden, welche nicht nur irgendeine öffentliche Form, sondern den ‚ritus sacer' und also die Assistenz des Priesters für die Gültigkeit der Ehe fordern.

Auch in der Frage der Übertragung der Dispensvollmacht an die Bischöfe wurden unterschiedliche Strömungen im Episkopat deutlich. Doch überwog bei weitem die Zahl der Befürworter dieser Lösung. Zu ihren Gunsten wurde vorgetragen, daß Rom bei Gewährung der Dispens, wie sie die Instruktion von 1966 ermöglicht hat, ohnehin auf das Urteil des Bischofs angewiesen sei, der allein den Einzelfall und die Gesamtsituation des Bistums beurteilen könne; außerdem würden die römischen Behörden von manchem Arbeitsgang entlastet. Als Gegengründe nannte die Arbeitsvorlage, daß es enger gesinnte und weitherzigere Bischöfe gebe, eine einheitliche Praxis sei vorzuziehen; außerdem besäßen die Entscheidungen Roms eine größere Autorität. Auch einzelne Bischöfe befürchteten, daß bei Übertragung der Dispensvollmacht an die Einzelbischöfe vielfach eine engere Praxis befolgt würde als die, welche Rom seit März 1966 entwickelt habe. Als Lösung wurde sowohl in der Diskussion als auch in den ‚modi' wiederholt vorgeschlagen, daß die Bischofskonferenzen Richtlinien erlassen sollten, nach denen dann die Einzelbischöfe die Dispens zu gewähren hätten. Auf diese Weise würde sich wenigstens in den Gebieten der Bischofskonferenzen eine im wesentlichen einheitliche Praxis ergeben. Diese Lösung wird dann schließlich auch vom Motu Proprio aufgegriffen.

Die Abstimmung über diese beiden Fragen hatte die folgenden Ergebnisse: Das ‚quaesitum 5' wurde mit 135 gegen 33 Stimmen bei 25 Stimmen ‚placet iuxta modum' abgelehnt. Zwei Drittel der Bischöfe waren also für die Beibehaltung der Formvorschrift zur Gültigkeit auch bei Mischehen. Die Übertragung der Dispensvollmacht auf die Bischöfe wurde dagegen befürwortet: 105 positive, 13 negative Stimmen, 68 Bischöfe stimmten positiv mit Vorbehalt.

5. Die letzten beiden Fragen, die der Bischofssynode vorgelegt wurden, brauchen hier nur noch erwähnt zu werden. Das ‚quaesitum 7' galt dem *Trauungsritus* und fragte, ob es nicht angebracht sei, es dem Seelsorger freizustellen, je nach der religiösen Einstellung des Brautpaares die Trauung innerhalb oder außerhalb der Messe vorzunehmen. Bei der Abstimmung beantworteten nur 5 Bischöfe diese Frage mit nein, 155 stimmten zu, 27 ‚modi' wurden vorgebracht.

Die letzte Frage schließlich hatte *pastoralen* Charakter. Sie zielte darauf ab, daß man sich nicht mit einer vorbereitenden Seelsorge an Brautleuten zufriedengeben dürfe, und gab zu bedenken, ob nicht auch die besondere Betreuung der Paare in einer Mischehe und der Familien

durch den Pfarrer zu vermehren sei[17]. Hier gab es nur Zustimmungen. An das Sekretariat für die Einheit der Christen richtete man den Wunsch, daß es für diese Fragen in Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen Christen ein Direktorium oder eine ‚instructio pastoralis' erstellen solle. Ferner wurde von den französischen Kardinälen vorgeschlagen, daß das Sekretariat zuständig werde für alle Fragen, die die bekenntnisverschiedene Ehe betreffen.

Zum Abschluß wollen wir das Ergebnis der Untersuchung in zwei Feststellungen zusammenfassen. Wie schon auf dem Konzil hat sich auch in der Bischofssynode in der Mischehenfrage und hier besonders in der Frage der Formvorschrift eine starke Divergenz der Ansichten im lateinischen Episkopat gezeigt und ausgewirkt. Sie ist begründet in der gerade in bezug auf die Mischehe sehr unterschiedlichen Situation der Ortskirchen. Hierin ist aber auch das in vielem enttäuschende Ergebnis der Beratungen der Synode begründet. Man kam nicht zu großzügigen, zukunftsgestaltenden Lösungen, sondern begnügte sich zumeist mit kleinen Schritten und Kompromissen, die am Bisherigen herumflickten, anstatt aus den neuen Einsichten des Konzils nun wirklich neue Verhaltensmodelle gegenüber dem alten Problem der Mischehe zu suchen. „Wenn die Synode in der Mischehenfrage nur Möglichkeiten der weiteren Anpassung, aber kaum zufriedenstellende Lösungen angebahnt hat, dann lag das nicht in erster Linie an Rom oder kurialen Querelen, sondern an den gegensätzlichen Meinungen im Weltepiskopat."[18]

Damit zusammenhängend und gleichsam notwendig aus dieser Situation geboren, zeigte sich auf der Synode, wie auch schon auf dem Konzil und deutlicher noch in der Mischehen-Instruktion von 1966, der Trend zur Regionalisierung des Mischeherechts[19]. Die gesamtkirchliche Ordnung gibt Raum für regionale Sonderregelungen, für die Möglichkeit, auf örtliche Gegebenheiten und Notwendigkeiten einzugehen, sei es auch nur auf dem Wege über das rechtliche Mittel der Dispens. An diesem Mittel aber zeigt sich auch wieder deutlich das Transitorische dieser Lösung. Je häufiger man zu diesem Mittel der Dispens greift, je größer die Zahl der Gesetze wird, von denen man häufig dispensieren muß, um so deutlicher zeigt sich die Unangemessenheit und Hinfälligkeit der Grundkonzeption dieser Ordnung. Im Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' wird die (an sich gute) Regionalisierung des Rechts noch verstärkt, aber zum Teil wieder auf dem (auf die Dauer unzureichenden) Weg der Dispensierung.

---

[17] ‚Utrum augenda sit cura de matrimoniis mixtis non solum in praevia catechesi nupturientium ... sed etiam in speciali *assistentia* parochorum pro familiis e mixtis nuptiis ortis?' Es ist also nicht bloß an eine „besondere *Aufmerksamkeit* der Pfarrer" für diese Familien gedacht, wie *HerdKorr*, a. a. O. (Anm. 2) 588, meint.

[18] *HerdKorr*, a. a. O. (Anm. 2) 589. [19] Vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 1) 399 f.

II. Das geltende Recht: das Motu Proprio ‚Matrimonia mixta'

Seit der Bischofssynode wurde eine neue kirchliche Ordnung der bekenntnis- und glaubensverschiedenen Ehe erwartet, die dem Votum des Konzils und den Voten der Bischofssynode entspricht.

1. Zum *Werdegang* des Motu Proprio: An dem Motu Proprio des Papstes ist lange gearbeitet worden. Die „zahlreichen sachdienlichen Vorschläge" der Bischofssynode wurden einer eigens für die Bearbeitung dieser Frage vom Papst bestellten Kardinalskommission übergeben[20]. Verschiedene Experten wurden hinzugezogen; auch das Sekretariat für die Einheit der Christen war beteiligt. Über zwei Jahre nach Beendigung der Synode war der Entwurf des Schreibens so weit fertiggestellt, daß er auf Wunsch des Papstes den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen übersandt werden konnte. Das geschah Ende Januar 1970 durch den Kardinalstaatssekretär. Die Bischöfe sollten den Entwurf überprüfen und ergänzende und verändernde Vorschläge machen. Die Deutsche Bischofskonferenz beriet den Entwurf auf ihrer Vollversammlung Mitte Februar 1970 in Essen. Sie trug verschiedene Verbesserungsvorschläge zum normativen Teil des Erlasses vor. Ebenso gingen von anderen Bischofskonferenzen und Bischöfen Änderungswünsche ein, die sich nicht selten widersprachen. Rom bemühte sich, diese Wünsche zu berücksichtigen, soweit das möglich war[21]. Durch diesen Prozeß der Beratung des Entwurfs durch die Bischofskonferenzen und die Einarbeitung ihrer Vorschläge in den endgültigen Text verzögerte sich die Veröffentlichung des Motu Proprio[22]. Das Motu Proprio, das ursprünglich das Datum vom 20. März trug und Ende März veröffent-

---

[20] Die Kardinalskommission wurde etwa vier Monate nach Abschluß der Bischofssynode am 19. 2. 1968 vom Papst berufen. Sie bestand zunächst aus drei Kurienkardinälen, den Kardinälen *Šeper* (Jugoslawe), *Felici* (Italiener) und *Brennan* (USA). Bald darauf wurde sie durch weitere drei Kurienkardinäle ergänzt, nämlich *Marella* (Italiener), *de Furstenberg* (Belgier) und *Bea* (Deutscher). Nach dem Tode der Kardinäle *Bea* und *Brennan* wurden berufen der Erzbischof von Rouen, Kardinal *Martin* (Franzose), und der Kurienkardinal *Samoré* (Italiener); schließlich nach seiner Ernennung zum Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen der Kardinal *Willebrands* (Holländer). Die Kommission hatte ihre letzte Sitzung am 25. 3. 1970. So berichteten die Kardinäle *Felici* und *Willebrands* auf ihrer Pressekonferenz am 30. 4. 1970; in dem Organ der Päpstlichen Kommission für die Kodexreform ‚Communicationes' 2 (1970) 108 f.; dort weitere Einzelheiten. Hinweise auf den Werdegang des Motu Proprio finden sich auch in: *HerdKorr* 23 (1969) 451. 480; Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 20 (1969) 31; 21 (1970) 3.

[21] Deutscherseits wenigstens kann man sich in dieser Hinsicht nicht beklagen. So viel kann man sagen, daß alle inhaltlichen Änderungen, die von den deutschen Bischöfen vorgeschlagen wurden, in den endgültigen Text aufgenommen worden sind.

[22] Erwähnt sei hier auch der Besuch des evangelischen Bischofs *Kunst*, des Beauftragten der EKD bei der Bundesregierung in Bonn, beim Papst am 12. 3. 1970. Er wurde gebeten, seine Vorstellungen zur Neuordnung der Mischehenfrage schriftlich darzulegen.

licht werden sollte, wurde schließlich mit dem Datum der Unterschrift vom 31. März am 29. April veröffentlicht und am 30. April in einer Pressekonferenz in Rom durch die Kardinäle *Willebrands*, den Präsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, und *Felici*, den Vorsitzenden der Kommission für die Reform des Kirchenrechts, erläutert. Es soll am 1. Oktober 1970 „in vollem Umfang rechtswirksam" werden.

2. Das Motu Proprio hat den *Charakter* eines universalen, d. h. für die Gesamtkirche geltenden Gesetzes. Es hebt kraft can. 22 CIC das bisher *gesamtkirchlich* geltende Mischehenrecht auf bzw. ändert es ab; zumindest die diesem Erlaß direkt entgegenstehenden Gesetze. Da in dem Motu Proprio (mit Ausnahme der Strafbestimmungen) nirgendwo ausdrücklich bestimmte Kanones als aufgehoben genannt werden und da manche der neuen Bestimmungen allgemein und rechtlich unbestimmt gefaßt sind, stellt sich die Frage, welche Kanones des Codex Iuris Canonici außer Kraft gesetzt sind und wieweit sie es sind. Die Mischehen-Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre, die von vornherein nur bis zur Neuordnung des Mischehenrechts gelten sollte, ist durch das Dekret des Papstes aufgehoben.

Nach unserem Urteil sind ferner aufgehoben: can. 1061 (und entsprechend can. 1071) CIC durch die totale Neuregelung der *Kautelen*ordnung in Nr. 3–7 des Motu Proprio; durch Nr. 14 die Kanones 1062 (Verpflichtung, um die Konversion des Nichtkatholiken besorgt zu sein; der Kanon hatte im übrigen nie *positivrechtliche* Wirkungen) und 1064 Nr. 1–3 (die Verpflichtungen der Seelsorger gegenüber den Mischehepaaren); can. 1102 § 2 (entsprechend can. 1064 n. 4) und can. 1109 § 3 (die liturgische Form der Trauung von Mischehepaaren) durch die Instruktion von 1966 (Nr. IV) und Nr. 11 des Motu Proprio; schließlich alle Strafbestimmungen des can. 2319 CIC durch Nr. 15 des Motu Proprio.

Die can. 1060 (impedimentum mixtae religionis) und 1070 (impedimentum disparitatis cultus) bestehen insofern weiter, als die Nr. 1 und 2 des Motu Proprio nach dem bisher geltenden Recht genauer zu bestimmen sind bezüglich dessen, wer im Sinne des jeweiligen Hindernisses als Katholik bzw. als getaufter oder ungetaufter Nichtkatholik zu gelten hat. In ähnlicher Weise gilt can. 1063 weiter als genauere Bestimmung des Verbotes der Doppeltrauung in Nr. 13 des Motu Proprio.

Uneingeschränkt weiter gültig bleiben die folgenden Bestimmungen des Codex Iuris Canonici: can. 1065 f. (Trauungen mit abgefallenen Katholiken, öffentlich bekannten Sündern und notorisch Zensurierten); die Formvorschriften der can. 1094 ff. und entsprechend can. 1102 § 1 (mit 1064 n. 4); die Strafbestimmung des can. 2375.

Einen besonderen Charakter erhält das im Motu Propio erlassene Recht dadurch, daß es zwar universales Gesetz ist, aber nicht überall gleich geltende, detaillierte Einzelnormen gibt. Es soll den gerade in der Mischehenfrage sehr unterschiedlichen Situationen in der Gesamtkirche anpaßbar sein und angepaßt werden. Das Motu Proprio ist somit verstärkt ein Schritt auf die vom Konzil begonnene und durch die Mischehen-Instruktion fortgesetzte „Regionalisierung" und Flexibilität des Rechts hin, für die gemeinsame Grundnormen maßgebend sind[23].

Das Motu Proprio geht von der Erkenntnis aus, „daß die Mischehengesetzgebung nicht einheitlich sein kann (uniformis esse nequit), sondern den verschiedenen Verhältnissen angepaßt sein muß". Die Einzelbestimmungen und ihre Durchführung werden „sich nach der Situation der Eheleute und (oder) dem unterschiedlichen Grad ihrer Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft richten müssen". Diese persönliche Situation der Eheleute ist natürlich nicht unabhängig von der kirchlich-gesellschaftlichen Situation der jeweiligen Ortskirchen und Länder. Aus dieser Einsicht zieht der Papst die notwendige Konsequenz. Er betont ausdrücklich: „Die nun folgenden Bestimmungen erlassen Wir in der Absicht, ... darauf hinzuwirken, daß die kirchenrechtlichen Bestimmungen, unbeschadet der Vorschriften des göttlichen Gesetzes, den unterschiedlichen Verhältnissen der Eheleute entsprechen." In dieser Absicht ist die neue Regelung verfaßt, in dieser Absicht müssen auch die Ausführungsbestimmungen gestaltet, muß das neue Mischehenrecht praktiziert werden. Das entspricht ganz dem Wunsch des Konzils, das sein Votum über die Mischehe mit den Worten beginnt, daß „die *kirchlichen* Gesetze, unbeschadet der Forderungen des göttlichen Rechts, in besserer Weise darauf bedacht sein sollen, die Situation der (betroffenen) Menschen zu erleichtern."

Konkret zeigt sich dieser Wille zur Flexibilität des Rechts (durch Anpassung sowohl an die persönlichen als auch an die partikularkirchlichen Gegebenheiten) in zwei Bereichen: einmal in den Vollmachten, die die Bischöfe erhalten, und zum anderen in dem Recht und der Pflicht der Bischöfe, die Grundnormen nach den regionalen Erfordernissen auszufüllen. Der Ortsordinarius hat folgende Vollmachten: a) „je nach den Gegebenheiten der Zeit, des Ortes und der Personen von beiden (Mischehen-)Hindernissen zu dispensieren, sofern ein gerechter Grund vorliegt" (Nr. 3); b) „für die Mischehe von der kanonischen Form zu dispensieren, wenn ihrer Einhaltung erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen" (Nr. 9); c) die kirchliche Trauung bekenntnisverschiedener Paare auch innerhalb der Meßfeier zu gestatten

[23] Vgl. Anm. 19.

(Nr. 11); und d) unter Beachtung der Rechtsbestimmungen für Mischehen die sanatio in radice zu gewähren (Nr. 16).

An drei Stellen gibt das Motu Proprio den Bischofskonferenzen ausdrücklich die Anweisung, Richtlinien für ein gemeinsames Verfahren aufzustellen: a) für die Voraussetzungen, die (vom katholischen Partner) erfüllt sein müssen, damit von den Mischehehindernissen dispensiert werden kann (Nr. 7); ähnliches gilt für die Gewährung der ‚sanatio in radice' (Nr. 16); b) für die Gewährung der Dispens von der kanonischen Formvorschrift, damit sie für das betreffende Gebiet „in einheitlicher Weise erteilt wird"; die Bischöfe können jedoch keine *Gültigkeits*bedingungen für die Trauung aufstellen (Nr. 9); c) für die kirchenrechtliche Dokumentation der Eheschließungen, für welche Dispens von der kirchlichen Form gewährt wurde (Nr. 10). Diese Beschlüsse der Bischofskonferenzen brauchen von Rom nicht approbiert zu werden; sie sind lediglich Rom mitzuteilen (Nr. 12)[24].

Mit dieser Regelung ist ein Schritt mehr in die Richtung getan, die Bischofskonferenzen als regionale Ordnungsinstanzen einzusetzen und ihnen dafür Jurisdiktionsvollmacht zu übertragen. Durch das Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' ist die Bedeutung der Bischofskonferenzen erhöht und die Regionalisierung des Rechts verstärkt worden.

3. Was sind die *Grundsätze,* nach denen diese Neuregelung der Mischehenfrage gestaltet ist, die *Grundlagen,* von denen aus sie operiert? Das Dokument teilt sich in zwei Teile: in den einleitenden, die neue Ordnung motivierenden Teil und in die Normen dieser Ordnung selbst. Es ist wichtig, sich auch die allgemeinen Aussagen des ersten Teils bewußt zu machen. Sie begründen die Normen des disziplinären Teils des Motu Proprio. Sie bringen die Prinzipien dieser Ordnung zum Ausdruck, den Geist, in dem diese Normen verstanden und in der Praxis ausgeführt werden müssen.

Der Papst sieht die große Zahl der religiös gemischten Ehen, die wir heute in vielen Gebieten vorfinden, nicht in der religiösen Gleichgültigkeit der Menschen begründet, sondern in dem engen Kontakt der Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Bekenntnisse miteinander. Dieser Ansatz und Ausgangspunkt, mit dem das Dokument eingeleitet wird, ist für die Haltung den Menschen gegenüber, die eine religiös verschiedene Ehe eingehen, nicht unwichtig. Die gewandelte Einstellung der Christen und Kirchen im modernen Ökumenismus wird nicht ausdrücklich genannt. Es wird lediglich gesagt, daß diese Normen im Einklang stehen mit der Auffassung des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie sie vor allem im Dekret über den Ökumenismus und

[24] Im Entwurf des Motu Proprio war noch gefordert worden, daß diese Beschlüsse der Bischofskonferenzen dem Apostolischen Stuhl mitgeteilt werden sollten, ‚ut ab ipsa rata habeantur' (Nr. 14).

in der Erklärung über die Religionsfreiheit zum Ausdruck gekommen ist.

Wie die anderen christlichen Kirchen auch ist der Papst der Auffassung, „daß die Mischehen ... für gewöhnlich nicht die Wiedervereinigung fördern, wenn es auch Ausnahmen von dieser Regel gibt". Die Mischehe bringe eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich, deren Kern darin gesehen wird, daß „eine solche Ehe aus ihrem Wesen heraus ein Hindernis für die volle religiöse Gemeinschaft der Ehegatten darstellt" (Nr. 1). „Aus diesen Gründen rät die Kirche ... von Mischehen ab. Es muß ihr ja daran liegen, daß die katholischen Gläubigen in ihrer Ehe zur vollkommenen Übereinstimmung im Denken und Fühlen und zu einer vollen Lebensgemeinschaft gelangen."

An Schwierigkeiten werden im einzelnen genannt: das unterschiedliche Verständnis von „manchen sittlichen Grundsätzen, die Ehe und Familie betreffen", und von Ehe überhaupt und ihrer Sakramentalität[25]; die verschiedene Haltung gegenüber der kirchlichen Autorität und dem „der katholischen Kirche geschuldeten Gehorsam"; aufgrund der Verschiedenheit im religiösen Bereich werde die Erfüllung der Forderungen des katholischen Glaubens und der Kirche erschwert, „das gilt besonders von der Teilnahme am Gottesdienst in der Kirche und von der Erziehung der Kinder". Doch wird sogleich eingeräumt, daß diese besonderen Schwierigkeiten der Mischehe überwunden werden können, vor allem in Ehen zwischen Christen und mit Hilfe der Kirche. Dementsprechend wird die pastorale Verpflichtung der Kirche hervorgehoben: Sie müsse die jungen Menschen befähigen, ihre Pflichten verantwortungsbewußt zu erfüllen; die Brautleute, die eine Mischehe eingehen wollen, vorbereiten; diese Ehen mit ihrer besonderen Sorge begleiten und den Paaren in den diesen Ehen eigentümlichen Schwierigkeiten helfen (Nr. 14). Und es wird in diesem Zusammenhang eigens betont, daß es wünschenswert sei, daß die katholischen Geistlichen in diesem Dienst „redlich, klug und vertrauensvoll" mit den Geistlichen der anderen religiösen Gemeinschaften zusammenarbeiten (Nr. 14).

Von weittragenden Folgen für die kirchenrechtliche Ordnung und künftige Praxis ist es, daß ausdrücklich gesagt wird, die kirchliche Gesetzgebung über die Mischehe habe nicht nur den Schutz des Glaubens und des kirchlich-religiösen Lebens der Gläubigen zu gewährleisten, sondern sie habe auch das natürliche und also göttliche Recht des Menschen auf Ehe und Partnerwahl zu beachten und sicherzustellen (vgl.

---

[25] Die verschiedene Auffassung und Praxis bezüglich der Unauflöslichkeit der Ehe wird in diesem Zusammenhang nicht ausdrücklich erwähnt; sie ist aber in dem Ausdruck „unterschiedliche Auffassung vom sakramentalen Charakter der Ehe" impliziert.

can. 1035 CIC); daß ferner stark hervorgehoben wird, die Erziehung der Kinder auch in der religiös gemischten Ehe sei Recht und Pflicht beider Gatten und keiner „dürfe die damit gegebenen Verpflichtungen vernachlässigen"; daß der Papst schließlich mehrmals zum Ausdruck bringt, die jeweils verschiedene Situation der Paare müsse berücksichtigt und ihr entsprechend gehandelt werden, es könne darum keine kirchlich-disziplinäre Ordnung von starrer Einheitlichkeit geben. Das sind Einsichten von grundlegender Bedeutung.

4. Nicht oder *nicht genügend beachtet* sind in diesem grundlegenden Teil und im gesamten Motu Proprio die folgenden Punkte:

Nach wie vor bleibt die fast völlige Gleichsetzung und rechtliche Gleichbehandlung der Ehe eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Christen und der Ehe mit einem (ungetauften) Nichtchristen, also der sakramentalen und nichtsakramentalen Mischehe, bestehen. Das ist sicherlich einer der Punkte, „durch die sich nicht selten (und mit Recht) die getrennten Brüder verletzt fühlen", wie die Instruktion von 1966 sagte. Das hatte schon das Konzil beklagt und *„vor allem* gewünscht, daß die Vorschriften über die Ehe eines katholischen mit einem getauften nichtkatholischen Partner und eines katholischen mit einem ungetauften Partner voneinander getrennt werden"[26]. Das erschwert die rechte Haltung gegenüber der bekenntnisverschiedenen Ehe, die Wertung der Möglichkeiten, die sie für das gemeinschaftliche religiöse Leben im Unterschied zur Ehe mit einem Nichtchristen bietet.

Wenn das Motu Proprio erklärt: „Weder in ihrer Lehre noch in ihrer Gesetzgebung stellt die Kirche die konfessionsverschiedene Ehe auf die gleiche Stufe (aequam non habet rationem) mit der Ehe zwischen Katholiken und Ungetauften", so mag das für die kirchliche Lehre zutreffend sein, für die bisherige Gesetzgebung, sowohl des CIC als auch der Mischehen-Instruktion, gilt das nicht. Rechtlich-disziplinär hat sich daran auch im geltenden Recht des Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' nichts geändert – außer bei der liturgischen Form der Trauung (Nr. 11). Terminologisch hat sich die Gleichsetzung sogar verschärft[27].

---

[26] Entwurf des Votums über das Sakrament der Ehe, Nr. 5.

[27] Der CIC unterscheidet noch terminologisch die bekenntnisverschiedene Ehe von der Ehe mit einem Ungetauften, und das nicht nur in der verschiedenen Bezeichnung der beiden Hindernisse: impedimentum (impediens) mixtae religionis – impedimentum (dirimens) disparitatis cultus (can. 1060 und 1070). Wenn auch die gleichen Vorschriften für beide Formen der Ehe gelten, so ist doch die Terminologie verschieden: ‚matrimonia mixta' bzw. ‚nuptiae mixtae' für die Mischehe mit einem Getauften; ‚matrimonia quibus obstat impedimentum disparitatis cultus' für die Ehe eines Katholiken mit einem Ungetauften. Das zeigen can. 1064, der Index unter dem Stichwort ‚matrimonia mixta' und besonders die Gegenüberstellung der beiden Bezeichnungen in can. 1071 CIC deutlich. Ebenso can. 2375 CIC, der die Strafbestimmung gegen die Katholiken, *‚qui matrimonium mixtum,* etsi validum, sine Ecclesiae dispensatione inire ausi fuerint', erläßt. Daß mit ‚matrimonium mixtum' nur die Ehe eines Katholiken mit einem *getauften* Nichtkatholiken, also die Ehe ohne Dispens

Sicher werden Unterschiede zwischen der sakramentalen und der nichtsakramentalen Mischehe gemacht, und zwar sowohl theologisch im einleitenden Teil des Motu Proprio als auch rechtlich in seinem normativen Teil. So wird in der pars motiva die Einheit zwischen den Christen, die in der Taufe gründet und den Ehen mit Ungetauften fehlt, gesehen, es wird die „Gemeinsamkeit geistlicher Güter" zwischen

---

vom impedimentum *mixtae religionis* (und nicht auch die Ehe ohne Dispens vom impedimentum disparitatis cultus) gemeint ist: *Vermeersch-Creusen,* Epitome Iuris Canonici III, 7. Aufl., 1956, Nr. 578; *St. Sipos,* Enchiridion Iuris Canonici, 7. Aufl., 1960, 461; *E. Regatillo,* Institutiones Iuris Canonici II, 6. Aufl., 1961, Nr. 1036; anders *K. Mörsdorf* in seinem Kirchenrecht III, 9. Aufl., 1959, 461; und ebenfalls in: Die Rechtssprache des CIC, 1937, 218 und 220; andere Autoren gehen nicht auf die Frage ein. Wenn *Mörsdorf* recht hätte, wäre es im can. 2375 das einzige Mal, daß der CIC das Wortkompositum mit ‚mixtum' im weiteren Sinne, also auch die Ehe mit einem Ungetauften umfassend, gebraucht hätte; und das ausgerechnet in einem Strafgesetz, das ‚strictae subest interpretationi' (can. 19; vgl. can. 2219 § 1). Wenn der CIC sonst ununterschieden beide Arten von Mischehen (mit einem getauften Nichtkatholiken und mit einem Nichtgetauften) erfassen will, dann gebraucht er die Ausdrücke ‚matrimonia inter partem catholicam et partem acatholicam' (can. 1102 § 1; 1109 § 3) oder ‚matrimonia quae contrahuntur cum dispensatione ab impedimento disparitatis cultus aut mixtae religionis' (can. 1026), aber nicht ‚matrimonium mixtum'. Bei diesen Überlegungen ist zwar zu bedenken, daß der CIC terminologisch nicht einheitlich ist. Doch hebt das den Sinn und die Notwendigkeit solcher Überlegungen nicht auf. – Gegenüber dieser Trennung der beiden Formen von Ehe im CIC faßt die Instruktion von 1966, trotz des Votums des Konzils, die Mischehen unter dem Begriff ‚matrimonia mixta' zusammen. Es heißt dort: „... ecclesiastica de matrimoniis mixtis disciplina ... quae duplicis impedimenti formam habet, mixtae scilicet religionis et disparitatis cultus." – Noch einen Schritt weiter in Richtung auf die terminologische Gleichsetzung der bekenntnis- und der glaubensverschiedenen Ehe geht das Motu Proprio. Es beginnt mit den Worten ‚Matrimonia mixta' und versteht sie ausdrücklich als den für die sakramentalen und nichtsakramentalen Ehen gemeinsamen Oberbegriff: ‚Matrimonia mixta, *id est* matrimonia inita a parte catholica cum parte non catholica *sive baptizata sive non baptizata.*' Kann man terminologisch deutlicher ausdrücken, daß die beiden Formen von Ehen rechtlich (und nicht nur rechtlich) im wesentlichen gleich gewertet und gleich behandelt werden? Dabei ist zu beachten, daß die Bischofssynode sich nicht über eine angemessenere Terminologie einigen konnte. Die Terminologie des Codex Iuris Canonici ‚mixta religio' und ‚disparitas cultus' wird im Motu Proprio nicht mehr gebraucht. – Eingeführt wird diese Terminologie, in der das Wort ‚matrimonia mixta' auch die Ehen mit einem Ungetauften bezeichnet, durch verschiedene, auch vorkonziliare kuriale und päpstliche Dokumente, aber auch durch das Konzil selbst (vgl. Votum, Nr. 5, a. a. O. [Anm. 1] 598–601). So z. B. in den Decennalfakultäten der (damaligen) S. Congr. de Propaganda Fide von 1960, Nr. 31; vgl. *Vermeersch-Creusen,* Epitome Iuris Canonici I, ^{8}1963, 720; *L. Buijs* (Facultates Ordinariorum et Legatorum Sanctae Sedis in Missionibus [Rom ^{2}1963] 114), der deutlich macht, daß es sich hier gegenüber dem CIC um einen erweiterten Wortgebrauch handelt. Dann in dem Motu Proprio ‚Pastorale Munus' *Pauls VI.* vom 30. 11. 1963 (AAS 56 [1964] 5–12), Nr. 19–22; in seinem Kommentar (Facultates et Privilegia Episcoporum [Rom 1964]) engt *Buijs* das Wort ‚matrimonia mixta' auf die Mischehen mit einem *getauften* Nichtkatholiken ein, obwohl er in seinem früheren Kommentar den weiteren Gebrauch dieses Begriffes annimmt; anders dagegen (entsprechend seiner oben angeführten Meinung) *K. Mörsdorf* (AfkKR 133 [1964] 94). Schließlich in dem Motu Proprio ‚De Episcoporum Muneribus' *Pauls VI.* vom 15. 6. 1966 (AAS 58 [1966] 467–472), Nr. IX, 16 und 18c; und entsprechend Motu Proprio ‚Episcopalis Potestatis' *Pauls VI.* vom 2. 5. 1967 (AAS 59 [1967] 385–390), Nr. 11 und 13c.

ihnen erwähnt und die gestufte Verbindung der Getauften in und mit der Kirche mit den Worten des Konzils hervorgehoben, aber wesentliche Folgerungen für das Leben der Ehe werden aus dieser Tatsache der sakramentalen und glaubensmäßigen Verbundenheit mit den nichtkatholischen Christen nicht gezogen. Zumeist wird unterschiedslos von der Mischehe zwischen Christen und der glaubensverschiedenen Ehe gesprochen; die Gefahren und Schwierigkeiten der religiös gemischten Ehe werden unterschiedslos aufgezählt; diese Gefahren und Schwierigkeiten werden in ähnlicher Weise für überwindbar gehalten; Wesens- oder auch nur Gradunterschiede werden nicht sichtbar, auch nicht bezüglich der Ablehnung der Mischehe durch die Kirche: „... die Kirche rät ... von Mischehen ab." Hierher gehört auch, daß die Möglichkeiten gemeinsamen religiösen Tuns, die aus dem gemeinsamen Glauben der Partner in einer bekenntnisverschiedenen Ehe und aus der gemeinsamen sakramentalen Taufe stammen, nicht erwähnt werden; daß nicht wenigstens angedeutet wird, daß die Frage der religiösen Erziehung der Kinder sich ganz anders stellt, ein ganz anderes Gewicht erhält, je nachdem die Kinder getauft und in einem christlichen, wenn auch nicht im katholischen Bekenntnis erzogen werden können oder nicht. Dies alles verstärkt den Eindruck, daß das Motu Proprio die Gemeinsamkeit von Glaube, Taufe, Sakramentalität, Kirchlichkeit, die es bei den Ehen zwischen Christen theologisch nicht bestreitet, praktisch zu wenig wertet, daß es beide Formen von Ehen eben doch zu weitgehend nach einer Weise behandelt, ‚aequam habet rationem'.

Das gleiche gilt vom rechtlichen Teil des Dokumentes. Zwar wird rechtlich ein wichtiger Unterschied zwischen der bekenntnisverschiedenen und der glaubensverschiedenen Ehe dadurch gemacht, daß die Ehe eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Christen durch das Hindernis der ‚mixta religio' verboten, die Ehe eines Katholiken mit einem Ungetauften aber durch das Hindernis der ‚disparitas cultus' ungültig ist. Darüber hinaus aber werden beide Hindernisse rechtlich gleich behandelt. Die Voraussetzungen für die Dispens sind bei beiden Hindernissen die gleichen: In beiden Fällen werden gleich schwere Gründe (iustae causae) verlangt, und in beiden Fällen werden die gleichen Versprechen vom Katholiken gefordert. Auch für die Dispens von der Formvorschrift gelten die gleichen Vorschriften und Bedingungen.

Weiterhin ist zu bedauern, daß im Motu Proprio mit keinem Wort die Gewissensverpflichtung erwähnt wird, die den Nichtkatholiken, zumal den nichtkatholischen Christen, aus ihren religiösen Überzeugungen und ihrer Bindung an die religiöse Gemeinschaft erwächst oder zumindest erwachsen kann. Das hätte im Zusammenhang mit der Wahrung des Rechts des Menschen und mit dem Recht und der Verpflichtung beider Elternteile zur Erziehung ihrer Kinder geschehen können.

Die Kirche muß in ihrer Rechtsordnung und in ihrer Rechtspraxis die Grundrechte des Menschen wahren und sie zu schützen gewillt sein.

Schließlich ist zu bemängeln, daß die Betrachtung der Mischehenfrage und die gesamte Ordnung der Dinge auf das reine Faktum der in der katholischen Kirche empfangenen Taufe aufgebaut sind. Die wirkliche Lebendigkeit und Kirchlichkeit des Glaubens aber, welche für die realistische Beurteilung einer religiös gemischten Ehe ausschlaggebend wichtig, ja nicht selten konstitutiv für eine Ehe als religiöse Mischehe ist, bleiben fast ganz unberücksichtigt.

Zu diesen Mängeln ist aber das Folgende zu bedenken: Es ist nicht nur äußerst schwierig, sondern auch sehr fragwürdig, die unterschiedliche Lebenssituation der Eheleute in eine allgemeine Rechtsordnung einfangen zu wollen. Das kann letztlich nur in noch größerer Verrechtlichung des Menschen und Gesinnungsschnüffelei enden. Das Recht muß sich an äußere Fakten halten. Das Recht kann nur je nach der zu ordnenden Materie detaillierter oder weitmaschiger, fester oder geschmeidiger in seinen Normen sein, um mehr oder weniger den örtlichen und vor allem den persönlichen Gegebenheiten Rechnung tragen zu können.

Nun aber ist, wie wir dargelegt haben, gerade das der Wille des Papstes in dieser neuen Mischehenordnung. Der Papst betont mehrmals und eindeutig, daß auf die verschiedene Situation der Ehepaare Rücksicht genommen werden soll, daß daher „die Mischehengesetzgebung nicht einheitlich sein kann, sondern den verschiedenen Verhältnissen angepaßt sein muß". Mit diesen Worten, die ein grundlegendes Prinzip der Gestaltung und Anwendung dieser Rechtsordnung zum Ausdruck bringen, hat der Papst sehr wohl auch all das berücksichtigt und will es bei der rechtlichen und pastoralen Mischehensorge berücksichtigt wissen, was der Grund für die Verschiedenheit der individuellen Ehen ist. Darin ist auch das impliziert, von dem wir eben sagten, daß es im Motu Proprio nicht ausdrücklich genannt wurde. Ja, der Papst betont deutlich genug, daß sich die Normen und ihre Anwendung „nach dem unterschiedlichen Grad der Zugehörigkeit der Eheleute zur kirchlichen Gemeinschaft richten müssen". Mit diesem Wort ist für die Praxis sowohl die terminologische Gleichsetzung der Ehen eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Getauften und mit einem Ungetauften aufgehoben als auch gesagt, daß nicht nur das reine Faktum der Taufe, sondern die reale Gläubigkeit und Kirchlichkeit der Ehegatten zählt.

Die rechtliche Mischehenordnung kann nur den Rahmen und den Raum schaffen, die der heute vor allem notwendigen Mischenehenpastoral die Grundlage und Hilfe bietet, die sie braucht, um je nach der konkreten Situation des Paares echte Ehe- und Glaubenshilfe lei-

sten zu können. Das ist die Aufgabe, welche die rechtliche Ordnung zur Lösung der Mischehenfrage erfüllen kann, die sie aber auch erfüllen muß. Das Motu Proprio Papst *Pauls VI.* hat Raum genug für eine Praxis geschaffen, die den Menschen mit seinen verschiedenen Bedürfnissen in den Mittelpunkt stellt und nicht die Rechtsordnung. Es hängt wesentlich von den Einzelbestimmungen der Bischofskonferenzen ab, ob dieser Freiheits- und Bewegungsraum bestehen bleibt oder nicht.

5. Bevor nun auf die rechtlich-dispositiven Einzelbestimmungen des Papsterlasses eingegangen wird, muß noch eine Grundnorm hervorgehoben werden, deren Bedeutung in der lateinischen Kirche leicht übersehen wird. Wie schon die Ordnung der Mischehen-Instruktion vom März 1966, so gilt auch das päpstliche Recht des Motu Proprio nur für die *lateinische Kirche*. Die mit Rom unierten Kirchen der orientalischen Riten und ihre Gläubigen stehen nicht unter dem Mischehenrecht des Motu Proprio. Sie sollen nach ihren eigenen und ihnen angemessenen Ordnungen leben.

Das entspricht ganz dem Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils, das mehrfach und „feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, erklärt hat, daß die Kirchen des Ostens wie die des Westens die Fähigkeit, das Recht und die Pflicht haben, sich nach ihren eigenen Grundsätzen und Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart und der Gewohnheit ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind". Das Konzil weiß und bedauert, daß in der Vergangenheit dieses Prinzip „nicht immer beachtet worden ist", und es „wünscht gegebenenfalls die Wiederherstellung der alten Ordnung" [28]. Damit wendet man sich ab von den Latinisierungsbestrebungen aller Art, welche die Wahrung des eigenen Erbes der orientalischen Kirchen und ihrer Riten erschwerten; man wendet sich ab auch von der Latinisierung des orientalischen Rechtsgutes, welche mit der Einsetzung einer Kommission zur Schaffung des Codex Iuris Canonici Orientalis durch *Pius XI.* im Juli 1935 [29] und mit der teilweisen Veröffentlichung des Ostkirchenrechts durch *Pius XII.* seit 1949 ihren Höhepunkt erreichte. Das Motu Proprio, das den Orientalen Raum für ihre eigene Mischehenordnung gibt, ist Konsequenz aus dieser Umorientierung.

Eine Schwierigkeit aber darf man bei dieser an sich begrüßenswerten Entwicklung nicht übersehen. Es gibt heute etwa 10 Millionen Katholiken orientalischer Riten. Sie leben in verschiedenen, teils selbständigen, teils unselbständigen Teilkirchen in fast allen Teilen der Welt. Die Vielfalt verschiedener Rechte im gleichen Gebiet und damit die Gefahr der Undurchsichtigkeit der Rechtsverhältnisse und der Rechtsunsicher-

[28] Aus dem Dekret über die katholischen Ostkirchen, Nr. 5 und Nr. 12, und dem Dekret über den Ökumenismus, Nr. 16.
[29] AAS 27 (1935) 306 ff.

heit muß ernst genommen werden. Darum bestimmt das Konzil in seinem Dekret über die katholischen Ostkirchen, daß „die Hierarchen der verschiedenen Teilkirchen, die im selben Gebiet ihre Oberhirtengewalt ausüben, durch regelmäßige gemeinsame Beratungen dafür sorgen, daß die Einheitlichkeit des Handelns gefördert wird" (Nr. 4). Das muß auch für die Mischehenregelung beachtet werden, die unterschiedlich für die orientalischen und für die lateinischen Katholiken gilt.

6. Die erste Einzelnorm des Motu Proprio betrifft die beiden *kanonischen Mischehehindernisse* (Nr. 1 und 2).

Auf dem Konzil war zwar allgemein eine Anpassung der Gesetzgebung über die Ehehindernisse an die Zeitverhältnisse und in bezug auf die religiös gemischten Ehen gewünscht worden, „daß die Vorschriften über die Ehe eines katholischen mit einem getauften nichtkatholischen Partner und eines katholischen mit einem ungetauften Partner voneinander getrennt werden" (Nr. 5), aber bezüglich der Mischehenhindernisse machte das Konzil weder Änderungsvorschläge noch ging es selbst nach seinem eigenen Votum voran[30]. Die Instruktion von 1966 änderte am Recht der Hindernisse nichts. Die Bischofssynode vom Herbst 1967 entschied sich ebenfalls mit großer Mehrheit gegen die Aufhebung oder Abänderung beider oder auch nur eines der Hindernisse (vgl. I, 3).

Nach all dem ist es nicht verwunderlich, daß auch der Papst im Motu Proprio an den beiden Ehehindernissen (mixta religio – disparitas cultus) in ihrer bisherigen rechtlichen Form im wesentlichen festhält, obwohl er die Terminologie des Kodex nicht mehr verwendet[31]. Diese kanonischen Hindernisse werden mit einem Satz begründet, der die Motivation des einleitenden Teiles des Motu Proprio zusammenfaßt: „Da eine solche Ehe aus ihrem Wesen heraus ein Hindernis für die volle religiöse Gemeinschaft der Ehegatten darstellt"[32].

Wenn nicht alles täuscht, ist aber durch das Motu Proprio eine Klärung und eine Erweiterung des Hindernisses der Bekenntnisverschiedenheit seiner inhaltlichen Bestimmung nach erfolgt. Die entscheidende Frage lautet doch: Wer ist Katholik (persona catholica) bzw. Nichtkatholik (persona non catholica) im Sinne der Mischehehindernisse?

---

[30] Man differenziert nicht zwischen den beiden Hindernissen, sondern spricht (außer in Nr. 5c) einfach vom ‚impedimentum'; LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 598 f.

[31] Wir bleiben, entsprechend dem Votum der Bischofssynode (vgl. I, 1) und um der Eindeutigkeit willen, bei der hergebrachten Terminologie.

[32] ‚Cum (matrimonium mixtum) natura sua plenae spirituali coniugum communioni obstet' (Nr. 1). Dieser Satz hat die Nr. 1 des Entwurfes des Motu Proprio, der im Januar den Bischöfen zur Begutachtung zugeschickt worden war, ersetzt: ‚Ecclesia sollicitudine permota tuendi ac fovendi unitatem et sanctitatem coniugii christiani (!) summa enititur cura, ut catholici cum catholicis nuptias ineant.'

Die Antwort auf diese Frage machte bisher keine Schwierigkeiten in bezug auf das Hindernis der disparitas cultus. Katholik im Sinne dieses Hindernisses war nach dem Recht des can. 1070 § 1 CIC, nach der Praxis der Kirche und der Interpretation der Autoren jeder Mensch, der zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens durch die rechtmäßig in der katholischen Kirche empfangene Taufe (gemäß can. 750–752 CIC) oder durch seinen freien Übertritt der katholischen Kirche eingegliedert worden war, ganz unabhängig davon, ob er sich danach in irgendeiner Form wieder von der katholischen Kirche getrennt hatte oder nicht. Hier galt das Prinzip: semel catholicus semper catholicus. Daran wurde durch das Motu Proprio nur der Formulierung nach[33], nichts aber der Sache nach geändert.

Anders in bezug auf das Hindernis der mixta religio. Hier gab es bei der Beantwortung der oben genannten Frage Divergenzen bei den Autoren. Die Rechtslage seit dem Kodex war zumindest zweifelhaft. Dem Sinn des Hindernisses der Bekenntnisverschiedenheit entsprechend war das Prinzip ‚semel catholicus semper catholicus' nicht anwendbar. Es mußte für die Beantwortung der Frage, ob jemand ‚persona catholica' oder aber (getaufter) Nichtkatholik sei, von dem tatsächlichen Bekenntnisstand zur Zeit der Eheschließung ausgegangen werden. Das Recht des Kodex, das die Ehe ‚inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero sectae haereticae seu schismaticae adscripta' (can. 1060) verbot, ließ die Frage unbeantwortet[34], ob ein Getaufter von diesem Hindernis betroffen sei, der sich offiziell von der katholischen Kirche bzw. seiner Religionsgemeinschaft losgesagt hatte und zum Zeitpunkt seiner Eheschließung weder der katholischen Kirche noch einer anderen Religionsgemeinschaft formell angehörte. War dieser Getaufte im Sinne dieses Hindernisses noch ein Katholik bzw. ein Nichtkatholik oder fiel er gar nicht unter dieses Eheverbot? Es gab keine disiunctio completa zwischen ‚persona catholica' und ‚persona sectae adscripta'. Die Auffassungen der Autoren waren verschieden[35].

---

[33] Die Formulierung des can. 1070 § 1 wurde an zwei Stellen verändert. Wenn bisher (so auch noch im ersten Entwurf des Motu Proprio) zuerst die ‚persona non baptizata' genannt wurde, so heißt es jetzt: ‚Matrimonium inter duas personas, quarum altera sit baptizata in Ecclesia catholica, vel in eandem recepta, et altera non baptizata, ... est invalidum' (Nr. 2). Zum anderen wurde aus dem ‚persona ... ad eandem (sc. Ecclesiam catholicam) ex haeresi aut schismate conversa' nun ein ‚in eandem recepta'.

[34] Auf die weitere Frage, wie umfassend ‚secta haeretica seu schismatica' zu verstehen ist, eine Frage, die auch erst durch eine Stellungnahme der Interpretations-Kommission (vom 30. 7. 1934; AAS 26 [1934] 494) geklärt werden mußte, brauchen wir hier nicht einzugehen; vgl. dazu die Autoren.

[35] *K. Mörsdorf* (Kirchenrecht II, [11]1967, § 139, III) umschreibt den Begriff ‚persona catholica' von seinem Korrelativbegriff ‚persona sectae ... adscripta' her: „Es bleibt ein Katholik, der vom christlichen Glauben abgefallen, irrgläubig geworden,

Das Motu Proprio brachte eine Klärung der Rechtslage. Noch im Entwurf des päpstlichen Schreibens, das Anfang 1970 an die Bischöfe versandt wurde, war dieses Hindernis folgendermaßen umschrieben: ‚Matrimonia inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero *communitati religiosae non catholicae sit adscripta*, illicita sunt'. Abgesehen von den terminologischen Änderungen, nahm dieser Entwurf das Recht des Kodex auf.

Von diesem Entwurf aber wich der endgültige Text des Motu Proprio ab. Er lautet: ‚Matrimonium inter duas personas baptizatas, quarum altera sit catholica, altera vero *non catholica* ... contrahi non licet' (Nr. 1). Hiermit, so scheint uns, ist die oben gestellte Frage eindeutig beantwortet. Wir haben eine disiunctio completa, einen kontradiktorischen Gegensatz. Der Begriff „Katholik" wird (wie bisher) eng gefaßt. Der Begriff „Nichtkatholik" und damit der Umfang des Hindernisses aber werden gegenüber früher erweitert[36]. Wenn wir vom bisherigen Recht des can. 1060 CIC ausgehen, das für das Verständnis des neuen Rechts, insofern es das bisherige Recht nicht aufhebt, maßgeblich bleibt, so können wir sagen: Katholik im Sinne des Hindernisses der mixta religio ist jeder Getaufte, der durch die rechtmäßig in der katholischen Kirche empfangene Taufe oder durch freien Übertritt der katholischen Kirche eingegliedert wurde und ihr zum Zeitpunkt seiner Eheschließung formell angehört, sich nicht offiziell von ihr losgesagt hat. Nichtkatholik im Sinne dieses Hindernisses ist jeder Getaufte, der zum Zeitpunkt seiner Eheschließung nicht in dieser Weise zur katholischen Kirche gehört.

Dementsprechend wird can. 1065 § 1 zu verstehen sein. Katholiken, die in einer solchen Weise notorisch ihren Glauben aufgegeben haben, daß sie sich auch offiziell von der Kirche getrennt haben (in Deutsch-

---

aus der Kirche ‚ausgetreten' oder von der Kirche gebannt worden ist, im Sinne des Mischehenrechts (exakter müßte es heißen: im Sinne des can. 1060 CIC!) solange katholisch, als er sich nicht einer nichtkatholischen Religionsgemeinschaft anschließt. Nichtkatholik ist jeder Getaufte, der in dem dargelegten Sinne nicht zur katholischen Kirchengemeinschaft gehört." *Mörsdorf* faßt also den Begriff ‚persona catholica' sehr weit. Er sieht im Kanon eine disiunctio completa. Das ist rechtsdispositiv sicher sauber. Nach unserer Meinung ist es aber eine unerlaubte (can. 19 CIC) Ausweitung des Gesetzeswortlautes. Das näher darzulegen, scheint uns nach dem neuen Recht des Motu Proprio müßig zu sein. – Ähnlich wie (und mit) *Mörsdorf: J. Bank*, Connubia Canonica (Freiburg i. Br. 1959) 152; ferner: *E. Regatillo*, Ius Sacramentarium (Santander ^{3}1960) Nr. 1239. Anders: *Vermeersch-Creusen*, Epitome Iuris Canonici II, ^{7}1954, Nr. 330: ‚Si coniux baptizatus qui fidem catholicam abiecit aut numquam professus est, sectae acatholicae non sit adscriptus, nullum est canonicum impedimentum.' Ferner: *P. Huizing*, De matrimonio (Rom 1963) Nr. 143; (H. unterscheidet sich aber von *Vermeersch-Creusen* in der Bestimmung der ‚persona acatholica'; vgl. die angegebenen Stellen); *H. Hanstein*, Kanonisches Eherecht (Paderborn ^{6}1961) 87; *U. Mosiek*, Kirchliches Eherecht (Freiburg i. Br. 1968) 101 f.

[36] Weil wir der in der vorigen Anmerkung zuletzt genannten Auffassung folgen, meinen wir von einer Erweiterung des Umfanges des Hindernisses der mixta religio durch ‚matrimonia mixta' sprechen zu können.

land für gewöhnlich durch die sog. staatliche Kirchenaustrittserklärung), gelten als Nichtkatholiken im Sinne des Hindernisses der Bekenntnisverschiedenheit. Katholiken, die zwar notorisch völlig „abständig" sind, aber ihre Mitgliedschaft in der katholischen Kirche nicht formell aufgegeben haben, gelten als Katholiken im Sinne des Hindernisses der Bekenntnisverschiedenheit. Wollen die zuletzt Genannten eine Ehe mit einem Nichtkatholiken eingehen, so sind die Bestimmungen des Motu Proprio über die Mischehen zu beachten; wollen sie eine Ehe mit einem Katholiken eingehen, so gilt die Bestimmung des can. 1065 § 2.

7. Zur *Dispens von den Mischehehindernissen* (Nr. 3): Mit der erneuten Bekräftigung des rechtlichen Verbotes der Mischehe erklärt sich die kirchliche Autorität jetzt sogleich „bereit, je nach den Gegebenheiten der Zeit, des Ortes und der Personen von beiden Hindernissen zu dispensieren" (Nr. 3)[37]. Damit macht sie sowohl ihre Einsicht deutlich, daß sie in vielen Fällen ihr Verbot der Mischehe nicht aufrechterhalten kann, ohne das Recht des Menschen auf Ehe und Partnerwahl unbillig einzuschränken oder größeren Schaden befürchten zu müssen, als auch ihren Willen, diesen Realitäten Rechnung zu tragen. Rechtlich und tatsächlich ergibt sich dadurch wesentlich nichts Neues. Die Vollmacht, diese Dispens zu erteilen, liegt bei den Ortsoberhirten (‚sine praevia *Ordinarii loci* dispensatione', Nr. 1 und 2). Auch das war bisher schon so[38].

Neu sind dagegen die Voraussetzungen für die gültige bzw. erlaubte Erteilung der Dispens von den Mischehehindernissen. Es sind einmal die kanonische Sicherung der Glaubensverpflichtungen; über sie sprechen wir im folgenden Punkt. Zum anderen das Vorliegen eines „vernünftigen Dispensgrundes" (‚dummodo *iusta* causa habeatur', Nr. 3). Hierzu ist dreierlei zu bemerken: a) Das ist sicher eine Bedingung für die *Gültigkeit* der Dispens[39]. b) Im bisherigen Recht wurde eine ‚iusta

---

[37] ‚Ab utroque impedimento Ecclesia pro temporum, locorum personarumque rationibus et adiunctis, dispensationem non recusat, dummodo iusta causa habeatur.' Dieses Zugleich von allgemeinem Verbot und Aufhebung des Verbots im Einzelfall wird auch in bisher nicht gebräuchlicher Weise zum Ausdruck gebracht durch die Formulierung der beiden Verbote selbst: ‚Matrimonium ... sine praevia Ordinarii loci dispensatione contrahi non licet, resp. est invalidum' (Nr. 1 und 2).

[38] Und zwar nicht nur aufgrund von Spezialfakultäten, sondern durch allgemeines Gesetz; Motu Proprio *Pauls VI.* ‚Pastorale Munus' vom 30. 11. 1963 (AAS 56 [1964] 5–12), Nr. 20; Motu Proprio *Pauls VI.* ‚De Episcoporum muneribus' vom 15. 6. 1966 (AAS 58 [1966] 467–472).

[39] Kraft can. 84 § 1 CIC. Siehe dazu die Interpretation durch das Motu Proprio ‚De Episcoporum muneribus', Nr. VIII: ‚Causa vero legitima dispensationis est spirituale fidelium bonum'; vgl. ‚Christus Dominus', Nr. 8b. Can. 39 CIC wird man hier nicht heranziehen können, da er ‚de rescriptis' handelt; vgl. *K. Mörsdorf*, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici (Paderborn 1937) 97.

et *gravis* causa' verlangt[40]. c) Man wird annehmen dürfen und müssen, daß wenigstens bei bekenntnisverschiedenen Ehen diese ‚iusta causa', d. h. das ‚spirituale fidelium bonum', in der deutschen Situation und nach der bisherigen Dispenspraxis der deutschen Bischöfe immer schon dann gegeben ist, wenn die Partner ernsthaft zum Abschluß der Ehe miteinander entschlossen sind und um die Dispens vom Hindernis bitten. Das bedeutet, daß weitere Dispensgründe nicht gefordert sind. Darüber werden die Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz Klarheit zu schaffen haben.

Hier drängt sich erneut die Frage nach der hinreichenden Begründung und dem Sinn der Aufrechterhaltung eines solchen gesetzlichen Verbotes auf, von dem so leicht und so oft dispensiert werden kann und muß. Der Schaden ist größer als der erwünschte Nutzen. Wir haben anläßlich der Diskussion und Entscheidung dieser Frage durch die Bischofssynode darüber gesprochen (vgl. I, 3). *K. Mörsdorf* sagt zu Recht: „Es ist nicht einzusehen, warum (Ehe-)Hindernisse weiter aufrechterhalten werden, von denen immer aus jedem *vernünftigen* Grund befreit wird"[41]. Hier wird zum Beispiel die Warnung *K. Rahners* praktisch, daß die Kirche in der Ordnung der Mischehe (und nicht nur hier) „einfache, für alle wirklich durchsichtige und praktische Gesetze" schaffen muß, „und zwar ohne unzählige Ausnahmen und legalistische Prozeduren", wenn sie nicht riskieren will, „daß die Allgemeinheit und selbst der jüngere Klerus sich nicht mehr um die Gesetze kümmern"[42].

Angesichts dieser Sachlage sollten die deutschen Bischöfe ihren Pfarrern und den entsprechenden Seelsorgsgeistlichen die Vollmacht übertragen, vom Mischehehindernis zu dispensieren. Daß sie das rechtlich können, steht außer Frage[43]. Die Dispenserteilung würde durch die

---

[40] Can. 1061 CIC; ‚Pastorale Munus' (Anm. 38), Nr. 20; Instruktion ‚Matrimonii Sacramentum' vom 18. 3. 1966, Schluß des einleitenden Teiles: ‚gravibus exstantibus causis'.

[41] AfkKR 133 (1964) 95; *Mörsdorf* fährt fort: „Die den Diözesanbischöfen gegebene Dispensvollmacht darf daher als ein erster Schritt zur Abschaffung aller Ehehindernisse niederen Grades angesehen werden." Wenn man diesen Satz nach dem Konzil (vgl. ‚Christus Dominus', Nr. 8b) noch für begründet hält und wenn man ihn generalisiert, dann hat diese Aussage ungeheure Konsequenzen. Z. B. nicht nur die Mischehehindernisse, sondern auch die Formvorschrift sind in die Dispensvollmacht der Bischöfe gegeben.

[42] In seinem Referat für die erste Sitzung der Päpstlichen Theologenkommission, abgedruckt unter dem Titel: Glaubenskongregation und Theologenkommission heute, in: StdZt 185 (1970) 229.

[43] Kraft can. 199 § 1 CIC. Vgl. *K. Mörsdorf* zur Dispensvollmacht des Diözesanbischofs nach dem Dekret ‚Christus Dominus', Nr. 8b (LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 167): „Die dem Diözesanbischof und den ihm gleichgestellten Oberhirten zuerkannte Vollmacht hat, obwohl sie aus der Gewalt der höchsten Autorität abgeleitet ist, den Charakter einer *ordentlichen* Vollmacht..." Ebenso *J. Lederer*, Die Neuordnung des Dispensrechtes, in: AfkKR 135 (1966) 418 f. 422; *L. Buijs*, De potestate Episcoporum dispensandi, in: Periodica 56 (1967) 88. 91.

Amtsträger geschehen, welche, wenn überhaupt, die reale Situation des Paares beurteilen können. Die Dispenserteilung wäre unbürokratischer, die Ordinariate würden entlastet, der Bischof würde subsidiär tätig, wenn sich Schwierigkeiten ergeben. Die Übertragung der Vollmachten vom Papst und seiner Kurie auf die Bischöfe und seine Mitarbeiter würde sich hier, wo es möglich und geraten erscheint, fortsetzen. Die Prinzipien und Begründungen, die auf der Bischofssynode für die Übertragung von Vollmachten auf die Bischöfe vorgebracht wurden (vgl. I, 4), gelten wenigstens in diesem Punkt auch für die Übertragung der Vollmachten auf die Pfarrer.

Um den Vorschlag zu konkretisieren: a) Die Dispensvollmacht der Pfarrer erstreckt sich nur auf das verbietende Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit (und ad cautelam auf das Hindernis der disparitas cultus). Damit würde der rechtlichen Bedeutung beider Hindernisse und der tatsächlichen Situation in Deutschland Rechnung getragen und dem Verlangen des Konzils entsprechend der Unterschied der beiden Mischeheformen unterstrichen. b) Die Pfarrer dürften (erlaubterweise) von ihrer Dispensvollmacht nicht ohne Rücksprache mit dem Ordinariat Gebrauch machen, wenn Schwierigkeiten bestehen, z. B. bezüglich des Ehewillens und der Ehefähigkeit der Partner, der Erklärung des katholischen Partners, der Teilnahme am Brautunterricht und Brautexamen. Ebenso dürften sie in einem solchen Fall nicht ohne Rücksprache mit dem Ordinariat die Dispens verweigern. Mit dieser Bestimmung soll einem nach Möglichkeit einheitlichen Vorgehen in der Diözese gedient werden. Wird gleichzeitig Dispens von anderen Ehehindernissen oder von der Formpflicht beantragt, so müßte (analog zu can. 1050 CIC) der gesamte Fall dem bischöflichen Ordinariat vorgelegt und von ihm dispensiert werden. Diese Vorschläge entsprechen im wesentlichen der Erteilung der Dispensvollmacht an „alle selbständigen Seelsorger", wie sie in den Diözesen Hildesheim und Rottenburg verwirklicht ist[44].

8. In der Frage der *Glaubenssicherung* (Nr. 4–7) als Voraussetzung für die Dispens vom Hindernis brachte das Motu Proprio die theologisch tiefgreifendsten und rechtlich und praktisch bedeutsamsten Änderungen. In einem Wort zusammengefaßt, kann man sagen: Die bisherigen Kautelen, die durch die Versprechen beider Brautleute vor der Ehe den Glauben und das Bekenntnis des Katholiken und vor allem die tatsächliche Erziehung der Kinder im katholischen Glauben rechtlich absichern sollten, sind aufgegeben.

[44] Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim, Nr. 1, 3. 2. 1969, S. 3 f., und das Beiblatt über die Bedingungen der Vollmachtserteilung. In ähnlicher Weise sind in der Diözese Rottenburg die Pfarrer und sonstigen trauungsberechtigten Seelsorger durch einen Erlaß vom 3. 12. 1969 (KA 1969, 348 f.) ermächtigt worden, die Dispens zu erteilen.

Das Motu Proprio hat in diesem Punkt eine Entwicklung weitergeführt und zum Abschluß gebracht, die nach dem Kodex in den Missionsländern einsetzte und sich nach dem Konzil auf die Gesamtkirche ausdehnte[45]. Diese Entwicklung ist dadurch gekennzeichnet, daß das kirchenrechtlich Geforderte zunehmend auf das sittlich Geforderte zurückgenommen wurde. Dieser „Entrechtlichung der sittlichen Forderung" müßte ein wachsendes pastorales Bemühen entsprechen. Das Motu Proprio hat die Praxis der Dispens von den Kautelen, welche die römische Glaubenskongregation nach der Instruktion von 1966 eingeführt hat[46], bestätigt und den bisherigen Ausnahmeweg (durch die Dispens von der Norm) zur Norm des allgemeinen Rechts gemacht. Das ist ein begrüßenswerter Fortschritt. Hier ist endlich die Praxis aufgegeben worden, ein allgemeines Gesetz aufrechtzuerhalten, von dem in vielen Einzelfällen dispensiert werden muß. Das Motu Proprio hat die Vorschläge, die das Konzil 1964[47] und die Bischofssynode 1967 (vgl. I, 2) dem Papst übergeben haben, rechtlich klarer gefaßt und im wesentlichen verwirklicht. Das Motu Proprio hat schließlich in der Frage der Glaubensverpflichtungen des Katholiken die Tendenz, die sich seit dem Konzil gezeigt hat, weiter- und zu Ende geführt, nämlich den nichtkatholischen Partner in einer Mischehe von den kirchenrechtlichen Verpflichtungen zu entlasten[48].

a) Der *Katholik* hat zur Erlangung der Dispens vom Hindernis der mixta religio oder der disparitas cultus zwei kirchenrechtliche Verpflichtungen zu erfüllen: Er hat die Erklärung abzugeben, „die Gefahren des Abfalls vom Glauben zu beseitigen" und das „aufrichtige Versprechen, nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden" (Nr. 4)[49]. Diese kirchenrechtlichen Forderungen sollen sicherstellen, daß der Katholik sich

---

[45] Siehe *J. G. Gerhartz*, Die katholische Kindererziehung in der Mischehe und das göttliche Recht, in: ThPh 42 (1967) 552–576; *ders.*, Die Verpflichtung zur religiösen Kindererziehung in katholischer Sicht, in: *W. Molinski* (Hrsg.), Kindererziehung in der Mischehe (Recklinghausen 1969), bes. 33–38.

[46] *J. G. Gerhartz*, Mischehen ohne Kautelen. Zur römischen Dispenspraxis bei ungesicherter katholischer Kindererziehung, in: ThPh 44 (1969) 67–91.

[47] *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 1) 389–396.

[48] Ebd. 390. 393 f.

[49] ‚Ad impetrandam ab Ordinario loci dispensationem impedimenti, pars catholica declaret se paratam esse pericula a fide deficiendi removere. Eadem insuper gravi obligatione tenetur promissionem sinceram praestandi, se omnia pro viribus facturam esse, ut universa proles in Ecclesia catholica baptizetur et educetur.' Im ersten Entwurf war die Nennung der Verpflichtungen in umgekehrter Reihenfolge vorgesehen; zuerst die Sorge um die katholische Erziehung, dann mit ‚insuper declaret' die Sorge um den eigenen Glauben. Das ist zu Recht als nicht gerechtfertigte Hervorhebung der Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung kritisiert worden. Die Verpflichtung zur Erhaltung und Förderung des eigenen Glaubens ist gegenüber der Verpflichtung zur Weitergabe des Glaubens an seine Kinder fundamental und ihr vorrangig. Die jetzige Reihenfolge entspricht dem can. 1061 § 1, n. 2 CIC.

seiner Verpflichtungen aus dem Glauben bewußt ist und gewillt ist, sie gemäß den unterschiedlichen sittlichen Anforderungen seiner konkreten Situation zu erfüllen.

Hierzu sind einige Bemerkungen zu machen:

aa) Die Abgabe der Erklärung und des Versprechens durch den Katholiken ist – im Unterschied zur Ordnung des can. 1061 § 1 CIC[50] und zu dem nach der Ordnung des Motu Proprio und des CIC geforderten Vorliegen eines vernünftigen Dispensgrundes (can. 84 § 1 CIC) – ebensowenig Auflage zur *Gültigkeit* der Dispens von den Mischehehindernissen (und also eventuell der Ehe) wie die Leistung der Kautelen in der Ordnung der Instruktion von 1966[51]. Die Formulierung der Nr. 4 (‚pars catholica declaret; gravi obligatione tenetur') läßt kaum eine andere Auslegung zu. Es gibt hier keine Klausel, die auf

---

[50] S. Officium, 14. 1. 1932 (AAS 24 [1932] 25).

[51] Das gilt wenigstens dann, wenn man vom Gesetzestext der Instruktion und des Motu Proprio selbst ausgeht. Bezüglich der Instruktion ist das zumindest eine wohl begründete und verteidigte Ansicht; vgl. *U. Navarrete* in: Periodica 55 (1966) 760 f.; 56 (1967) 489–501; auch *A. Abate* O. P., De mixtis nuptiis ineundis post dissolutionem matrimonii in favorem fidei, in: Com. pro Rel. 49 (1968) 340. Schwierig wird die Frage erst, wenn man Motu Proprio ‚De Episcoporum muneribus', Nr. IX, 16, beachtet. Der Papst reserviert sich hier die Vollmacht, zu dispensieren ‚ab *omnibus* impedimentis matrimonialibus, si agatur de matrimoniis mixtis, quotiescumque servari nequeunt condiciones requisitae in n. I Instructionis Matrimonii Sacramentum . . .' Ähnlich stellt sich die Frage von Nr. IX, 18c her. Also scheint kraft dieser Bestimmung(en) doch zu gelten: ‚cautiones in Instructione praescriptae *ad validitatem* dispensationis requiruntur', wie *Buijs* (Periodica 56 [1967] 616) sagt. Doch hat *Navarrete* aufgezeigt, daß das nicht zutrifft. Daß der Papst sich bei Vorliegen der genannten Bedingungen die Dispens- bzw. Sanationsvollmacht reserviert, ist etwas anderes als ‚statuere ut praestatio cautionem requiratur ad validitatem dispensationis impedimentorum mixtae religionis et disparitatis cultus'; siehe *Navarrete*, a. a. O. 501–503. Man wird also davon ausgehen können, daß auch nach ‚De Episcoporum muneribus' die Kautelen bzw. das Versprechen des Katholiken nicht conditio valoris der Dispenserteilung ist, selbst wenn die Bischöfe keine Dispensvollmacht (außer kraft can. 81 CIC) besitzen, falls die Kautelen bzw. das Versprechen nicht geleistet werden. – Hier stellt sich sofort die weitere Frage: Ist die Reservierung der Vollmacht durch ‚De Episc. mun.', Nr. IX, 16 (zu Nr. IX, 18c siehe Anm. 87) noch in Kraft, nachdem die Instruktion außer Kraft gesetzt und durch die Ordnung des Motu Proprio ersetzt worden ist? Das ist eine praktisch bedeutsame, aber kaum eindeutig beantwortbare Frage. Man wird Gründe für und gegen das Weiterbestehen des päpstlichen Vorbehaltes bringen können. Die einen werden die folgende Argumentation vorziehen: Hier steht die revocatio legis existentis, nämlich der Vorbehalt der Vollmacht im Motu Proprio ‚De Episcoporum muneribus' zur Frage. Nun aber ist ‚in dubio *revocatio* legis praeexistentis' nach can. 23 CIC nicht vorauszusetzen, sondern die neue Ordnung mit dem bisherigen Gesetz in Einklang zu bringen. Also gilt der päpstliche Vorbehalt auch weiterhin immer dann, wenn die Dispensvoraussetzung des Motu Proprio (Nr. 4), nämlich das Versprechen des Katholiken, nicht erfüllt ist. Andere werden eher folgendermaßen argumentieren: Die *revocatio* des Gesetzes, welches die Grundlage für den päpstlichen Vorbehalt bildet, nämlich die Instruktion, steht außer jedem Zweifel. Der can. 23 CIC ist also hier nicht anwendbar. Die „*Kautelen*"-Ordnung des Motu Proprio ist eine totale Neuordnung der Materie, die wesentliche Änderungen bringt. Die bisherige Grundlage für die Reservation der Dispensvollmacht ist damit entfallen. Die ordentliche Vollmacht der Bischöfe, von allgemeinen kirchlichen Gesetzen im Einzelfall zu dispensieren (vgl. Anm. 43), kann

eine lex irritans hindeutet (can. 11 CIC). Diese Regelung ist zu begrüßen. Sie dient der theoretischen und praktischen Rechtssicherheit, da damit die Frage, ob die (auch im Motu Proprio geforderte) sinceritas promissionis zur Gültigkeit der Dispens (und gegebenenfalls der Ehe) notwendig ist, entfällt.

bb) Die beiden Verpflichtungen selbst, seinen Glauben zu schützen und nach Kräften bemüht zu sein, ihn an seine Kinder weiterzugeben, sind für den Katholiken Forderung göttlichen Rechts. Die Abgabe der Erklärung und des Versprechens dagegen sind Forderung kirchlichen Rechts. Es ist unbestreitbare und unaufgebbare Aufgabe der Kirche als der Gemeinschaft des Glaubens, zu der sich der Katholik bekennt, ihm seine Verpflichtungen aus diesem Glauben bewußt und einsichtig zu machen und darauf hinzuwirken, daß er sie erfüllt. In welcher (rechtlichen bzw. nichtrechtlichen) Form die Kirche dieser ihrer Verpflichtung nachkommt, welche Forderungen sie dementsprechend an den einzelnen Katholiken stellt, das richtet sich (abgesehen von dem Charakter der Kirche und der zu ordnenden Materie) wesentlich nach der geschichtlichen Situation des Menschen und der Kirche und den Erfordernissen des angemesseneren und besseren Dienstes am Heil. Diese Einsicht könnte durch die Formulierung des Motu Proprio: „Er (der Katholik) hat außerdem die *schwere Verpflichtung*, das aufrichtige Versprechen abzugeben", nach Kräften für die katholische Erziehung seiner Kinder zu sorgen, verdunkelt werden. Es handelt sich hier nur um eine *kirchenrechtlich* auferlegte „schwere Verpflichtung, das aufrichtige Versprechen abzugeben", seiner *göttlich*-rechtlichen schweren Verpflichtung zur katholischen Erziehung der Kinder nach Kräften nachzukommen.

cc) Mit dieser Forderung (‚gravi obligatione tenetur, sc. pars catholica, promissionem sinceram praestandi . . .') ist das Motu Proprio der rechtlich präziseren Fassung des Konzils (‚pars catholica, graviter onerata conscientia, promissionem sinceram praestare debebit . . .') und nicht dem Votum der Bischofssynode gefolgt. Das ‚quaesitum tertium', dem auf der Synode zwei Drittel der Bischöfe vorbehaltlos zugestimmt hatten, hatte ‚ad dispensandum super impedimento' nur gefordert, ‚quod auctoritas competens certitudinem moralem habeat', daß der Katholik seine doppelte Verpflichtung aus dem Glauben erfüllt. Die

---

nur durch einen positiven und ausdrücklichen päpstlichen Vorbehalt eingeschränkt werden. Das aber ist bei der Neuordnung der Materie im Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' nicht geschehen. Sollten diesbezüglich noch Zweifel bestehen, so gilt can. 15 CIC: ‚Leges . . . in dubio iuris non urgent'. – Unserer Meinung nach ist in dieser Frage Nr. 17 des Motu Proprio anzuwenden: ‚recurrendum est ad Sanctam Sedem'. Nur der Gesetzgeber selbst kann diese Frage klären. Solange das nicht geschehen ist, werden die Bischöfe practice tuto davon ausgehen können, daß sie auch in den Fällen, die in Nr. IX, 16 umschrieben sind, *gültig* dispensieren können.

Art und Weise, wie die kirchliche Autorität zu der für sie notwendigen Gewißheit kommt, wurde von der Synode offengelassen. Das Motu Proprio hat dem Vorschlag des Konzilsvotums entsprechend die Art und Weise gesamtkirchlich bestimmt: Der Katholik muß eine Erklärung und ein Versprechen abgeben.

dd) Die Formulierung und die sonstigen Bedingungen der Erklärung und des Versprechens hängen von den Ausführungsbestimmungen ab. Diese zu erlassen, liegt in der Kompetenz der Bischofskonferenz (Nr. 7). Die Formulierung wird einerseits die Glaubens- und Gewissenspflicht des Katholiken echt zum Ausdruck bringen müssen. Sie wird andererseits aber die durch das Motu Proprio gewährte rechtliche Freiheit nicht unbegründet einengen dürfen. Es ist genau die Frage, vor der schon die Konzils-Kommission ‚De sacramentorum disciplina' gestanden hatte. Sie betonte einerseits, daß der Katholik in bezug auf diese Verpflichtungen ‚non solum a lege ecclesiastica neque a sola persuasione catholica determinari, sed lege divina obiective ligari'; sie hob aber andererseits hervor, daß das göttliche Gesetz je nach der konkreten Situation zum Teil zu verschiedenen praktischen Forderungen kommen könne und müsse[52].

Die Verpflichtung des Katholiken, „nach Kräften alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden", bedeutet nichts anderes, als daß es in die sittlich verantwortliche Entscheidung des einzelnen gelegt ist, ob er eine bestimmte Ehe eingehen kann und unter welchen Umständen er es kann. Er hat diese Entscheidung zu treffen im Wissen um die Verpflichtung, welche ihm sein Glaube auferlegt. Das Motu Proprio nimmt diese Verpflichtung aus einer allgemeinen, für alle gleich geltenden und Gleiches auferlegenden Rechtsnorm heraus und respektiert die Entscheidung des einzelnen. Man wird also das Versprechen so abzufassen haben, daß alle, die eine sittlich verantwortliche Entscheidung getroffen haben, dieses Versprechen ehrlich abgeben können. Man wird beachten müssen, daß dies durchaus auch dann der Fall sein kann, wenn die katholische oder gar auch die christliche Erziehung der Kinder nicht erwartet werden kann oder moralisch unmöglich ist. Man wird ernst nehmen müssen, daß die Verpflichtung zur katholischen Kindererziehung ihre Grenzen an anderen sittlichen Verpflichtungen hat; daß sie fordert, das sittlich Verantwortbare und Gebotene zu tun, nicht weniger und nicht mehr, und daß dieses sittlich Verantwortbare je nach den konkreten Gegebenheiten des Menschen und des Paares, von denen das Motu Proprio in seinem Einleitungsteil eingehend spricht, vielfältig variiert. Das bedeutet die Formel „nach Kräften alles zu tun" (‚se omnia pro

[52] *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 1) 390 f.

viribus facturam esse', Nr. 4)[53]. Man wird schließlich in der praktischen Durchführung von der Präsumtion auszugehen haben, daß der Katholik oder das Paar, das um die Dispens bittet, „guten Willens" ist, eine solche sittlich verantwortliche Entscheidung zu treffen. Es liegt nicht in der Intention des Motu Proprio, das Versprechen zur Einengung der vom Konzil anerkannten Gewissensfreiheit (die es eigens nennt) oder gar zur Ausübung von Gewissensdruck zu gebrauchen. Es ist eine Rechtsordnung mit eindeutig „pastoraler Funktion". Sie bietet Grundlage und Hilfe zum pastoralen Dienst.

Das Versprechen des Katholiken wird der Formulierung entsprechen können, welche Kardinal *Marella* in seiner Relatio vor der Bischofssynode 1967 gebraucht hat: ‚qua partes ... praebent ... securitatem, se obligationes ex iure divino promanantes observaturos esse'[54].

b) Der *nichtkatholische Partner* in einer Mischehe hat nach dem Motu Proprio kirchenrechtlich keine Auflagen zu erfüllen, die der Sicherung des katholischen Glaubens seines Partners und seiner Kinder dienen. Es soll nur vor der Ehe „sichergestellt sein, daß er wirklich von dem Versprechen und der Verpflichtung des katholischen Partners Kenntnis hat". Er soll darüber „rechtzeitig unterrichtet werden" (Nr. 5). Durch wen und wie das zu geschehen hat, ist durch die Bischofskonferenz festzulegen (Nr. 7).

In diesem Punkt hat es seit der Bischofssynode noch eine Entwicklung gegeben. Der Papst fordert weniger als die Vorschläge des Konzils und der Synode. Konzil und Synode hatten verlangt, daß über die Kenntnis des Nichtkatholiken von den Verpflichtungen seines Partners hinaus noch feststehen müsse, daß der Nichtkatholik sich der tatsächlichen Erfüllung dieser Verpflichtungen durch den Katholiken nicht widersetzt[55]. Im Entwurf des Motu Proprio war die Verpflichtung auf die ‚sacri Pastores' gelegt worden. Sie sollten dafür sorgen, daß „der nichtkatholische Partner aufgefordert wurde, die Erfüllung dieser Pflichten seines katholischen Gatten nicht zu hindern"[56]. Dieser Satz ist in der endgültigen Fassung ersatzlos gestrichen.

Diese Entwicklung ist nur konsequent. Sie räumt die Bedenken aus,

---

[53] Zum Gesamt siehe die Entscheidung des S. Officium vom 19. 2. 1936 und die beiden in Anm. 45 genannten Arbeiten. – Es sei darauf hingewiesen, daß dementsprechend can. 1131 § 1 CIC (‚si prolem acatholice educaverit') verändert werden muß.

[54] Relatio de matrimoniis mixtis (Vatikan 1967) 12; über das ‚pro posse' als Teil des Inhalts der göttlich-rechtlichen Verpflichtung spricht der Kardinal ebd. 17–20.

[55] Das Konzilsvotum Nr. 5a: ‚Oportebit ... constare eam (sc. partem acatholicam) illis (sc. promissionibus partis catholicae) non repugnare' bzw. die Synode: ‚partem acatholicam ... baptismum educationemque prolis in Ecclesia catholica saltem non excludere'.

[56] Nr. 6 des Entwurfes: ‚Immo, onerata sacrorum Pastorum conscientia, ipsa pars acatholica invitetur, ut haec officia coniugis catholici ne impediat.'

die gegen die Formulierung der Bischofssynode geltend gemacht werden konnten (vgl. I, 2). Diese Entwicklung bringt noch einmal sehr deutlich die Tendenz zum Ausdruck, den nichtkatholischen Partner von kirchenrechtlichen Vorschriften zu befreien. Und sie macht deutlich, wie sehr in der jetzigen Ordnung alles auf die verantwortliche Entscheidung des Katholiken abgestellt ist. Er hat mit seinem Partner zu klären, ob er (und nicht nur er!) frei seinem Glauben gemäß und ‚sine contumelia creatoris' leben kann. Die amtliche Kirche begnügt sich mit seinem Urteil, daß dem so ist, und der Versicherung des guten Willens des Katholiken.

Dementsprechend war es auch nur konsequent, daß im Motu Proprio die bei der rechtlich engeren Kautelenordnung der Instruktion von 1966 noch begründete Sonderregelung fallengelassen wurde. Sie hatte bestimmt, daß der Oberhirte auch dann vom Hindernis dispensieren könne, wenn die „katholische Kindererziehung unmöglich sei, und zwar nicht so sehr aufgrund des freien Willens der Ehegatten, als vielmehr wegen der Gesetze und Sitten der Völker" (Nr. II der Instruktion). Diese Sonderregelung war im Entwurf des Motu Proprio (als Nr. 9) noch vorgesehen[57]. Sie wurde in der endgültigen Fassung gestrichen, weil dieser Fall und die für ihn aufgestellten Bedingungen der Dispenserteilung in den allgemein-rechtlichen Voraussetzungen für die Dispens, wie sie in Nr. 4 und 5 des Motu Proprio umschrieben sind, mitenthalten seien.

c) *„Beiden Ehepartnern* sollen der Sinn und die wesentlichen Eigenschaften der Ehe dargelegt werden, die bei der Eheschließung von keinem der beiden ausgeschlossen werden dürfen" (Nr. 6)[58]. Diese Bestimmung will das Eheverständnis und den Ehewillen gewährleisten, die zum *gültigen Eheabschluß* notwendig sind. Die Erfüllung dieser Bestimmung, daß nämlich den Gatten der Sinn und die wesentlichen Eigenschaften der Ehe darzulegen sind, ist aber sicher keine Auflage zur *Gültigkeit* der *Dispens* vom Mischehehindernis. Das Votum des Konzils (Nr. 5a) und die Instruktion von 1966 (Nr. I, 3) hatten diese Unterrichtung nur für den nichtkatholischen Partner gefordert. Das

[57] Sie hatte dort den folgenden Wortlaut (in Klammern werden die Stücke der Nr. II der Instruktion von 1966 genannt, die im Motu Proprio ausgelassen oder verändert worden sind): ‚Si forte alicubi (ut quandoque in quibusdam regionibus contingit) catholica prolis educatio impeditur, non tam libera coniugum voluntate quam populorum legibus et moribus, quibus nupturientes obtemperare coguntur, Ordinarius loci (omnibus attente perpensis) ab hoc impedimento dispensare poterit, dummodo pars catholica, attenta etiam partis non catholicae bona voluntate (dummodo constiterit de bona partis acatholicae voluntate), parata sit, quantum in se est (pro eo quod scit et potest), omnia facere, ut universa proles nascitura catholice baptizetur et educetur.'

[58] ‚Ambae partes edoceantur de finibus et proprietatibus essentialibus matrimonii, a neutro contrahente excludendis.' Man hat hiermit (ab ‚de finibus . . .') wörtlich die Formulierung des Votums des Konzils (Nr. 5a) aufgenommen.

Motu Proprio betont, daß sie beiden Partnern zuteil werden solle. Die Verfahrensweise wird durch das Motu Proprio nicht festgelegt.

9. Die *Formvorschrift* (Nr. 8–10) des Codex Iuris Canonici (can. 1094 f.) bleibt auch weiterhin für alle konfessions- und religionsverschiedenen Ehen von Katholiken zur *Gültigkeit* des Eheabschlusses vorgeschrieben (Nr. 8). Von dieser Formvorschrift sind allgemein nur die Ehen eines (orientalischen oder lateinischen) Katholiken mit einem nichtkatholischen *orientalischen* Christen befreit[59]. Im Einzelfall aber „haben die Ortsordinarien das Recht (ius est)", alle anderen Mischehen von der Form zu dispensieren, „wenn der Einhaltung der kanonischen Form erhebliche Schwierigkeiten (graves difficultates) entgegenstehen" (Nr. 9). Ist diese Dispens gegeben, so kann die Ehe (gültig und sakramental) in jeglicher, d. h. nichtkatholisch-kirchlicher oder staatlicher Form geschlossen werden. Einzige Bedingung zur *Gültigkeit* des Eheabschlusses ist dann ‚*aliqua publica* forma celebrationis' (Nr. 9).

Zu dieser Regelung der Formvorschrift bei Mischehen lassen sich folgende Bemerkungen machen:

a) Die Regelung kann auf die Dauer nicht befriedigen. Es wird eine Übergangslösung sein. Wieder ist in wichtiger Sache ein Gesetz für die Mischehen aufgestellt bzw. beibehalten, von dem man in Deutschland (und in anderen Ländern) in mindestens 50 % der Fälle dispensieren muß[60], will man nicht eine unverantwortlich hohe Zahl von kirchenrechtlich ungültigen Ehen hinnehmen mit all den Belastungen für das religiöse und eheliche Leben der Menschen, die das bedeutet. Häufig wurde eine einfachere und „gründlichere" Lösung des Problems vorgeschlagen: Die Mischehen sollten von vornherein nur zur Erlaubtheit an die kanonische Formvorschrift gebunden sein; das bedeutet die Rückkehr zu der Regelung der Konstitution *Pius' X.* ‚Provida', die von 1906–1918 in den Gebieten des Deutschen Reiches in Kraft war. Diese Lösung haben aber die Bischöfe schon auf dem Konzil, ausdrücklich aber und mit Zwei-Drittel-Mehrheit auf der Bischofssynode 1967 abgelehnt (vgl. I, 4). Der Papst konnte praktisch nicht gegen dieses Votum der Bischöfe handeln. Doch ganz abgesehen davon, hat die Regelung ‚Provida' auch große sachliche Schwierigkeiten.

Die Diskussion über die Formverpflichtung bei den Mischehen ist belastet, ja im wesentlichen bestimmt von der Diskussion über die Begründbarkeit und Sinnhaftigkeit der Formverpflichtung in ihrer derzeitigen Gestaltung für die Ehen überhaupt. Hier ist zu bedauern, daß

---

[59] Dekret der Kongregation für die Orientalischen Kirchen vom 22. 2. 1967 (AAS 59 [1967] 165 f.). Zur *Gültigkeit* des Eheabschlusses zwischen einem Katholiken und einem nichtkatholischen orientalischen Christen genügt die Anwesenheit (praesentia) eines (katholischen oder orthodoxen) ‚minister sacer'.

[60] Vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 16) 77–80.

in der pars motiva des päpstlichen Schreibens nicht wenigstens die Grundzüge einer Begründung für diese Vorschrift, die so einschneidend ist und so oft in Frage gestellt wird, geboten werden. Das geschah doch auch für die anderen wichtigen Bestimmungen des Motu Proprio, sogar noch im normativen Teil des Schreibens selbst (vgl. Nr. 1). So macht es für viele den Eindruck eines unüberlegten Mitschleppens überbrachter, heute nicht mehr begründbarer Rechtsnormen.

Es besteht wohl kein Zweifel, daß bezüglich der kanonischen Formpflicht und ihrer Wirkungen heute eine ganze Reihe von schwerwiegenden Fragen anstehen, die gelöst werden müssen. Aber man kann das Problem der Formpflicht nicht nur für die Mischehen und von den Notwendigkeiten der Mischehe her beurteilen und lösen wollen, auch nicht nur von der mitteleuropäischen oder gar der deutschen Situation her. Die kirchliche Formvorschrift ist ein integrierender Teil der gesamten kirchlichen Eheordnung. Sie einfach aus dem Gesamt dieser Ordnung – auch nur partiell – herauszubrechen und abschaffen zu wollen, ist keine verantwortbare Lösung. Das hätte Konsequenzen, die bei einer ausschnitthaften Betrachtung der Frage nicht genügend bedacht werden können. Die Frage der Form ist zu umfassend und für den rechten Dienst der Kirche an der Ehe zu bedeutsam, daß man sie nur innerhalb der Gesamtreform des kirchlichen Eherechts lösen kann, hier deswegen aber auch lösen muß. Bei dieser Reform wird man zusehen müssen, welchen Stellenwert die kanonische Form in einem reformierten Eherecht haben wird und wie man sie gegebenenfalls zu gestalten hat, damit sie in einer veränderten Welt dem Wohl der Ehe wirklich dient und nicht schadet[61].

b) Die jetzt vorgelegte Regelung hat zumindest den Vorteil, daß es den Bischöfen in aller Welt möglich ist, je nach der oft sehr unterschiedlichen kirchlichen Situation in ihren Ländern und Erdteilen vorzugehen. Die kirchliche Ordnung in diesem Punkt ist beweglicher und anpassungsfähiger geworden. Doch sind zum Erfolg dieser Lösung zwei Voraussetzungen zu machen. Einmal muß bei Gewährung der Dispens in den Ländern bzw. Gebieten der Bischofskonferenzen im wesentlichen *einheitlich* vorangegangen werden. Es darf nicht eine Frage des Wohnsitzes werden, ob man die Dispens bekommt oder nicht. Das verlangt auch das Motu Proprio: „Es ist Aufgabe der Bischofskonferenz, gesetzliche Regelungen aufzustellen, nach denen diese Dispens in erlaubter und für das betreffende Land oder Territorium *einheitlicher* Weise erteilt wird" (Nr. 9). Die zweite Voraussetzung ist, daß die Bischöfe *großzügig* von der Dispensvollmacht Gebrauch machen. Sonst wäre der Sinn dieser Vollmachtsübertragung, nämlich

[61] Für die Diskussion dieser Frage verweisen wir auf die in Anm. 16 genannte Arbeit.

den Mischehepaaren nichts Unzumutbares aufzuerlegen und ungültige Ehen zu verhüten, verfehlt.

c) Das Gesetz der Formpflicht zur Gültigkeit der Ehe galt bisher absolut. Ausgenommen in einigen Missionsgebieten[62] hatten die Bischöfe keinerlei Vollmacht, *vor* der Eheschließung[63] von der Form zu dispensieren. Auch nicht kraft can. 81 CIC. Denn auch der Papst „pflegte" nicht zu dispensieren. Nach dem Konzil hat sich der Papst die Dispensvollmacht ausdrücklich vorbehalten[64].

Für die Mischehen brachte die Instruktion von 1966 und die sich anschließende Dispenspraxis der römischen Kurie die erste Änderung. Damit war nach gut begründeter Ansicht auch den Bischöfen die Möglichkeit gegeben, bei Vorliegen der in can. 81 CIC genannten Bedingungen von der Form zu befreien[65]. Das Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' hat nun „das Recht der Ortsoberhirten, die Mischehen von der kanonischen Form zu dispensieren", anerkannt[66]. Einzige Bedingung: ‚si *graves* difficultates formae canonicae servandae obstent' (Nr. 9). Das ist insofern eine Verschärfung der Gesetzgebung, als in der Instruktion nur ‚difficultates' (III) als Bedingung dafür gefordert wurden, daß der Ordinarius „den Fall dem Heiligen Stuhl" vorlegen sollte und Rom die Dispens gewährte.

Die Formulierung des Motu Proprio ‚si graves *difficultates* ... obstent' bereitet der Interpretation Schwierigkeiten, da der Ausdruck ‚difficultas' zur Bezeichnung des hinreichenden *Grundes* für die Dispenserteilung zumindest ungewöhnlich ist[67]. Difficultas steht im CIC in der Bedeutung von äußerer Schwierigkeit und Widrigkeit (can. 1427. 1728. 1763. 1793) oder in der Bedeutung von Bedenken, Ein-

---

[62] Vgl. *L. Buijs*, Facultates et Privilegia Episcoporum (Rom 1964) 77 f. Es handelt sich offensichtlich um die Vollmacht, *alle* Ehen von der Formpflicht zu befreien: Facultas Ordinariis conceditur ‚dispensandi a forma substantiali matrimonii pro casibus tantum verae necessitatis, cum potestate facultatem etiam habitualiter subdelegandi missionum rectoribus'. Vom ‚casus periculi mortis' (can. 1043 f. CIC) können wir hier absehen.

[63] *Nachdem* die Ehe (ungültig) geschlossen war, hatten die Bischöfe schon früher die Vollmacht, von der Form zu dispensieren; sie war in der Vollmacht, die ‚sanatio in radice' zu gewähren, eingeschlossen (can. 1138 § 1 CIC).

[64] Motu Proprio ‚De Episcoporum muneribus', Nr. IX, 17; dieser uneingeschränkte Vorbehalt der Dispensvollmacht ist jetzt entsprechend Motu Proprio ‚Matrimonia mixta', Nr. 9, zu modifizieren.

[65] Vgl. dazu *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 46) 88 f., Anm. 22. Das ist auch die Praxis mancher Ordinariate.

[66] ‚Ordinariis locorum *ius est* dispensandi ...' Im Entwurf des Motu Proprio hieß es noch: ‚Ordinariis locorum *facultas conceditur* dispensandi ...' (Nr. 11). Die im endgültigen Text gewählte Formulierung entspricht ‚Christus Dominus' (Nr. 8) und will diese neue Rechtslage zum Ausdruck bringen. Das erklärt nach unserer Auffassung zur Genüge den Wechsel im Ausdruck.

[67] Vgl. *R. Köstler*, Wörterbuch zum CIC (München 1927) 119; *A. Lauer*, Index verborum CIC (Vatikan 1941) 159; auch *K. Mörsdorf*, Die Rechtssprache des CIC (Paderborn 1937).

wand (can. 2109 n. 1. 2). Welche Bedeutung hat der Ausdruck in dem Motu Proprio? Warum hat man nicht, wenn man wirklich einen schweren Dispensgrund verlangen wollte, die Formulierung des can. 1061 CIC: ‚iustae et graves *causae*' übernommen? Am sichersten wird man dieser Schwierigkeit dadurch begegnen, daß man auf die Grundbestimmungen des Dispensrechtes zurückgeht. Nach ihnen ist zur Gültigkeit der Dispens immer eine, gemessen an der Schwere des Gesetzes, ‚iusta et rationabilis causa' (can. 84 § 1 CIC) notwendig. Diese wird durch das Konzil und die nachkonziliaren Ausführungsbestimmungen dadurch inhaltlich näher bestimmt, daß den Diözesanbischöfen das grundsätzliche Recht zukommt, von den allgemeinen kirchlichen Gesetzen immer dann zu befreien, ‚quoties id ad fidelium bonum spirituale conferre iudicent'[68]. Das ist hier anzuwenden. Der Dispensgrund des ‚bonum fidelium spirituale' ist in der Regel dann gegeben, wenn der Katholik seines Partners wegen um die Dispens bitten muß. Denn nur die Dispens bietet ihm die Möglichkeit, das Sakrament der Ehe zu empfangen und ohne Einschränkung religiös-kirchlich zu leben. Ihm nachträglich nach einer (vielleicht Jahre dauernden) Zeit der faktischen „Exkommunikation" in dem rechtlichen Mittel der ‚sanatio in radice' dann doch die Dispens von der Form zu gewähren, ist unbegründet und religiös-geistlich schädlich. Die nachfolgende Heilung der Ehe kann und sollte wieder zu dem werden, was sie ist, ein „subsidiäres" Ausnahmemittel.

d) Hier stellt sich eine wichtige und schwierige Frage: Ist die Erfüllung der Voraussetzungen für die Dispens vom Hindernis (und folglich die Dispens vom Hindernis) Voraussetzung für die Dispens von der Form? Im Unterschied zu Nr. 16 (Gewährung der ‚sanatio in radice', ‚impletis condicionibus, de quibus nn. 4 et 5 harum normarum')[69] wird in Nr. 9 die Gewährung der Dispens von der Form nicht ausdrücklich an die Erfüllung der Bestimmungen in Nr. 4 und 5 gebunden. Die bischöfliche Dispensvollmacht in bezug auf die Form scheint also frei von dieser Auflage. Die Interpretation, daß der Ordinarius auch dann von der Form befreien kann, wenn er nicht vom Hindernis dispensieren kann, weil die Voraussetzungen dafür nicht erfüllt sind, scheint also rechtlich möglich.

Ist das aber auch rechtlich sinnvoll? Wir meinen ja, wenn der Zweck der Formvorschrift trotz der Dispens erreicht und durch die Dispens ein (unnötiges) Übel vermieden wird. Der Zweck der kanonischen

[68] ‚Christus Dominus', Nr. 8b; vgl. Motu Proprio ‚De Episcoporum muneribus', Nr. VIII.

[69] Gegen diese Meinung spricht nicht die Tatsache, daß Nr. 16 im Entwurf des Motu Proprio nicht vorgesehen war, sondern erst auf Intervention einer Bischofskonferenz in den endgültigen Text hineinkam. Auch im Entwurf war die Dispensvollmacht von der Form nicht an die Voraussetzungen von Nr. 4 und 5 gebunden.

Form ist, amtlich die Ehefähigkeit und den rechten Ehewillen der Partner festzustellen oder die Partner erst zu einem rechten Ehewillen hinzuführen, um der Ungültigkeit von Ehen vorzubeugen und klandestine Ehen zu vermeiden. Dieser Zweck ist auch dann erreicht, wenn nach Prüfung dieser Fragen von der kirchlichen Trauung als einem Element der Formvorschrift dispensiert und die Ehe in einer anderen öffentlichen Form geschlossen wird. Das (große) Übel, das durch die Dispens vermieden wird, ist die ungültige Ehe, und zwar (‚ex supposito') eines Katholiken, der sich zum Eingehen seiner Ehe der Kirche stellt, wenn er sich auch aus (vielleicht nicht einmal böswilligen) subjektiven Gründen weigert, vor der Ehe das Versprechen (vielleicht nicht einmal die Verpflichtung selbst) der katholischen Kindererziehung abzugeben.

Die Kirche käme dabei ihrer (viel berufenen) „Mitverantwortung für den gültigen Abschluß der Ehe" gerade dadurch nach, daß sie in einem solchen Fall einerseits nicht vom Hindernis befreit und so ihren Protest gegen die Haltung des Katholiken deutlich macht; daß sie aber andererseits die Ausübung des (auch in diesem päpstlichen Schreiben wieder betonten) Rechts auf Ehe nicht hindert. Die Ehe verhindern, das vermag die Kirche heute in Deutschland (und anderswo) in solchen Fällen sowieso nicht. Die Menschen sehen darin einen unberechtigten Eingriff in ihre Rechte. Und das nicht ohne Grund, zumindest dann, wenn sie zu der oben umschriebenen „Öffentlichkeit" des Ehewillens und der Ehewillenserklärung bereit sind.

Das Vorgeschlagene sollte für die Ehen gelten, denen das verbietende Hindernis der mixta religio entgegensteht. Die Bischöfe würden damit der realen Situation in Deutschland, wo die meisten Mischehen (noch) bekenntnisverschiedene Ehen sind, entsprechen. Sie würden in die Tat umsetzen sowohl ihr auf dem Konzil abgegebenes Votum, die bekenntnisverschiedenen Ehen von den religionsverschiedenen Ehen rechtlich zu trennen, als auch den Grundsatz des Motu Proprio, daß „die Kirche in ihrer Gesetzgebung die konfessionsverschiedene Ehe nicht mit der Ehe zwischen Katholiken und Nichtgetauften auf die gleiche Stufe stellt". Die Kirche würde auf diese Weise ihre eigene, im Motu Proprio wieder neu betonte Unterscheidung zwischen verbietendem und verungültigendem Mischehehindernis (‚contrahi non licet – invalidum est') ernst nehmen und zur Wirkung kommen lassen, ohne diese Unterscheidung auf dem Weg über die Formvorschrift nicht doch wieder aufzuheben und beide Hindernisse zu impedimenta dirimentia zu machen. Es ist doch schon seit jeher und auch heute der Wille der Kirche, die Ehe zwischen zwei Christen verschiedenen Bekenntnisses „nur" zu verbieten, aber sie nicht zu verungültigen.

e) Die Dispens von der Formpflicht zu erteilen ist Sache der einzel-

nen Ortsoberhirten. Die näheren Ausführungsbestimmungen zu erlassen liegt aber auch hier wieder in der Kompetenz der Bischofskonferenzen. Die Einheitlichkeit der Gesetzgebung soll die Einheitlichkeit der Praxis in dem Gebiet der jeweiligen Bischofskonferenz gewährleisten, wie ausdrücklich gesagt wird (Nr. 9 und 10). Das gilt einmal für die Bestimmung der Vorbedingungen und des Verfahrens der Dispensgewährung (Nr. 9): Im Motu Proprio wird festgelegt, daß die Bischofskonferenzen keine Bedingungen für die *Gültigkeit* der Dispens aufstellen können (‚normas statuere, quibus praedicta dispensatio ... *licite* ... concedatur'). Die Konferenzen können und müssen aber anordnen, daß die Dispens von der Form erst dann gewährt werden kann, wenn die sonstigen, vom Wesen der Ehe und vom allgemeinen Recht geforderten Bedingungen zum gültigen Abschluß der Ehe, wie Ehewille, Eheverständnis, Ehefähigkeit, geprüft und erfüllt sind. Das bedeutet die Verpflichtung zum Brautunterricht und Brautexamen. Die einheitliche Regelung gilt zweitens für die Beurkundung der „nach Erlangung der Dispens" geschlossenen Ehe „in den vom Kirchenrecht vorgeschriebenen Büchern" (Nr. 10). Hier müßten Absprachen zwischen den Kirchen angestrebt werden, sich gegenseitig über Trauungen von Mischehepaaren zu benachrichtigen.

f) Ein letztes Problem in der Frage der Formpflicht: Ist die Dispens von der kanonischen Form gegeben, so ist einzige Gültigkeitsbedingung für den Abschluß der Ehe, daß die Ehewillenserklärung in ‚aliqua publica forma celebrationis' abgegeben wird[70].

Hier erheben sich zwei Fragen. Erstens: Soll die Deutsche Bischofskonferenz erklären oder bestimmen, daß diese „öffentliche Eheschließungsform für die Mischehen, die eine Dispens von der kanonischen Form erhalten haben, die standesamtliche Eheschließungsform und nur sie ist? Oder soll sie es den Brautpaaren in diesen Fällen freistellen, selbst zu wählen, in welcher öffentlichen Form, der standesamtlichen oder einer religiösen Form, sie ihre Ehe schließen wollen, wenn sie nur beim Brautexamen ihre Entscheidung und später die erfolgte Eheschließung der Kirche mitteilen?[71] Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus sprechen sehr gewichtige Gründe für die zweite Möglichkeit. Der

---

[70] Nr. 9. Mit dieser Formulierung ist ein Rechtszweifel geklärt, der in den römischen Reskripten bei Dispens von der kanonischen Form vorlag. Dispens wurde seit der Instruktion von 1966 bisher unter folgender Bedingung gewährt: ‚dummodo ... matrimonium celebretur non privatim vel secreto sed coram testibus et *saltem in ea forma publica a natione recognita*'. Es entstand die Frage, ob die so formulierte Bedingung in Deutschland nur durch die standesamtliche Eheschließung oder auch durch die evangelisch kirchliche Trauung erfüllt werden konnte. Diese Frage ist durch das neue Recht ausgeräumt.

[71] Die dritte Möglichkeit, nämlich die ausschließliche Anerkennung einer kirchlich-religiösen Form des Eheabschlusses scheint allein schon deshalb auszuscheiden, weil es auch Mischehen mit kirchlich nicht gebundenen Menschen und Ungetauften

traditionelle und grundlegende Satz des kirchlichen Eherechts ‚consensus facit nuptias' käme so weit wie möglich uneingeschränkt zur Geltung. Die Deutsche Bischofskonferenz würde nicht erneut eine Formpflicht, nämlich die Verpflichtung zum Eheabschluß in standesamtlicher Form, aufstellen; was sie im übrigen nach dem Willen des Papstes zur *Gültigkeit* des Eheabschlusses gar nicht könnte, *wenn* dadurch weitere mögliche ‚publicae formae celebrationis' ausgeschlossen würden. Die Kirche war immer gegen die standesamtliche Eheschließung in Form der Zwangszivilehe[72]. Die Bischöfe würden, wählten sie die erste Möglichkeit, die Zwangszivilehe unterstützen. Durch die Verwirklichung der zweiten Möglichkeit würden sie der fortschreitenden Säkularisierung der Ehe, so weit wie es in diesen Fällen möglich ist, entgegenwirken[73]. Von sich aus hat die katholische Kirche genügend Grund, die Möglichkeit einer nichtkatholischen kirchlichen Eheschließung von dispensierten bekenntnisverschiedenen Paaren der Verpflichtung zur zivilen Eheschließung vorzuziehen – vorausgesetzt, daß die EKD mitmacht und keine unerfüllbaren Bedingungen stellt[74].

---

gibt. Dazu wäre das eine erneute, vom Motu Proprio nicht gedeckte Formvorschrift und würde an der Haltung der EKD und ihrem Verständnis von der kirchlichen Trauung scheitern. Vgl. *E. Wilkens*, Neuordnung mit Sprengkraft. Zum Motu Proprio ‚Matrimonia mixta', in: Evang. Kommentare (Juni 1970) 342: „Eine solche Verbindung zwischen katholischer Dispens und evangelischer Trauung (sc. die evangelische kirchliche Trauung als eheschließenden Akt zu verstehen und zu gestalten und sie ‚insoweit an die Stelle der katholischen Eheschließungsfeier mit dem Ehekonsens vor dem katholischen Pfarrer treten' zu lassen) ist aber weder notwendig noch ratsam, ihr muß vielmehr aus einer Reihe von Gründen entschieden widersprochen werden." Diese Gründe werden nicht näher ausgeführt.

[72] Das bedeutet nicht, daß dem Staat ein legitimes und fundamentales Interesse an der Ordnung und Registrierung der Ehen abgesprochen wird oder werden kann. Nur ließe sich das in Deutschland auch auf andere Weise als allein durch die Zwangszivilehe voll befriedigen, wie die Beispiele anderer Länder zeigen.

[73] Wenn *E. Wilkens*, a. a. O. (Anm. 71) 342, in dieser Hinsicht an die Adresse der katholischen Kirche sagt, daß „man erkennen und zugeben sollte, daß gerade das bisherige Mischehenrecht nicht wenig zur Verdrängung des religiösen Faktors aus der Ehe beigetragen hat", so muß man doch zuerst einmal erkennen und zugeben, daß diese Verdrängung des religiösen Faktors aus der Ehe geradezu prinzipiell durch die Übergabe der Ehe als „weltlich Ding" in die Ordnungsgewalt des Staates geschehen ist. Dieser Säkularisierung der Ehe sollte die katholische Kirche nicht durch die *Verpflichtung* zur standesamtlichen Form Vorschub leisten.

[74] Wie zum Beispiel das Bestehen auf der Forderung, daß die evangelische Trauung nur dann gewährt wird, wenn alle oder einige der aus der Ehe hervorgehenden Kinder evangelisch erzogen werden. Derartige Bestimmungen in den evangelischen Lebensordnungen müßten modifiziert werden, wie sie durch das Motu Proprio in der katholischen Kirche modifiziert worden sind. Weder die evangelische noch die katholische Kirche werden in den Fällen, in denen das Paar eine verantwortbare Entscheidung bezüglich der religiösen Erziehung ihrer Kinder getroffen hat, die Gewährung der kirchlichen Trauung davon abhängig machen können, daß die Kinder in ihrer Kirche erzogen werden sollen. Die Gewährung der Trauung sollte von der christlichen und kirchlichen Haltung des Paares bestimmt sein. Siehe ebenso *E. Wilkens* in seinem Gutachten „Zur Frage der ‚ökumenischen Trauung'" in der Fassung vom 15. 2. 1970, S. 44 f.; veröffentlicht im „Materialdienst des Arbeitskreises Mischehe Würzburg" (Februar 1970) 55 f.

Damit stellt sich die zweite Frage und die Hauptschwierigkeit: Wie steht die „Evangelische Kirche in Deutschland" dazu? Wie bekannt, ist die evangelische kirchliche Trauung offiziell Ehesegnung, Gottesdienst anläßlich der Eheschließung oder zu Beginn der Ehe, die schon auf dem Standesamt geschlossen wurde[75]. Die kirchliche Trauung hat keinen ehekonstitutiven Charakter. Das ist in fortschreitender Deutlichkeit seit der Einführung der Zwangszivilehe (1875) in Deutschland die amtliche Auffassung. Obwohl gesehen werden muß, daß in der Auffassung vieler evangelischer Gläubiger die kirchliche Trauung bis heute – wenigstens zusammen mit der standesamtlichen Trauung als konstitutiver Teil einer „gestreckten Eheschließung" – eheschließender Akt ist und sie als solche vollzogen wird.

Könnte nicht die „Evangelische Kirche in Deutschland" (wie die katholische Kirche) es den Mischehepaaren *freistellen*, wo sie ihre Ehe vor Gott schließen wollen, in standesamtlicher oder in kirchlicher Form? Daß sie also dann, wenn das Paar selbst seine kirchliche Trauung so versteht und vollzieht, die Trauung auch als ehestiftenden Akt akzeptiert und es dem Paar offiziell ermöglicht, seine Ehe in der evangelischen Kirche zu schließen? Müßte sie diese Möglichkeit nicht gewähren? Denn einmal würde die evangelische Kirche damit, wie angedeutet, der Realität des Trauungsverständnisses und Trauungsvollzuges in ihrer Kirche mehr entsprechen. Zum anderen vertritt sie wie die katholische Kirche den Grundsatz, daß der Ehewille der Brautleute und nicht ein Akt des Staates oder der Kirche für das Zustandekommen der Ehe entscheidend ist. Und die evangelische Kirche hat nach ihrem Verständnis von Kirche und Recht nicht die Möglichkeit, ihren Gliedern eine Form des Eheabschlusses zur *Gültigkeit* gesetzlich vorzuschreiben. Ökumenisch gesehen würde die evangelische Kirche damit einen Schritt tun, der die Zusammenarbeit der Kirchen in der Mischehenfrage und bei der Pastoral an diesen Ehen erleichtert.

Die Möglichkeit der Eheschließung in der evangelischen Kirche bedeutet nicht, daß man „eine neuartige evangelische Formpflicht einführen würde"[76]. Eher im Gegenteil. Diese Regelung würde die evangelischen Christen nicht mehr an die standesamtliche Eheschließungsform

[75] *F. Schulz*, Die evangelische Trauung als Ehesegnung. Erwägungen zur evangelischen Trauung bei religions- und konfessionsverschiedenen Ehen, in: Deutsches Pfarrerblatt 69 (1969) 80–82; *R. Frieling*, Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts 20 (1969) 29; *E. Wilkens*, a. a. O. (Anm. 71) 342; *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 16) 86 f.

[76] *E. Wilkens*, a. a. O. (Anm. 71) 342: „Die kirchliche Trauung unter den heutigen Umständen für sich genommen als eheschließenden Akt zu verstehen, würde unsinnigerweise gelegentlich einer Dispens von der katholischen Formpflicht eine neuartige evangelische Formpflicht einführen." Das gilt nur, wenn die katholische Kirche die Gewährung der Dispens von der Form von einer darauffolgenden nichtkatholischen kirchlichen Trauung abhängig machen würde; daran aber denkt, soweit ich sehen kann, niemand. Das Motu Proprio jedenfalls schreibt nur die Einhaltung „irgend-

binden, sondern ihnen die Wahlmöglichkeit zwischen verschiedenen öffentlichen Formen bieten. Das könnte geschehen, ohne daß die legitimen Rechte des Staates (und der Kirchen) beeinträchtigt werden.

Die angeschnittenen Fragen müßten im Einvernehmen zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen gelöst werden, bevor die Deutsche Bischofskonferenz in diesem Punkt eine endgültige Entscheidung fällt.

10. Für die *liturgische Trauungsform* bringt das Motu Proprio Gebote (Nr. 11) und Verbote (Nr. 13). Nr. 11 bringt zweierlei: Einmal sind jetzt nach dem ‚Ordo celebrandi matrimonium'[77] vom 19. März 1969 verschiedene Trauungsriten für die sakramentale Mischehe (‚Ordo celebrandi matrimonium sine missa', Nr. 39–54) und für die nichtsakramentale Mischehe (‚Ordo celebrandi matrimonium inter partem catholicam et partem non baptizatam', Nr. 55–66) vorgesehen. Beides sind Riten für Trauungen außerhalb der Messe. Wird die Mischehe in der katholischen Kirche geschlossen, dann soll die Trauung je nach den Gegebenheiten in einer dieser beiden Trauungsformen gefeiert werden, d. h. in der Regel im Rahmen eines Wortgottesdienstes[78].

Dann wird bestimmt, daß die *bekenntnisverschiedene Ehe* mit Zustimmung des Ortsoberhirten auch nach dem ‚Ordo celebrandi matrimonium *intra* missam' (Nr. 19–38) geschlossen werden kann[79]. Für

---

einer öffentlichen Form" vor. *Wilkens* hat aber „nichts dagegen einzuwenden, standesamtliche Eheschließung und darauffolgende kirchliche Trauung zu Beginn einer Ehe als einen zusammenhängenden Gesamtvorgang zu erfassen". Ein Weg, der möglicherweise zu einer Einigung zwischen den Kirchen in dieser Frage beitragen könnte. Vgl. auch im Zusammenhang dieser Fragen die begrüßenswerten „Erwägungen zum evangelischen Eheverständnis", welche die „einhellige Meinung" der evangelischen Kirchen (in Deutschland) wiedergeben und vom Rat der EKD in seiner Sitzung vom 14./16. 1. 1970 angenommen wurden (im Materialdienst des konfessionskundl. Inst. 21 [1970] 14).

[77] Editio typica (Vatikan 1969). Vgl. zum Ordo: *S. Mazzarello,* De novo ordine celebrandi matrimonium, in: EphLiturg 83 (1969) 251–277; auch *P.-M. Gy,* Le nouveau rituel romain du mariage, in: La Maison-Dieu 99 (1969) 124–143.

[78] Das Ehevotum des Konzils hatte es noch anders vorgesehen: „Eine Mischehe *zwischen Getauften soll innerhalb* der Messe geschlossen werden, wenn nicht ein gerechter Grund von der Feier der Messe entschuldigt. Eine Trauung jedoch zwischen einem Katholiken und einem Nichtgetauften *kann* in der Messe und mit Brautsegen begangen werden, wenn der Ortsordinarius es nach Lage der Umstände für angebracht hält" (Nr. 5c). Wieder anders die Mischehen-Instruktion von 1966: „Bezüglich der liturgischen Form wird ... den (Orts)Oberhirten gestattet, die Eheschließung der Mischehe mit heiligen Riten, den gewohnten Segnungen und einer Ansprache zuzulassen" (Nr. IV). Die deutschen Bischöfe ließen in ihren Ausführungsbestimmungen vom 31. 3. 1966 bei den Trauungen von „Mischehen" auch Brautmesse mit Brautsegen zu, „sofern beide Partner es wünschen" (Nr. 4).

[79] Für den Kommunionempfang des nichtkatholischen Christen wird im Motu Proprio für die Zukunft offen formuliert: man solle sich diesbezüglich an das allgemeine Gesetz halten (‚servato legis praescripto quoad Communionem Eucharisticam'). Das wird noch dadurch unterstrichen, daß es im ursprünglichen Entwurf hieß: ‚*exclusa* tamen Communione Eucharistica partis non catholicae, iuxta generalis legis praescripta' (Nr. 13 des Entwurfes).

die Ehe eines Katholiken mit einem Ungetauften wird diese Möglichkeit nicht in Betracht gezogen. Das bedeutet aber nicht, daß der Bischof nicht auch bei einem solchen Paar kraft seiner Vollmacht, von allgemeinen kirchlichen Gesetzen zu dispensieren, die Trauung in der Meßfeier gestatten könnte, wenn entsprechende Gründe des ‚spirituale fidelium bonum' vorliegen[80]. Im übrigen fallen unter den Begriff „Ungetaufter" heute Menschen mit sehr verschiedenen religiösen Einstellungen und mit unterschiedlicher Nähe zur Kirche, daß man auch hier nicht einfach auf das reine Faktum des Ungetauftseins abstellen kann, sondern bei der Beurteilung dessen, was zum Wohl der Menschen zu tun sei, sehr differenzieren muß.

Nr. 13 bringt zwei Verbote. In Anlehnung an die Formulierung des can. 1063 § 1 CIC wird untersagt, der katholisch-kirchlichen Eheschließung eine andere kirchliche Trauung vorausgehen oder folgen zu lassen, wenn darin der Ehewille erklärt oder erneuert wird[81]. Also eine doppelte kirchliche Eheschließung bzw. Trauung im eigentlichen Sinn wird verboten; nicht dagegen eine nichtkatholische Traufeier, die eine Einsegnung der Ehe oder etwas Derartiges, aber keine Eheschließung oder deren Erneuerung ist[82].

In Aufnahme der Formulierung der Instruktion von 1966 (Nr. V) wird das Zusammenwirken des katholischen und evangelischen Geistlichen bei der kirchlichen Trauung untersagt, wenn „beide zusammen je ihren eigenen Ritus vollziehen (‚qui simul suum quisque ritum peragunt')". Damit ist nicht nur die gleichzeitige Doppeltrauung getroffen, also das gleichzeitige Vollziehen zweier Eheschließungsakte in kirchlicher Form, sondern schon das Nebeneinander von katholischer Eheschließung und jedem nichtkatholischen Trauritus, auch wenn dieser nicht als Eheschließungsakt verstanden wird. Bei strenger Gesetzes-

---

[80] Das wird unterstützt durch das Votum des Konzils (vgl. Anm. 78) und durch die Erläuterung des Motu Proprio durch die Kardinäle *Felici* und *Willebrands*, in der es ununterschieden bezüglich der Art der Mischehe einfach heißt: „in particolari circostanze si potrà compiere il rito ‚infra missam'"; vgl. Communicationes, a. a. O. (Anm. 20) 114.

[81] Can. 1063 § 2 CIC bleibt in Kraft, wonach es dem Pfarrer gestattet ist, unter bestimmten Bedingungen und nach Rücksprache mit seinem Bischof die Trauung vorzunehmen, auch wenn der Fall einer Doppeltrauung gegeben ist. Die Deutsche Bischofskonferenz hat im März 1965 einen Beschluß gefaßt, die hier gebotenen Möglichkeiten bei Vorliegen entsprechender Gründe zu benützen. Aber verständlicherweise sind in Deutschland nicht diese sukzessiven Doppeltrauungen ein Problem, sondern die sog. „gemeinsamen Trauungen".

[82] Auch nach den Ordnungen der evangelischen Kirchen ist die Doppeltrauung verboten. Bezeichnenderweise wird aber evangelischerseits argumentiert, daß die Ehesegnung in der evangelischen Kirche kein Eheschließungsakt sei. Eine Doppeltrauung läge deswegen gar nicht vor, wenn katholische Trauung und evangelischer Traugottesdienst hintereinander vollzogen würden. Vgl. *F. Schulz*, a. a. O. (Anm. 75) 80ff.; *H. Frieling*, a. a. O. (Anm. 75) 29; Materialdienst des konfessionskundl. Inst. 17 (1966) 8–10.

auslegung ist hiermit aber nicht das getroffen, was man in Deutschland „gemeinsame oder ökumenische Trauung" nennt[83]. Denn bei ihr handelt es sich ja gerade nicht um eine Handlung, bei der die beiden Geistlichen während einer Feier ihre jeweiligen, d. h. verschiedene Trauriten vollziehen. Sondern es handelt sich dabei um eine liturgische Feier, in der ein Trauritus gemeinsam vollzogen wird, mag er nun auch gemeinsam erarbeitet worden sein oder mag der eine Geistliche Teile des kirchlichen Trauritus des Geistlichen übernehmen, in dessen Kirche die liturgische Feier stattfindet. Das ist bezüglich der Teilnahme eines nichtkatholischen Geistlichen bei der katholischen Trauung durch das Ökumenische Direktorium (Nr. 56) gedeckt.

In der Frage der liturgischen Trauungsform bedarf es der Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz in Absprache und Übereinstimmung mit den evangelischen Kirchen. Denn auch nach dem Motu Proprio wird bei vielen der Wunsch nach der gemeinsamen Trauung lebendig bleiben. Die gemeinsame Trauung ist sicher nicht allen Mischehepaaren vorzuschreiben oder anzuraten. Aber es gibt genügend Gründe, sie als Möglichkeit bereitzustellen, wenn die Paare sie wünschen. Viele Christen wünschen die Mitwirkung des Geistlichen ihrer Kirche bei der Trauung, weil sie auf diesen Ausdruck ihres Bekenntnisses zu ihrer Kirche gerade bei der Trauung nicht verzichten wollen[84].

11. Die übrigen Bestimmungen des Motu Proprio seien kurz erwähnt.

Nachdem die Mischehen-Instruktion, dem Vorschlag des Konzils folgend, die Exkommunikation wegen Eheabschlusses vor dem nichtkatholischen Geistlichen aufgehoben hatte, sind nun auch alle Kirchenstrafen des can. 2319 CIC für nichtkatholische Kindererziehung ab-

---

[83] Obwohl es auffällig ist, daß derselbe Wortlaut in der Instruktion von 1966 noch als Verbot der gemeinsamen Trauung ausgelegt wurde. Das Verbot der deutschen Bischöfe („Gemeinsame Trauungen ... sind untersagt. Dafür wird in keinem Fall eine Dispens erteilt"; Ausführungsbestimmungen vom 31. 3. 1966, Nr. 5a; vgl. Amtsblatt des Bistums Limburg vom 15. 6. 1966, Nr. 95) wurde zumeist als in der Instruktion selbst begründet verstanden. Andererseits ist nicht zu übersehen, daß die Instruktion eine gewisse Mitwirkung des nichtkatholischen Geistlichen, wenn auch nach der Trauung, vorsah, wovon im Motu Proprio nicht mehr die Rede ist. Man wird kaum sagen können, daß das jetzt verboten sein soll. Das Motu Proprio überläßt die Bestimmung des Grades und der Art der Mitwirkung den Bischofskonferenzen. Es setzt nur eine äußerste Grenze. Die beiden Geistlichen sollen nicht „zusammen je ihren eigenen Ritus vollziehen".

[84] In der Orientierung vom 31. 5. 1970 hält *A. E.* für die Mischehen die „ökumenische Trauung (für) am sachgerechtesten und verheißungsvollsten". Zur Frage der „ökumenischen Trauung" ist zur Zeit am umfassendsten die in Anm. 74 genannte Arbeit von *E. Wilkens*. Dort die weitere Literatur und eine Stellungnahme von evangelischer Sicht.

geschafft[85]. Für diejenigen Katholiken, „die sich diese Strafen in der Vergangenheit zugezogen haben, entfallen die rechtlichen Wirkungen der Strafe" (Nr. 15)[86]. Weder das Konzil noch die Bischofssynode hatten diesbezüglich Wünsche geäußert. Doch ist dieser Schritt Papst *Pauls VI.* im Gesamt der Neuordnung des Mischehenrechts (und des kirchlichen Strafrechts) nur konsequent und bringt seelsorglich große Erleichterung. Die Strafen des can. 2375 CIC sind nicht aufgehoben worden. Danach verfällt ein Katholik, der *wissentlich* (vgl. can. 2229 § 2) eine (gültige) *bekenntnisverschiedene* Ehe (vgl. Anm. 27) ohne Dispens vom Hindernis eingeht, ipso facto dem Ausschluß von den ‚actus legitimi' und von den Sakramentalien. Das Weiterbestehen dieser Strafandrohung scheint kaum sinnvoll. Sie sollte aufgehoben werden. Daß der Strafkanon nicht schon durch das Motu Proprio abrogiert worden ist, scheint ein Versäumnis zu sein.

Der Ortsoberhirt hat die Vollmacht, bei Mischehen die sanatio in radice zu gewähren (Nr. 16). Voraussetzung ist, daß die Vorschriften in Nr. 4 und 5 des Motu Proprio erfüllt sind[87] und die weiteren einschlägigen Bestimmungen beachtet werden.

Schließlich werden die Bischöfe und Pfarrer aufgefordert, den Mischehepaaren und ihren Kindern ihre besondere pastorale Sorge und Hilfe angedeihen zu lassen. Um das besser zu erreichen, wird es als wünschenswert erklärt, daß sie mit den nichtkatholischen Geistlichen zusammenarbeiten. Auch in diesem Punkt wird es Absprachen zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Kirchen in Deutschland geben müssen[88].

---

[85] Im ursprünglichen Entwurf lautete diese Bestimmung: ‚*Excommunicationes* ... quae in CIC can. 2319 statutae sunt, omnes abrogantur' (Nr. 17). Auf Vorstellungen von Bischöfen wurde das abgeändert in ‚*Poenae*, quae ...' (Nr. 15). Auf diese Weise ist auch der § 2 des Kanons ausdrücklich abrogiert.

[86] Bei der Abrogation der Exkommunikation des can. 2319 § 1, n. 1 durch die Instruktion hatte es zusätzlich geheißen: ‚Effectus huius abrogationis etiam ad praeteritum valent' (Nr. VII); im Motu Proprio einfach: ‚earundem poenarum effectus cessant'. Ob man diesen Akt als Rechtsfiktion oder als Absolution erklärt, bleibt (in diesem Fall) für die rechtliche Wirkung des Vorganges gleich; vgl. dazu *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 1) 387.

[87] Durch die Bestimmung der Nr. 16 von ‚Matrimonia mixta' ist Nr. IX, 18 c des Motu Proprio ‚De Episcoporum muneribus' ersetzt. Im übrigen wird durch die Informationspflicht (Nr. 5) als Voraussetzung für die Sanatio (Nr. 16) indirekt can. 1138 § 3 CIC berührt, aber – auch für die Mischehen – nicht aufgehoben.

[88] Nr. 14. Hier findet sich die ‚obligatio (coniugis catholici) ... conversionem coniugis acatholici prudenter curandi' des can. 1062 CIC wieder ausgedrückt. Im Entwurf des Motu Proprio war formuliert: ‚(coniugem catholicum) moneant (pastores), ut alteri parti viam ad plenam catholicae fidei communionem prudenter aperiat' (Nr. 16). Das wurde auf Anregung einer Bischofskonferenz im endgültigen Text verändert in: „... hortentur (pastores) coniugem (catholicum), ut memor sit semper doni divini fidei catholicae eiusque testimonium reddat ‚cum modestia et timore, conscientiam habens bonam' (1 Petr. 3, 16)' (Nr. 14). Das entspricht dem Vorschlag in einem Konzilstext von 1963; vgl. *J. G. Gerhartz*, a. a. O. (Anm. 1) 385 f. In der Instruktion war der Gedanke in anderer Formulierung im Schlußsatz enthalten.

Die Gesamtreform des Kirchen- und insbesondere des Eherechts und die Gesamtentwicklung der Kirche und der Kirchen werden erweisen, wieweit mit dem Motu Proprio ‚Matrimonia mixta' *Pauls VI.* dauerndes Recht geschaffen wurde. Jedenfalls hat dieses päpstliche Recht für heute Raum geschaffen für das pastorale Eingehen auf die verschiedenen kirchlichen Situationen und auf die immer wieder andere Situation der einzelnen Paare. Es hat Raum geschaffen, viele Ehen „kirchlich in Ordnung zu bringen". Hier gibt es viel Leid; viel Bitterkeit und Verärgerung sind zu überwinden. Sie sind nicht einfach mit dem Erlaß einer neuen Ordnung aus der Welt geschafft. Das sollten die Seelsorger und die Seelsorgeämter bedenken. Die neue kirchliche Mischehenordnung erfordert das verstärkte pastorale Bemühen der Kirche um die Mischehen.

Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie

Von Bruno Schüller, S. J.

Die traditionelle Lehrmeinung, derzufolge der Christ von keinen anderen materialethischen Forderungen betroffen wird als jedermann sonst, scheint ihre zeitweilige Krise überstanden zu haben und bei einer wachsenden Zahl neuerer Moraltheologen ihre frühere Anerkennung zurückzugewinnen. Man hat den Eindruck, in dieser Hinsicht finde zur Zeit für die Lehre vom natürlichen Sittengesetz ein Rehabilitierungsprozeß statt. Unter natürlichem Sittengesetz verstand man in der katholischen Theologie eben immer auch den Inbegriff der sittlichen Forderungen, die der Mensch (kraft Vernunft) grundsätzlich zu erfassen vermag, gleichviel, ob er christlich glaubt oder nicht. In einer anderen Hinsicht jedoch dürfte die Lehre vom natürlichen Sittengesetz heute für fragwürdiger gelten denn je. Das hat die Diskussion über die Enzyklika Humanae Vitae mit aller Deutlichkeit an den Tag gebracht. „Natürlich" wird besagtes Sittengesetz ja auch genannt, insofern es, wie es heißt, an der Natur des Menschen seinen Grund und Maßstab habe: das sittlich Gute sei das Naturgemäße, das sittlich Schlechte das Naturwidrige. Selbst solche Theologen, die durchaus geneigt sind, die Richtigkeit dieser Aussagen zu unterstellen, verlangt es doch zu erfahren, wie man denn die Natur des Menschen mit einiger Aussicht auf Erfolg als den Maßstab für Gut und Böse handhaben solle, und zwar nicht nur für den Aufweis des allgemeinsten Satzes, das sittlich Gute sei zu tun, sondern vor allem für die sittliche Beurteilung einer so konkreten Verhaltensweise, wie es der Gebrauch empfängnisverhütender Mittel ist. Die ernsthaftesten und hartnäckigsten Zweifel gelten der Frage, ob der Maßstab „Natur" überhaupt praktikabel sei. Und die zahlreichen Studien, die vor und nach Erscheinen von Humanae Vitae zum Naturbegriff erschienen sind, dürften dazu angetan sein, diese Zweifel eher zu verstärken als sie zu beseitigen.

In einem gewissen Kontrast dazu steht die Tatsache, daß Moraltheologen auch heute, trotz all ihrer Zweifel, für manche Lebensbereiche mit augenscheinlicher Sicherheit ethische Normen aufstellen und begründen. Sie trauen es sich ohne Bedenken zu, das Gebot der Nächsten- und Feindesliebe, das Verbot der Lüge und Verleumdung, die Pflicht zur Wahrung eines anvertrauten Geheimnisses zu begründen, um nur einiges zu nennen. Wer unterstellt, es sei richtig, die Natur des Menschen müsse tatsächlich als Maßstab für Gut und Böse angesehen werden, wird daraus folgern dürfen: ihren gegenteiligen Beteuerungen

zum Trotz wissen also diese Moraltheologen doch, wie die Natur des Menschen als Maßstab für Gut und Böse zu handhaben ist. Es mag sein, daß sie sich dessen nicht reflex bewußt sind. Möglicherweise argumentieren sie überzeugend, ohne auch nur ein einziges Mal das Wort Natur zu verwenden. Das tut nichts zur Sache. Sollte die Natur des Menschen der Maßstab des Sittlichen sein, so kann niemand gut argumentieren, der sich dabei nicht an diesem Maßstab orientiert, ob er sich darüber ausdrücklich Rechenschaft gibt oder nicht. Das läßt die Vermutung aufkommen, wer herausfinden wolle, in welchem Sinne das sittlich Gute das Naturgemäße sei, der solle einmal die Argumentationsweisen der Moraltheologie untersuchen und darauf achten, ob und inwiefern dabei die Natur des Menschen als norma moralitatis in Erscheinung trete. Von dieser Vermutung lassen sich die folgenden Überlegungen leiten. Sie wollen durch eine Analyse der überkommenen Argumentationsweisen in Erfahrung bringen, ob und in welchem Sinne die Natur des Menschen norma moralitatis ist. Allerdings muß man bei diesem Unternehmen dem Mittel eine größere Bedeutung zumessen als dem Zweck. Es ist weniger wichtig zu erfahren, welche Bewandtnis es mit dem ethischen Gebrauch des Wortes „naturgemäß" hat, als zu lernen, wie man in der Ethik gut zu argumentieren hat. Es dürfte sich von selbst verstehen, daß hier das moraltheologische Autoritätsargument, d. h. das Argument aus Schrift, Tradition und Lehramt, außer Betracht bleibt. Nur das sogenannte argumentum ex ratione steht zur Diskussion.

Der erste Argumentationstyp

Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe begreift zugestandenermaßen alle sittlichen Forderungen in sich, von denen der Mensch je betroffen werden kann. Darum muß die Argumentationsweise, die dem inneren Aufweis dieses Doppelgebotes dient, auf alle Fälle für grundlegend gelten. Sie ist in ihrem Grundduktus recht einfach und nimmt sich in den theologischen Lehrbüchern nur deswegen einigermaßen kompliziert aus, weil sie sich dort in ausgedehnte Darlegungen der theologalen Tugend der Liebe eingeordnet findet. Aus diesem Kontext herausgelöst, lautet die Begründung des Gebots der Gottesliebe schlicht so: Gott ist deshalb über alles zu lieben, weil er der über alles Gute und darum auch der über alles Liebens-würdige (amabilis et amandus) ist[1]. Da die Theologen die Nächstenliebe als integrierendes Moment der Liebe zu Gott auffassen, geht ihr Bestreben dahin aufzuzeigen, wieso die Liebe zu Gott auch die Liebe zum Nächsten for-

[1] Vgl. *B. Häring*, Das Gesetz Christi, Bd. 2 (München – Freiburg i. Br. ^{7}1967) 109; *M. Zalba*, Theologiae moralis summa, Vol. I (Madrid 1952) 833; *V. Cathrein*, Philosophia moralis (Freiburg i. Br. ^{17}1935) 238.

dere, inwiefern der Nächste „um Gottes willen" oder „aus Liebe zu Gott" geliebt zu werden verdiene. Zu diesem Zwecke argumentieren sie häufig so: Wer Gott wahrhaft liebe, könne nicht umhin, auch all die zu lieben, die Gott selbst liebe; nun liebe aber Gott jeden Menschen; also fordere die Liebe zu Gott notwendig auch die Liebe zum Nächsten. Bisweilen führt man auch aus, wer Gott um dessen göttlicher Gutheit willen liebe, beziehe sich eben dadurch auch auf all das, was an der Gutheit Gottes teilhabe; als geistiges Geschöpf, als Bild und Gleichnis des Schöpfers habe aber der Mensch an der Gutheit Gottes anteil; also komme es ihm auch zu, „um Gottes willen" geliebt zu werden[2]. Unterstellt man einmal als eine theologische Selbstverständlichkeit, daß alles Geschaffene die ihm je eigene Gutheit der schöpferischen Liebe Gottes verdankt, folglich nur gut sein kann kraft Teilhabe an der Gutheit Gottes, so lassen sich die vorgeführten Begründungen wie folgt zusammenfassen: als Person (Ebenbild Gottes) besitzt der Mensch eine besondere Würde, ist er Selbstwert und Selbstzweck; darum kommt es ihm auch zu (aus Liebe zu Gott), als Selbstwert, d. h. um seiner selbst willen geliebt und geachtet zu werden[3].

Es fällt nicht schwer, das Prinzip aufzudecken, das der dargelegten Argumentation zugrunde liegt. *V. Cathrein*[4] formuliert es so: ‚Rectus ordo postulat, ut bona amemus secundum ordinem dignitatis vel aestimationis, quam merentur.' Die Liebe hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit oder am Wert dessen, worauf sie sich bezieht. Das leuchtet unmittelbar ein. Man kann natürlich fragen, ob dieses Prinzip nicht rein analytischer Natur ist und darum nicht einen fast trivialen Sachverhalt ausdrückt. Die Wörter Gutheit und Wert gehören der präskriptiven Sprache an, sie haben zweifellos gerundivischen Charakter. Das Gute ist per definitionem das, was bejaht, anerkannt, geliebt und geschätzt zu werden verdient. Demnach liegt das Grundproblem einer ethischen Argumentation wohl in der Frage, mit welchem Recht man etwas als ein Gutes, als einen Wert beurteile, wieso man z. B. den Menschen als eine Person im Sinne eines Selbstwertes und Selbstzweckes anzusehen habe. Aber das zugegeben, ein eventuell trivialer Grundsatz braucht in seiner Anwendung nicht ohne weiteres unergiebig zu sein[5]. Und es ist immerhin aufschlußreich, wie die überlieferte Moraltheolo-

---

[2] Vgl. *F. Hürth – P. M. Abellán*, De principiis, de virtutibus et praeceptis, Pars I (Rom 1948) 268; *I. González Morel*, Philosophia moralis (Madrid [2]1957) 591.

[3] *B. Häring*, a. a. O. (Anm. 1) 351: „Die Liebe zu einer Person muß auf dem Ernstnehmen und Achten ihres einmaligen und unvergänglichen Wertes gründen."

[4] A. a. O. (Anm. 1) 238.

[5] Hier gilt, was *F. Brentano*, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (Philos. Bibl. F. Meiner, 55 [Hamburg [5]1969]) 28, schreibt: „Vielleicht denkt mancher bei sich, die drei Fälle (scil. wie das je Bessere erkannt werde), die ich da vorgeführt, seien so selbstverständlich und unbedeutend, daß er sich wundern müsse, warum ich über-

gie mit Hilfe des genannten Grundsatzes auch konkrete Forderungen der Nächstenliebe auf plausible Weise zu begründen vermag.

Die Nächstenliebe ist zuerst Wohl-wollen, benevolentia; sie bejaht das Wohl des Mitmenschen, anerkennt es als ein Seinsollendes. Sie übersetzt sich aber auch kraft innerer Logik in Wohl-tätigkeit, in beneficientia, und zwar allemal dann, wenn das Wohl des Mitmenschen dessen bedarf und sie selbst dazu die Macht hat. Das setzt seinerseits voraus, daß man beurteilen kann, worin das Wohl des Mitmenschen besteht, was für ihn von Wert und von Übel ist. Daß es sittliche Pflicht ist, nach Vermögen dem Hungernden zu essen zu geben und dem Kranken zu helfen, erkennt man dadurch, daß man Hunger und Krankheit als Übel erfaßt, deren Beseitigung für den Betroffenen eine Wohltat darstellt.

Noch ein weiteres muß man beurteilen können, will man in der Lage sein, auf sinnvolle Weise das Wohl der Mitmenschen zu fördern. Wie die Tätigkeit des Arztes aufs anschaulichste dartut, kann man oft einem Mitmenschen nur so eine Wohltat erweisen, daß man ihm zugleich ein Übel antut, beispielsweise seine Gesundheit nur wiederherstellen, indem man ihm das Übel des Schmerzes zufügt. Man findet sich hier vor zwei miteinander konkurrierenden Werten, vor dem Wert der Gesundheit und vor dem Wert des Freiseins von Schmerzen, und hat zu beurteilen, welcher Wert vor dem anderen den Vorrang innehabe. Genau besehen, befindet sich der Mensch, sooft er handeln muß, immer in dieser Lage. Als endliches Wesen hat er nur begrenzte Möglichkeiten, sich des Wohls seiner Mitmenschen anzunehmen. Seine Tätigkeit kann nicht beliebig vielen Menschen wirksam zugute kommen und nicht allen berechtigten Interessen und Bedürfnissen gelten. Er ist genötigt, unter den Wirkungsmöglichkeiten, die sich ihm jeweils darbieten, eine Wahl zu treffen, zu entscheiden, welcher er vor andern den Vorzug geben will. Da er sich aufgrund seiner Nächstenliebe (als Wohlwollen) nichts anderes zum Ziel setzen kann, als das Wohl seiner Mitmenschen im größten ihm möglichen Maße zu fördern — das ergibt sich aus der dem Wollen eigenen Logik —, wird er sich jeweils für die Handlungsmöglichkeit entscheiden wollen, von der er sich versprechen darf, sie komme den Menschen mehr zugute, erfülle wichtigere Interessen oder befriedige dringendere Bedürfnisse usw. Er muß sonach auch die Vorzugsgesetze erfassen, die zwischen den jeweils konkurrierenden Wirkmöglichkeiten herrschen[6].

---

haupt dabei verweile. Selbstverständlich sind sie nun allerdings, müssen es aber auch wohl sein, da wir ja hier von dem, was Grundlage sein soll, handeln. Schlimmer wäre es, wenn sie unbedeutend wären ...“

[6] Gegenüber der heutzutage wieder oft geäußerten Meinung, die Liebe sei die einzige sittliche Norm, ist die überlieferte Moraltheologie durchaus im Recht, wenn sie es unternimmt, darüber hinaus auch den ‚ordo‘ der Liebe zu reflektieren. In diesem

Auch die so formulierten Vorzugsgesetze dürften rein analytischer Natur sein. Das Dringlichere und Wichtigere müssen zunächst als Synonyma für das Bessere (bonum melius) aufgefaßt werden, das Bessere scheint aber definitionsgemäß das im Verhältnis zum Alternativwert Vorzugswürdige zu sein[7]. Immerhin, die überlieferte Moraltheologie scheute vor solchen analytischen Urteilen nicht zurück. Sie formulierte ohne Zögern den Satz, von zwei konkurrierenden Übeln sei das schlimmere (das üblere Übel) zu vermeiden. Solche Sätze wollen in erster Linie zum Ausdruck bringen, die Vorzugswahl des Menschen dürfe nicht beliebig gefällt werden, sondern habe sich von den vorgegebenen Alternativwerten bestimmen zu lassen. Es wird dabei als selbstverständlich unterstellt, daß noch zu klären bleibt, wodurch sich ein Übel als das schlimmere (üblere) oder wodurch ein Wert sich als der bessere (als bonum melius) erweise.

Es muß jedoch erwähnt werden, daß die Moraltheologie durchaus nicht immer die richtige Wahl zwischen konkurrierenden Werten durch ein komparativisch gefaßtes Vorzugsaxiom bestimmt sein läßt. So z. B. nicht beim klassischen Lehrstück der Handlung mit konträrer Doppelwirkung. Damit hat es folgende Bewandtnis. Wer wie der Mensch genötigt ist, unter konkurrierenden Werten eine Wahl zu treffen, kann offensichtlich einen Wert nur dann verwirklichen, indem er es zugleich unterläßt, andere ebenfalls mögliche Werte zu realisieren. Nun ist aber die Nichtverwirklichung eines an sich realisierbaren Wertes ihrerseits als Unwert oder als ein Übel anzusehen. In diesem Sinne hat jede Wertverwirklichung des Menschen zwangsläufig zu ihrer negativen Kehrseite die Verursachung eines Übels. In der Terminologie der Moraltheologie heißt das: Jede Handlung des Menschen ist unvermeidlich eine Handlung mit konträrer Doppelwirkung; sie kann ein Gutes nur so zustande bringen, daß sie zugleich ein Übel hervorbringt oder bestehen läßt.

In aller Regel fragen nun die Moraltheologen, unter welcher Bedingung es *erlaubt* sei, eine solche Handlung zu setzen. Sie geben zur Ant-

---

Sinne schreibt auch *H. Reiner*, Die philosophische Ethik (Heidelberg 1964) 186: „‚Liebe' ist als Prinzip der Sittlichkeit nur dann brauchbar, wenn dieses ergänzt wird durch die Aufstellung einer Rangordnung dessen, was geliebt werden kann und soll."

[7] Vgl. *F. Brentano*, a. a. O. (Anm. 5) 26: „Das ‚Bessere' besagt nichts anderes als das gegenüber anderem Guten Vorzügliche, also das, was etwas Gutem um seiner selbst willen mit richtiger Bevorzugung vorgezogen wird." – Ferner *P. H. Nowell-Smith*, Ethics (London [6]1965) 102: „The word ‚good' can be used to express a preference and when so used is always a concealed comparative. Part of its function is to compare the thing called ‚good' with others not so good, although the comparative element need not be prominent and no explicit comparison may be in mind. If challenged, however, the speaker must be prepared to make such a comparison. When used in the context of choice the comparative element is prominent, since choice is always between two or more alternatives. Preference begins with thinking this course better than that and ends with deciding that it is the best."

wort, eine solche Handlung sei erlaubt, wenn das durch sie bewirkte Gute in einem Verhältnis der Angemessenheit zu dem gleichfalls durch sie verursachten Übel stehe, wenn es ein ‚bonum proportionate grave' sei[8]. Diese Formel insinuiert ein Verhältnis der Ausgewogenheit oder der Gleichwertigkeit zwischen den beiden konkurrierenden Werten. Insofern gibt sie tatsächlich genau die Bedingung an, unter der die Handlung mit Doppelwirkung als sittlich erlaubt gedacht werden muß, d. h., unter der es ebenso sittlich gut ist, die Handlung zu vollbringen, wie sie zu unterlassen[9].

Es mag offenbleiben, wie ein vom sittlich Guten bestimmter Wille in einer solchen Lage zu einer Entscheidung kommen kann, ob er nicht seine Zuflucht zum Würfeln oder Ähnlichem nehmen muß wie jemand, der von zwei völlig gleichartigen Münzen eine auszuwählen hätte. Jedenfalls, eine merkliche Veränderung der Gleichgewichtigkeit zugunsten eines der konkurrierenden Werte würde die Handlung eo ipso entweder als sittlich geboten oder verboten erscheinen lassen. Vom Grenzfall völlig gleichwertiger Handlungsmöglichkeiten abgesehen, steht also jede richtige Vorzugswahl unter dem komparativischen Urteil, der erwählte Wert sei gegenüber seinem Alternativwert das bonum melius.

Damit wird selbstverständlich nicht bestritten, daß Wertvorzugsurteile häufig nur Wahrscheinlichkeitsurteile sind und als solche nicht eine Evidenz haben, die eine intersubjektive Einhelligkeit im Urteil leicht erwarten ließe. Was den Gewißheitsgrad der Vorzugsurteile anbelangt, kann man eine gewisse Gesetzmäßigkeit beobachten: Im selben Maße, wie sich zwei konkurrierende Werte ihrer Gewichtigkeit nach gegeneinander abheben, wächst die Wahrscheinlichkeit des Vorzugsurteils bis hin zu moralischer Gewißheit und damit auch seine Chance, allgemeiner akzeptiert zu werden. Das sei durch ein möglichst simples Beispiel veranschaulicht. Die überlieferte Moraltheologie stellt fest, ein incommodum proportionate grave „entschuldige" am Sonntag von der Teilnahme an der heiligen Messe. Unter diesen incommoda wird öfter auch ein entsprechend weiter Fußweg aufgezählt. Wie weit muß ein Fußweg sein, damit er als ein incommodum proportionate grave angesehen werden kann? Es läßt sich ein extrem weiter Fußweg denken, den jedermann mit Gewißheit als Entschuldigungsgrund an-

[8] Vgl. *M. Zalba*, a. a. O. (Anm. 1) 209: ‚ad liceitatem actionis duplicis effectus (requiritur) ... ut adsit ratio proportionate gravis.' *F. Hürth – P. M. Abellán*, a. a. O. (Anm. 2) 170: die Handlung mit Doppelwirkung ist sittlich gerechtfertigt, ‚si 1. effectus bonus intentus haberi non potest sine concomitante effectu malo non-intento; et si 2. hic effectus malus secundum prudentem aestimationem moralem compensatur effectu bono.'

[9] Vgl. *R. Lauth*, Ethik (Stuttgart 1969) 101: „Eine Auswahl unter den uns möglichen Handlungen ist also im Fall gleichwertiger Möglichkeiten geboten ... Aber damit ist auch die Auswahl erlaubt, d. h., es ist uns freigestellt, was wir wählen."

erkennen würde; ebenso kann man sich einen extrem kurzen Fußweg vorstellen, den niemand für hinreichend gelten ließe. Bewegt man sich gedanklich von beiden Extremen aus einer Mitte zu, so wird die Gewißheit des Vorzugsurteils sich in abnehmende Grade von Wahrscheinlichkeit abwandeln und ebenso die intersubjektive Einhelligkeit im Urteil jeweils geringer werden. Stellt man sich das auf einer Skala vor, deren eines Ende weiß, das andere schwarz ist, so bildet der Bereich möglicher Wertkonflikte, der nur wahrscheinliche Vorzugsurteile erlaubt, eine „graue Zone".

Die praktisch wichtigste Einsicht, die wir bisher bei der Analyse des ersten Argumentationstyps gewonnen haben, dürfte die sein: Der handelnde Mensch sieht sich allemal mit konkurrierenden Werten konfrontiert; er hat somit zu entscheiden, welchem Wert er vor den andern den Vorrang zubilligen will. Es sei gestattet, zum Zweck einer gewissen Bestätigung dieses Sachverhalts zusammenhanglos einige Texte zu zitieren. Es handelt sich nur um Lesefrüchte. Zu den Aufgaben, die die Wissenschaft gegenüber dem sittlich wollenden Menschen wahrzunehmen habe, zählt *M. Weber*[10] die, ihm „zu dem Bewußtsein (zu) verhelfen, daß *alles* Handeln, und natürlich auch, je nach den Umständen, das Nichthandeln, in seinen Konsequenzen eine Parteinahme zugunsten bestimmter Werte bedeutet, und damit — was heute so besonders gern verkannt wird — regelmäßig gegen andere." Ähnlich äußert sich *Th. Lessing*[11]: „Es gibt keinerlei bewußtes ethisches Handeln, dem nicht Kollision von Werten innewohnt, darum schon, weil jedes positive Tun auch positives Unterlassen ist." Ganz klar charakterisiert auch *N. Hartmann*[12] den Sachverhalt: „Die konkreten Lebenssituationen sind alle von der Art, daß mehrere Werte zugleich in ihnen auf dem Spiele stehen. Die Intention des in der Situation Stehenden aber kann in der Regel nicht auf alle zugleich gerichtet sein. Sie ist notwendig Entscheidung zugunsten eines (bzw. einiger) von ihnen und zugleich Verletzung anderer." Allerdings scheint H. die Tragweite des Sachverhalts für die ethische Normierung konkreter Verhaltensweisen nicht voll zu würdigen. Endlich wäre *H. Reiner* zu nennen, der vor allem in seinem Werk „Pflicht und Neigung"[13] auf der Basis der Wertphilosophie die Voraussetzungen und Konsequenzen des ersten Argumentationstyps vorzüglich darlegt. Zu dem hier besonders interessierenden Punkt schreibt er: „Eine ganz wesentliche (vielleicht die wesentlichste) Problematik des sittlichen Sollens" besteht darin, daß „ein sittliches

[10] Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: *M. Weber*, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre (Tübingen ³1968) 150.
[11] Studien zur Wertaxiomatik (Leipzig ²1914) 54.
[12] Ethik (Berlin ⁴1962) 385.
[13] Erschienen in Meisenheim/Glan 1951.

Wesen in einer bestimmten Lage sich vor die Wahl zwischen mehreren objektiven Werten gestellt sieht. Dieser Fall ist bei Wesen, die eine auch nur ganz beschränkte Mannigfaltigkeit von Werten kennen und deren Freiheit sich auf eine entsprechende Mannigfaltigkeit von Einsatzmöglichkeiten für solche Werte erstreckt, der normale."[14] Werte sind ihrem Begriffe nach ein Seinsollendes. Es geht von ihnen ein Appell aus an den Menschen, daß dieser sie, wenn möglich, verwirkliche. Dieser Appell wird oft als Pflicht in einem weiteren Sinn aufgefaßt, wonach dann die Konkurrenz mehrerer Werte eine Pflichtenkollision genannt werden kann. Von daher versteht sich, wieso *I. H. Fichte*[15] denselben Sachverhalt zum Ausdruck bringt, indem er schreibt, „daß jede pflichtmäßige Handlung ... in der gelungenen Lösung einer Pflichtencollision bestehe, indem durch sie nach dem stärkeren sittlichen Motive über die verschiedenen Möglichkeiten, welche bei jeder einzelnen Handlung vorliegen, entschieden wird". Auch *H. Thielicke*[16] sieht das Phänomen sehr deutlich, verfälscht es aber dadurch, daß er es vollkommen in den Bannkreis der reformatorischen Rechtfertigungslehre zieht. Er macht aus der Kollision von Pflichten im weiteren Sinn eine Kollision streng sittlicher Pflichten. Danach muß der Mensch, gleichviel wie er sich entscheidet, immer eine sittliche Pflicht verletzen und dadurch sittlich schuldig werden.

Vorzugsaxiome, nach denen Wertkonflikte zu lösen sind, hat die katholische Moraltheologie vor allem unter der Überschrift ‚De ordine caritatis' zusammengestellt[17]. Auf eines von ihnen muß hier eingegangen werden. Unter dem, was das Wohl des Menschen ausmacht, ragt eines als das unbedingt Notwendige heraus, nämlich sein „Heil" und sittliches Gutsein. An ihm entscheidet sich, ob der Mensch den Sinn seines Daseins im ganzen gewinnt oder verfehlt. Es ist für den Menschen von *absolutem* Wert. Wofern es einmal mit anderen Werten zur Wahl stehen sollte, ist es ausnahmslos vorzugswürdig. Wer wirklich auf das Wohl eines Mitmenschen bedacht ist, kann also nie einen Grund haben, durch den er sich gerechtfertigt wüßte, einen Mitmenschen dazu verleiten zu wollen, wider sein Gewissen zu handeln und sich dadurch sittlich schuldig zu machen[18].

---

[14] *H. Reiner*, a. a. O. (Anm. 13) 167.

[15] System der Ethik, Bd. II (Aalen 1969 – Repr. d. Ausg. Leipzig 1851) 291. Vgl. auch *F. E. D. Schleiermacher*, Ethik (Ges. Werke, 2 [Aalen 1967, Repr. d. 2. Aufl. Leipzig 1927]) 408.

[16] Theologische Ethik, Bd. II/1 (Tübingen ^{3}1965) 56–201.

[17] Vgl. z. B. *J. Mausbach – G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie, Bd. II (Münster ^{11}1960) 134–138.

[18] Wenn die überlieferte Moraltheologie annimmt, es könne unter Umständen das Heil eines Mitmenschen mit meinem eigenen Heil in Konflikt geraten, so dürfte das in erster Linie auf eine mittlerweile revidierte Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente (Taufe, Buße) zurückzuführen sein.

Verglichen mit dem unbedingt Notwendigen sittlichen Gutsein hat alles andere den Charakter eines Adiaphoron. Das will besagen: ob jemand gesund oder krank, arm oder reich, begabt oder unbegabt ist, das macht ihn von sich aus weder sittlich gut noch schlecht. Man könnte fragen, wieso ein Adiaphoron überhaupt zum Inhalt einer unbedingten sittlichen Forderung werden könne, warum z. B. die Sorge für die Gesundheit des Nächsten sittliche Pflicht sei, wenn es für den Nächsten ein Adiaphoron ist, gesund oder krank zu sein. Die Antwort ist: In ihrem Verhältnis zueinander sind Gesundheit und Krankheit keineswegs Adiaphora, sondern als relativer Wert und relativer Unwert klar gegeneinander abgehoben. Wo darum Gesundheit und Krankheit (allein) zur Wahl stehen, ist die Gesundheit unbedingt vorzugswürdig. Ob es sittlich gut ist, einen relativen Wert zu verwirklichen oder unverwirklicht zu lassen, das ist jeweils danach zu beurteilen, in welchem Verhältnis dieser Wert zu seinem konkurrierenden Wert steht. Ethische Normen, die die Verwirklichung eines bestimmten relativen Wertes gebieten, enthalten darum durchweg eine Ausnahmeklausel. Sie haben bindende Kraft, es sei denn, der Wert, den sie zu verwirklichen gebieten, konkurriere in einer bestimmten Situation mit einem anderen vorzugswürdigen Wert. Als Beispiel einer so zu fassenden Norm sei die Pflicht zur Geheimniswahrung genannt. Exakt formuliert, muß diese Pflicht heißen: Du sollst ein dir anvertrautes Geheimnis wahren, es sei denn, du könntest einzig und allein durch Preisgabe des Geheimnisses ein schlimmeres Übel verhindern als dasjenige, das dem Geheimnisinteressierten durch die Preisgabe angetan wird. Eine solche Ausnahmeklausel könnte nur dann entfallen, wenn der zu verwirklichende relative Wert erwiesenermaßen niemals mit einem andern vorzugswürdigen relativen Wert in Konkurrenz träte[19].

Damit ist der erste Argumentationstyp in seinem Grundzug vorgeführt. Er läßt sich folgerichtig aus dem Prinzip entwickeln, die Liebe des Menschen als Gesinnung und Tat habe ihren verbindlichen Maßstab am ordo bonorum, an der Liebenswürdigkeit und Gutheit dessen, worauf sie sich jeweils bezieht. Wo bleibt denn nun die Natur des Menschen als Grund und Maßstab für Gut und Böse? Das ist bald gesagt. Wieso ist es der Natur des Menschen als eines freien Subjektes gemäß, seine Liebe von der Gutheit dessen, worauf sie sich bezieht, bestimmen

[19] Relativ wird hier ein Wert nur genannt, insofern er vom absoluten und unbedingten Wert des Sittlichen unterschieden, also in sich selbst nicht sittlicher Wert ist. Ein relativer Wert ist also kein solcher, den als einen Wert zu beurteilen ins subjektive Belieben des Menschen gestellt wäre, sondern ein solcher, an dessen Besitz *nicht* das Heil und sittliche Gutsein des Menschen geknüpft ist. Charakteristisch für alle relativen Werte ist es, daß es nicht ohne weiteres in der Macht des Menschen liegt, sie zu verwirklichen. Darum ist auch jeder unverschuldete Irrtum als nur relativer Unwert anzusehen, und zwar selbst dann, wenn er sich auf die Botschaft Christi be-

zu lassen, also Gott über alles zu lieben, den Nächsten um seiner selbst willen zu achten, ihm Wohltaten zu erweisen und ihm ein Übel nur zuzufügen, wenn das im Dienste eines wichtigeren Wertes unerläßlich ist? Weil der Mensch, indem er so handelt, dem Urteil seiner Vernunft folgt. Kraft seiner Vernunft erkennt der Mensch Gott als den absolut Guten, seinen Mitmenschen als einen Selbstwert, unterscheidet er zwischen dem, was für den Menschen von Wert und von Übel, von absolutem und relativem Wert ist. Indem der Mensch sich frei entschließt, den ordo bonorum zum Bestimmungsgrund seines Wollens zu machen, anerkennt er das Urteil seiner Vernunft als den verbindlichen Maßstab seiner freien Stellungnahme, verhält er sich vernunftgemäß. Das bedeutet aber auch, sein Verhalten sei dann naturgemäß. Der Mensch ist seiner Natur nach Vernunftwesen; er handelt also dann seiner menschlichen Natur gemäß, wenn er sich in seiner freien Selbstbestimmung von seiner Vernunft leiten läßt. Im Satz, das sittlich Gute sei das Naturgemäße, muß das Wort naturgemäß als Synonym für vernunftgemäß verstanden werden.

Allerdings, man kann das Wort Natur noch in einem zweiten Sinn als ethisch relevanten Maßstab einführen. Fragt man, warum Gott der absolut Gute, der Mensch ein Selbstwert, warum sittliche Güte für den Menschen ein absoluter Wert, Gesundheit und Begabung ein nur relativer Wert seien, so kann man antworten: Die absolute Gutheit Gottes hat ihren Grund in der Natur Gottes, der Selbstwert des Menschen gründet in dessen personhafter Natur; die sittliche Güte ist für den Menschen von absolutem Wert, weil der Mensch, der seiner Natur nach Vernunftwesen ist, nur in sittlicher Güte den unbedingten Sinn seines Daseins erfüllt; die Gesundheit ist für den Menschen ein Wert, weil der Mensch seiner Natur nach auch ein leibhaftes Wesen ist; sie ist aber ein nur relativer Wert, weil an ihrem Besitz sich nicht der Daseinssinn eines leibhaften Vernunftwesens entscheidet usw. In diesen Antworten ist mit Natur nicht die Natur des Menschen als eines freien Subjekts gemeint, sondern die Natur dessen, worauf der Mensch als freies Subjekt sich liebend bezieht, also die Natur Gottes, die Natur des Mitmenschen, die Natur irgendwelcher nicht-menschlicher Lebewesen usw. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß der Mensch

---

ziehen sollte. Eine solche Wertung stellt den Absolutheitscharakter der Botschaft Christi nicht in Frage, sondern setzt ihn geradezu voraus. Nur gegenüber der Wahrheit kann man sich im Irrtum befinden. Dasselbe gilt von der unverschuldeten Nichtzugehörigkeit zur katholischen Kirche; auch sie ist ein nur relativer Unwert. So kann nur urteilen, wer sich zur una sancta ecclesia catholica bekennt. Diese Überlegung ist wichtig, wenn es zu bestimmen gilt, ob die Pflicht eines Elternteils, seine Kinder in dem religiösen Glauben zu erziehen, den er für den wahren hält, schlechterdings keine Ausnahmen zuläßt. Man muß sich dabei davor hüten, vom absoluten Wahrheitsanspruch des Glaubens auf einen absoluten Unwert des unverschuldeten Irrtums gegenüber diesem Glauben zu schließen.

als freies Subjekt sich auch zu sich selbst verhält. Es macht eben einen wichtigen Unterschied, ob ich mich selbst insofern vor Augen habe, als ich zu vernunftgemäßer Liebe aufgefordert bin, oder insofern, als es mir wegen meines Subjektseins zukommt, von anderen und, wenn man will, auch von mir selbst geliebt zu werden. Natur meint in der zweiten Bedeutung den Grund und Maßstab nicht für die rechte Liebe, sondern für die Liebens-würdigkeit eines Seienden, für den ordo bonorum. Die ethische Relevanz dieser Verwendung des Wortes Natur beruht darauf, daß der Mensch als Vernunftwesen dann sittlich gut handelt, wenn er den ordo bonorum zum alleinigen Bestimmungsgrund seiner Liebe macht.

Aus alldem geht hervor, daß in der ethischen Argumentation das Wort naturgemäß eine klar zu unterscheidende zweifache Bedeutung haben kann. In der ersten Bedeutung läßt sich das Adjektiv naturgemäß nur vom freien Verhalten eines personalen Subjekts aussagen, aber im Grunde vom freien Verhalten eines jeden denkbaren Vernunftwesens überhaupt. Als solches ist es einfach auswechselbar mit den Adjektiven vernunftgemäß und sittlich gut. In seiner zweiten Bedeutung bezieht sich das Wort naturgemäß auf jegliche Art von Gutheit irgendeines beliebigen Seienden, indem es den Grund für jede denkbare Art von Gutheit angeben will. Nach diesem zweiten Sprachgebrauch müssen leibliches Leben, Gesundheit, Begabung, Erfolg, insofern sie als Werte anzusehen sind, naturgemäß, d. h. der Natur des Menschen gemäß genannt werden. Nimmt man das Adjektiv naturgemäß jedoch in seiner ersten Bedeutung, so kann es von den aufgezählten Werten gar nicht ausgesagt werden, da diese samt und sonders nicht freies Verhalten eines Vernunftwesens sind. Wohl aber kann und muß der Mensch als Vernunftwesen zu den genannten Werten frei Stellung nehmen, und insofern er sich dabei vom Urteil seiner Vernunft leiten läßt und am ordo bonorum ausrichtet, ist seine Stellungnahme naturgemäß in der ersten Bedeutung des Wortes, d. h. vernunftgemäß und sittlich gut. Vielleicht kann man die Sache auch so abschließend formulieren: die rechte Vernunft ist Formalprinzip, der ordo bonorum Materialprinzip des Sittlichen.

Eine Variante des ersten Argumentationstyps

Die katholische Moraltheologie hat eine bemerkenswerte Variante zum ersten Argumentationstyp entwickelt. Sie stellt einige ethische Normen auf, die zugestandenermaßen einen nur relativen Wert zu verwirklichen gebieten und darum für den Fall, daß dieser Wert einmal mit einem andern vorzugswürdigen relativen Wert konkurrieren sollte, auch eine Ausnahmeklausel enthalten, aber eine Ausnahmeklau-

sel ganz eigener Art. Ob die Situation tatsächlich vorliegt, auf die sich die Klausel bezieht, hat Gott seinem eigenen souveränen Urteil vorbehalten, wie es dort heißt. Darum könne dem Menschen ein anderes Verhalten als das von der Norm vorgeschriebene nur dann erlaubt oder geboten sein, wenn ihm das durch positive Verfügung Gottes eigens mitgeteilt werde. Beispiele solcher Normen sind das Verbot der Selbsttötung und der Ehescheidung, der eine Wiederheirat folgte. Da wir diese Variante des ersten Argumentationstyps in dieser Zeitschrift schon ausführlich dargelegt und kritisch analysiert haben [20], können wir es jetzt mit der gegebenen kurzen Charakterisierung bewenden lassen.

Bekanntlich unterscheidet die überlieferte Moraltheologie zwei Arten ethischer Normen, einmal solche, die unabhängig von irgendeiner kontingenten Bedingung gelten, alsdann solche, deren Geltung von der Erfüllung einer kontingenten Bedingung abhängig ist. Die Normen der zweiten Art beziehen sich alle auf die Verwirklichung eines relativen Wertes. Die Bedingung, unter der sie gelten, ist demnach die, daß der zu verwirklichende Wert nicht mit einem andern vorzugswürdigen Wert kollidiert. Daraus geht hervor, daß alle Normen der zweiten Art durch den ersten Argumentationstyp bzw. durch dessen Variante begründet werden. Bei den Normen der ersten Art lassen sich wiederum drei Gruppen unterscheiden: 1. Normen, die des Menschen gesolltes Grundverhältnis zu Gott zum Inhalt haben: Du sollst Gott aus ganzem Herzen lieben; 2. Normen, die sich unmittelbar auf die Verwirklichung eines sittlichen Wertes beziehen: Du sollst stets gerecht handeln; 3. Normen, die einen nicht-sittlichen Wert zu verwirklichen gebieten und merkwürdigerweise doch bedingungslos gelten sollen. Das klassische Paradigma dafür ist das ausnahmslose Verbot der Falschaussage. Zu dieser Gruppe gehören aber auch alle die Normen aus der Sexualethik, die bestimmte Verhaltensweisen deswegen verbieten, weil sie in einem qualifizierten Sinn „naturwidrig" (peccata contra naturam) seien: das Verbot der Masturbatio, des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel usw. Die beiden ersten Gruppen bedingungslos geltender Normen sind offensichtlich ebenfalls durch den ersten Argumentationstyp zu begründen; nicht hingegen die Normen der dritten Gruppe. Für ihre Begründung hat die Moraltheologie noch einen eigenen zweiten Argumentationstyp entwickelt.

Der zweite Argumentationstyp

Es dürfte insbesondere dieser zweite Argumentationstyp sein, der in den letzten Dezennien bei Theologen und Nichttheologen die meisten

[20] Vgl. „Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze" in: ThPh 45 (1970) 1–23.

Zweifel an der Natur des Menschen als einem praktikablen Maßstab für Gut und Böse verursacht hat. Letztlich dreht sich um ihn die Diskussion über die sittliche Beurteilung der Empfängnisverhütung. Es empfiehlt sich aber, diesen Argumentationstyp zuerst an der emotional weniger aufgeladenen Frage des ausnahmslosen Verbots der Falschaussage aufzuzeigen. Er nimmt, schematisiert, folgenden Verlauf: Der in ihrer Natur (in ihrem Wesen) begründete Sinn und Zweck der Sprache besteht darin, daß die Menschen mit ihrer Hilfe einander mitteilen, was sie für wahr halten, und dadurch untereinander die verschiedenartigsten Formen von Gemeinschaft schaffen. Also macht der Mensch nur durch die wahrhaftige Aussage von der Sprache einen naturgemäßen, einen sinn- und zweckentsprechenden Gebrauch, während er durch die Falschaussage die Sprache mißbraucht, sie natur- und zweckwidrig verwendet. Nun hat aber die Sprache ihre Natur und somit auch ihren Zweck durch den Schöpferwillen Gottes. Also kommt der zweckwidrige Gebrauch der Sprache durch die Falschaussage einer Mißachtung des Willens Gottes gleich. Den Willen Gottes mißachten heißt aber sittlich schlecht handeln.

Diese Argumentationsweise findet sich bei *Augustinus*[21], *Thomas von Aquin*[22], *Suárez*[23], *Lessius*[24], übrigens mindestens andeutungsweise auch bei *Kant*[25]. Wenn bei ihrer Wiedergabe das Wort Lüge streng vermieden wurde, so hat das methodische Gründe. Sowohl in

---

[21] Enchiridion c. 22: ‚Verba propterea sunt instituta, non per quae se invicem homines fallant, sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas proferant. Verbis igitur uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est.'

[22] STh II–II q.110 a.3: ‚Cum enim voces naturaliter sint signa intellectuum, innaturale est et indebitum quod aliquis voce significet id quod non habet in mente.'

[23] De fide, d.3 s.5 n.8: Die Falschaussage ist ‚contra finem et necessitatem verborum et locutionis rationalis, nam ad hoc institutum est a natura verbum externum ut per illud significemus internum, et ita possit iniri et servari inter naturas rationales societas et fidelitas.'

[24] De veritate, c.2 n.19: ‚Vides idcirco reprobari mendacium, quia mentiens pervertit usum ad quem data est loquela.' So auch *V. Cathrein*, a. a. O. (Anm. 1) 256; *F. Hürth – P. M. Abellán*, a. a. O. (Anm. 2) II, 331; *O. Schilling*, Handbuch der Moraltheologie, Bd. 3 (Stuttgart 1956) 66; *I. González Morel*, a. a. O. (Anm. 2) 598 ff.; *B. H. Merkelbach*, Summa theologiae moralis, Vol. II (Brugis 1962) 827: die Lüge ‚repugnat scil. fini sermonis loquendique facultatis, quae ab auctore naturae instituta sunt ut homo homini sua sensa manifestet.' *B. Häring*, a. a. O. (Anm. 1) Bd. 3, 534 ff. argumentiert im Grunde überhaupt nicht, sondern stellt nur den Satz auf, die Pflicht zur Wahrhaftigkeit komme „aus dem göttlichen Urquell der Wahrheit, aus dem Wert der eigenen Geradheit und nicht zuletzt aus dem Recht der Gemeinschaft auf absolute Vertrauenswürdigkeit der Rede". So einfach sollte man es sich eigentlich als Moraltheologe nicht machen.

[25] Metaphysik der Sitten (Ak. Ausg. VI) 429: „Die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegenteil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit (!) seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit und eine bloß täuschende Erscheinung vom Menschen, nicht der Mensch selbst."

der Umgangssprache als auch in der Sprache der Moraltheologie ist das Wort Lüge durchweg ein Wertungswort. Es meint die Falschaussage gerade als etwas sittlich Schlechtes. Insofern steckt in dem Wort Lüge bereits ein ganzer ethischer Grundsatz, nämlich der, jede Falschaussage sei sittlich verwerflich[26]. Nun ist es aber der Zweck des wiedergegebenen Arguments, diesen Grundsatz ursprünglich zu begründen. Darum darf das Wort Lüge nicht schon in den Prämissen, sondern erst in der Conclusio des Arguments auftauchen: die Falschaussage, weil dem Willen Gottes zuwider, ist allemal Lüge.

Formal ganz genau denselben Verlauf nimmt der traditionelle Beweisgang, der dem Aufweis der Unerlaubtheit des Gebrauchs empfängnisverhütender Mittel dienen soll. Man geht aus von der Natur, vom Sinn und Zweck des ehelichen Aktes. Nachdem man einen wesentlichen Zweck des Aktes in der Weckung neuen Lebens festgestellt hat, zumindest für den Fall, in dem er aufgrund biologischer Gesetze fruchtbar sein könnte, folgert man, wer durch Gebrauch künstlicher Mittel den ehelichen Akt seiner möglichen oder wahrscheinlichen Fruchtbarkeit beraube, verstoße gegen dessen gottgesetzten Sinn und Zweck, mißbrauche ihn in „naturwidriger" Weise, handle sittlich schlecht.

Diese Beweisführung hat auf den ersten Blick sicher etwas Plausibles an sich. Es ließe sich sonst auch kaum verstehen, wieso sie sich jahrhundertelang behaupten konnte. Das bestätigen übrigens einschlußweise selbst viele Theologen, die sich entschieden gegen die Lehre der Enzyklika Humanae Vitae aussprechen. Indem sie sich vor allem auf den Nachweis verlegen, die überlieferte Zweckbestimmung des ehelichen Aktes reiche nicht aus, geben sie im Grunde die formale Schlüssigkeit des Argumentationstyps zu. Wie verhält es sich mit dieser Schlüssigkeit? Besteht sie tatsächlich? Zunächst verwundert an diesem Argument, daß es Werte, die man als relative zu beurteilen geneigt wäre, in die Stellung absoluter Werte rückt, die Integrität menschlichen Sprechens und des ehelichen Aktes zu einem unbedingt Notwendigen macht wie das Heil und sittliche Gutsein des Menschen. Geht es dabei mit rechten Dingen zu?

Unterstellen wir getrost, der in ihrer Natur begründete Sinn und Zweck der menschlichen Sprache sei die wahrhaftige Aussage — wahrhaftig muß dabei allerdings noch sittlich neutral verstanden werden —, die Falschaussage laufe sonach dem Zweck der Sprache zuwider, sei Sprachmißbrauch — wieso ist es sittlich gut, etwas zweckentsprechend, und wieso sittlich schlecht, etwas zweckwidrig zu gebrauchen? Im Sinn und Zweck einer Sache liegt ihr Wert beschlossen. Omnis finis habet rationem boni. Etwas seinem Zweck entsprechend gebrauchen heißt

[26] Vgl. dazu *R. M. Hare*, Freedom and Reason (Oxford 1963) 23 ff.

mithin soviel wie den ihm eigentümlichen Wert respektieren oder verwirklichen. Umgekehrt bedeutet der zweckwidrige Gebrauch einer Sache soviel wie den der Sache eigenen Wert mißachten, ihn teilweise oder gänzlich zunichte machen. Folglich verwirklicht sich in der wahrhaftigen Aussage der dem Sprechen eigene Wert, wohingegen die Falschaussage durch Mißachtung dieses Wertes ein Übel oder einen Unwert verursacht.

Ist nun der Wert der Sprache ein absoluter oder ein relativer Wert? An diese Frage ließen sich zweifellos tiefsinnige Überlegungen anknüpfen, vor allem dann, wenn man das Phänomen der Sprache im ganzen ins Blickfeld nähme. Das ist für den hier verfolgten Zweck nicht erforderlich. Es genügt in diesem Zusammenhang die eingeschränkte Antwort: Zumindest der Wert des einzelnen Sprechaktes ist ein nur relativer. Das ergibt sich aus einer simplen Überlegung. Ein absoluter Wert ist ein solcher, der im Falle einer Konkurrenz anderer Werte stets vorgezogen zu werden verdient. Das gilt aber nicht für den Wert des einzelnen Sprechaktes. Er muß oft hinter dem konkurrierenden Wert des Schweigens zurücktreten. Also ist er ein nur relativer Wert. Mithin verursacht die Falschaussage auch nur einen relativen Unwert. Das wird wahrscheinlich noch deutlicher, wenn man die Falschaussage nicht bloß als Diskrepanz zwischen verbum mentis und verbum oris betrachtet, sondern als ein Instrument zur Täuschung und Irreführung. Das Übel, das die Falschaussage zu verursachen beabsichtigt, besteht demnach im Irrtum des Angeredeten. Ein Irrtum ist aber von sich aus ein nur relativer Unwert. Nun ist es in der Tat sittlich schlecht, auch einen nur relativen Unwert zu verursachen, einzig ausgenommen den Fall, daß sich nur durch diesen Unwert ein schlimmeres Übel verhindern ließe. Davon abgesehen, ist also jede Falschaussage sittlich schlecht, das will sagen, eine Lüge. In summa: Der zweite Argumentationstyp, kritisch auf seinen Wahrheitsgehalt hin analysiert, führt zum ersten Argumentationstyp zurück.

Man kann das noch durch eine Analogie veranschaulichen. Wer wertvolle Bücher als Heizmaterial verwendet, macht von ihnen einen zweckwidrigen Gebrauch, den man zumindest als unvernünftig beurteilen wird; jedoch nicht in dem Fall, in dem sich jemand nur dadurch vor dem Tod durch Erfrieren retten könnte. Eine Sache zweckwidrig gebrauchen heißt demnach, sie für einen anderen Zweck gebrauchen als für den, zu dem sie ihrer „Natur" (ihrem Wesen nach) bestimmt ist. Das halten wir dann *nicht* für unvernünftig und tadelnswert, wenn erstens dieser andere Zweck einen wichtigeren Wert darstellt als der Zweck, für den die Sache ihrer „Natur" nach bestimmt ist, und wenn zweitens keine andere Möglichkeit besteht, den wichtigeren Zweck zu erreichen.

Manche werden einwenden, Bücher seien Werk des Menschen, die Sprache jedoch und die Zweckbestimmung des ehelichen Aktes Tat und Werk Gottes. Der Einwand verschlägt nicht, so plausibel er prima facie erscheinen mag. Ob ein relativer Wert sich dem Wirken Gottes oder dem Wirken eines Menschen verdankt, das macht für die Tatsache, daß er ein nur relativer Wert ist, keinen Unterschied. Die Zweckbestimmung eines Buches darf man nicht deswegen um eines wichtigeren Zweckes willen mißachten, weil sie auf einen Menschen als ihre Ursache zurückgeht, sondern deshalb, weil sie einen nur relativen Wert beinhaltet. Und umgekehrt, wenn man annehmen will, es sei unmittelbar der Schöpfer, der dem ehelichen Akt seinen Zweck gegeben hat, so läßt sich daraus keineswegs herleiten, diese Zweckbestimmung habe sittlich unantastbar zu sein. Oder man müßte sich zu der Ungereimtheit verstehen, ein gottgesetzter Zweck habe für absolut zu gelten, obschon er seinem materialen Gehalt nach ein nur relativer Wert ist. Logisch betrachtet, verrät eine merkwürdige Inkonsequenz des Denkens, wer auf der einen Seite durch die sittliche Hochschätzung der Enthaltsamkeit den bloß relativen Wertcharakter des ehelichen Aktes deutlich unterstreicht und auf der andern Seite die Integrität des Aktes als einen absoluten Wert ansieht.

Es lohnt sich, noch eine andere verborgene Prämisse dieses Einwandes ans Licht zu bringen. Wieso ist ein Buch das Werk eines Menschen, die Zweckbestimmung des ehelichen Aktes dagegen das Werk Gottes? Inwiefern spricht sich in der Unfruchtbarkeit der Frau nach ihrem Klimakterium der Wille des Schöpfers aus, in der durch künstliche Mittel herbeigeführten Sterilität allein der Wille des Menschen? Es unterliegt keinem Zweifel, daß auch der eheliche Akt seine Zeugungsfähigkeit Zweitursachen verdankt, allerdings naturhaft, d. h. hier, biologisch wirksamen Zweitursachen. Kann man tatsächlich sagen, was Gott als Schöpfer durch Vermittlung naturhaft wirksamer Zweitursachen bewirke, sei in einem ausgezeichneten Sinn sein eigenes göttliches Werk[27], wohingegen das, was der Schöpfer durch den Menschen als zweckrational handelnde Zweitursache schaffe, eher als menschliches denn als göttliches Werk anzusehen sei? Das unterstellt der zweite Argumentationstyp. Was den ehelichen Akt anbelangt, so empfangen durch diese Unterstellung naturhaft wirksame Zweitursachen, gewisse biologische Gesetze eine absolute Dignität, so als ob sie unvermittelt dem Willen des Schöpfers gleichzusetzen wären. Wie die Werke

[27] Die Enzyklika Humanae Vitae tut das wiederholt ganz deutlich. Unter Ziffer 11 steht z. B. zu lesen: ‚Deus enim naturales leges ac tempora fecunditatis ita sapienter disposuit, ut eadem iam per se ipsa generationes subsequentes intervallent.' In einer Weise, daß man es geradezu mit Händen greifen kann, nimmt *F. Hürth* diese Identifizierung biologischer Gesetze mit dem sittlichen Willen Gottes vor in seinem Artikel «La fécondation artificielle», in: NouvRevTh (1946) 402–426.

des Menschen, so sind auch die Resultate naturhaft wirksamer Zweitursachen nach dem ihnen eigenen Wert zu beurteilen. Nach diesem Grundsatz geht die gesamte medizinische Ethik voran. Kaum jemand denkt daran, biologische Gesetzmäßigkeiten für sittlich unantastbar zu erklären, wenn ihre Wirkung als Krankheit zu qualifizieren ist. Gewiß ist die Fruchtbarkeit des ehelichen Aktes für einen Wert zu halten, aber doch nur für einen relativen. Darum ist es ohne weiteres denkbar, daß der Wert der Fruchtbarkeit in einem Konfliktfall vor einem andern Wert zurückstehen muß.

Anders als der erste Argumentationstyp führt der zweite gleich zu Beginn das Wort Natur ein. Seine Prämisse besteht z. B. in einer Aussage über die Natur der Sprache. Was Natur dabei bedeutet, läßt sich leicht angeben. Die Natur der Sprache ist das, was Sprache zur Sprache macht. In diesem Sinne kann man ohne weiteres auch von der Natur eines Buches sprechen. Man darf also in dem Wort nicht irgendeine hintergründige Bedeutung suchen. Wahrscheinlich ist es sogar weitgehend entbehrlich. Der Satz, man reflektiere die Natur der Sprache, ist mit dem Satz, man reflektiere die Sprache, völlig gleichsinnig. Nach dem zweiten Argumentationstyp ist nun mit der Einsicht in die Natur der Sprache sogleich eine Einsicht in Sinn und Zweck der Sprache gegeben. Was der Natur der Sprache gemäß ist, entspricht ebendadurch auch ihrem Sinn und Zweck. Wie früher gesagt, liegt im Sinn und Zweck einer Sache ihr eigentümlicher Wert beschlossen. Folglich ist es ein und dasselbe, den Zweck oder den Wert eines Seienden in dessen Natur begründet zu sehen. Damit dürfte klar sein, daß das Wort naturgemäß, wie es in der Prämisse des zweiten Argumentationstyps verwendet wird, nicht als Synonym für vernunftgemäß und sittlich gut verstanden werden darf, tatsächlich aber irrigerweise so verstanden wird. Wer als Prämisse die Sätze formuliert, die Falschaussage sei der Natur der Sprache zuwider, die Anticonceptio sei naturwidrig, kann legitimerweise die Ausdrücke naturwidrig und der Natur zuwider nur im selben Sinne verstehen wie in dem Satz, Krankheit, verstümmelte Gliedmaßen, Irrtum usw. seien naturwidrig. Sie enthalten per modum negationis Aussagen über den ordo bonorum, qualifizieren alles Genannte als relative Unwerte. Diejenigen, die den zweiten Argumentationstyp für schlüssig halten, nehmen diese Sätze aber fälschlicherweise als unmittelbare Aussagen über den ordo amoris, verstehen das Naturwidrige der Falschaussage und der Anticonceptio als völlig gleichbedeutend mit vernunftwidrig und sittlich schlecht. Der logische Fehler des Argumentationstyps kommt dadurch zustande, daß die zweifache Bedeutung des Wortes naturgemäß in eine einzige verkehrt wird. In die Form eines Syllogismus gebracht, stellt sich die Sache so dar:

Obersatz: Jedes naturwidrige Verhalten ist sittlich schlecht.
Untersatz: Falschaussage und Anticonceptio sind naturwidrig.
Folgerung: Falschaussage und Anticonceptio sind sittlich schlecht.

Das Wort naturwidrig hat im Obersatz eine andere Bedeutung als im Untersatz. Es liegt sonach eine quaternio terminorum vor. Der Syllogismus ist nicht schlüssig, da ihm der Mittelbegriff fehlt.

Möglicherweise ist dieser Fehler begünstigt worden durch die Art und Weise, wie manche scholastischen Ethiker und Moraltheologen die grundlegende These auslegen, für den Menschen sei norma proxima bonitatis et malitiae moralis seine eigene natura rationalis qua talis[28]. Sie sagen, diese These bedeute nicht nur, als Vernunftwesen handle der Mensch dann seiner Natur gemäß und darum sittlich gut, wenn er aus freiem Entschluß das Urteil seiner Vernunft zur Maxime seines Wollens mache. Das heiße überdies noch, die Vernunft lasse sich ihrerseits wiederum bei ihren Urteilen durch die natura rationalis qua talis des Menschen bestimmen. Sie erfasse beispielsweise die sittliche Gutheit der Gottes- und Nächstenliebe, indem ihr deren Entsprechung zur Vernunftnatur des Menschen einleuchte. Nur dadurch, daß die Vernunft sich auf diese Weise auf die menschliche Natur beziehe, könne sie materielle Urteile fällen. Diese Behauptung ist wohl zu anspruchsvoll. Man hat den Eindruck, wer auf diese Art der Vernunft des Menschen dessen Vernunftnatur als Maßstab vorgebe, sage genau genommen nur, die Vernunft habe ihren Maßstab an sich selbst, d. h., sie habe als Vernunft zu urteilen. Fragt man nämlich, wieso die Vernunft urteile, die Liebe zu Gott sei der Vernunftnatur des Menschen gemäß, so kann wohl die Antwort letztlich nur lauten: Durch seine Vernunft erfasse der Mensch Gott als den absolut Guten, der als solcher über alles geliebt zu werden verdiene. Was heißt das anderes, als daß die Liebe zu Gott deswegen dem Menschen naturgemäß ist, weil sie vernunftgemäß ist?

Die genannten Ethiker täuschen sich, wenn sie annehmen, die natura rationalis des Menschen sei für die praktische Vernunft *das* Materialprinzip. Dieses Materialprinzip kann sich überhaupt nicht auf der Seite des sittlich handelnden Subjekts befinden, sondern auf seiten des „Objektes", auf das sich das Subjekt handelnd bezieht. Die Einsicht in diesen Sachverhalt scheinen sich manche dadurch zu verstellen, daß

---

[28] Etwa *V. Cathrein,* a. a. O. (Anm. 1) 79–91; *J. B. Schuster,* Philosophia moralis (Freiburg i. Br. 1950) 19–25; *I. González Morel,* a. a. O. (Anm. 2) 418–431. Allerdings darf nicht übersehen werden, daß auch Theologen, die über die norma moralitatis anders denken, trotzdem den zweiten Argumentationstyp verwenden. Man vgl. dazu etwa *J. Mausbach – G. Ermecke,* Katholische Moraltheologie, Bd. 1 (Münster [9]1959) 75 f. mit Bd. 3 (Münster [10]1961) 595. Über die lebhaft umstrittene Frage nach der norma moralitatis urteilt *F. Hürth – P. M. Abellán,* a. a. O. (Anm. 2) 185, bezeichnenderweise: ‚Pro praxi tota haec controversia non est tanti momenti.'

sie den sittlichen Wert selbst zum eigentlichen „Objekt" des sittlich handelnden Menschen machen. Sie würden etwa sagen, der Mensch habe sich deswegen zur Nächstenliebe frei zu entschließen, weil es sittlich gut ist, den Nächsten zu lieben. Selbst wenn man bereit wäre, das uneingeschränkt zuzugeben, müßte man doch schlicht feststellen, die entscheidende Frage bleibe trotzdem noch zu beantworten, nämlich: warum es denn sittlich gut sei, den Nächsten zu lieben. Der Grund dafür kann nicht in der Natur des zur Liebe Aufgeforderten, sondern nur in der Natur des zu liebenden Nächsten gesucht werden.

Wie unzulänglich die besagten Ethiker den ordo bonorum als den materialen Bestimmungsgrund für den rectus amor herausgearbeitet haben, läßt sich besonders deutlich an den Einwänden (Objektionen) erkennen, die sie sich selbst am Schluß ihrer Darlegungen machen. Sie fragen etwa, ob nach dem aufgestellten Maßstab des Sittlichen Essen und Schlafen je für sittlich gut gehalten werden könnten, ob andererseits das Denken als Vernunfttätigkeit nicht stets als sittlich gut beurteilt werden müßte, wie es mit dem leiblichen Leben, der Gesundheit, dem Scharfsinn usw. stehe, die der Natur des Menschen gemäß seien und doch nicht für sittliche Werte gelten dürften. Sie haben gewiß die nötigen Distinktionen zur Hand, die selbst gemachten Einwände einigermaßen befriedigend zu lösen. Aber zwei Dinge geben Anlaß zur Verwunderung, zunächst, daß diese fundamentalen Fragen erst bei den sogenannten Objektionen zur Sprache kommen, sodann, daß der zweifache Gebrauch des Wortes naturgemäß auch dann nicht sauber und klar herausgearbeitet wird. Hätte man das an dieser Stelle geleistet, so wäre es wohl nicht mehr so leicht gewesen, in der speziellen Ethik noch den zweiten Argumentationstyp zu verwenden.

Im Vorwort zu seinem berühmten Werk „Principia Ethica" meint *G. E. Moore*[29], von vielen Ethikern würden zwei Fragen, die scharf unterschieden werden müßten, zu einer einzigen vermengt. Die erste Frage laute: „What kind of things ought to exist for their own sakes?"; die zweite: „What kind of actions ought we to perform?" Die erste Frage zielt offensichtlich auf das, was wir den ordo bonorum genannt haben, die zweite auf den ordo amoris. M. dürfte die katholische Moraltheologie kaum gekannt haben. Aber für den vorgeführten zweiten Argumentationstyp trifft es tatsächlich zu, in ihm sind die genannten Fragen „confused both with one another". Sobald man sie, wie erforderlich, sauber auseinanderhält, erweist sich der erste Argumentationstyp als der allein richtige. Dem Theologen kann diese Einsicht noch eine besondere Genugtuung bereiten. Sie erlaubt es ihm, den bekannten Satz des hl. Paulus wortwörtlich zu nehmen: „Das (Gebot):

[29] (Cambridge [12]1966) VIII.

‚Du sollst nicht ehebrechen, du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht begehren', und wenn es irgendein anderes Gebot gibt, ist in diesem Wort zusammengefaßt, in dem: ‚Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst!'" (Röm 13, 9).

Formen scheinbarer Argumentation

Den beiden dargelegten Argumentationstypen ist nicht noch ein dritter beizufügen. Wohl aber begegnet man — was niemanden wundern wird — in der katholischen Moraltheologie auch gewissen Typen einer scheinbaren Argumentation, von denen zwei zur Sprache kommen sollen.

An erster Stelle wäre die altbekannte petitio principii zu nennen. Sie scheint es in der ethischen Argumentation besonders leicht zu haben, sich unvermerkt einzuschleichen. Mit vollem Recht geht der Moraltheologe im allgemeinen von überkommenen ethischen Normen aus und versucht dann, diese Normen zu begründen. Er übernimmt z. B. die Norm, jeder Selbstmord sei unerlaubt. Nach deutschem Sprachgebrauch ist das Substantiv Mord eindeutig ein ethisch wertendes Wort: Mord meint die Tötung eines Menschen gerade insofern, als sie sittlich verwerflich ist. Darum muß der Satz, jeder Selbstmord sei unerlaubt, für eine reine Tautologie gehalten werden. Als solcher bedarf er keiner Begründung. Es ist etwas anderes, das begründet werden muß, nämlich das Substantiv Mord selbst. Als wertendes Wort meint es nicht nur eine bestimmte Wertung, sondern auch eine bestimmte Tatsache, auf die es seine Wertung bezieht. Insofern ist es ein verkürztes synthetisches Urteil, das ausformuliert lautet: Jede Selbsttötung ist sittlich verwerflich. In diesem Satz ist das grammatikalische Subjekt Selbsttötung völlig wertneutral zu verstehen, also als ein reiner Tatsachenbegriff. Und zu begründen ist das Recht, von dieser Selbsttötung zu sagen, sie sei als sittlich schlecht zu werten. Kurz, der Ethiker wird dessen, was er argumentierend aufzuzeigen hat, erst dann deutlich ansichtig, wenn er den zur Debatte stehenden ethischen Begriff als ein synthetisches Urteil ausformuliert und dabei darauf achtet, daß das grammatikalische Subjekt in diesem Urteil durch einen reinen Tatsachenbegriff gebildet wird.

Man wird das wahrscheinlich für trivial halten. Das sei ohne Zögern zugegeben: Es ist trivial. Aber wenn es in der Moraltheologie wie in jeder Wissenschaft darauf ankommt, möglichst präzise zu formulieren, dann ist nicht recht einzusehen, warum man für das Subjekt ethischer Sätze, die es erst noch zu begründen gilt, nicht nach Möglichkeit wertneutrale Ausdrücke verwendet, warum man nach der sittlichen Beurteilung des Selbstmordes, des Tyrannenmordes, der Lüge fragt und nicht

nach der sittlichen Beurteilung der Selbsttötung, der Tyrannentötung, der Falschaussage. Gewiß, man kann das Wort Selbstmord gebrauchen und es ausdrücklich wertneutral verstehen, indem man etwa wie *Mausbach-Ermecke*[30] definiert: „Selbstmord ist die selbstgewollte direkte Zerstörung des eigenen Lebens." Bei solcher Nominaldefinition ist die Frage, ob jeder Selbstmord unerlaubt sei, eine echte Frage, d. h. eine Frage, die ihre Antwort nicht schon analytisch in sich enthält. Aber die Gefahr ist doch groß, daß man das Wort Selbstmord verwendet und es, dem allgemeinen Sprachgebrauch unbewußt nachgebend, als ein wertendes Wort versteht, indem man z. B. wie O. *Schilling*[31] definiert: „Man hat unter Selbstmord die freiwillige, eigenmächtige (!) und absichtliche Vernichtung des eigenen Lebens zu verstehen." Das Adjektiv eigenmächtig bezeichnet im Deutschen ein Verhalten als ein angemaßtes, das eine sittlich geforderte Unterordnung mißachtet. Und jeder Moraltheologe kann in dieser ethischen Wertung unschwer das klassische dritte Argument des hl. Thomas als vorweggenommen erkennen. Damit ist die petitio principii gegeben: Was erst noch zu begründen wäre, wird zum Angelpunkt der Begründung gemacht, nämlich die Eigenmächtigkeit jeder Selbsttötung.

Noch weit größere Vorsicht ist in jenen Fällen geboten, in denen nicht die sprachlichen Mittel zur Verfügung stehen, die in einem Wertbegriff gemeinte und zugleich beurteilte Tatsache mit einem eigenen Namen zu benennen. Das trifft beispielsweise zu für die Wörter Autorität, Gehorsam und Vertrauen. Es wird wohl allgemein eine besondere Denkanstrengung kosten, zunächst einmal die wertneutralen Phänomene Autorität, Gehorsam und Vertrauen zu bestimmen und danach erst zu fragen, wie sie sittlich zu bewerten sind. Dabei wird sich herausstellen, daß die positiven Wertungsbegriffe Autorität, Gehorsam und Vertrauen ihrem Umfange nach enger sind als die wertneutralen Begriffe, da beispielsweise das neutral gefaßte Phänomen Gehorsam je nach den Umständen bald als Tugend, bald als Untugend zu beurteilen ist. Wer sich nicht der Mühe unterzieht, den von einem Wertbegriff gemeinten Sachverhalt klar von seiner Wertung zu sondern und das dadurch zutage tretende synthetische Urteil kritisch zu begründen, läuft große Gefahr, den Umfang des Wertbegriffs genauso weit zu fassen wie den Umfang des entsprechenden Tatsachenbegriffs. Als Exempel könnten wahrscheinlich die Begriffe Treue und Tapferkeit dienen, wie sie sich in manchen Formen des kriegerischen Ethos ausgebildet haben. Logisch betrachtet, mag dabei teils eine petitio principii vorliegen, teils die Unterlassung jeden Versuchs einer Begründung.

Die ethische Aussage, eine Verhaltensweise X sei sittlich schlecht, mag vollkommen wahr sein, in dieser kargen Form gemacht, wird sie

[30] A. a. O. (Anm. 17) III, 248. [31] A. a. O. (Anm. 24) II, 22.

wahrscheinlich nicht auf jedermann die ihr an sich eigene Motivkraft ausüben. Wer den Satz primär in paränetischer oder pastoraler Absicht vorbringt, wird seinen Inhalt auseinanderfalten und in einiger Breite darlegen müssen. Dasselbe öfter zu wiederholen, einen Gedanken durch unterschiedliche Formulierungen bloß zu variieren, muß dabei wohl eher für eine Stärke als für einen Mangel angesehen werden. Auch auf stichhaltige Argumentation braucht die Paränese nicht immer Gewicht zu legen. Sie darf sich auch ethische Selbstverständlichkeiten zum Thema wählen. In seinem 94. Brief an Lucilius schreibt *Seneca* darüber: ‚Interdum enim scimus nec adtendimus. Non docet admonitio, sed advertit, sed excitat, sed memoriam continet, nec patitur elabi. Pleraque ante oculos posita transimus: admonere genus adhortandi est.'

Man kann es einem Moraltheologen, der sich auch pastorale Ziele setzt, sicher nicht zum Vorwurf machen, daß er seine Themen auch paränetisch ausführt. Im Gegenteil, er dürfte dafür eher Anerkennung verdienen. Nur muß er sich selber dessen bewußt bleiben, daß das paränetische Stilmittel, ein und denselben Gedanken durch verschiedene Wendungen immer wieder neu abzuwandeln, keine Argumentation ist. Anderenfalls würde er seine paränetischen Ausführungen volens nolens zu einem Paralogismus machen. Die genera literaria zu unterscheiden, ist auch für den Moraltheologen wichtig.

Der Illustration des Sachverhalts diene ein aus *B. Härings* „Gesetz Christi" [32] genommener Text, der den Selbstmord zum Thema hat:

„Der Selbstmord ist schon natürlicherweise eine schauderbare Verirrung, ein Zuwiderhandeln gegen den stärksten Naturtrieb, den Selbsterhaltungstrieb. Religiös gesehen ist der Selbstmord der Ausdruck der höchsten Eigenmächtigkeit, des Trotzes und der Verzweiflung. Dostojewski hat in seinem Roman ‚Die Dämonen' den Selbstmörder als den eingebildeten ‚Gott-Mensch' dargestellt, der nach dem sprechenden Ausdruck seiner Selbstherrlichkeit sucht und diesen im Selbstmord findet. Er will Herr sein über Leben und Tod. So versündigt sich der Selbstmörder gerade gegen die Majestät und das Oberlehnsrecht Gottes über unser Leben (vgl. Deut 32, 39: ‚Ich bin es, der tötet und ins Leben ruft'). Der Selbstmörder will nicht dienen und nicht leiden nach Gottes Willen. Darum wirft er Gott sein Leben trotzig hin. Der unmittelbare Beweggrund ist gewöhnlich die Verzweiflung. Der Selbstmörder sieht in seinem Leben überhaupt, zumal in seinem Leiden, keinen Sinn mehr. Er besiegelt seine Verzweiflung endgültig durch den unbußfertigen Tod. Der Selbstmörder ist im allergünstigsten Fall ein feiger Deserteur, der vor den Prüfungen des Lebens zu entfliehen versucht."

Diese Ausführungen, obschon sie alles sind, was H. zum Thema sagt,

[32] A. a. O. (Anm. 1) Bd. 3, 214.

müssen als Paränese verstanden werden. Sie unterstellen die Unerlaubtheit jeder Selbsttötung, bringen dafür aber keine Begründung. Allenfalls könnte man gleich im ersten Satz einen Grund angegeben sehen: Der Selbstmord ist schon „natürlicherweise" (= nach dem natürlichen Sittengesetz?) eine „schauderbare Verirrung" (= schwere sittliche Verfehlung?), und zwar deswegen, weil der Selbstmörder dem stärksten Naturtrieb, dem Selbsterhaltungstrieb, zuwiderhandelt. Aber schon die mangelnde Präzision in der Wortwahl spricht dagegen, daß in diesem Satz eine Argumentation vermutet werden darf. Vollends ließe sich ja auch fragen, wieso die freigewählte Ehelosigkeit, die doch gleichfalls einem starken Naturtrieb zuwiderläuft, nicht auch eine „Verirrung" sei, wenn der Grundsatz zu Recht behauptet würde, man dürfe einem Naturtrieb nicht entgegenhandeln. Nein, um ethische Argumentation kann es sich hier nicht handeln. Das bestätigen alle übrigen Sätze, die dann noch folgen. Sie nehmen das Verbot jeder Selbsttötung als erwiesen an und entfalten gleichsam nur, zu welcher Art (species) Sünde der Selbstmord gehört: Wer sich selbst tötet, handelt eigenmächtig, selbstherrlich, trotzig, feige, verzweifelt. Jedem, der die Bedeutung dieser Adverbien versteht, ist evident: Man darf weder eigenmächtig noch verzweifelt handeln, nie und nimmer, nicht einmal wenn es gilt, den kleinen Finger zu rühren. Kurzum, man darf einen paränetisch gemeinten Text nicht mit ethischer Argumentation verwechseln, sonst legt man an ihn die falschen Maßstäbe an.

Auch wer vom kirchlichen Lehramt her argumentiert, wird genau darauf achten müssen, was an der lehramtlichen Verlautbarung autoritative Entscheidung einer Streitfrage, was Argumentation und was Paränese ist. Es hat den Anschein, daß Moraltheologen als Wissenschaftler allzuleicht geneigt sind, auf seiten des Lehramtes auch dort eine Argumentation anzunehmen, wo eine sorgfältige Textanalyse zeigt, daß es sich um Paränese handelt. Als Beispiel diene die autoritative Stellungnahme *Pius' XII.* zur künstlichen Insemination, gegeben in der Ansprache vom 29. 9. 1949[33]. Nachdem der Papst erklärt hat, die künstliche Insemination müsse unbedingt abgelehnt werden, fährt er fort:

„Man vergesse nicht: nur die Zeugung eines neuen Lebens nach dem Willen und dem Plan des Schöpfers bringt in einem erstaunlichen Grad der Vollkommenheit die Verwirklichung der angestrebten Ziele mit sich. Sie ist zugleich angepaßt der körperlichen und geistigen Natur und der Würde der Gatten sowie der normalen und glücklichen Entwicklung des Kindes." [34]

---

[33] *A. F. Utz – J. F. Groner,* Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius' XII., Bd. 1 (Freiburg/Schw. ²1954) § 1043, 505.

[34] Vgl. AAS, Vol. 31 (1949) 560: «Qu'on ne l'oublie pas: seule la procréation

Diese Sätze sind nicht Argumentation, sondern nur Wiederholung des vorher ausgesprochenen Verbots. Da die Erlaubtheit der Weckung neuen Lebens durch den ehelichen Akt mit Recht von vornherein unterstellt wird, kann der Papst die von ihm beabsichtigte Stellungnahme durch zwei völlig gleichsinnige Sätze zum Ausdruck bringen: 1. die künstliche Insemination ist unerlaubt; 2. *nur* die Weckung neuen Lebens, die durch den ehelichen Akt geschieht, ist erlaubt. Nachdem der Papst zunächst den ersten Satz verwendet hat, gebraucht er anschließend der Sache nach den zweiten Satz und variiert ihn bloß, indem er einmal von Gott her, sodann vom Menschen her erläutert, was es bedeutet, ein Verhalten sei sittlich erlaubt: Nur ein erlaubtes Verhalten entspricht dem Willen des Schöpfers, nur ein erlaubtes Verhalten findet sich in Übereinstimmung mit der Würde und der leiblich-geistigen Natur des Menschen. Das ist nicht Argumentation, sondern Paränese. Allerdings darf man mutmaßen, wer die Erlaubtheit eines Verhaltens dadurch expliziere, daß er es der leiblich-geistigen Natur des Menschen gemäß nennt, habe sich sein sittliches Urteil durch den Gebrauch des zweiten Argumentationstyps gebildet. Aber da der zitierte Text diese Argumentationsweise höchstens in obliquo voraussetzt, nicht aber in recto ausführt, hat er tatsächlich keinen argumentativen Charakter.

Die Enzyklika Humanae Vitae scheint auf den ersten Blick unter den Ziffern 11—13 einen argumentativen Teil zu haben. Doch bei einer sorgfältigen Textanalyse stellt sich heraus: Der Schein trügt. Der Text variiert nur im Stil der Paränese immer wieder den Satz, der Gebrauch künstlicher Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung sei unerlaubt. Dafür wird allerdings vorwiegend eine positive Aussageform gewählt: Der eheliche Akt soll stets in sich vereinigen die ‚significatio unitatis' und die ‚significatio procreationis'. Einschlußweise ist dabei die ‚significatio procreationis' so definiert, daß sie nur durch den Gebrauch künstlicher Mittel, nicht aber durch die Zeitenwahl verlorengeht. Nur auf diese Weise wird erreicht, daß der Satz, die Anticonceptio sei unerlaubt, völlig gleichsinnig ist mit dem Satz, der eheliche Akt solle stets beide ‚significationes' in sich vereinigen. An diesem letzten Satz variiert die Enzyklika einmal die zum Prädikat gehörigen Ausdrücke ‚significatio unitatis' und ‚procreationis', alsdann die modale Copula Seinsollen. Man kann sich darüber leicht einen Überblick verschaffen, indem man eine Art Synonymenliste anlegt, die die Rubriken umfaßt: Äquivalente 1. für significatio unitatis, 2. für significatio procreationis, 3. für Seinsollen (im ethischen Sinn). Was die letzte Rubrik

---

d'une nouvelle vie selon la volonté et le plan du Créateur porte avec elle, à un degré étonnant de perfection, la réalisation des buts poursuivis. Elle est, à la fois, conforme à la nature corporelle et spirituelle et à la dignité des époux, au développement normal et heureux de l'enfant.»

anbelangt, muß man sich vergegenwärtigen, daß die Allgemeine Moraltheologie aufzeigt, daß alles sittlich Gesollte Wille Gottes ist, zum Inhalt des (natürlichen) Sittengesetzes gehört und mit der Natur des Menschen übereinstimmt. Nachdem das aufgewiesen ist, werden die Wendungen: sittlich gesollt, naturgemäß usw. miteinander auswechselbar, ethische Äquivalente. Wählt man aus jeder Rubrik der fertiggestellten Liste einen einzigen Ausdruck und setzt man diesen jeweils an Stelle seines Äquivalentes in die Sätze der Enzyklika ein, dann läßt sich einfach nicht mehr übersehen: Es findet von einem Satz zum andern kein wirklicher Gedankenfortschritt statt, sondern nur eine Abwandlung eines einzigen Satzes. Das festzustellen heißt nicht Kritik an der Enzyklika üben, sondern nur die in ihr unter den Ziffern 11—13 enthaltenen Aussagen als eine nicht argumentierende Paränese diagnostizieren. Natürlich ist es offenkundig, daß in dieser Paränese ständig der zweite Argumentationstyp vorausgesetzt wird. Aber der steht hier nicht mehr zur Diskussion.

Soviel zu Formen scheinbarer Argumentation. Es sei zum Schluß noch eine Bemerkung gestattet. Seit langer Zeit ist es in der katholischen Moraltheologie üblich geworden, das Problem der Begründung ethischer Normen unter dem Stichwort Naturrecht zu diskutieren. Man kann daran zweifeln, ob es klug ist, so voranzugehen. Das Wort Naturrecht hat im Laufe seiner mehr als zweitausendjährigen Geschichte so verschiedenartige Bedeutungen angenommen, daß man, sooft man es verwendet, Gefahr läuft, mißverstanden zu werden, und zwar selbst dann, wenn man durch vorherige Nominaldefinition genau angibt, was man in seinen Ausführungen unter Naturrecht verstanden wissen will. Außerdem hat das Wort Naturrecht die Eigenschaft angenommen, die Hörer oder Leser unvermittelt zu affektiven Stellungnahmen zu bewegen und ihnen ein Bekenntnis abzufordern. Dadurch lenkt es die Aufmerksamkeit von den wirklichen Problemen eher ab. Es fragt sich darum, ob es nicht geraten wäre, einstweilen vom Wort Naturrecht einen möglichst sparsamen Gebrauch zu machen. Es kommt schließlich nur auf eines an: das ebenso fundamentale wie schwierige Problem ethischer Normierung einer plausiblen Lösung entgegenzuführen.

Gnade - Natur - Geschichte

Über ein Grundproblem der alten katholischen Schule in Tübingen und seine aktuelle Bedeutung

Von Elmar Klinger

Die Frage nach der Natur ist für die Theologie eine ebenso zentrale wie ungeklärte Frage. Sie ist zentral, sofern der Glaube sich im Raum der naturalen Wirklichkeit des Menschen formulieren muß, sie ist ungeklärt, sofern die kirchliche Glaubenslehre zwar sehr deutlich um die Verschiedenheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung weiß, aber das innere Verhältnis dieser beiden Wirklichkeitsbereiche nirgendwo ausdrücklich macht.

Nicht ohne Grund gab es denn seit der Reformation in jedem Jahrhundert einen Gnadenstreit. Es hat nicht den Anschein, daß diese Auseinandersetzung heute bereits in allen Punkten durchgestanden ist.

Denn so leicht es fällt, mit *H. de Lubac* die Idee der Natur als reiner Natur eine dogmatische Randidee zu nennen – „die legitim ohne Zweifel und vielleicht nützlich, aber neu und in keiner Weise an die Dogmen gebunden ist, die ... durch sie verteidigt werden sollen“ [1], so schwer wiegt doch der epochale Umschwung selbst, der in dieser These *de Lubacs* angesprochen ist und nochmals selbst zu reflektieren wäre. Gehört nämlich die Idee einer der Offenbarung gegenüber autonomen Wirklichkeit selbst zu den „Zeichen jenes Bruchs der Einheit, der das Ende des Mittelalters und die Ankunft einer neuen Welt“ signalisiert, zu jener vielfältigen Desintegration der Christlichkeit, die eine so dunkle Bedeutung für die moderne Zeit gewonnen hat, wie *de Lubac* selber sagt [2], dann ist genau diese Situation des Umbruchs und so des Begriffs einer reinen Natur – sowohl als Ergebnis bisheriger christlicher Entwicklung wie als Ausgangspunkt weiterer theologischer Bemühung – nochmals für die Lehre des Zusammenhangs von Gnade und Natur bedeutungsvoll.

Der tatsächliche Umbruch und der Begriff der Natur als einer unabhängigen Natur stehen für die Theologie in einem epochalen Zusammenhang. Mit ihm wurde erstmals im Prinzip erkannt, „daß der Mensch eine überweltliche und eine innerweltliche Bestimmung hat. ‚Er‘ ... entstand als eine – noch inadäquate und im Grunde nicht geglückte – Interpretation eines neuen Lebens- und Selbstverständnisses, das allmählich, aber ziemlich allenthalben in der Wende vom Herbst des Mittelalters zur Renaissance hin aufgekommen war: Man will das Menschsein in seinem ganzen innerweltlichen Wert akzeptieren.“ [3]

Die tatsächlich heraufziehende Neuzeit und das mit ihr gegebene Konzept einer autonomen Natur stehen deshalb im Widerspruch zu der Fragestellung, wie sie *de Lubac* entwickelt [4]. Das Problem nämlich hat begonnen sich umzukehren. Es geht nicht mehr um die Frage, wie Natur und Gnade doch noch integral zu sehen wären – diese Integration ist aufgehoben in der Wirklichkeit. Es kann auch nicht genügen,

---

[1] Vgl. *H. de Lubac*, Surnaturel (Théologie, 8 [Paris 1946]) 103.

[2] Ebd. 140. Freilich widmet *de L.* dem epochalen Charakter dieses Begriffs keine weitere Aufmerksamkeit. Es geht mehr um die Frage, ob man ihn braucht zur Verdeutlichung bestimmter theologischer Sachverhalte. Vgl. auch *ders.*, Le mystère du Surnaturel (Théologie, 64 [Paris 1965]) 103.

[3] *E. Schillebeeckx*, Gott die Zukunft des Menschen (Mainz 1969) 53.

[4] Vgl. zu dieser Fragestellung auch *H. U. v. Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie (Köln 1951) 278 ff., bes. 306 ff.: „Der relative Eigen-Sinn der Natur ... braucht nicht ein absoluter Eigen-Sinn der ‚natura pura‘ zu sein, müssen wir doch, gerade wenn es um die Weltordnung im ganzen geht, uns damit

die anthropologische Aporie mit dem Hinweis aufzulösen, die Theologie enthalte alle wesentlichen Aspekte menschlicher Existenz; denn darin liegt ja gerade das Wesen der neuzeitlichen Fragestellung, daß Anthropologie und Theologie als ungebrochene Einheit nicht mehr gesehen werden können und die Aufgabe darin besteht, das theologische Element der Wirklichkeit im Umgreifenden des Naturalen aufzuweisen. Die Natur selber ist die Basis, auf der Theologie betrieben werden muß; denn an ihr vorbei verlöre sie in einer säkularen Welt ihr spezifisches Gewicht. Sie ist heute aufgefordert, für die Sache, die ihr aufgetragen ist, den Erweis der Leistungsfähigkeit zu bringen auf dem Boden der Natur.

De Lubac sieht die Natur im Horizont der Gnade. Ist man im Angesicht der Neuzeit nicht gezwungen, die Gnade im Horizont der menschlichen Natur zu sehen – als jene Qualität, die den Menschen sich selber transzendieren und die absolute Transzendenz in seiner Geschichte sichtbar werden läßt?

Jene katholische Theologie, die am Ende der Aufklärung zu Beginn des 19. Jahrhunderts in Tübingen den säkularen Bedingungen der Neuzeit erstmals rückhaltlos sich stellen mußte – *de Lubac* hat sie nicht mehr untersucht, er behandelte an ihrer Statt das Mittelalter[5] –, begriff jedenfalls die Frage so gestellt als ihren epochalen Auftrag. Vor dem Hintergrund einer Zeit, in der die „Natur" zur universalen Deutungskategorie im Selbstverständnis des Menschen geworden war, mußte sie ihre Wahrheit als Element an der naturalen Lebenswirklichkeit zur Sprache bringen.

Für diese Theologie stellt sich mit der Frage nach dem Verhältnis zur Natur die Frage nach der Geltung des Inhalts der von ihr reflektierten christlichen Verkündigung. Der universale Anspruch, die innere Kraft und der göttliche Charakter einer Botschaft, die sich als Offenbarung an die ganze Welt versteht, ist für sie erst dann erwiesen, wenn – über deren reine Tatsächlichkeit hinaus – gezeigt werden kann, daß mit ihr die Natur als solche getroffen wird und die Extensität ihres Auftrags – er geht an alle Kreatur – abgedeckt ist durch die Intensität der Transzendenzvermittlung[6].

Die Frage nach dem Wesen der christlichen Theologie ist somit eine Frage nach dem Wesen der menschlichen Natur, und die Natur als ursprünglicher Ort menschlichen Umgangs mit Gott ist der umfassende Horizont christlicher Offenbarung. „Wenn daher Gott sich unserem Selbstbewußtsein offenbart, so wird seine Offenbarung, die uns das, was wir schon haben, in höchster Vollendung gibt, zum Mittler zwischen unserem vernünftigen Wesen und zwischen der Wahrheit. Wie wir daher an uns selber glauben, müssen wir auch an jene so beschaffene Offenbarung glauben, und wie an diese, so an uns."[7] Die Offenbarung wird zum Element an einer sich ihrer Eigenständigkeit bewußten Kreatur.

---

begnügen, das Wirkliche als das Gegebene anzuerkennen und absolute Aussagen über nicht wirkliche, aber doch mögliche Welten höchstens an den Grenzen des theologischen Denkens zu dulden ... So hat, vom Standpunkt einer ‚kreatürlichen Theologie', Karl Rahner recht, den ganz formalen Begriff der reinen Natur nicht einfach fallen zu lassen. Vom Standpunkt Gottes aus aber wird man ihm schwerlich dieselbe Bedeutung zumessen ... Und was für Gott kein Gewicht hat, das soll auch für den Menschen, sogar für die Demut des Menschen, kein wirkliches Gewicht erhalten" (ebd. 311/312).

[5] Vgl. *H. de Lubac*, a. a. O. (Anm. 1) 189 ff.

[6] Vgl. zum Folgenden vom Verf.: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte (Zürich 1969), bes. 53 ff. und Art. „Tübinger Schule" in: Sacramentum Mundi IV (Freiburg i. Br. 1969) 1031–37. Was den literarischen Beleg betrifft, so muß hier auf das dort Gesagte zurückverwiesen werden. In unserem Zusammenhang war nur darzutun, welche aktuelle Bedeutung die Grundposition der Tübinger Schule hat und daß derjenige sie nicht versteht, der hier Subsumption des Glaubens unter eine absolute Theorie vermutet. Es geht um die Gültigkeit des theologischen Begriffs.

[7] *A. Staudenmaier*, Enzyklopädie der theolog. Wissenschaften (Mainz ²1860) 122.

Daß die moderne Theologie mit ihrer prononcierten und im Personalismus nur mühsam überdeckten supranaturalen Grundeinstellung dem autonomen Charakter menschlicher Kreatürlichkeit so wenig Entgegenkommen gezeigt hat, spricht nicht gerade für ein ungebrochenes Verhältnis zur modernen Welt. Wenn aber umgekehrt aus historischen und systematischen Gründen behauptet wird, diese Welt sei mit ihrem durch die Wissenschaften vermittelten Selbstverständnis und ihrer entnuminisierten Einstellung zur Natur das unmittelbare Ergebnis der christlichen Geschichte, dann müssen Glaube und Verkündigung als sie selbst sich zu dieser Wirklichkeit souverän verhalten. Füllt die Theologie aber aus Heimweh nach dem Mittelalter die ihr eigentümliche Position in der von ihr selbst in Bewegung gebrachten Neuzeit nicht wirklich aus, dann darf man sich nicht wundern, wenn Ideologien das Feld beherrschen, die schon aufgrund ihrer nach Überzeugung der Tübinger „heidnischen Genealogie" nicht in der Lage sind, der Not des Menschen heute abzuhelfen.

Eine Klärung des Zusammenhangs von „Gnade" – als typisch theologischer Kategorie – und „Natur" – stellvertretend für die Welt des Menschen – in der Geschichte – dem ursprünglichen Ort der Begegnung beider Wirklichkeitsbereiche – dürfte deshalb heute bereits überfällig sein.

Daß eine solche Klärung auf breiter Front – und nicht nur in Tübingen, was hier nicht nachgewiesen werden kann – zu Beginn des 19. Jahrhunderts bereits stattgefunden hat und dann vergessen wurde, ehrt die moderne Theologiegeschichte nicht, dürfte aber für sie zunehmend wieder an Bedeutsamkeit gewinnen.

Theologie damals denkt Offenbarung und Geschichte aus dem Horizont der menschlichen Natur. So wenig daher dieser Umstand bislang eine Empfehlung war – er schien die Übernatürlichkeit der Gnade zu gefährden[8] –, so wichtig wird er angesichts der Frage, *wie* der christliche Glaube und die ihn reflektierende Theologie in die säkulare Welt hineingebunden sind. Gelingt es nicht, die Offenbarung im Horizont der sie notwendigerweise verfremdenden Natur zu sehen, dann verliert sie ihren die Wirklichkeit gestaltenden Charakter – sie wird episodenhaft zur Eigenwirklichkeit und verschwindet in der Säkularität –, das auf sie verwiesene Argument des Theologen verstrickt sich im Zirkel einer permanenten ‚petitio principii' – es setzt voraus, was erst zu erschließen wäre, die mit der Existenz bereits gegebene Verwiesenheit des Menschen auf die Offenbarung[9] –, und es wird nicht mehr deutlich, wo der Theologe anzusetzen hat, um sachgerecht mit einem Menschen ins Gespräch zu kommen, der sich trotz seiner Existentialität als Wesen der Natur empfindet.

Wenn die katholische Schule in Tübingen daher nachzuweisen sucht, daß zwischen der menschlichen Natur als solcher und der gnadenhaften Offenbarung ursprunghaft sich eine Synthesis ereignet und daher letztere als jene Kraft beschrieben werden muß, die in ihrer geschichtlich-praktischen und intellektuell-theoretischen Dialektik den Menschen in die absolute, weil vor Gott selbst sich vollziehende Freiheit führt, dann gehorcht sie ihrem säkularen Auftrag in der modernen Welt. Sie erbringt den Nachweis, daß die Offenbarungsbotschaft im Raum der Säkularität eine ihr eigentümliche Funktion erfüllt, nämlich die Bedingungen präsent zu halten, die das moderne Selbstbewußtsein aus sich entspringen ließen und deshalb allein fähig sind, eine wirkliche Zukunft zu garantieren. Sie zeigt als Theologie der Neuzeit, daß die Freiheitsgeschichte des Menschen überhaupt erst durch die Gnade möglich wird.

Die Natur ist sowohl bei den Tübingern – als Urbefinden und Schöpfungswirklich-

---

[8] Vgl. das schon zitierte Werk: Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte, a. a. O. (Anm. 6) 70 ff.

[9] Vgl. dazu *H. U. v. Balthasar*, a. a. O. (Anm. 4) 290 ff. Dem Satz: „Die positive Definition der Gnade kann nur durch die Gnade selber gegeben werden" würde hier der Gegen-satz entsprechen: Die Gnade ist als Positivität überhaupt erst in ihrer Bezogenheit auf die Natur gegeben.

keit – wie im Bewußtsein des neuzeitlichen Naturalismus – als wesenhaft um sich selbst rotierende Zuständlichkeit des Menschen – als in sich abgeschlossen aufgefaßt. Jede Bewegung, die sie ihre nackte Selbstgegebenheit überwinden läßt, hat daher als Transzendenzereignis übernatürlichen Charakter, und zwar a fortiori dort, wo die Transzendenz des Menschen selber in Bewegung kommt und die säkulare Welt in ihrer Machbarkeit erscheinen läßt[10]. Gnade ist deshalb jene Kraft, die im Raum der menschlichen Natur deren wesenhafte Transzendenz vermittelt. Als innerweltliches Ereignis vergegenwärtigt sie den absoluten Grund und läßt dem Menschen, den sie treibt und der sich auf sie beruft, die Geschaffenheit der Welt erkennen. Sie ist Dynamisierung der Natur und als übernatürliche, die Natur selbst übersteigende Kraft ein wesenhaftes Element der Selbstverwirklichung des Menschen. Sie bewirkt als Aktivierung der natürlichen Bezogenheit auf Gott die freie Stellungnahme gegenüber seiner Führung und darin wiederum die Finalisierung der Welt auf einen absoluten, in Gott selbst begründeten Zustand der Freiheit des Menschen.

Die neuzeitliche Theologie besitzt als wissenschaftliche Reflexion auf die Offenbarung einen säkularen Auftrag. In ihr wird deutlich, daß Natur und Gnade in einer personalen Geschichte sich vermitteln und daher die christliche Botschaft als authentische Artikulierung der Bezogenheit von Gott und Mensch ein wesentliches Verhältnis zur Entwicklung säkularer Freiheit hat. Ihre Funktion läßt sich durch keine andere Wissenschaft ersetzen.

Die katholische Schule in Tübingen weiß die schon in der scholastischen Tradition gegebene Einsicht ernst zu nehmen, daß in der Kreatürlichkeit das Verhältnis von Gott und Mensch umfassend beschrieben, daher an ihr vorbei überhaupt kein Gottesverhältnis denkbar und deshalb jedes denkbare Gottesverhältnis durch sie ermöglicht ist. – Offenbarung ereignet sich wesenhaft im Horizont der Welt, und die Welt gewinnt ihre absolute Perspektive in der Offenbarung. Die geschaffene Natur bietet über ihre materiale Verwiesenheit hinaus selbst den Rahmen, in dem die Übernatürlichkeit der Gnade sich – formal – bestimmen läßt.

Diese Einsicht allein schon gibt der Tübinger Schule eine epochale Bedeutung in der neuzeitlichen Theologiegeschichte. Mit ihrer These, daß die Gnade aus dem Horizont der menschlichen Natur zu denken sei, ermittelt sie der Theologie jenes Selbstverständnis, das diese braucht, um eigenverantwortlich mit dem Menschen von heute ins Gespräch zu kommen. – Die moderne Welt hat sich seit langem aus der mittelalterlichen Ordnung gelöst, und es besteht weder Anlaß noch Hoffnung, sie dorthin zurückzubringen. Gerade deshalb kommt es aber darauf an, zu zeigen, *wie* die Gnade Gottes zu ihrer *geschichtlichen Natur* gehört und *was* diese braucht, um ihre Freiheit weiter zu entfalten.

[10] Vgl. Anm. 8.

Kreuz-Struktur

Zur theologischen Methode Erich Przywaras[1]

Von Bernhard Gertz

In ihrem jüngst erschienenen Werk „Theologisches Verstehen" behaupten die beiden Verfasser *Eberhard Simons* und *Konrad Hecker:* „In ihrer derzeitigen Form als durchaus heterogene Summe wissenschaftlicher Disziplinen ist die Theologie wissenschaftstheoretisch als eigene Wissenschaft nicht zu rechtfertigen"[2]. Und sie beklagen den Tatbestand, „daß die Theologie ihrer Aufgabe, ihren eigenen Sinn und damit die spezifische Weise der Wahrheit und des Sinnes kirchlicher Verkündigung zu reflektieren, nicht zureichend gerecht wird"[3].

Auf eine ähnliche Weise, wenn auch von ganz anderen Voraussetzungen her, hat bereits vor zwanzig Jahren der nunmehr achtzigjährige Religionsphilosoph und Theologe *Erich Przywara S. J.* das Ungenügen der herrschenden theologischen Methode zur Sprache gebracht. Anläßlich der Dogmatisierung der Aufnahme Mariens in den Himmel beklagt er jenes Äußerste an Verlegenheit, in die die Theologie immer hoffnungsloser geraten sei; sie versage mit ihren üblichen Methoden, weil sie es seit den großen Kirchenvätern verlernt habe, in den großen Zusammenhängen der Offenbarung zu denken[4].

Nun hat aber P. selber mit strenger Unerbittlichkeit im Denken Gegenstand und Methode der Theologie bedacht. Sein Werk bedeutet in vieler Hinsicht die Erfüllung der großen Hoffnung *Martin Deutingers*, der schon vor über 100 Jahren gefordert hatte: „Endlich muß man doch einmal zur Erkenntis der letzten Prinzipien vorwärtsgehen"[5]. Zum andern hat gerade er seine Rückführung auf die letzt-gültigen Strukturen in einer so breit angelegten Auseinandersetzung mit den in der Zeit wirksamen literarischen, philosophischen und theologischen Strömungen erprobt, korrigiert und vertieft, daß seine Methode in den vielen Feuern, die er entfacht und durchschritten hat, erhärtet werden konnte. Darum dürfte ein Blick auf seine theologische Methode auch der heutigen Theologie einigen Gewinn bringen.

Hier soll nun nicht die gewissermaßen materiale Seite seiner Methode vorgestellt werden, d. h. die Art und Weise, wie er dem schwebenden Zusammenhang aller

---

[1] Anstelle einer Besprechung seiner Dissertation „Glaubenswelt als Analogie. Die theologische Analogie-Lehre Erich Przywaras und ihr Ort in der Auseinandersetzung um die analogia fidei" (Themen und Thesen der Theologie, 2 [Düsseldorf 1969], Patmos, XXXIV u. 457 S., 44.– DM), veröffentlichen wir im folgenden das Manuskript eines Vortrages, in dem der Verf. die Leitidee der theologischen Methode E. Przywaras plastisch herausstellt. Die Veröffentlichung geschieht zugleich im Gedenken an die Vollendung des 80. Lebensjahres des langjährigen Mitarbeiters an unserer Zeitschrift. (Die Schriftleitung)

[2] *E. Simons – K. Hecker,* Theologisches Verstehen. Philosophische Prolegomena zu einer theologischen Hermeneutik (Düsseldorf 1969) 22.

[3] Ebd. 21.

[4] *E. Przywara,* Um Maria, in: In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit (Nürnberg 1955) 331–339. Ursprünglich erschienen unter dem Pseudonym *Franz-S. Tharser* mit dem Titel „Theologie in Verlegenheit" in: Die Besinnung, 5. Jg., H. 6 (1950) 321–327.

[5] *M. Deutinger,* Renan und das Wunder. Ein Beitrag zur christlichen Apologetik (München 1864). Hier zitiert nach: Theologie in Aufbruch und Widerstreit. Die deutsche Katholische Theologie im 19. Jahrhundert. Hrsg. u. eingel. von *L. Scheffczyk* (Sammlung Dieterich, 300 [Bremen 1965]) 415.

Offenbarungsaussagen mit den jeweils angemessenen Mitteln im einzelnen nachzuspüren sucht. Wir beschränken uns vielmehr auf die Herausarbeitung der formalen Struktur seiner Methode. Seine eigene Methode zielt ja, wie er immer wieder betont, auf die Freilegung der letzten Strukturen der Offenbarungsaussagen und darin auf die Wesensstruktur zwischen Schöpfer und Geschöpf überhaupt.

Jede Methode muß sich daran messen lassen, ob sie ihrem Gegenstand angemessen ist. Ich hoffe, im folgenden zeigen zu können, daß die theologische Methode P.s bis in ihre eigene innere Struktur hinein dem Objekt seines theologischen Denkens entspricht.

Das ist freilich nicht möglich, ohne zuvor den verwegenen Versuch zu machen, das Wesentlichste seines Denkens in wenigen Sätzen zu umreißen. Dieses Wesentlichste heißt mit einem Wort: Analogie. Analogie besagt den All-Rhythmus und die Ur-Struktur des Seins. Dieser Rhythmus läßt sich auf zweierlei Weise bedenken: einmal mehr von *Aristoteles* her, zum andern mehr von *Heraklit* her.

Gemäß *Aristoteles* ist dasjenige der Analogie nach eins, „was sich zueinander verhält wie ein anderes zu einem anderen“ [6]. So gibt es, worauf P. immer wieder hinweist, den Menschen nur in der unergründlichen Andersartigkeit zwischen Mann und Frau. Und das ist keine zufällige Ausnahme, sondern nur ein besonders deutliches Zeichen für die Gegensatz-Spannung, die alle Natur, Geschichte und Heilsgeschichte durchzieht. Man könnte sie die waagerechte Analogie nennen.

Mitten hindurch und darüber hinaus gibt es aber den Weg der senkrechten Analogie, wie er deutlich wird in dem Spruch des *Heraklit:* „Der Mann gilt vor Gott als kindisch, wie der Knabe vor dem Mann“ (Diels B 79), und wie er formal grundgelegt ist in dem anderen Spruch: „Der Weg hinauf und hinab ein und derselbe“ (Diels B 60).

Es gibt also eine doppelte Analogie: eine waagerechte und eine senkrechte. Beide sind aufeinander angewiesen, aber die senkrechte ist, wenn wir sehr vereinfachend einmal so sagen dürfen, „wichtiger“ als die waagerechte. Denn die noch so geglückte Spannungs-Einheit der Gegensätze auf der waagerechten Ebene hat ja nicht ihren Sinn in sich selbst: Jeder der Gegensätze ist doch darauf angewiesen, daß er durch den dynamischen Komparativ des augustinischen und ignatianischen „Mehr, je immer mehr!“ auf seinen Ursprung und sein Ziel hin ausgerichtet werde. Dieser Weg der senkrechten Analogie erhält seine dogmatische Kennzeichnung von der Aussage des Vierten Laterankonzils, wonach bei noch so großer Ähnlichkeit zwischen begnadendem Schöpfer und noch so übernatürlich begnadetem Geschöpf die Unähnlichkeit jeweils größer ist als die Ähnlichkeit (DS 806). Und derselbe Weg hat seinen Offenbarungs-Grund in der Offenbarung des menschgewordenen und gekreuzigten Logos Jesus Christus, der abstieg in das je Untere der Erde und aufstieg überan alle Himmel.

Nun ergibt aber das Zueinander und Gegeneinander von waagerechter Analogie des anders zu anders und senkrechter Analogie des Je-über-hinaus und Je-unter-hinunter nichts anderes als die formale Struktur eines Kreuzes. Und in diesem Koordinaten-Kreuz der Analogie findet P. das Christus-Mysterium auf einem Wege, wie ihn bereits *Bonaventura* im ersten Kapitel seiner Collationes in Hexaemeron gewiesen hatte. P. hat diesen Text nicht gekannt. Er sei hier auszugsweise mitgeteilt als Zeichen für die christliche Entsprechung zwischen der Struktur des Seins und der Struktur einer angemessenen Methode.

Bonaventura sagt: „Merke ..., daß man aus der Mitte beginnen muß. Die ist Christus. Denn er ist der Mittler Gottes und der Menschen, der die Mitte in allem

---

[6] Metaph. IV, 6, 1016 B. Übersetzung aus: Aristoteles' Metaphysik I, übers. von *E. Rolfes* (Leipzig 1904) 112.

innehat ... Diese Mitte wurde Christus in seiner Kreuzigung ... Diese Mitte bringt das Heil. Wer von ihr sich scheidet, der wird verdammt, denn er scheidet sich von der Mitte der Demut ... Aber ein Dunkel ist eingebrochen, weil die Christen diesen mittleren Ort verlassen, darin Christus den Menschen geheilt hat. Daher widerstreitet der Mensch seinem Heil, wenn er sich nicht zu bemessen weiß ... Denn wenn im Kreise die Mitte verloren ist, dann kann sie nur durch zwei rechtwinklig sich schneidende Linien wiedergefunden werden" [7].

Dieses Sichbemessen Bonaventuras leitet bereits über zu der Frage, inwiefern die theologische Methode P.s selbst bis in ihre Struktur hinein der Kreuzes-Struktur und dem Kreuzes-Rhythmus der Offenbarungswelt angemessen sein könne.

Doch zuvor muß noch dem naheliegenden Einwand begegnet werden, ob nicht doch das Koordinaten-Kreuz der Analogie nur einer philosophischen Spekulation entspringe und also Weltbild und Methode nur auf einen einzigen, und zwar gewaltsamen Entwurf zurückzuführen seien. Nach P. ist jedoch spekulative Theologie der Analogie gerade das Gegenteil einer abstrakten Theologie. Sie ist vielmehr insofern spekulativ, als sie in den Spiegel, das speculum, des hochzeitlichen Austauschs als des Inbegriffs aller biblischen positiven Theologie schaut und so erst die Struktur der Analogie erschaut, freilich nicht eigentlich als Gestalt, sondern als Rhythmus-Gefüge von Beziehungen. Und wie P. sich diesem Rhythmus-Gefüge anzupassen, einzufügen, in ihm mitzuschwingen sucht, das ist die eigentliche Frage nach seiner Methode.

Kurz gesagt, enthüllt sich diese Methode in formaler Hinsicht in einer „senkrechten" methodus fidei, in einer „waagerechten" discretio caritatis und in der Durchkreuzung beider zu einer theologia crucis.

Was versteht P. unter „methodus fidei"? Er hat den Begriff entwickelt angesichts der Trümmer des Zweiten Weltkrieges. Er erfährt die Krise der letzten Kriegsjahre als den zumindest relativen Untergang des Abendlandes. Und darin zeigt sich ihm auch der Zusammenbruch der abendländischen Theologie.

Die methodische oder wissenschaftliche Theologie sieht er als Spätform abendländischer Theologie, „die" – wie er sagt – „nicht mehr im unmittelbaren Schriftwort oder im Pneuma oder im genialen Philosophumenon steht, sondern in der mühsamen Untersuchung des gelehrten Theologie-Professors" [8]. Er wirft dieser Theologie vor, daß in ihr die „Verstandes-Lichtigkeit" wissenschaftlicher Argumentation allzusehr herrsche. Damit verharmlose sie nicht nur die Blindheit, das Dunkel, ja den Skandal des Glaubens; sie trete auch in Widerspruch zum wirklichen Leben mit all seinen Abgründen und unergründlichen Dunkelheiten. Angesichts des abendländischen Zusammenbruchs kann er nicht anders: Er sieht 1944 bereits als gegeben an, was er doch vielleicht heute erst recht fordern müßte, nämlich das „Aufhören alles Ehrgeizes einer sogenannten wissenschaftlichen Theologie" [9].

Ihr stellt er jedenfalls das wahre Methoden-Ideal einer Theologie gegenüber als „methodus fidei", d. h. „als die dem Glauben innergesetzliche Methode selber" [10]. Theologie ist dann nicht mehr ein Wissen über den Glauben, sondern ein Verweilen im Glauben und ein Denken innerhalb des Glaubens selber. Erst so wird sie zu einem Wissen über alles Wissen hinaus, aber in der Hülle des Glaubens.

Methode ist dem Wortsinn nach: Nachgehen eines Weges. Theologische Methode hat es deshalb unaufhörlich und unausweichlich mit dem zu tun, der selber „der

---

[7] *Bonaventura*, Coll. in Hex. I, 10–24. Übersetzung aus: *Bonaventura*, Collationes in Hexaemeron – Das Sechstagewerk. Lateinisch und Deutsch, übers. u. eingel. von *W. Nyssen* (München 1964) 71–87.

[8] *E. Przywara*, Logos. Logos, Abendland, Reich, Commercium (Düsseldorf 1964) 89.

[9] Ebd. 94.

[10] Ebd.

Weg" ist, mit dem fleischgewordenen Logos Jesus Christus. Er ist Wahrheit und Leben für uns nur als Weg. Er allein ist die Exegese, die Auslegung und Sichtbarkeit Gottes. Er ist die Himmelsleiter zum Abstieg in das je Untere der Erde und zum Aufstieg überan alle Himmel. Der Rhythmus des Weges der senkrechten Analogie der je größeren Unähnlichkeit wird letztlich an Ihm allein offenbar.

In diesem Zusammenhang zitiert P. einen Text von *Augustinus* aus den Traktaten zum Johannes-Evangelium:

> „Er selbst ist der Weg, der die Wahrheit ist.
> Sie ist es, zu der du gehst,
> sie ist es, auf der du gehst;
> nicht durch ein anderes gehst du zu einem anderen,
> nicht durch ein anderes kommst du zu Christus:
> durch Christus kommst du zu Christus." [11]

Methodus fidei ist aber nicht bloß Aufstieg auf dieser Himmelsleiter, sondern Nachgehen des von Gott abgesteckten Weges auf der Erde im hoffenden Glauben. Es ist, wie P. sagt: „Existenz in Pfütze und offener Schande, in der man nichts sieht, sondern bloß hofft" [12]; es ist der Glaube Abrahams, der sich auf den Weg macht in das unbekannte Land; es ist der beständige Exodus des Gottesvolkes, das angeführt wird von Christus als dem Urheber und Vollender unseres Glaubens, der außerhalb der Bundeshege litt und starb.

Schließlich muß man sagen: Der Weg des Glaubens geht nicht nur durch die Pfützen und die Wüsten der Welt. Er geht, entgegen allen Sehnsüchten nach positiv wachsender Erkenntnis und positiv wachsender Einigung mit Gott, geradezu in die entgegengesetzte Richtung: P. wagt in seinem Exerzitienkommentar die Formulierung: „mit Gott und in Gott von Gott weg" [13].

Diesem Glaubens-*Weg* entspricht der Glaubens-*Vollzug* nach dem Maß des Glaubens, wie es Paulus in Röm 12 fordert. Gott sprengt mit seiner unendlichen Liebe alle Maße und Grenzen. Christliches Reden entspringt darum nicht der selbstgewissen Überzeugung von der Stärke des eigenen Glaubens, sondern es entsteht da, wo einer blind in der Verfügung des souveränen Gottes steht und sich gebunden weiß zu werkzeuglichem Dienst. Als theologische Methode heißt das: Das eigene Urteil absetzen und den Gehorsam einsetzen. P. hat nie einen Zweifel daran gelassen, daß dieser Gehorsam kirchlicher Gehorsam sein muß. Was das im einzelnen heißt, kann hier nicht dargelegt werden, aber zwei überraschende Aussagen über den Glaubensgehorsam seien doch wenigstens mitgeteilt. Glaubensgehorsam ist weder religiöse Abtötung im östlichen noch militärische Ordnung im westlichen Sinn, sondern: „sich angelobende Treue ... als hochzeitliche Treue ... Gehorsam des Neuen Bundes gilt so weit, als die hochzeitliche Treue gilt" [14].

Und das andere Wort lautet: „Eben da es Gott allein ist, zu dem hin dieser Gehorsam geschieht, so hat diese Übergabe ihren Sinn gerade in der Vervollkommnung der Freiheit der eigenen Entscheidung" [15].

Glauben in solchem Gehorsam ist also gewiß Sich-ein-Glauben und Ein-Geloben und Ein-Verloben und also das Geheimnis eines hochzeitlichen Erkennens und Erkanntwerdens, aber da dieser Glaube im Gehorsam „blind" ist, ist sein Kennwort die „Nacht", die „Nacht eines blinden Glaubens", das „Geheimnis des Ineinander-Ver-

---

[11] In Ioan. tract. 13, 4; zit. nach der Übersetzung *Przywaras* in: In und Gegen, a. a. O. (Anm. 4) 301.

[12] *E. Przywara*, Alter und Neuer Bund. Theologie der Stunde (Wien 1956) 118.

[13] *E. Przywara*, Deus semper maior. Theologie der Exerzitien II (Wien ²1964) 143.

[14] In und Gegen, a. a. O. (Anm. 4) 355.

[15] Deus semper maior, a. a. O. (Anm. 13) 347.

schlungenseins von Nacht des blendenden Lichtes Gottes und Nacht der Glaubens-Finsternis der Erde“ [16]. Das Maß des Glaubens ist also das Maß seiner Erblindung; diese Erblindung aber geschieht eben im und durch den Gehorsam.

Nur geht es dabei endlich nicht um eine abenteuernde Liebe zum Erlebnis oder zur Erfahrung der Nacht. Gehorsam als theologische Methode ist nicht griesgrämige oder verbissene Verliebtheit in das eigene Leiden. Gehorsam ist das gelöste Hinlauschen auf den inneren Rhythmus der Offenbarung; die religiöse Unbedingtheit geht auf „in die stille Objektivität des Dienstes Gottes ... in die Einfalt und Gewöhnlichkeit und Sorglosigkeit des Kindes“ [17].

Glaubens-Nacht als Zuständlichkeit in theologischer Methode steht darum entscheidend unter dem Korrektiv im Zeichen der heiligen *Theresia vom Kinde Jesu und vom Heiligen Antlitz*. Karmel der Nacht des Glaubens geht bei Theresia gewiß bis zu der Erfahrung, hoffnungslos vor dem Nichts zu stehen, und ist doch von keiner anderen Absicht getragen als, wie sie es in einer Hymne sagt: „Dich machen lächeln“ [18].

Weg des Glaubens ist zuletzt Weg in die je größere Selbstvergessenheit des Lobes und der Dankbarkeit des Kindes.

Das ist die „senkrechte“ Analogie in der Struktur einer theologischen Methode.

Die „senkrechte“ Analogie ist aber angewiesen auf die „waagerechte“ oder mit einem Bild: Die senkrechte schwankt und stürzt, wenn die Waage nicht in der Schwebe gehalten wird durch die Verteilung der gegensätzlichen Gewichte. Die Methode dieses In-der-Schwebe-Haltens ist die Liebe. Es ist eine göttliche Methode, die im Gegenstehen der Gegensätze die Schönheit der Welt offenbart. P. übersetzt und zitiert dafür das Augustinuswort aus dem 11. Buch des Gottesstaates:

> „Wie Gegensatz gegen Gegensatz gestellt die Schönheit der Rede ausmacht,
> so fügt sich –
> in einer, nicht der Worte, sondern der Dinge Beredsamkeit –
> im Gegenstehen der Gegensätze zusammen die Schönheit der Welt.“ [19]

Welche Methode kann diesen Gegensätzen der Welt entsprechen? Welcher Weg ist der „waagerechten“ Analogie des Seins angemessen? P.s Antwort lautet: Einzig der Weg der Liebe. Das mag verwundern, weil wir im abendländischen Denken so oft Liebe als hinaufflammende Sehnsucht oder als ein Verschmelzen der Gegensätze verstanden haben. Und doch begreift P. die Agape als die innere Dynamik einer Methode der waagerechten Analogie des Anders zu Anders. Agape ist nicht aufsteigende, sondern sich demütigende und begegnende Liebe, nicht Liebe des Menschen zu Gott, sondern „Liebe zwischen Mensch und Mensch als Teilnahme an der Liebe Gottes zum Menschen“ [20].

Sie zielt damit in die „aristotelische“ Waagerechte des allo pros allo, des Anders zu Anders, als Begegnung und Entgegnung, das heißt: sie ist die erlöste aristotelische Analogie. Agape ist der „Offenbarungsname“ der Analogie.

Diese Agape aber ist gemäß der Offenbarung Alten und Neuen Bundes *„hochzeitliche* Begegnung und Entgegnung“ [21]. Agape ist Hochzeit, und Hochzeit ist Agape. Theologische Methode gemäß der waagerechten Analogie ist damit Teilnahme an dem Einen Hochzeitsrhythmus des Bundes in Altem und Neuem Testament.

---

[16] *E. Przywara*, Christentum gemäß Johannes (Nürnberg 1954) 286 f.
[17] *E. Przywara*, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen (Nürnberg 1952) 294–297.
[18] Zitiert nach: Hymnen des Karmel (Zürich 1962) 130.
[19] Augustinus, De civ. Dei XI, 18, in: *E. Przywara*, a. a. O. (Anm. 4) 298.
[20] In und Gegen, a. a. O. (Anm. 4) 351.
[21] Ebd.

Das schließt eine vorschnelle Harmonisierung der Gegensätze aus, auch in der Exegese, auch in der Dogmatik, auch zwischen beiden. Agape sagt ja eben nicht Verschmelzung und Verwischung der Gegensätze, sondern das Ja auch zu den „feindlichen" Gegensätzen. Es war ein Irrtum, wenn protestantische Theologen meinten, man müsse die analogia fidei verwerfen, weil sie die historisch-kritische Exegese verhindere. Denn „die wahre Offenbarung liegt" – wie P. sagt – „im Gegenüber ihrer Gegensätze" [22]. Darum ist es falsch, „die Schwebe der Bezogenheiten zwischen den einzelnen Aussagen der Offenbarung zu vergessen, um jeweils *einer* Linie zu folgen" [23].

Das bedeutet vielmehr, auch innerhalb der Kirche, „die immer neue Ausschaltung oder Überkrustung des Einen Mysteriums der Agape der Hochzeit" [24], es bedeutet innerkirchliche Häresie.

Schließlich bleibt für diese Methode der Agape bezeichnend, daß sie um ihren eigenen, kreatürlichen Mangel weiß. Absolut ist nur Gott, und nur von ihm kann man sagen: Er ist die Liebe. Kreatürliche Liebe kann nicht sein ohne die Scheu der Distanz. Sie ist deshalb auch gegenüber jedem selbstgewissen stilreinen Festhalten an einer einzigen Linie immer nur ein Nachspüren. Echte Theologie besteht nach P. darin, „dem schwebenden Zusammenhang aller Aussagen der Offenbarung nachzuspüren" [25]. Seine Methode ist deshalb nicht schlechthin als Agape, sondern genauer und gut ignatianisch als discretio caritatis zu bezeichnen, womit sich der ignatianische Stil seiner Methode in der Senkrechten wie in der Waagerechten zu erkennen gibt.

So stellen sich die beiden Wege von methodus fidei und discretio caritatis als senkrechter und als waagerechter Weg dar. P.s theologische Methode erweist sich damit ihrer formalsten Struktur nach verhaftet dem Koordinaten-Kreuz der Analogie. Ist man aber deshalb schon berechtigt, von einer theologia crucis zu sprechen? Ich meine ja. Denn hier wird nicht nur über das Kreuz geredet, hier vollzieht ein Denken seine Hingabe an das Kreuz.

Man bedenke: eine Zielrichtung, die gleichzeitig nach oben und zur Seite strebt, bedeutet bereits eine fast unerträgliche Zerreißprobe. Nun zielt aber der Weg der Analogie in einem unfaßbaren Rhythmus je mehr nach oben und je mehr nach unten, je mehr auf die Gegensätze zur Linken und je mehr auf die Gegensätze zur Rechten. Und so ist die Methode, die der Analogie des Seins und der Analogie der Glaubens-Welt entspricht, nach einem Wort P.s der „Denk-Stil eines Logos der Gegensätze in einer Logik der Gegensätze" und zielt darum in einen „abyssalen Realismus, als Realismus der Nacht der Abgründe" [26].

Das ist nicht bloße literarische Übersteigerung. Das hat seinen Ursprung und sein Ziel in der Erkenntnis, daß Christus und Kirche als Haupt und Leib Ein Christus, und damit auch eine kirchliche Theologie, ihre konkrete Gestalt nur haben können in jenem „Christus deformis", dem entstellten, ungestalten Christus, von dem *Augustinus* sagt: „Die entstellte Ungestalt Christi gestaltet dich. Hätte Er nämlich, entstellt ungestalt zu sein, nicht gewollt, hättest du nicht die Gestalt, die du verlorst, zurückerhalten. Er hing also am Kreuz ungestalt; aber Seine entstellte Ungestalt war unsere Schönheit. In diesem Leben also wollen wir uns an den ungestalt entstellten Christus halten ... Dieser entstellten Ungestalt Zeichen tragen wir auf

---

[22] Ebd. 341.
[23] Ebd.
[24] Ebd. 352.
[25] Alter und Neuer Bund, a. a. O. (Anm. 12) 11.
[26] *E. Przywara*, Schriften III. Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus (Einsiedeln 1962) 434.

der Stirn: über diese entstellte Ungestalt wollen wir nicht erröten. Diesen Weg wollen wir halten, und zum Glanz der Gestalt werden wir gelangen." [27]

So sieht sich diese theologische Methode unerbittlich auf den königlichen Weg des Kreuzes gestellt. Sie ist nicht selbstherrliches Ergreifen einer bestimmten Methode aus eigenem „Urteil von unten". Sie ist – im Glauben – Nachgehen des Weges, der Christus ist; sie ist Mit-Schwingen im Rhythmus der Liebe des ganz Anderen Gottes zum ganz anderen Menschen. Den Schnittpunkt beider Wege nennt *Hans Urs v. Balthasar* den „Punkt, an dem sich nicht leben läßt und der doch gewählt werden muß ... wo Denken eins wird mit Anbetung und Hingabe" [28]. Kreuz als Methode ist, um noch einmal P. zu zitieren: „Kreuzung: nicht die Ineinanderfügung des All der Dinge zu einem All-Eins, sondern das Sich-Schneiden der Gegensätze, Querbalken durch Längsbalken. So aber geschieht das höchste Sich-Öffnen: hinein in eine freie, ungebannt strömende Unendlichkeit, unübersehbar nach allen Seiten ... Schnittpunkt der Linien, die ins Unendliche gehen ... Kreuzdenken ist weder die geradlinige westliche Logik noch die unmittelbare östliche Intuition, sondern das Sich-bedingen der Gegensätze, nie gelöst" [29]. So und nur so wird „das Überhinaus der Liebe Gottes transparent" [30].

Zum Schluß sei gerne zugegeben, daß diese Darstellung der Methode P.s den Einwand noch nicht entkräften kann, auch seiner Theologie fehle der Bezug auf den konkreten Menschen in der konkreten Welt. Doch geht das einzig zu Lasten der hier notwendigen Kürze [31]. P.s Theologie ist keine Theologie im luftleeren Raum. Er hat für seinen Teil das Kreuz im Denken und im Leben getragen. „In Hoffnung blicklos" [32] hat er das ihm anvertraute Wort in die Zeit hineingesagt. Er nennt das die Theologie der Stunde. Die je neue Stunde wird auch ein je neues Wort fordern. Dieses aber wird soviel Macht haben, wie es der Ohnmacht des Kreuzes entspricht.

---

[27] Sermo 27; 6, 6; Übersetzung aus: *E. Przywara*, Augustinus. Die Gestalt als Gefüge (Leipzig 1934) 496.

[28] Erich Przywara. Sein Schrifttum 1912–1962. Zusammengestellt von *L. Zimny*, mit einer Einführung von *H. U. v. Balthasar* (Einsiedeln 1963) 5. 12.

[29] *Erich Przywara*, a. a. O. (Anm. 8) 105–110.

[30] Ebd. 93.

[31] Vgl. die ausführliche Darstellung in: *B. Gertz*, Glaubenswelt als Analogie, a. a. O. (Anm. 1).

[32] Alter und Neuer Bund, a. a. O. (Anm. 12) 413.

Zu zwei Fragen der analytischen Wissenschaftstheorie

Von Wolfgang Büchel, S. J.

Durch eine umfassende und vorzügliche Darstellung aus der Feder von *W. Stegmüller*[1] sind die Methoden und Ergebnisse der späteren analytischen Wissenschaftstheorie, die bisher fast ausschließlich in englischer Sprache vorlagen, in deutscher Sprache zugänglich geworden. Das gibt Anlaß, auf zwei wissenschaftstheoretische Probleme hinzuweisen, von denen das erste anscheinend nirgends behandelt wird, während das zweite, von St. als bisher ungelöst bezeichnet, vielleicht durch eine erweiterte Anwendung der *Carnap*schen Lehre von den „theoretischen Begriffen" einer Lösung nähergebracht werden könnte.

Kann man aus einer widersprüchigen Theorie jede beliebige Aussage ableiten?

In der wissenschaftstheoretischen Literatur wird gewöhnlich die vor allem von *K. Popper* mit Nachdruck herausgestellte Auffassung vertreten, aus einer widersprüchigen Theorie, d. h. aus einer Theorie, die sowohl die Aussage p wie die Aussage non-p ergibt, lasse sich gültig jede beliebige Aussage ableiten[2]; umgekehrt sei die Widerspruchsfreiheit einer Theorie dann erwiesen, wenn man nachgewiesen habe, daß es wenigstens eine Aussage gebe, die sich aus dieser Theorie nicht ableiten lasse[3]. Nun ist aber seit den Anfängen der Quantenmechanik bekannt, daß die Quantenmechanik für den physikalischen Prozeß einer Messung an einem mikrophysikalischen Objekt zwei Beschreibungsschemata enthält, die, streng genommen, einander widersprechen. In dem ersten Beschreibungsschema wird die Wechselwirkung zwischen Objekt und Meßgerät als eine gewöhnliche physikalische Wechselwirkung aufgefaßt, in dem zweiten Schema wird die Tatsache in den Vordergrund gestellt, daß der Meßprozeß eine Kenntnis des Zustands des mikrophysikalischen Objekts vermittelt. Die beiden Schemata führen zu grundsätzlich, wenn auch nicht notwendigerweise größenmäßig ganz verschiedenen Ergebnissen: Das erste Schema beschreibt einen reversiblen Prozeß, d. h., der Endzustand, der sich nach dem ersten Schema ergibt, ginge bei einer genauen Umkehr der Bewegungsrichtung aller beteiligten Teilchen wieder in den Anfangszustand über; das zweite Schema beschreibt einen irreversiblen Prozeß, d. h., der Endzustand, der sich nach dem zweiten Schema ergibt, ginge bei einer genauen Umkehr der Bewegungsrichtung aller beteiligten Teilchen nicht wieder in den Anfangszustand über[4]. Man hat über diesen Punkt viel und heiß diskutiert[5]. Vertreter einer „subjektivistischen" Auffassung der Quantenphysik deuteten an, eine Messung sei nun einmal keine „gewöhnliche" physikalische Wechselwirkung und dürfe darum auch gar nicht nach dem ersten Schema beschrieben

---

[1] *W. Stegmüller*, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, I). 8° (XXVII u. 812 S.) Berlin – Heidelberg – New York 1969, Springer. Studienausgabe 64.40 DM; Ln. 128.– DM.

[2] *K. R. Popper*, The Logic of Scientific Discovery (London 1968) nr. 23. 24.

[3] Vgl. *Nagel-Newman*, Der Gödelsche Beweis (Wien – München 1964) 52 f.

[4] Vgl. *J. v. Neumann*, Mathematical Foundations of Quantum Mechanics (Princeton 1955) 351 ff.; *G. Ludwig*, Die Grundlagen der Quantenmechanik (Berlin 1954) 123.

[5] Vgl. *W. Büchel*, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg i. Br. 1965) 337 f.

werden; Vertreter einer „realistischen" Deutung der Quantenphysik, die der Auffassung waren, daß auch das erste Schema auf den Meßprozeß anzuwenden sei, versuchten zu zeigen, daß der größenmäßige Unterschied zwischen den Ergebnissen der beiden Beschreibungsschemata trotz des bestehenden grundsätzlichen Unterschieds so gering sei, daß er unterhalb der Grenzen der physikalischen Meßgenauigkeit liege. Wenn dies gezeigt ist, ist es möglich, das praktisch bewährte zweite Beschreibungsschema als eine nur angenäherte Darstellung des ersten, „eigentlich" richtigen Schemas aufzufassen.

In wissenschaftstheoretischer Hinsicht scheint nun folgendes bedeutsam: Die „realistischen" Physiker haben den Widerspruch zwischen den beiden Beschreibungsweisen zunächst als echten inneren Widerspruch anerkannt. Sie haben aber nicht die Auffassung der Wissenschaftstheoretiker geteilt, daß man aus einer solchen innerlich widersprüchigen Theorie jede beliebige Aussage gültig ableiten könne, also auch jede beliebige erfahrungsgemäß völlig unzutreffende Aussage, sondern sie haben sich im Gegenteil bemüht nachzuweisen, daß die Differenz zwischen den überhaupt ableitbaren Aussagen kleiner sei als die unvermeidliche Fehlergrenze jeder Messung. Wenn man diesen Beweis als geglückt voraussetzen darf, haben wir in der Quantenmechanik eine Theorie vor uns, die grundsätzlich widersprüchig ist und aus der man doch nicht jede beliebige Aussage gültig ableiten kann. Wie kann dann aber die Wissenschaftstheorie behaupten, eine Theorie sei als grundsätzlich widerspruchsfrei nachgewiesen, wenn man gezeigt habe, daß aus ihr nicht jede beliebige Aussage gültig abgeleitet werden könne?

Um das Problem zu verdeutlichen, wollen wir statt der beiden Schemata für den quantenmechanischen Meßprozeß ein anderes, fingiertes Beispiel betrachten: Angenommen, die Mechanik gäbe für den freien Fall zwei verschiedene Beschreibungsschemata:

$$s = g \cdot t^2/2$$

und

$$s = g \cdot t^2/2 + a \cdot t \cdot \exp(-t)$$

(s = Fallstrecke, t = Fallzeit, g = Fallbeschleunigung, a = Konstante). Die beiden Beschreibungsschemata führen, wenn t von Null verschieden ist, zu eindeutig widersprüchigen Ergebnissen. Andererseits kann der Unterschied zwischen den beiden Ergebnissen nie größer werden als die Konstante a, und wenn a kleiner ist als der bei jeder Messung unvermeidliche Meßfehler, ist der Widerspruch für den am Empirisch-Beobachtbaren interessierten Physiker „inexistent", und die erste Beschreibungsweise kann als eine Annäherung für die zweite aufgefaßt werden. Das ist aber nur darum möglich, weil man aus dem grundsätzlichen Widerspruch der beiden Beschreibungsweisen nicht jede beliebige Aussage ableiten kann, wie dies die Wissenschaftstheorie behauptet.

Offenbar muß irgendwo eine Verwechselung vorliegen. *Popper* gibt für seine These folgende Ableitung[6] (wir ersetzen den Implikationspfeil der mathematischen Logik aus typographischen Gründen durch das Wort „impliziert"): Er geht aus von

p impliziert (p oder q).
Er ersetzt p durch non-p und erhält
non-p impliziert (non-p oder q).
Für (non-p oder q) setzt er ein (p impliziert q) und erhält
non-p impliziert (p impliziert q).
Daraus folgt schließlich
(non-p und p) impliziert q.

Die Frage lautet: Mit welchem Recht darf man (non-p oder q) durch (p impliziert

[6] A. a. O. (Anm. 2) 91, nr. 23, Anm. *2.

q) ersetzen? Offenbar nur, wenn der Wahrheitswert von non-p eindeutig durch den Wahrheitswert von p festgelegt ist und umgekehrt. Eine widersprüchige Theorie ist aber gerade dadurch charakterisiert, daß in ihr der Wahrheitswert von non-p nicht eindeutig durch den Wahrheitswert von p festgelegt ist; denn es gibt ja in einer solchen Theorie wenigstens eine Aussage p, bei der sowohl p wie auch non-p als wahr abgeleitet werden. Im Zusammenhang mit einer solchen Theorie kann man also (non-p oder q) nicht durch (p impliziert q) ersetzen, und damit wird die obige Ableitung ungültig.

Denselben Sachverhalt kann man auch so darstellen: Der Satz „(p und non-p) impliziert q", den wir im folgenden kurz als W bezeichnen wollen, wird im allgemeinen darum als aus logischen Gründen notwendigerweise wahr angesehen, weil vorausgesetzt wird, daß (p und non-p) aus logischen Gründen immer den Wahrheitswert „falsch" erhalten müsse. In der Anwendung auf eine widersprüchige Theorie kann aber (p und non-p) auch den Wahrheitswert „wahr" erhalten, und infolgedessen kann W in einem solchen Zusammenhang nicht mehr als notwendigerweise wahr angesehen werden.

Die beschriebene Auffassung macht verständlich, daß wir es in der Quantenmechanik mit einer widersprüchigen Theorie zu tun haben, aus der man dennoch jedenfalls nach der Auffassung der Physiker nicht jede beliebige Aussage ableiten kann, sondern nur jene Aussagen, die sich einerseits aus der „These", andererseits aus der „Antithese" allein ableiten lassen. Wie steht es dann aber mit jenen beweistheoretischen Argumentationen, die ein (mathematisches) Axiomensystem als widerspruchsfrei nachweisen wollen, indem sie zeigen, daß sich daraus nicht jede beliebige (zulässige) Aussage ableiten läßt? Die Schlüssigkeit dieser Beweise kann man folgendermaßen gleichsam wiedergewinnen: Es sei T das Axiomensystem, dessen Widerspruchsfreiheit nachgewiesen werden soll. Zu T nimmt man als zusätzliches Axiom (also nicht als *notwendigerweise* wahren Satz!) W hinzu und erhält so das erweiterte Axiomensystem $T + W = U$. Ist T widersprüchig, dann kann man aus U jede beliebige zulässige Aussage ableiten; kann man zeigen, daß es wenigstens eine zulässige Aussage gibt, die sich aus U nicht ableiten läßt, dann ist die Widerspruchsfreiheit von T nachgewiesen. Gerade das wird aber bei den fraglichen Widerspruchsfreiheitsbeweisen getan; sie zeigen, daß aus U nicht jede beliebige Aussage ableitbar ist. W wird dabei zwar nicht als ein (synthetisches) Axiom, sondern als ein (analytisch) notwendigerweise wahrer Satz betrachtet; aber dieser Unterschied ist in der hier zur Diskussion stehenden beweistheoretischen Hinsicht irrelevant. Er wird erst bedeutsam, wenn die Tatsache der Existenz einer wissenschaftlichen Theorie verständlich gemacht werden soll, die wie die Quantenmechanik widersprüchig ist und aus der man doch, jedenfalls nach der Meinung der Wissenschaftler selbst, nicht jede beliebige zulässige Aussage ableiten kann; denn daraus folgt, daß jedenfalls die praktizierenden Wissenschaftler W nicht als notwendigerweise wahren Satz ansehen.

Gesetzesartigkeit und Notwendigkeit

Bei der Diskussion des Begriffs des Naturgesetzes hebt *Stegmüller* mit Recht die Notwendigkeit hervor, zwischen gesetzesartigen und nicht-gesetzesartigen Allaussagen zu unterscheiden. Wenn beispielsweise ein Tierzüchter in einem Käfig verschiedene braune Tiere zusammengesperrt hat, dann ist der Satz „Alle Tiere in diesem Käfig sind braun" zwar eine wahre Allaussage, aber gewiß keine gesetzesartige Allaussage. St. fragt dann nach dem Kriterium für den gesetzesartigen Charakter einer Allaussage und kommt nach der Diskussion verschiedener Lösungsvorschläge zu der resignierten Feststellung, daß dieses Problem bisher ungelöst sei[7].

[7] A. a. O. (Anm. 1) 334.

Man wird geneigt sein, den Unterschied zwischen gesetzesartigen und „akzidentellen" oder „kontingenten" Allaussagen, wie St. sie selbst nennt[8], darin zu sehen, daß die gesetzesartigen Aussagen eine gewisse „Wesensnotwendigkeit" zum Ausdruck bringen. Denn der Satz „Alle Feldhasen sind braun" wird doch wohl darum im allgemeinen Sprachgebrauch als gesetzesartige Aussage angesehen, weil die Auffassung zugrunde liegt, in dem, was als „Feldhase" bezeichnet wird, sei irgendwie die Notwendigkeit enthalten, braun zu sein. Der Begriff „Feldhase" könne also, so scheint angenommen zu werden, nicht realisiert werden, ohne daß auch der Begriff „braun" realisiert werde, während, um auf das erste Beispiel zurückzukommen, der Begriff „Tier in diesem Käfig" sehr wohl realisiert werden könne, ohne daß der Begriff „braun" realisiert würde. St. insinuiert selbst im Anschluß an *Carnap* diese Auffassung gleichsam von der entgegengesetzten Seite her, indem er *unter der Voraussetzung, daß der Begriff der gesetzesartigen Aussage schon zur Verfügung stehe*, die kausale Notwendigkeit eines Geschehenszusammenhangs dadurch definieren möchte, daß dieser Geschehenszusammenhang in einer gesetzesartigen Aussage zum Ausdruck kommt[9].

Das Problem der gesetzesartigen Aussagen steht, wie St. klar herausarbeitet, in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Wahrheitskriterium für irreale Bedingungssätze[10]. Die Aussage „p impliziert q" ist nach der mathematischen Logik immer wahr, wenn p falsch ist. Wie soll aber das Wahrheitskriterium für den irrealen Bedingungssatz „p würde q implizieren" formuliert werden, bei dem man ja zumindest mit der Möglichkeit rechnet, daß er auch dann falsch ist, wenn p falsch ist? St. betrachtet diese Frage letzten Endes als ungelöst[11]. Auch hier wäre man gewiß geneigt zu sagen: „p würde q implizieren" ist dann wahr, wenn zwischen p und q ein Notwendigkeitszusammenhang besteht. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem *Sinn* der Behauptung, daß ein Notwendigkeitszusammenhang bestehe, und der *Begründung* für diese Behauptung. Das Begründungsproblem, das im wesentlichen mit dem Induktionsproblem zusammenhängt, ist vielleicht oder wahrscheinlich unlösbar; aber daraus sollte man nicht folgern, daß wir nicht wissen, was wir mit dem Sinn dieser Behauptung meinen.

Auf der dargelegten Basis läßt sich, wie es scheint, ein Einwand beantworten, den St. gegen die Auffassung vorbringt, daß der gesetzesartige Charakter von Allaussagen durch die ihnen zugrunde liegende Notwendigkeit bedingt sei[12]. St. vergleicht im Anschluß an *Carnap* zwei Physiker, von denen der eine ein Naturgesetz ausspricht in der Form: „Für alle x gilt: Das P-sein von x impliziert das Q-sein von x." Der andere Physiker sagt dasselbe, fügt aber hinzu: „und das gilt mit Notwendigkeit". St. meint, durch diesen Zusatz würden keine neuen kognitiven Gehalte gewonnen. Das ist richtig; denn wenn, wie St. voraussetzt, schon bekannt ist, daß es sich um eine gesetzesartige Aussage handelt, ist nach unserer Auffassung eben darin ja schon die Notwendigkeit enthalten. Wenn aber noch nicht bekannt wäre, ob es sich bei der genannten Implikation um eine gesetzesartige oder nur eine akzidentelle Allaussage handelt, würde durch den Zusatz des zweiten Physikers der gesetzesartige Charakter festgesellt, und auf dieser Grundlage könnte man die Implikation erweitern zu dem irrealen Bedingungssatz: „Für alle x gilt: Das P-sein von x würde das Q-sein von x implizieren."

St. wirft den Vertretern der Notwendigkeitsauffassung vor, sie hätten gemeint, der (kausale) Notwendigkeitszusammenhang zwischen zwei Ereignissen oder Phäno-

---

[8] Ebd. 273.
[9] Ebd. 447.
[10] Ebd. 283 ff.
[11] Ebd. 334.
[12] Ebd. 441.

menen sei eine Relation, die ebenso durch eine Analyse nur der beiden individuellen Relata erkannt werden könne, wie etwa die Relation der Ähnlichkeit zwischen Urbild und Abbild durch die Analyse nur des Urbilds und Abbilds erkennbar sei. Erst *Hume* habe erkannt, daß ein Kausalzusammenhang erst auf der Basis einer *allgemeinen Regelmäßigkeit* behauptet werde[13]. Man muß wohl auch hier unterscheiden zwischen dem Sinn und der Begründung der Behauptung des Bestehens einer Notwendigkeitsrelation. Der Sinn meint in der Tat etwas Individuelles; aber das schließt nicht aus, daß die Begründung für diese individuell verstandene Behauptung erst auf der Basis einer allgemeinen Regelmäßigkeitserkenntnis erbracht werden kann. Übrigens ist auch der Sinngehalt des hier mit Notwendigkeit Gemeinten nicht völlig individuell; denn es ist ja z. B. gemeint, daß *jedes* Ding, das ein Feldhase sei, auch braun sein müsse.

Da der Notwendigkeitszusammenhang sicher nicht direkt in den empirischen Gegebenheiten aufweisbar ist, müßte man ihn als einen „theoretischen Begriff" im Sinn von *Carnap* ansehen, d. h. als Begriff einer theoretischen Sprache, die nur durch gewisse manchmal sehr indirekte Zuordnungsregeln mit der empirischen Sprache verbunden ist, in der die direkten Beobachtungsdaten ausgedrückt werden. Theoretische Begriffe in diesem Sinn sind beispielsweise die meisten Begriffe der theoretischen Physik, vor allem die sog. Wellenfunktion der Quantenphysik. St. lehnt diese Auffassung der (kausalen) Notwendigkeit aus zwei Gründen ab[14]. Er weist zunächst darauf hin, daß der im Alltag ständig gebrauchte Begriff der kausalen Notwendigkeit doch kaum auf dieselbe Stufe zu stellen sei wie die abstrakten Begriffe der modernen Naturwissenschaften. Darauf könnte man antworten, daß doch auch Dispositionsprädikate wie „löslich" oder „zerbrechlich", die gewiß der Alltagssprache angehören, nach St.s eigener Auffassung am besten als theoretische Begriffe aufzufassen sind[15]; außerdem schlägt St. vor, solche alltagssprachlichen Ausdrücke wie „Wollen", „Wünschen", „Rationalität" (eines Vorgehens) usw. als „quasitheoretische Begriffe" aufzufassen[16]. Und wenn St. selbst mit der Möglichkeit rechnet, daß sich die theoretischen Begriffe *Carnaps* vielleicht doch nicht so scharf von eigentlich metaphysischen Begriffen abgrenzen ließen, wie *Carnap* dies intendiert[17] (ein charakteristischer Beweis für die Unvoreingenommenheit und Ehrlichkeit, mit der St. an derartige Probleme herangeht), dann wäre es vielleicht nicht ganz schlimm, wenn der Notwendigkeitsbegriff einen gewissen metaphysischen Anstrich hätte. Der zweite Einwand von St. lautet, daß man auch mit der Einführung der (kausalen) Notwendigkeit als eines theoretischen Begriffs noch keine Begriffsexplikation gegeben habe. Das ist richtig; die Explikation dessen, was mit „müssen", mit „Notwendigkeit" gemeint ist, wird wohl immer letzten Endes irgendwie auf eine Analogie zu dem persönlichen Erleben eines „Müssens", eines „Nicht-anders-Könnens" zurückgreifen müssen. Das ist gewiß sehr anthropomorph, und wenn eine bessere Explikation gegeben werden könnte, wäre diese vorzuziehen. Solange aber keine bessere Explikation gegeben wird, müßten wir wohl entweder darauf verzichten, von Notwendigkeit, von gesetzesartigen Aussagen, von irrealen Bedingungssätzen usw. zu sprechen, oder wir müssen uns mit dieser psychologischen Analogie abfinden.

Ergänzungen

Ergänzend sei noch auf den Vorwurf eines Denkfehlers eingegangen, den St. gegen alle jene erhebt, die am Beispiel des *Laplace*schen Dämons veranschaulichen wollten,

[13] Ebd. 440.
[14] Ebd. 445 f.
[15] Ebd. 123.
[16] Ebd. 397 ff.
[17] Ebd. 785.

daß bei strenger Geltung der klassischen Physik durch den Zustand der Welt in einem bestimmten Augenblick nicht nur die gesamte Zukunft, sondern ebenso die gesamte Vergangenheit festgelegt sei. St. bezeichnet dies als einen Denkfehler; denn auch strenge Kausalgesetze seien Spezialfälle von Sukzessionsgesetzen (Ablaufgesetzen), und Sukzessionsgesetze hätten die Gestalt von Implikationen (Konditionalen) und nicht von Äquivalenzen (Bikonditionalen); durch sie sei also zwar die Zukunft, nicht aber die Vergangenheit festgelegt[18]. Dabei wird aber übersehen, daß die (mikrophysikalischen) Gesetze der klassischen Physik wegen ihrer T-Invarianz (Symmetrie in bezug auf die Zeitrichtung) eben gerade nicht bloß Implikationen, sondern tatsächliche Äquivalenzen waren. Diesen Sachverhalt hatten die Autoren vor Augen, die von dem *Laplace*schen Dämon sprachen, auch wenn sie dies nicht explizit zum Ausdruck brachten.

Die zentralen Untersuchungen *v. Neumanns* zur Automatentheorie[19] sind außerhalb des gesammelten Nachlasses erschienen: *John v. Neumann*, Theory of Self-Reproducing Automata. Ed. and compl. by *A. W. Burks* (Urbana and London 1966).

Abschließend möchte der Verf. auf *Popper* und *Stegmüller* das anwenden, was *Stegmüller* im Vorwort bezüglich der von ihm diskutierten Autoren sagt: „Ihnen allen verdanke ich wertvolle Einsichten, natürlich auch dort, wo ich ihre Auffassungen nicht teile und gegen sie polemisiere."

[18] Ebd. 221 ff.

[19] Ebd. 616, Anm. 60.

Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse* (Theorie, 2). Kl. 8° (364 S.) Frankfurt a. M. 1968, Suhrkamp. 15.– DM.

Der Verf. will in diesem Buch zeigen, daß radikale Erkenntniskritik nur noch als kritische Gesellschaftstheorie möglich ist. In dieser müssen Erkenntnis und Interesse, theoretische und praktische Vernunft eins sein. Sie wird zugleich zur Ideologie-Kritik, der einzigen noch möglichen Form von Philosophie (86). Das Buch will nicht die so verstandene Gesellschaftstheorie systematisch entfalten, sondern nur ein „Prolegomenon" zu ihr sein (9), die Bedingungen ihrer Möglichkeit als Wissenschaft bestimmen. Sie kann nicht „objektivistisch", d. h. rein theoretisch, ohne praktischen Lebensbezug sein (244 f. 260). Wenn sie in Gegensatz zu positivistisch verstandener Wissenschaft gesetzt wird, so wird darüber hinaus eine Selbstreflexion gefordert, die über eine bloße Methodenreflexion hinausgeht; der Positivismus schneidet die Frage nach dem Sinn von Erkenntnis überhaupt ab, er bezeichnet das Ende der Erkenntnistheorie (88). Am ehesten ist die Gesellschaftstheorie der Psychoanalyse *Freuds* vergleichbar, die ebenfalls eine Selbstreflexion (310) in Verbindung von hermeneutischer und kausal-erklärender Methode ist (328), allerdings nur auf der Ebene des individuellen Seelenlebens, während die Gesellschaftstheorie eine Selbstreflexion auf der Ebene der Gesellschaft, ja der Menschengattung sein will (333).

Aus diesem Programm ergibt sich die Gliederung des Buches. Der 1. Teil („Die Krise der Erkenntniskritik": 11–87) führt über *Hegels* Kantkritik und *Marx*ens Metakritik an *Hegel* zur Idee einer Erkenntniskritik als Gesellschaftstheorie. Der 2. Teil („Positivismus, Pragmatismus, Historismus": 88–233) grenzt diese Theorie gegen den Positivismus von *Comte* und *Mach*, aber auch gegen die nur unvollkommene Überwindung des Positivismus bei *Peirce* und *Dilthey* ab. Der 3. Teil schließlich mit dem Titel „Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse" (234–364) legt nach einem Rückblick auf *Kants* und *Fichtes* „Vernunftinteresse" ausführlich *Freuds* Methode der Selbstreflexion dar und entwirft von da aus – im Gegensatz zu *Nietzsches* „Reduktion der Erkenntnisinteressen" – den Plan einer kritischen Gesellschaftstheorie.

Der *1. Teil* geht von *Hegels* bekanntem Einwand gegen *Kants* Erkenntniskritik aus: *Kant* fordert als Grundlage aller Erkenntnis eine Kritik der Erkenntnisvermögen, diese Kritik muß aber mit denselben Erkenntnisvermögen geschehen, deren Befähigung erst nachgewiesen werden soll; was erst begründet werden soll, wird also bereits vorausgesetzt. *Hegel* stellt in der „Phänomenologie des Geistes" der Erkenntniskritik *Kants* eine absolute, d. h. von subjektiven Bedingungen unabhängige Erkenntnis gegenüber. Deren Möglichkeit, meint H., müßte aber erst recht erwiesen werden. „So haftet der *Phänomenologie des Geistes* etwas Halbherziges an" (18). In *Marx*ens Metakritik an *Hegel* tritt anstelle des Geistes die (materielle) Natur, anstelle der gedanklichen Synthesis die Synthesis des Menschen mit der Natur durch die gesellschaftliche Arbeit (43 f.). Eine Art Übergang von *Kant* zu *Marx* ist *Fichtes* Auffassung vom Selbstbewußtsein als Tat der Selbstsetzung (53). Aber entgegen der idealistischen Auffassung *Fichtes* setzt sich bei *Marx* das gesellschaftliche Subjekt durch die Produktion äußerer Werke; die Natur bleibt stets vorausgesetzt, und das absolute Ich *Fichtes* wird auf die Menschengattung eingeschränkt (55 f.). H. hält auch die philosophische Grundlage dieses Materialismus für ungenügend; der Grund für dieses Ungenügen sei die Reduktion des Selbstzeugungsaktes der Menschengattung auf Arbeit allein (58); dadurch täusche sich *Marx* über die Reflexion hinweg (60), indem diese nach dem Muster der Produktion begriffen werde (61). Demgegenüber betont H., entscheidend sei nicht die Produktion allein, sondern auch die menschliche Interaktion, also instrumentales *und* kommunikatives Handeln (71); mit der Befreiung von äußerer Naturgewalt müsse sich die „Ablösung gewalthabender Institutionen durch eine Organisation des gesellschaftlichen Verkehrs" verbinden, „die einzig an herrschaftsfreie Kommunikation gebunden ist" (72). Dies bedeute zugleich

Befreiung von ideologischer Verblendung (77). Weil *Marx* das verkannt habe, werde bei ihm die Wissenschaft vom Menschen zu bloßer Naturwissenschaft (85). Dieser „materialistische Szientismus" kommt in die Nähe von *Comtes* positivistischer Forderung nach einer Naturwissenschaft des Sozialen (86). Wie *Hegel* und *Marx* hebt auch der Positivismus die Erkenntnistheorie auf und fällt dadurch hinter die Reflexionsstufe *Kants* zurück, nimmt aber die von der Erkenntnistheorie zurückgelassene Aufgabe einer Methodologie der Wissenschaften mit Erfolg in Angriff (87).

Der *2. Teil* legt zunächst die Intention des älteren Positivismus (*Comte* und *Mach*) dar. Er will allein die empirische Wissenschaft gelten lassen; daß ihre Ergebnisse mit der Wirklichkeit übereinstimmen, wird dogmatisch vorausgesetzt; der wissenschaftlich-technische Fortschritt soll diesen Glauben bestätigen. Erkenntniskritik wird ebenso wie Metaphysik als sinnlos abgelehnt. Trotzdem können *Comte* und *Mach* nicht umhin, eine philosophische Grundlegung ihrer Methodenlehren anzunehmen, die aufgrund eben dieser Methodenlehre als sinnlos gelten muß. Bei *Comte* ist es das Dreistadiengesetz, das die geschichtsphilosophische „Hintergrundsideologie" (104) bildet, bei *Mach* die Elementenlehre, die unvermerkt zu einer Ontologie des Tatsächlichen ausgebaut wird (113). – *Peirce* und *Dilthey* gehen insofern über den positivistischen „Objektivismus" hinaus, als sie in einer Reflexion über die Wissenschaften eine Methodologie entfalten, die ihre eigenen Schranken transzendiert, *Peirce* für den Bereich der Naturwissenschaften, *Dilthey* für den der Geisteswissenschaften; jedoch können sich beide dem Bann des Positivismus nicht völlig entwinden (91). Bei der breiten Darlegung der sprachlogischen Realitäts- und Wahrheitstheorie *Peirces* (116–143) und seiner eigenartigen Lehre von der „Abduktion" (143–164) verliert man allerdings den Zusammenhang mit dem Gesamtthema fast aus dem Blick. H. selbst gesteht: „Schwieriger als die deskriptive Erfassung dieser Regeln ist die Erklärung, *warum* sie das Ziel des Forschungsprozesses *tatsächlich* verbürgen" (148). Worauf es letztlich ankommt, scheint das „erfolgskontrollierte Handeln" (155 f.) zu sein, H. spricht von einem „transzendentallogisch bestimmten Pragmatismus" (164): „Erkenntnis stabilisiert zweckrationales, am Erfolg kontrolliertes Handeln in einer unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung objektivierten Umgebung" (171). Erkenntnis ist für *Peirce* stammesgeschichtlich Ersatz instinktiver Verhaltenssteuerung, und so „bemißt sich die Rationalität des erfolgskontrollierten Handelns an der Erfüllung eines *Interesses*, das weder ein bloß „empirisches" (d. h. instinktives) „noch ein reines" (aus dem Lebensbezug herausgelöstes) „Interesse" ist (172 f.). – Im folgenden Abschnitt folgt eine ähnlich ausführliche Darlegung von *Diltheys* Grundlegung der Geisteswissenschaften. Dem technischen Interesse der Naturwissenschaften entspricht hier das „praktische" Interesse der „Wahrung der Intersubjektivität" (222). Aber ähnlich wie bei *Peirce* setzt sich auch bei *Dilthey* „in der Gegenüberstellung von praktischem Lebensbezug und wissenschaftlicher Objektivität ein heimlicher Positivismus durch" (224). *Dilthey* überträgt das naturwissenschaftliche Objektivitätsideal auf die Geisteswissenschaften (230) und fällt so in den Objektivismus zurück (225).

Der *3. Teil* zeigt zunächst, warum die Reflexion *Peirces* und *Diltheys* auf das die Erkenntnis leitende Interesse unzureichend ist. Gewiß zielt das Interesse bei ihnen nicht bloß auf die Befriedigung unmittelbar empirischer Interessen, aber es bleibt doch eingeschränkt auf die „objektiv gestellten Probleme der Lebenserhaltung", es fehlt der Rekurs auf deren kulturelle Bedingungen, auf einen „Erkenntnis in beiderlei Gestalt implizierenden Bildungsprozeß" (242 f.). Als ein solcher Bildungsprozeß muß die Gattungsgeschichte begriffen werden (243). Weil dies bei *Peirce* und *Dilthey* nicht geschieht, entdecken sie die „emanzipative Kraft der Reflexion" nicht (243 f.). Eine Selbstreflexion ist also gefordert, in der „eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung gelangt" (244). Über dem technischen und praktischen Interesse steht das „emanzipatorische Erkenntnisinteresse", das bei *Kant* und *Fichte* als „Vernunftinteresse" gekennzeichnet wird (244). Erst *Fichte* freilich tut den letzten Schritt: Er macht Ernst mit der Einheit von theoretischer und praktischer (interesse-geleiteter) Vernunft (285 f.). Die Vernunft ist unmittelbar praktisch. Ihr Interesse ist das der Selbständigkeit des Ich (257). Die „Verschränkung von Erkenntnis und Interesse" wird nach H. nur im Vollzug der Selbstreflexion erfaßt (261).

„Das einzig greifbare Beispiel einer methodische Selbstreflexion in Anspruch nehmenden Wissenschaft" ist *Freuds* Psychoanalyse (262). Darum wird ihre Methode ausführlich dargelegt und interpretiert (262–332). Die Psychoanalyse geht hinter das in der Erinnerung des Patienten Gegebene zurück (264), sie gleicht einer Analyse verstümmelter und entstellter Texte, mit denen die Autoren sich selber täuschen (307), sie entdeckt einen kausalen und zugleich verstehbaren Zusammenhang zwischen einer Konfliktsituation und zwanghaft wiederholten Reaktionen (331); so ist sie Verbindung hermeneutischer und kausal-erklärender Methode (328). *Freud* selbst hat freilich die Psychoanalyse als Naturwissenschaft mißverstanden und durch dieses „szientistische Selbstmißverständnis" den Zugang zur Dimension der „Selbstreflexion" wieder verstellt (263).

Immerhin kommt *Freud* dadurch der kritischen Gesellschaftstheorie nahe, daß er die Soziologie als angewandte Psychologie auffaßt, ja der Psychoanalyse angleicht. Er spricht von „Gemeinschaftsneurosen", die dadurch erzeugt werden, daß die Triebe durch den institutionellen Zwang der Gesellschaft verdrängt werden; dieser Zwang ist allerdings um der Selbsterhaltung der Gesellschaft willen notwendig (333–335). Bei wachsender Beherrschung der Natur infolge des Fortschritts der Naturwissenschaften wird allerdings das Maß der gesellschaftlich notwendigen Repression geringer, mag diese durch einen Klassengegensatz mitbedingt sein – wie bei *Marx* – oder nicht (340). Nur wo das Interesse an Freiheit von unberechtigtem Zwang vorhanden ist, kommt es zur Einsicht, daß das tatsächlich bestehende Maß an Zwang nicht mehr berechtigt ist (348). Das Interesse an der Aufhebung des Zwanges ist also zugleich Interesse an Aufklärung: Einheit von Interesse und Erkenntnis (350). Die so gewonnene Erkenntnis ist nach *Freud* allerdings nicht unfehlbar; wir haben keine Gewähr, sondern höchstens eine begründete Hoffnung, daß der durch sie geleitete kritisch-revolutionäre Versuch erfolgreich sein wird (345). Trotzdem ist „unsere Wissenschaft keine Illusion" (352).

Es folgt auf den letzten Seiten (353–364) nur noch eine Auseinandersetzung mit *Nietzsche*, der in einer „Selbstverleugnung der Reflexion" deren illusionistischen Charakter zugibt. So wird man annehmen müssen, daß die in *Freuds* Schriften im Grundriß gezeichnete Gesellschaftstheorie zugleich auch die ist, die H. als Ziel vorschwebt. Das Interesse an dem Maß Emanzipation, das unter den gegebenen Umständen möglich ist, soll „zur fortschreitenden kritisch-revolutionären, aber *versuchsweisen* Verwirklichung der großen Menschheitsillusionen" (350) werden. Wenn hier doch das Wort „Illusion" gebraucht wird, so wohl in einem Sinn, in dem sie einer „Wahnidee" entgegengesetzt wird (vgl. 339).

Man könnte versucht sein zu denken, das Ergebnis der mit soviel Sorgfalt ausgeführten geschichtlichen bzw. geschichtsphilosophischen Darlegungen sei insofern mager, als es zu dem Endergebnis verhältnismäßig wenig beiträgt. Immerhin deckt die geschichtliche Betrachtung mancherlei interessante, bisher kaum beachtete Zusammenhänge auf. Sicher ist dafür die besondere Fragestellung, mit der H. an die geschichtlichen Tatsachen herantritt, nicht ohne Bedeutung. Damit soll nicht gesagt sein, daß die behaupteten Zusammenhänge überhaupt nicht bestehen; aber mit einer gewissen Überbelichtung wird man rechnen müssen.

Entscheidend sind jedoch nicht die philosophiegeschichtlichen Fragen, sondern die Sachfragen; unter ihnen steht die Frage nach dem Verhältnis von Erkenntnis und Interesse im Mittelpunkt. H. bringt einmal die Formeln, daß das Interesse der Vernunft und die Vernunft dem Interesse innewohnt (349); wenn man für „Interesse" mit *Thomas* „voluntas" einsetzt, scheint diese Formel genau dessen Formel zu entsprechen: Voluntas et intellectus mutuo se includunt (S. th. 1, 16, 4, ad 1). H. meint, der erste Teil seiner Formel habe nur im Idealismus einen zureichenden Sinn (ebd.); vielleicht denkt er dabei an das bloße Streben nach Erkenntnis und ihrer „Selbstbegründung" (ebd.). Aber dieses Streben bleibt nur so lange letztes und einziges Interesse der Vernunft, als sie mit ihrem (vorbewußten) „Naturstreben" isoliert betrachtet wird; wird sie dagegen als im Wesen des ganzen Menschen verwurzelt gesehen, so geht auch ihr Naturstreben nach der Wahrheit als ihrem besonderen Gut hervor aus dem tiefsten Naturstreben des ganzen Menschen nach seinem Gutsein schlechthin und steht im Dienst dieses „Interesses". Dies gilt vom vorbewußten Naturstreben. Im bewußten Bereich dagegen gilt: „Jeder Regung (motus) des Willens

geht notwendig (irgendeine) bewußte Vorstellung (apprehensio) voraus" (S. th. 1, 82, 4, ad 3). Denn „die Vernunft erweckt das Streben, indem sie ihm einen Gegenstand vorhält" (S. th. II 1, 9, 1).

Diese Notwendigkeit einer ersten Weckung des „Interesses" durch die Vernunft schließt keineswegs aus, daß im weiteren Fortgang das „Interesse" die Richtung des Forschens der Vernunft und ihre Zustimmung weithin bestimmt. Das interessegeleitete Handeln muß, wenn es erfolgreich sein soll, die in der wirklichen Welt bestehenden Verhältnisse berücksichtigen und daher kennen. Das gilt schon für das technische Interesse der Naturwissenschaften. Wenigstens insoweit muß eine technisch ausnutzbare Naturerkenntnis die Wirklichkeit so darstellen, wie sie ist, als sie die gesetzmäßigen Abhängigkeiten in der (durch das An-sich der Dinge bestimmten) Erscheinungswelt so wiedergibt, wie sie unabhängig von unserm Urteil sind. Ebenso verlangt die „Wahrung der Intersubjektivität" eine wirklichkeitsgemäße Erkenntnis des Sinnes, den der andere mit seinen Worten verbindet.

Man sieht darum nicht recht, worauf die immer wiederholte Polemik gegen den „Objektivismus" hinauswill. Zuweilen hat man den Eindruck, als sei mit „Objektivismus" nur eine interessefreie, rein theoretische (kontemplative) Haltung gemeint. Auch dazu wäre mancherlei zu sagen. (Welches technische Interesse soll z. B. die Astronomie leiten oder wenigstens bisher geleitet haben?) Aber H. scheint mit der Ablehnung des „Objektivismus" nicht nur ein interessefreies Wahrheitsstreben, sondern auch „die naive Vorstellung" treffen zu wollen, „daß Erkenntnis die Realität beschreibe" (90). Aber wird nicht alles Interesse an Erkenntnis zerstört, wenn diese „naive Auffassung" völlig aufgegeben wird? Gerade das Streben, die Realität zu erkennen, wie sie ist, mag zur Erkenntnis einer weitgehenden Abhängigkeit unserer sinnlichen Wahrnehmung von der Eigenart der Sinnesorgane usw. führen; aber eben dann sind wir überzeugt, daß diese von uns angenommene Abhängigkeit wirklich besteht. Auch H. selbst dürfte seine Gesellschaftstheorie, soweit sie Aussagen enthält, als Beschreibung einer Realität auffassen; vielleicht nur als wahrscheinliche Beschreibung. Aber was besagt das? Doch wohl nichts anderes, als daß es gewisse Sachverhalte gibt, die auf die Wahrheit der Theorie, d. h. auf ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit, hinweisen. Wenn diese Sachverhalte auch selbst wieder nur als wahrscheinlich gelten sollen, kehrt die Frage wieder, welche anderen Sachverhalte *sie* wahrscheinlich machen. Wenn also nicht wenigstens letztlich Aussagen angenommen werden, die der „naiven Auffassung" entsprechend als Beschreibung der Realität angenommen werden, verliert der Begriff der Wahrscheinlichkeit seinen Sinn, und man kann überhaupt nichts mehr sinnvoll behaupten. Auch *Kant* nimmt außer der durch die Kategorien und die transzendentalen Formen der Sinnlichkeit bedingten Erkenntnis eine andere Form der Erkenntnis an, durch die eben diese Abhängigkeit der Naturerkenntnis vom transzendentalen Subjekt entdeckt wird, wenn auch zugegeben werden muß, daß er diese Form der Erkenntnis zu wenig reflektiert hat. Eben weil diese durch sich selbst gewisse Grundlage der kantischen Erkenntniskritik zumeist verborgen bleibt, konnte *Hegel* mit einem Schein des Rechts ihr ganzes Unterfangen als Petitio principii ablehnen.

Die kritische Gesellschaftstheorie enthält über theoretische Beschreibungen der Gesellschaft und ihres Zustandes hinaus Normen des Handelns, und gerade darum scheint sie als Einheit von Erkenntnis und Interesse die Stelle einnehmen zu sollen, die bisher der Philosophie vorbehalten war. Aber gerade dem müssen wir widersprechen. Gewiß hat der Mensch ein berechtigtes Interesse an Freiheit von unberechtigtem Zwang; aber dieses Interesse ist doch nur *ein* partikuläres Interesse neben anderen; denn keineswegs ist diese Freiheit *das* Gute des Menschen schlechthin. Das gibt H. selbst implizit zu, insofern er von dem *„Maß"* an Emanzipation spricht, das unter den gegebenen Verhältnissen „objektiv möglich", soll wohl heißen: *sittlich verantwortbar* ist (vgl. 350). Was an einem höheren Maß zu messen ist, kann aber gewiß nicht als das unbedingt Gute gelten. Ist dieses höhere Gute wirklich nur das biologische Überleben der Menschengattung? H. warnt selbst vor einem naturalistischen Mißverständnis der Selbsterhaltung (351). Aber wie muß der „Bildungsprozeß" verstanden werden, wenn er nicht mißverstanden werden soll? So melden sich hier die uralten – fälschlich totgesagten – metaphysischen Fragen wieder mit ihrem ganzen Schwergewicht.

J. de Vries, S. J.

Dahm, Helmut, *Meuterei auf den Knien. Die Krise des marxistischen Welt- und Menschenbildes.* 8° (208 S.) Olten und Freiburg i. Br. 1969, Walter-Verlag. 26.50 DM.

Die zeitdiagnostische Bedeutung des Buches liegt nicht zuletzt darin, daß es „die entwicklungsgeschichtlichen Hintergründe jenes gesellschaftspolitischen Geschehens aufzuhellen und zu verstehen (beiträgt), das mit der tschechoslowakischen Tragödie seinen Höhepunkt erreicht und den leninistischen Marxismus seiner bisher schwersten Krise konfrontiert hat" (10). Letzteres, die Darstellung der Krisensituation des heutigen Marxismus-Leninismus, bezieht sich freilich ganz wesentlich bereits auf die streng philosophische Auseinandersetzung mit der modernen Gestalt des dialektischen und historischen Materialismus, und diese Auseinandersetzung ist es schließlich, die hier doch am meisten interessiert. Dabei soll allerdings jenes andere, das politische Geschehen, das für so viele marxistische Theoretiker zum ganz persönlichen Schicksal geworden ist, nicht aus dem Auge verloren werden, auch wenn es nicht ausdrücklich zur Sprache kommt.

Dem Verf. zufolge haben sich die beiden Hauptrichtungen innerhalb der neueren marxistischen Philosophie, die „szientistische" und die „anthropologische" oder „humanistische", auch kosmozentrische und anthropozentrische u. ä. genannt, in Korrespondenz mit dem modernen Neopositivismus und dem Existenzialismus (11), seit 1963 herausgebildet (9). Er hat schon Ende 1962 die Bezeichnung „szientistischer Modernismus" auf die nachstalinistischen Diskussionen innerhalb der marxistischen Gegenwartsphilosophie angewandt (21), kann aber belegen, daß seit 1962/63 auch dialektische und historische Materialisten zwischen diesen beiden Denkströmungen unterschieden. Es läßt sich sagen, daß die Vorstöße der „Szientisten" das etablierte Welt- und Menschenbild des dialektischen Materialismus stärker erschüttert haben als die nachfolgenden Diskussionen der anthropologisch orientierten Ideologen (29). Zudem wird wohl sehr zu Recht betont, daß das einstweilige Ende der relativ freier werdenden Bewegungsmöglichkeit des Denkens hinter dem Eisernen Vorhang keineswegs auch das Ende jeglichen Problembewußtseins innerhalb des östlichen Marxismus besagen müsse (49). Die „Meuterei auf den Knien", ein Wort *Lenins* zur Kennzeichnung derer, die Marxisten bleiben wollen, tatsächlich jedoch das Wesen des Marxismus verfälschen (32), dürfte weiterschwelen.

Teil I untersucht nun Ursprung und Umkreis der gegensätzlichen Positionen. Den Kern der Kontroverse bildet die Einstellung zum Denken des jungen *Marx* (vgl. 12). Die anthropozentrischen Marxisten haben zu ihm ein näheres Verhältnis, die anderen scheinen entschiedener hervorzuheben, beim jungen *Marx* herrsche eine Denkweise vor, die eher dem theoretischen Stil von *Kant, Hegel* und *Feuerbach* als der vom späten *Marx* begründeten Theorie des historischen Materialismus entspreche (vgl. 41). Man darf aber annehmen, beide Richtungen versuchen, die philosophische und sozialökonomische Trennung von Subjekt und Objekt, Geist und Natur, Mensch und Welt, Arbeit und Wert in einem Modell „aufzuheben", das möglichst vollständige Erkenntnis der Wirklichkeit mit einer widerspruchsfreien Auskunft über Sinn und Ziel der menschlichen Existenz gewährleistet (10), ein zugleich wissenschaftliches und ethisches Modell (15). Die „Szientisten" bestehen auf dem Primat des Naturwissenschaftlichen, haben aber allmählich so gut wie alle Enge der stalinistischen Ideologie, den physikalischen Materialismus, *Mitschurin, Lyssenko, Pawlow* und die nicht-relativistische Kosmologie überwunden (29). Sie empfangen die wesentlichen Impulse von den modernen Modell-, System-, Struktur- und Organisationstheorien, wobei die Rezeption der Kybernetik wohl die ausschlaggebende Rolle spielt (vgl. Teil IV). Die Vorkämpfer einer marxistischen Philosophie vom Menschen fragen vor allem nach der Sonderstellung des Menschen, die sich in der Suche nach Wert, Sinn, Liebe und Glück, damit zugleich nach einer primär humanen Theorie der Entfremdung und ihrer Aufhebung, artikuliert. Das Feld beherrschen hier anscheinend die polnischen Autoren (37). Dennoch möchte man vermuten, daß der tschechoslowakische Philosoph *Milan Prucha* die Fragestellung am stärksten radikalisiert hat (vgl. 38. 43). Die Kritik der linientreuen Philosophiefunktionäre fällt dementsprechend scharf aus, es wird darüber im Detail referiert. Die prinzipielle Kritik an den Grundthesen des humanistischen Marxismus von seiten der marxistischen Orthodoxie scheint sich vor allem darauf zu berufen, daß der *nomologische* Charakter der Gesellschaftswissenschaften

faktisch geleugnet werde (47) und die ideologische Grenze zur bürgerlichen Philosophie sich verwische (passim). Jedenfalls unterstreicht der Verf. die opponierende Auffassung der Gegenseite, ideologiefreies Denken sei unmöglich, weshalb auch „das Verhältnis der marxistischen Philosophie zur Ideologie – besonders zur politischen Ideologie und zu den Denkmodellen der bürgerlichen Gesellschaft – grundsätzlich bis heute unverändert geblieben ist" (54, vgl. 153). Es bestehe kein Grund zur Erwartung eines zuverlässigen Anzeichens dafür, daß man sich auf das Wagnis einer ideologischen Koexistenz einlassen wolle, im Gegenteil, die Forderung nach Verschärfung des ideologischen Kampfes bleibe eine Losung der Agitation (58). Nachzubemerken ist, daß die Ausführungen zu Begriff und Parole „Ideologie" sehr instruktiv sind (13 f. 53 ff. 72 f.).

Die kritischen Hinweise des Verfassers selbst entspringen seiner streng thomistischen Sicht. Zum Thema Philosophie – Ideologie – Verifikation hält er dafür, daß empirische wissenschaftliche Methode philosophische Allaussagen (z. B. die Prinzipien vom Grund und der Kausalität) voraussetze, die als Instrument jeder empirischen Nachprüfung nicht wiederum verifikationsfähig noch -bedürftig seien (73 f.).

Teil II analysiert in gedrängter Form das eine der Alternativglieder heutigen marxistischen Denkens: die vorwiegend szientistisch artikulierte Seins- und Erkenntnislehre des *dialektischen Materialismus* (10. 89 ff.). Sie steht im Zeichen der Legitimierung quantenmechanischer und relativitätstheoretischer Implikationen der Ontologie und Kriteriologie wie der Integration der modernen Informations-, System- und Modelltheorie, der Semiotik und überhaupt der modernsten Ansätze zur Methodologie der Wissenschaften (93). Eine Fülle von Fakten und Daten wird ausgebreitet. Wie es scheint, gibt es kein Prinzip noch Grundsatz des philosophischen Materialismus und der materialistischen Dialektik, das nicht in Frage gestellt würde (94), womit auch die Kontroversen um das Prinzip der „Parteilichkeit" zusammenhängen (96), wie überhaupt um das Verhältnis von Philosophie und Ideologie. Hochinteressant sind die neueren Diskussionen um Erkenntnis und Abstraktion (99 f.). Der Verf. schaltet sich mit kritischen Bemerkungen ein, die wiederum thomistischer Provenienz sind: er empfindet eine Nähe mancher Aufstellungen zur Theorie des ‚intellectus agens', wirft diese jedenfalls sehr engagiert in die Debatte (101. 104. 106 f.). Gegen Abstraktion mittels „Vergleich" urgiert er das Apriori von Wesensabstraktion gegenüber jedem möglichen Vergleich von einzelnen Konkreten (116). Als hochbrisant darf man die neueren Auseinandersetzungen um die Polarität Materie/Geist ansehen (110 f.); anerkennenswert ist das Festhalten an der Irreduktibilität der Seinsstufen, dafür um so auffälliger der erneute Versuch, mit manchmal subtil klingenden Distinktionen dennoch „dialektisch" zu reduzieren.

Der „historische Materialismus" (Teil III, 127–155) als Metatheorie der konkreten Gesellschaftswissenschaften erfährt ebenfalls eine eindrucksvolle Darstellung. Seine Grundthesen werden scharf umrissen. Im Rahmen seiner Entwicklungsgeschichte erhalten übrigens die Äußerungen *Lenins* einen starken Akzent (136 ff.). Die neueste Phase wird dann relativ kurz behandelt (152 ff.). Das Anliegen der „Humanisten" tritt einigermaßen zurück gegenüber dem Postulat der kosmozentrisch Eingestellten, den historischen Materialismus „mit dem auf einer materialistischen Ontologie beruhenden dialektischen Materialismus" zu vermitteln (155). Hier zeigt sich m. E. nicht nur ein ideologisches Interesse an, sondern eben der echt philosophische Impuls, eine *allgemeine* Ontologie (allgemeine Dialektik der Wirklichkeit) zu entwerfen (vgl. vom Rez.: Sartre und der dialektische Materialismus, in: ThPh 43 [1968] 384–391, bes. 390).

Man könnte meinen, der angegebene Impuls wirke sich in der Thematik „Marxismus und Kybernetik" aus, die in Teil IV entfaltet wird. Der Untertitel „Die Interpretation naturaler und sozialer Regelkreise in der marxistischen Philosophie" deutet das an. Freilich wird dabei das Hauptanliegen der marxistischen Anthropologen wohl nicht adäquat getroffen: das Individuum versteht sich hier alles in allem doch wesentlich nur als Element der Gesellschaft. Zu berücksichtigen bleibt allerdings, daß die Marxisten strengeren Typs die Sozialität des Menschen gerade nicht als Anlage des Individuums, sondern als den ursprünglichen, fundamentalen Wesenszug „des" Menschen ansetzen (vgl. 18. 127). Es wird nun nicht nur „die gesamtmenschliche Wirklichkeit als komplexes System sozialer Regelkreise" verstanden (181), sondern

die Gesamtwirklichkeit überhaupt als ganzheitliches dynamisches System (175), das kybernetisch gedeutet werden könne. Freilich werden dabei die Ausdrücke „Erkenntnis", „Bewußtsein", „Leben" usf. rein funktional, nicht mehr ontologisch-substrathaft-attributiv definiert, so daß ein Interesse an philosophischer „Herkunftsbegründung" sich zusehends relativiert (176). Trotzdem drängt sich in der Diskussion die ontologische Frage nach dem „Seinsgrund des Urprogramms", konkret nach der Herkunft von Information und Rückkoppelung bei den niedrigen, unbelebten Bewegungsformen der Materie unabweisbar auf (179). Der Verf. macht geltend, daß die These von der Immaterialität des programmierenden Bewußtseins bzgl. der Hochleistungsrechner die Frage nach einem geistig-bewußten Urprogramm provoziert (179 f.). Aufs Ganze gesehen wichtiger ist aber die aus kybernetischer Sicht mögliche Kritik an der statt zyklokausalen wesentlich monokausalen Struktur in der Lehre von der Diktatur des Proletariats und der „Steuerung der Gesamtgesellschaft durch die Partei als Programmgeber" (189): „Das experimentelle Wagnis der ČSSR, auf sozialistischer Grundlage den Schritt von der monokausalen Steuerung zur zyklokausalen Regelung der Gesellschaft zu versuchen, ... hat sichtbar gemacht, daß ‚demokratischer Sozialismus' eine utopische Illusion ist ..., wenn man seinen Anspruch den Implikationsverhältnissen sozialer Regelkreise konfrontiert" (191).

Daß die Kybernetik die bisher eindrucksvollste Bestätigung des dialektischen Materialismus sei, wie *G. Klaus* behauptet (185), gilt daher kaum ohne philosophische (ontologische) und hauptsächlich sozialpolitische Vorbehalte.

Abschließend sei nochmals hervorgehoben, wie sehr dem Verf. daran gelegen ist, zur Kritik der marxistischen Ontologie aus dem Blickwinkel thomistischer Metaphysik beizutragen – es hat sich aber auch ergeben, wie immer weniger zugänglich die humanistischen und auch die szientistischen Marxisten sich für streng ontologische Konzeptionen erweisen. Auch das Bedürfnis nach „allgemeiner" Ontologie reduziert sich vielleicht je länger je mehr auf die Suche nach den allgemeinsten formal-strukturellen Gesetzen, und dieser Mentalität kommt die Kybernetik sicherlich sehr entgegen. Man darf gespannt sein, ob marxistische Philosophie hinfort nicht doch dem weltweiten Trend zur „Formalisierung" nachgibt. Daß die Anliegen der Anthropologen und Humanisten dabei u. U. neuen Auftrieb erhalten, nämlich gerade in der Richtung des Fragens nach dem „Sinn" dieses Welt-Spiels und seiner menschlichen Verantwortbarkeit, läßt sich erhoffen. Es scheint ja auch im Sowjetbereich die Literatur um das Thema „Sinn des Lebens" sprunghaft anzuwachsen. Dies und natürlich sehr viel mehr läßt sich aus dem ungewöhnlich reichhaltigen und, soweit man das beurteilen kann, mit höchster Akribie erarbeiteten Apparat entnehmen.

H. Ogiermann, S. J.

Minozzi, Bruno, *Introduzione allo studio della religione* (Testi e ricerche di scienze religiose, 6). 8° (X u. 859 S.) Firenze 1970, Vallecchi. 6.500 L.

Das vorliegende Werk gibt eine Religionsphilosophie auf Grund eines konsequent durchgeführten Idealismus, der im 1. Teil dargelegt wird. „Von Bewußtsein sprechen heißt von Relation sprechen. Zum Bewußtsein gehören in der Tat zwei Termini, das Subjekt und das Objekt, das Ich und die Welt, die die Seiten oder Pole der Relation sind. Beide Termini sind dafür notwendig" (19). Dieses Ich, das reine Ich, fällt nicht mit dem psychologischen Ich des einzelnen Menschen zusammen. Es ist nur ein einziges (24), enthält in sich keine Unterschiede und Bestimmungen, die alle auf die Seite des Objekts, der Gegenständlichkeit gehören (20. 60); es ist die reine Subjekthaftigkeit, der der ganze Bereich des Gegenstandseins, das mit dem Sein zusammenfällt, als gegenwärtig, als presenza, gegenübersteht: das reine Ich „ist ein Zuschauer, ohne den das Schauspiel, das die Welt ist, nicht wäre" (88 f. 20). Erkanntsein ist Sein (84): „Das Subjekt sieht die Dinge, weil diese sind, und die Dinge existieren, wie das Subjekt sie sieht und weil es sie sieht; ... die Gegenseitigkeit des Sichbedingens des Ich und der Welt ist vollkommen" (85 f.); „der absolute Charakter des Sichzeigens (manifestarsi), des Phänomens" (90). Es besteht deswegen „Identität von Sein und Relation" (92). „Das personale Subjekt darf mit dem Subjekt, das das reine Ich ist, nicht identifiziert werden, wie das Bewußtsein nicht mit dem psychischen Leben des Menschen identifiziert werden kann; vielmehr sind diese mit allen ihren möglichen Inhalten als ein in der Sphäre des Bewußtseins eingeschlossener Ge-

genstand zu betrachten" (30). „Das psychologische Subjekt ist demnach tatsächlich nie Subjekt, sondern immer Objekt, und in diesem Charakter unterscheidet es sich in nichts von den anderen Objekten" (24).

Über das reine Ich wird weiter nichts gesagt und läßt sich auch nichts sagen als dies, daß ihm alles gegenwärtig ist und damit existiert. Alles Inhaltliche gehört zum Bereich des Gegenständlichen. Dieser zerfällt wieder in Natur und Geist. Natur ist das, was den Bedingungen von Raum und Zeit unterworfen ist (107 ff.). Der Geist ist der Bereich der intellektuellen Objekte; seine Inhalte lassen sich von den Sinnesobjekten nicht ableiten, auch nicht durch Abstraktion (131); sie sind durch das Fehlen von Zeitlichkeit und Räumlichkeit gekennzeichnet. Es fällt auf, daß geistige Haltungen und Akte nicht erwähnt werden, sondern nur Inhalte wie mathematische oder philosophische Wahrheiten. Als zeitlos sind sie unveränderlich (155): „Die Unveränderlichkeit ist als das einzige Kennzeichen des Intelligibeln ... der Begriff des Geistigen" (157). Es zerfällt in mehrere Regionen, die alle wesentlich sind und nie fehlen, wie Moral, Kunst und Religion. Dem Ganzen kommt Ewigkeit zu; diese fügt dem Begriff des Seins nichts hinzu, da sie mit ihm vollkommen konvertibel ist (171); und zwar gilt das vom Geist und von der Natur; Anfang und Ende betreffen nur einzelne Objekte innerhalb der Natur, nicht diese. Folgerichtig ergibt sich, daß Möglichkeit und Wirklichkeit zusammenfallen, daß es keine Möglichkeit als solche und keine Kontingenz (282) gibt, und daß die Natur ein notwendiger Strom von Phänomenen ist.

Die Frage nach dem Wesen der Religion fällt zusammen mit der Frage nach Gott; beide sind von der gleichen Notwendigkeit. Zu ihrer Beantwortung darf man sich nicht an die religiöse Erfahrung und an die Religionswissenschaft wenden, sondern muß a priori zeigen, daß „Gott eine besondere (distinta) Essenz ist" (199), die den Bereich der Religion kennzeichnet und an der er erkannt wird. Dies geschieht so: Bewegung und Veränderung, Zeitlichkeit und Räumlichkeit, lassen sich nicht erkennen außer sozusagen auf dem Hintergrund eines Unveränderlichen, Unzeitlichen und Unräumlichen: „das Strömen (il flusso) kann nur in bezug auf das wahrgenommen werden, was nicht fließt" (209). Dies ist Gott, unzeitlich und unräumlich als die Bedingung des Daseins der raumzeitlichen Natur. Als nicht zeitlich noch räumlich gehört er zum Bereich des Geistigen: „ein Objekt der Welt des Geistigen, insofern es die Bedingung der Existenz der Natur ist, das ist Gott" (247). Er gehört also nicht zum reinen Ich, sondern zur Welt des Gegenständlichen, ist kein Subjekt. Es wäre also richtiger, vom Göttlichen als von Gott zu reden, wie M. dies durchgehend tut. Gott und Natur als Bedingung und Bedingtes können nicht ohne einander bestehen: „ein Gott außerhalb der Welt läßt sich nicht denken" (539). Er ist wohl transzendent in bezug auf die Natur, aber nicht in bezug auf die Welt (524).

Es ist klar, daß bei dieser Auffassung von Gott alle Kategorien des Religiösen zuinnerst einen anderen Sinn erhalten. Die Bedingtheit der Natur durch Gott, wie sie oben erwähnt wurde, ist nichts anderes als die Schöpfung (263); diese ist keineswegs Hervorbringen der Welt aus Nichts, ist überhaupt keine Tätigkeit. Die Natur der Beziehung zwischen Gott und Natur wird sonst nicht weiter erhellt. „In Gott ist kein Intellekt (intelligenza); dieser ist eine Manifestation des Psychismus" (616). Noch weniger kann er einen Willen und eine Initiative besitzen. Inkarnation bedeutet die notwendige Beziehung zur ganzen Natur; sie ist darum auch notwendig und ein Wesenszug aller Religion (285 ff.): „ein nicht inkarnierter Gott ist kein Gott" (294). Die besondere Verbindung mit einzelnen Menschen wie Propheten und besonderen Naturdingen, die dadurch als heilig ausgezeichnet sind, wird nicht erörtert, da dies zur Empirie gehört, die die Philosophie nichts angeht; ähnlich äußert sich M ablehnend zum Numinosen als Kennzeichen des religiösen Bereichs. Zum Begriff Gott gehört auch, daß er der Erlöser (salvatore) sei, aber in dem Sinn, daß er die Bedingung des Daseins der Natur ist (369). Offenbarung ist das Erkanntsein Gottes, worin sein Sein besteht: „die Offenbarung ist die Totalität des Göttlichen" (384). Glaube fällt mit der religiösen Erkenntnis zusammen: „Gott existiert im Glauben, außerhalb desselben ist er irreal" (423). Ganz folgerichtig schließt M., daß alle Götter aller Religionen wirklich und wahr sind, da ja Erkennen Sein ist; falsch sind Götter jeweils nur vom Standpunkt anderer Religionen: „so viele Religionen es gibt, so viele Gottheiten gibt es" (506). Der Mythus ist nichts anderes als die religiöse Er-

kenntnis: „die Religion fällt tatsächlich mit dem Mythus zusammen, ist Mythologie" (608), was aber nicht im Sinne von unwirklichen Fabeln gemeint ist.

Was auffällt, ist der Ausgangspunkt des ganzen Systems von einem Abstraktum, dem Bewußtsein überhaupt und dem reinen Ich. Nie ist die Rede von dem wirklichen Menschen als Subjekt, von dessen Selbststand und Freiheit, von Entscheidung und Wille. Auch Gottes Freiheit besteht nur darin, daß er von nichts anderem beeinflußt wird, aber nicht in einem sich selbst frei bestimmenden Tun. Alles, was irgendwie inhaltlich ist, wird auf die Seite des Gegenständlichen geschoben. Es wird nicht beachtet, daß gerade das Psychische, aber auch noch der Leib als jemeinig, Zwischenstufen zwischen dem Subjekt und der Gegenständlichkeit sind; all dies wird als psychisch und darum gegenständlich wie das rein Stoffliche abgetan. So bleiben auch die Ausführungen beim Allgemeinen stehen und die einzelnen religiösen Phänomene finden als zur Empirie gehörend wenig Interesse. Bei einer Auffassung, nach der Gott ein Bereich des gegenständlichen Geistigen, aber nicht eigentlich Subjekt ist, ist das auch verständlich. Einem solchen Gott gegenüber ist nur die kontemplative Haltung, das, was M. Anbetung nennt (620), eigentlich sinnvoll. Mit dem lebendigen Gott des Christentums wie mit den Gottheiten der verschiedenen Religionen hat dieses Göttliche wenig zu tun.

Anzuerkennen ist, daß die Eigenständigkeit des religiösen Bereichs immer wieder betont wird. Er läßt sich weder aus Nichtreligiösem ableiten, wie dies in den Auseinandersetzungen mit dem Naturalismus, Psychologismus, Soziologismus wie auch mit der Entmythologisierung und der Fortschrittsideologie ausführlich gezeigt wird. Auch muß man zugeben, daß, einmal den idealistischen Standpunkt zugegeben, alles andere logisch daraus folgt. Aber dieser Ausgangspunkt läßt sich mit dem Selbststand des einzelnen Menschen, seiner Subjekthaftigkeit und seiner Freiheit nicht vereinbaren; wie in allen idealistischen Systemen ist auch hier das Verhältnis des reinen Ich zum Personsein des einzelnen nicht geklärt; dieses in den Bereich des Gegenständlichen abzuschieben, ist nur ein Verlegenheit. August Brunner, S. J.

Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften. Hrsg. v. *Wilhelm Weber*. Bd. 9–11. 8° (295/316/308 S.) Münster i. Westf. 1968/1969/1970, Regensberg. 33.–/36.–/36.– DM.

Die ersten acht Bände dieser vom jetzigen Erzbischof und Kardinal *Joseph Höffner* begründeten Reihe (s. ThPh 42 [1967] 255) bezeichneten sich als Jahrbücher des Instituts für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster; die ab Band 9 eingeführte kürzere Fassung des Titels bezeichnet den *Inhalt* der Bände zutreffend und rechtfertigt sich damit selbst.

Band 9 (1968) umfaßt, wie bei Jahrbüchern üblich, Beiträge sehr verschiedenen Inhalts. – *A. Völkle* (9–22) untersucht, wie es zu der Sprechweise vom „sozial-caritativen" Handeln der Kirche gekommen und was darunter zu verstehen ist. Zu ergänzen wäre, daß es große Mühe kostete, kirchlichen Kreisen, die ganz in der Tradition der individuellen und der institutionalisierten Übung der *Caritas* – verstanden als Werke der Barmherzigkeit – beheimatet waren, das Verständnis für das zu erschließen, was sich unter der Bezeichnung *„sozialer* Katholizismus" entwickelte; so bezeichnete man diese Bestrebungen als „sozial-caritativ" und etikettierte sie so als Ausweitung der traditionellen caritativen Wirksamkeit; über die so geschlagene Brücke sollte das Verständnis nachkommen. – *L. Bergs* Ausführungen „Naturrecht im NT" (23–42) überzeugen durch die diesem Verf. eigene schlichte Sachlichkeit. – Der Herausgeber selbst steuert zwei Beiträge bei. Seine „Erwägungen zur soziologischen Ortsbestimmung des Weltpriesters in der modernen Industriegesellschaft" (73–96) machen bewußt, in wie hohem Grad die Denk- und Verhaltensweise unserer Diözesanpriester (in der BRD) durch ihre soziologische Herkunft vorbestimmt ist; auf die Tatsache, daß neuestens die Zahl der Priesterberufe aus Arbeiterfamilien (relativ) zunimmt, läßt sich die Hoffnung gründen, daß diese Priester größere Aufgeschlossenheit für Denken und Empfinden der Industriearbeiterschaft mitbringen werden. – Höchst wichtig ist sein zweiter Beitrag „Die wissenschaftlichen Ausbildungsinstitute für den theologischen Nachwuchs in Deutschland und Österreich" (97–162), mit dem er ein Thema weiterführt, das der Begründer dieser Jahrbücher bereits in Band 1 (1960) von einer anderen Seite her aufgegriffen hatte. Dieser Auf-

satz, wohl der umfangreichste, der je in diesen Jahrbüchern erschienen ist, verdient ernste Beherzigung. Nicht glücklich ist die – allerdings auch anderweitig anzutreffende – Unterscheidung von Volltheologen und Laientheologen, als ob die letzteren „Mindertheologen" wären; gemeint sind Studierende, die – meist mit dem Ziel des Priestertums – Theologie als Haupt- oder Alleinstudium betreiben, und solche, die – wie insbesondere Aspiranten des höheren Lehramts – Theologie als eines ihrer Studienfächer neben anderen betreiben und in der großen Mehrzahl nicht das Priesterstudium erstreben, sondern im Laienstand zu bleiben beabsichtigen (während des Studiums sind auch die Priesteramtskandidaten wenigstens die längste Zeit ebenfalls noch „Laien"!). – *W. Schreiber* in seinem verhältnismäßig kurzen Beitrag „Der wirtschaftliche Fortschritt im Weltverständnis der Kirche" (163–174) plädiert für den Kapitalismus des 19. Jahrhunderts auf mildernde Umstände – in beschränktem Maß sogar zu Recht. – Zu dem seit Erscheinen des Bandes noch ungleich brennender gewordenen „Problem der Koordination unserer Wirtschafts- und Sozialpolitik" nimmt *W. Dreier* Stellung (175–202). Vieles, was er sagt, verdient Zustimmung; so trifft es auch zu, daß „überbetriebliche Mitbestimmung" manchmal nur ein anderer Name für die gleiche Sache ist. Weitgehend mißverstanden hat er jedoch das Gutachten des Wirtschaftswissenschaftlichen Beirats vom 20. 6. 1964; er verkennt, daß der Beirat zwar eine dem Vorläufigen Reichswirtschaftsamt nachgebildete Institution als entbehrlich und wegen des großen Zeitverlustes, den sie mit sich brächte, schädlich ansieht und ablehnt, dafür aber strikt verlangt, die ganzen Vorverhandlungen über Gesetze und andere zu treffende Maßnahmen durch geeignete Arten der Institutionalisierung aus dem Dunkel der Hintertreppen hervorzuholen und in das helle Licht der Öffentlichkeit zu zwingen; daß ihm für seine diesbezüglichen Vorschläge der Beifall der offiziellen und inoffiziellen Lobby versagt geblieben ist, spricht nicht gerade gegen diese Vorschläge. – Ungemein anregend, wenn auch vielfach zum Widerspruch herausfordernd, sind *A. Antweilers* „Bemerkungen zur gegenwärtigen Wirtschaftslage der BRD" (203–229); die Gegenwart, auf die sie sich beziehen, reicht weit über den Zeitpunkt der Niederschrift (1967/68) hinaus. – Den Abschluß des Bandes bildet *H. Stüer*, „Beruf der Frau – Lebensaufgabe oder Übergang" (230–295), eine sehr sauber durchgeführte Arbeit soziologischer Feldforschung, an der nur eines verwunderlich ist, daß sie nämlich als „theologische Examensarbeit" vorgelegt wurde und offenbar auch angenommen worden ist; von Theologie ist keine Spur darin zu entdecken.

Band 10 (1969) weist den seltenen Vorzug auf, daß alle Einzelbeiträge (mehr oder weniger) auf ein Gesamtthema bezogen sind, nämlich die Haltung der Kirche gegenüber der Demokratie, insbesondere zu der im ursprünglichen Wortsinn (‚polis') verstandenen Demokratie, d. i. dem demokratischen Staat. – *L. Roos*, „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit; formale Prinzipien und materiale Gehalte in der Demokratie" (9–43) greift gleich die beiden auch in späteren Beiträgen als entscheidend wichtig wiederkehrenden Fragen auf: 1. Welches Maß an consensus über die tragenden Werte ist für ein Gemeinwesen, insbesondere für ein demokratisches Gemeinwesen, unerläßlich oder, umgekehrt, wie weit kann der Pluralismus nicht nur der Interessen, sondern der Weltanschauungen gehen, ohne die Demokratie zu zerstören? 2. Wieweit kann die Kirche ein solches pluralistisches System akzeptieren und ihre Gläubigen zur Mitarbeit darin ermutigen? (Zum Ganzen vgl. auch *L. Roos*, Demokratie als Lebensform; Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. W. Weber, A. Rauscher, Bd. 1 [München – Paderborn Wien 1969]; bespr. in ThPh 45 [1970] 260–262.) – Kritische Leser verdient der Beitrag von *J. Rief*, „Zum Demokratieverständnis der Kirche" (45–75). Man spürt, wie der Verf. mit sich selbst um ein ausgewogenes Urteil ringt. So bemüht er sich, der Kirche unbestreitbar unterlaufene Mißgriffe aus den Zeitverhältnissen heraus zu erklären, ohne sie damit zu rechtfertigen. Dankenswert ist sein Rückgriff auf die beiden Tübinger *Seb. Drey* (der als erster von „christlichem Sozialismus" gesprochen hat) und *J. B. Hirscher*. – Nicht haltbar erscheint R.s Meinung, im Verhältnis zur Demokratie habe die Hauptschwierigkeit für die Kirche darin gelegen, daß sie (überspitzt ausgedrückt) sich die Aufgabe zuschrieb, ihre Gläubigen, ja die Menschheit darüber zu belehren, wie politische Probleme zu lösen seien, wogegen die Menschen in der Demokratie für sich in Anspruch nahmen, selbst darüber zu befinden und sich jeweils untereinander über die zu treffenden Regelun-

gen zu verständigen. Unbestreitbar hat es Prälaten gegeben (und gibt sie es in einigen Teilen der Welt heute noch), die sich berufen fühl(t)en, die Politiker zu schulmeistern. Amtliche kirchliche Lehre ist das jedoch nie gewesen. So umgrenzt beispielsweise die Enzyklika ‚Quadragesimo Anno' die kirchliche Zuständigkeit sehr genau und schließt im Gegensatz zu den sittlichen Grundsatzfragen die praktisch-politischen Entscheidungen aus ihrem Umkreis ausdrücklich aus; dafür verfüge die Kirche weder über die geeigneten Mittel noch habe sie eine Sendung dafür erhalten (Ziff. 41). Da Q. A. die Demokratie nicht zum Thema hat, ist es auch nicht ihre Sache, eine Lehre davon zu entwickeln. Trotzdem ist ihr Gegenstand nicht, wie R. meint, die „unpolitische ‚christliche' Demokratie" in dem ihr von Leo XIII. beigelegten Wortsinn, sondern das weitgespannte, für die Kirche damals noch neue Thema, das wir heute „Gesellschaftspolitik" nennen. Laut ihrer Überschrift behandelt sie das Christen und Nichtchristen *gemeinsame* naturrechtliche Problem einer Gesellschaftsordnung schlechthin (‚ordo socialis instaurandus'), erst an zweiter Stelle deren Überhöhung durch die lex evangelica (‚ordo socialis perficiendus'). Wandte Leo XIII. sich an die Katholiken oder wohl richtiger an eine als katholisch *vorgestellte* Welt, so wendet Pius XI. sich bewußt an die nur sehr partiell christianisierte, überwiegend nicht-christliche Welt, wie sie tatsächlich ist, an Wallstreet sowohl wie an den Kreml, wenn er auch einiges hinzufügt, das nur die gläubigen Kinder der Kirche angeht und nur von ihnen nachvollzogen werden kann. *Othmar Spann*, der gegen die Enzyklika aufbegehrte, weil sie ihre ‚ordines' im Gegensatz sowohl zu Mussolinis faschistischer als auch zu seiner eigenen universalistischen Konzeption durch *freien* Zusammenschluß der Menschen zustande kommen lassen wollte, wie auch *Wilhelm Röpke*, der sie im Kreise „hartgesottener Liberaler" wegen ihres im guten Sinne *liberalen* Grundzugs feierte (hierzu vgl. jetzt auch die Stellungnahme von *Eb. Günther*, Präsident des Bundeskartellamts, in dem nachstehend besprochenen Band 11, S. 52), haben insoweit Q. A. richtiger verstanden. Erst recht ist es urdemokratisch gedacht, wenn Pius XI. die Lehre Leos XIII. von der freien Wahl der Staatsform, bei der dieser Papst im Grunde genommen nur an die Trägerschaft der obrigkeitlichen Gewalt dachte, auf die ‚ordines' überträgt, denn damit stellt er die ganze Struktur der zu schaffenden klassenfreien Gesellschaft dem Gestaltungswillen der Beteiligten selbst anheim; demokratischer geht es nicht mehr! – Versteht man „politisch" im klassischen Wortsinn (von ‚polis'), so kann man Q. A. insofern „unpolitisch" nennen, als sie nicht nur anti-individualistisch, sondern ganz ausgesprochenermaßen anti-etatistisch ist; Q. A. geht es darum, die Gesellschaft aus der erdrückenden Umklammerung des Staates zu befreien; kein Wunder, daß ihr Verständnis sich den strikt etatistisch denkenden Romanen nicht erschloß; an dieser ihrer deutschrechtlichen Konzeption mußte Q. A. scheitern. – Vollends abwegig ist R.s Auslegung der Enzyklika „Mater et Magistra" im Sinne einer „eindeutigen Zurücknahme der christlichen Soziallehre" (70). Daß alle Aussagen einer Soziallehre, also auch einer katholischen, sich aus dem zugrunde gelegten Menschenbild ableiten, ist eine Selbstverständlichkeit. In diesem Sinn läßt sich der ganze wesentliche Gehalt einer mit der Wirklichkeit im Einklang stehenden und daher auch für jeden, auch für den gläubigen Christen annehmbaren Gesellschaftslehre *auf einen Fingernagel schreiben*. „Mater et Magistra" geht aber weit über diesen wesentlichen Gehalt hinaus und legt – allerdings nicht präzeptiv, sondern als wohlmeinenden Rat – eine Fülle von Vorschlägen für die konkrete Wirtschaftspolitik auf den Tisch; man denke nur an das reiche Bündel agrarpolitischer Maßnahmen, die Johannes XXIII. empfiehlt. Aber noch mehr: hatten die früheren Päpste die Aufgabe der Kirche konsequent auf das übernatürliche Heil der erlösten Menschheit beschränkt und die wohltätigen Wirkungen für das irdische Leben sozusagen als erfreulichen und die Kirche bestätigenden Nebenerfolg gewertet, einen Auftrag oder eine Sendung dazu der Kirche jedoch ausdrücklich abgesprochen (s. vorstehend zu Q. A.), so bezeichnet „Mater et Magistra" die Aufgabe, „die Seelen zu heiligen und ihnen die Teilnahme an den himmlischen Gütern zu schenken" als die *Haupt*aufgabe der Kirche (‚ante omnia', n. 3; ‚in primis', n. 4), was besagt, daß darüber hinaus auch die Sorge „um die Bedürfnisse des Alltags", „um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen in den verschiedensten Kulturbereichen" (ebd.) zu den Aufgaben der Kirche zählt; auch dafür wird der Kirche eine Zuständigkeit zuerkannt. Weit entfernt von einer „Zurücknahme der christ-

lichen Soziallehre" wird ihr Bereich in unabsehbare Weiten erstreckt. So geht denn auch das, was nach MM 223 „in den katholischen Schulen aller Stufen" *als* katholische Soziallehre gelehrt werden soll, weit hinaus über das, was sich „auf einen Fingernagel schreiben" läßt. Und wenn nach MM 230 nicht nur die (sittlichen) Grundsätze, sondern ausdrücklich die „Wege", wie die Grundsätze sich in die Praxis umsetzen lassen, m. a. W. die Technik der Verwirklichung und Durchsetzung, Gegenstand der Unterweisung sein sollen, so ist das genau das, wofür Pius XI. die Kirche für *un*zuständig erklärt hatte. Obendrein liegt in der Wendung ‚si forte contingat ...' (MM 239) ein höchst bemerkenswerter Rückfall in autoritäre Denkweise, der glücklicherweise in „Pacem in Terris" (Ziff. 160) durch ‚cum diiudicare opus est' wiedergutgemacht wird. Nach MM 239 haben die Gläubigen zu parieren, wann immer es den Prälaten einfällt, ihnen dreinzureden; nach „Pacem in Terris" kann die kirchliche Autorität sich *nur* einschalten, wenn Verletzung oder Gefährdung grundsätzlicher Normen dies *notwendig* macht. Nicht MM, sondern erst Pacem in Terris und die Pastoralkonstitution verweisen die Dinge, für die Pius XI. die Kirche unzuständig erklärt und die er damit dem Sachverstand überlassen hatte (‚quae artis sunt'; Q. A. 41), in aller Form an die *Träger* dieses Sachverstandes, d. i. die Sachverständigen, zu eigenverantwortlicher Erledigung; ist das demokratische Prinzip bei Pius XI. noch *im*plizit, so wird es hier in aller Form *ex*plizitiert.

Unmittelbar an *Reifs* von verhaltener Leidenschaft getragenen Beitrag anschließend wirken die Ausführungen von *J. Giers*, „Demokratie im Urteil des sozialethischen und sozialtheologischen Denkens in Deutschland" (77–100) durch die wohltuende Klarheit, Ruhe und Sachlichkeit ihrer Berichterstattung entspannend. Auch die beiden folgenden Beiträge: *J. Stegmann*, „Um Demokratie und Republik; zur Diskussion im deutschen Katholizismus der Weimarer Zeit" (101–127), und *K. Weber*, „Die Stellung Leos XIII. zur Auseinandersetzung des französischen Katholizismus mit der Republik" (129–161), bieten treffliche Information. – Soviel zu den die erste Hälfte des Bandes füllenden, unmittelbar zum Thema „Kirche und Demokratie" gehörenden Beiträgen.

Von den folgenden, um dieses Thema sich herumrankenden Beiträgen seien noch erwähnt: *G. Ermecke*, „Ideologie und Utopie" (259 bis 271), unter dessen Definition von Ideologie der besonders geschichtsträchtige *Marx*sche Ideologiebegriff des unvermeidlich und daher unbewußt und unverschuldet „standortgebundenen Denkens" sich, wenn ich recht sehe, nicht unterbringen läßt (*dieses* ideologische Denken ist doch gerade *nicht* „konstruiert"!); ferner der wertvolle Beitrag von *A. Langner*, „Philosophie und Politik bei K. Jaspers" (273–299); *Jaspers* hat zum Thema Demokratie immerhin Beachtliches zu sagen.

In Band 11 (1970) kommen laut Vorwort „neben wissenschaftlichen Fachvertretern auch Autoren zu Wort, die im Wirtschaftsleben an verantwortlicher Stelle stehen". Unter den 13 Mitarbeitern vermag ich aber nur zwei zu entdecken, auf die dies zutreffen könnte, und diese stehen nicht eigentlich in der Wirtschaft selbst, sondern an hohen Verwaltungsstellen, so insbesondere der Präsident des Bundeskartellamts, *Eb. Günther*, der denn auch richtig nicht mit seiner Privat-, sondern mit seiner Behördenanschrift angeführt wird. Sein Beitrag „Christliche Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft" (45–61) nimmt unter den Beiträgen dieses Bandes einen hervorragenden Platz ein. Wenn er ein höheres Maß an Übereinstimmung zwischen sozialer Marktwirtschaft und christlicher Soziallehre feststellen zu können glaubt, als ich es kann, so hat das seinen Grund nicht etwa darin, daß er die christliche, speziell die katholische Soziallehre tendenziös zurechtböge, sondern in seiner m. E. etwas zu wohlwollenden Interpretation der – zugestandenermaßen verschiedene Interpretationen zulassenden – „sozialen Marktwirtschaft" (auf *Günthers* zutreffendes Verständnis der Enzyklika „Quadragesimo Anno" wurde vorstehend zu Band 10, Beitrag *Reif*, bereits hingewiesen). – Mit Grundsatzfragen der Marktwirtschaft überhaupt befassen sich *W. Kerber*, „Wettbewerb und Wirtschaftsordnung in sozialethischer Sicht" (21–43) und *J. Ölinger*, „Grenzen der Marktgerechtigkeit" (63–89). – Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der Eigentumsfrage. *F. Beutter* untersucht die „naturrechtliche Argumentation in der Eigentumsfrage" (91–107). Die von ihm festgestellten Schwankungen in der Lehre sind m. E. zum Teil nur terminologischer Natur, indem zwei grundverschiedene Dinge unter dem einen Namen „Eigentum"

zusammen- und durcheinandergeworfen werden: das unter der unumschränkten Oberhoheit des Schöpfers stehende Herrschaftsverhältnis *des* Menschen als vernunftbegabten Wesens über *die* vernunftlose Schöpfung und die zwischenmenschliche Abgrenzung der Bereiche des Schaltens und Waltens der einzelnen, anders ausgedrückt: die *Ausschließungs*funktion, die erst das Eigentum konstituiert. Ersteres ist eine metaphysische *Vorgegebenheit* von absoluter Dignität; letzteres ist eine uns Menschen gestellte, immer neue Lösungen erheischende *Aufgabe* juridisch-technischer Natur. Hält man mit S. Th. II. II. q. 66 diese beiden, ganz verschiedenen Ebenen angehörenden Dinge klar auseinander, dann ist alles entwirrt. Von Leo XIII. „Rerum Novarum" zu Pius XI. „Quadragesimo Anno" hat unverkennbar eine Akzentverlagerung stattgefunden; daß dagegen „Pius XII. bei aller Treue zur gleichen Aussage den Gebrauch der Redeweise seines Vorgängers fast völlig umgekehrt" habe (106), trifft weder auf den mittelbaren (Leo XIII.) noch auf den unmittelbaren (Pius XI.) Vorgänger zu. „Quadragesimo Anno" spricht vom Eigentum im juridischen Sinn und schreibt *diesem selbst* das ausgewogene Gleichgewicht zwischen indoles individualis und indoles socialis zu; Pius XII. spricht vom ‚usus communis', sieht in ihm aber durchaus nichts „Primäres *am* Eigentum", sondern ordnet ihn dem Rechtsinstitut des Eigentums bedingungslos und uneingeschränkt *vor*. – *W. Weber* bringt eine leicht überarbeitete Fassung seines vor dem Internationalen Hausbesitzerkongreß in Venedig 1968 gehaltenen Referats „Grundeigentum – Faktor einer freiheitlichen Gesellschaft (109–125), worin er diesem schwierigen Auditorium mit Vorsicht und kluger Maßhaltung einige Wahrheiten beizubringen versucht. – Die nächsten beiden Beiträge befassen sich mit Fragen der Interessenvertretung. Bemerkenswert und eigenartig ist der umfangreiche Beitrag von *H. Brauweiler*, „Die Chance der Gewerkschaften" (127–197), der den Gewerkschaften statt der von ihnen angestrebten Mitbestimmung ein Interzessionsrecht nach dem altrömischen Vorbild des Tribunats anbietet. Diesem Modell lassen sich gewiß auch für die Gegenwart noch nützliche Anregungen abgewinnen, und vieles, was der Verf. dazu ausführt, ist beachtenswert; die Frage der Mitbestimmung aber liegt auf einer anderen Ebene (ganz abgesehen davon, daß die Gewerkschaften *als solche* gar nicht mitbestimmungsberechtigt sein können). – Von dem Beitrag von *W. Büchi*, „Die Problematik der organisierten Interessenvertretung" (199–221) wird den deutschen (= BRD) Leser am meisten das interessieren, was er aus schweizerischer Sicht zu den bekannten *Briefs*schen Thesen ergänzt. – *G. Zweig*, der zweite aus der Wirtschaft bzw. Wirtschaftsverwaltung kommende Mitarbeiter des Bandes, bietet in seiner Untersuchung über „die schleichende Geldentwertung als gesellschaftliches Problem" (223–234) sozusagen eine Soziologie der Inflation; auf diese Weise gelingt es ihm, dieser höchst unerfreulichen Begleiterscheinung heutiger Wirtschaftsblüte bisher übersehene oder doch zu wenig beachtete Seiten abzugewinnen. – *K. H. Grenner* untersucht die vom 2. Vatikanischen Konzil (PastKonst. 86b) „als Beitrag zur Entwicklungsförderung" verlangten „‚geistigen und materiellen Anpassungen' in Industrieländern" (235–258). Er bedauert, daß es bereits im Text der Konstitution an konkreten Angaben, für die Vorschläge vorgelegen hätten, fehle und daß auch die Kommentatoren es versäumt hätten, genauere Aufschlüsse zu geben. Worum es sich handelt, ist folgendes: Treffen die fortgeschrittenen Länder entschlossene Maßnahmen der Entwicklungshilfe, so liegt eben darin schon eine gewisse Umstellung sowohl des Denkens als des wirtschaftlichen Gehabens; diese „Anpassung" zieht aber notwendig *strukturelle* Umstellungen nach sich. Und wenn die Entwicklungsländer dank der ihnen gebotenen Hilfe erstarken, wirkt auch das auf die fortgeschrittenen Länder zurück und löst dort neue „Anpassungen" in Gestalt weiterer und u. U. tiefgreifender struktureller Änderungen aus. In der Sprache der Wirtschaftswissenschaft ausgedrückt besagt das: schon das entschiedene Bemühen um Entwicklungshilfe, erst recht aber deren Erfolg führt zu einer veränderten weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung. Im Endergebnis wird diese besser als die frühere und für alle Beteiligten günstiger sein; im einzelnen und im Übergang wird die Umstellung aber bald für diese, bald für jene Härten, Unannehmlichkeiten, vorübergehend auch Verluste mit sich bringen. Um das durchzustehen, braucht es Einsicht und ein gewisses Maß von gutem Willen; kurzsichtige Interessenpolitik würde sich quer legen und vieles vereiteln. Die ungemein verwickelten, obendrein in ein ebenso verwickeltes Interessengeflecht eingreifenden Zusammen-

hänge müssen gesinnungsmäßig, wissenschaftlich und praktisch-politisch gemeistert werden. Das ist die Forderung des Konzils, aber ist auch die Ausführung seine Sache? In Übereinstimmung mit einer von Bischof (jetzt Erzbischof und Kardinal) *Höffner* auf dem Konzil eingebrachten Intervention (241) bin ich der Meinung, daß das Konzil damit schlechterdings seine Kompetenz überschritten hätte; es würde sich damit zu Fragen äußern, die in die ausschließliche Kompetenz des Sachverstands gehören. Eben darum ist auch die katholische Soziallehre als solche dafür *nicht* kompetent. Auch sie kann ihre Forderungen nur aus dem Glauben und/oder dem Naturrecht (natürlichen Sittengesetz) ableiten. Diese sagen uns, daß wir uns unserer Mitmenschen in den Entwicklungsländern anzunehmen haben; ob wir das aber besser durch diese oder durch jene wirtschaftspolitische und andere Maßnahmen zuwege bringen, ist reine Sachfrage, auf die nur der wissenschaftlich geschulte Sachverstand eine Antwort geben kann. Als gläubige Christen können wir dazu nichts anderes mitbringen als unser durch Christi Gebot und Christi Vorbild geschärftes *Gewissen*. Dabei sollten wir uns aber ehrlich eingestehen, daß auch nicht-christliche Fachvertreter außer hervorragendem fachlichen Wissen und Können gar nicht selten ein ebenso waches und angespanntes Gewissen mitbringen. Das Konzil und Papst Paul VI. in „Populorum Progressio" sprechen alle Menschen guten Willens an. Darum sollten auch wir uns mit allen gutwilligen Fachleuten zusammentun und auf den Versuch verzichten, die weitschichtigen Probleme der Entwicklungshilfe im engen Kreis der katholischen Soziallehre, d. i. ihrer Fachvertreter, zu lösen. Wir sollten die Zusammenarbeit mit den anderen aber auch nicht damit belasten, daß wir vorgeben, als Vertreter der katholischen Soziallehre es besser zu wissen als sie. Kurz und bündig: nicht „*die* katholische Soziallehre", sondern die katholischen Fachvertreter an die Front! – Um an ein Ende zu kommen, seien noch kurz erwähnt: *L. H. Ad. Geck*, „Die Aufgaben einer Christlichen Gesellschaftslehre als einer wissenschaftlichen Disziplin" (259–289), der unermüdlich die *theologische* Relevanz einer sich „katholisch" (oder „christlich") nennenden Soziallehre betont und sich um die Grundlegung einer Soziallehre als theologischer Disziplin bemüht; *L. Berg*, der in Kürze vom „Gemeinwohl in ethischer Sicht" handelt (291–298), sowie *G. Ermecke*, „Natur – sittliches Naturgesetz – Naturrecht" (299–308), dessen Schlußsatz hier zur Beherzigung festgehalten sei: „Da es kein allgemein akzeptiertes Verständnis derselben (d. i. der im Titel genannten Begriffe) gibt, muß jeder, der jene Begriffe gebraucht, sagen, was er damit meint" (308).

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

Moingt, Joseph, *Théologie trinitaire de Tertullien.* T. 1: *Histoire, doctrine, méthodes.* – T. 2: *Substantialité et individualité.* – T. 3: *Unité et processions* (Théologie, 68/69/70). 8° (zus. 1091 S.) Paris 1966, Aubier. 33.–, 36.–, 39.– F.

Ein in verschiedenster Hinsicht ungewöhnliches Buch! Ungewöhnlich zunächst der Umfang: Drei Bände Text (der dazu vorgesehene Registerband befindet sich noch in Vorbereitung) von insgesamt 1091 Seiten, die im Grunde „nur" einer Darstellung der tertullianischen Trinitätslehre, d. h. der Analyse seines Traktates Adversus Praxeas, gewidmet sind. Für den ungewöhnlichen Umfang wird Verständnis aufbringen, wer das nicht weniger ungewöhnliche Ziel, das sich M. steckt, und die Methode, die er zur Erreichung dieses Zieles anwendet, gebührend berücksichtigt. Das Ziel ist nicht – wie man vorschnell meinen könnte – endlich die vielverhandelte Frage, ob Tertullian eine ewige Zeugung des Wortes kennt oder nicht – etwa von neuen Prämissen aus –, zum Abschluß zu bringen, sondern vielmehr die „Rekonstruktion" der Genese der Trinitätstheologie oder – wie der Verf. zu sagen vorzieht, des „Trinitätsdiskurses" als solchen. Um es anders zu sagen: Es geht M. weniger um Tertullian als um Theologie, genauer: es geht um die Geburtsstunde eines bestimmten geistigen Phänomens, nämlich der vom bloßen Trinitätsglauben als solchen distinguierbaren Trinitätsreflexion. Wer zu diesem Ziel und den ihm entsprechenden theologischen und philosophischen Implikationen (nicht nur grundsätzliche, sondern irgendwie auch am Text aufweisbare Unterschiedenheit von Theologie und Glaube; eine gewisse Hypostatisierung der Reflexion) des Verf.s kein positives Verhältnis findet und sich deswegen vielleicht nicht durch die Studie von der Existenz eines «discours total» bei T. überzeugen läßt, wird den eigentlichen wissenschaftlichen und von der zukünftigen Forschung unbedingt zu beachtenden Beitrag der Arbeit weniger im Gesamtergebnis

der Studie sehen als vielmehr in ihren einzelnen Teilen: in den mit höchstem Methodenbewußtsein und deshalb mit überzeugenden Schlußfolgerungen durchgeführten Begriffsmonographien. Das ungewöhnliche Ziel – nicht nur schärfere Kennzeichnung eines bestimmten theologischen Denkers, sondern Rekonstruktion des Beginns einer bestimmten Art von Denken überhaupt „anläßlich" der Person des T. – kann nur auf einem ungewöhnlich mühsamen Weg erreicht werden. Die angewandte Methode erspart dem Leser keinen Umweg, keine Wegabkürzung wird ihm gewährt.

Bekanntlich besteht die Schwierigkeit einer Rekonstruktion des tertullianischen Trinitätsdenkens darin, daß er die von ihm in Adversus Praxeas verwandten trinitarischen und christologischen Konzepte und Formeln – u. a. „drei Personen einer Substanz" und „zwei Substanzen in einer Person" – dort weder definiert noch irgendwie sonst ableitet. Wie verschieden interpretierbar diese Formeln sind, zeigte erschreckend deutlich das Resultat der bisherigen Forschung, die mehr oder weniger ideengeschichtlich bzw. lexikographisch vorging, indem sie Begriffe wie Substanz, Person usw. unmittelbar als Anleihe aus bald diesem, bald jenem zeitgenössischen Ideenkomplex erklärte. M. schlägt einen anderen Weg ein. Er rechnet damit, daß es bei T. so etwas wie eine «philosophie première» gibt, d. h. Begriffszusammenhänge, Denkschemata, Vorstellungsweisen, Denkmodelle, Erklärungskonstanten, die, mögen sie auch vom zeitgenössischen Kontext abhängig sein, primär dennoch als solche eine innere Einheit, den «discours total» des T., darstellen. Durch schlechthin erschöpfende Wort- und Begriffsanalysen sucht M. zunächst diese «philosophie première» zu rekonstruieren – im wesentlichen natürlich durch den Rückgriff auf das Gesamtwerk des T. –, um sie anschließend in ihrer charakteristischen Abwandlung bei der Anwendung auf den Trinitätsglauben zu kennzeichnen; m. a. W. M. rechnet damit, daß T., wenn er auch nicht als Systematiker im eigentlichen Sinne des Wortes gelten kann, dennoch im Laufe seines Lebens bestimmte Denkweisen und -konstanten entwickelt hat, deren er sich spontan bedient, wenn er in der Auseinandersetzung mit Praxeas sich gezwungen sieht, seinen eigenen Trinitätsglauben zu „konzeptualisieren", d. h. nicht eigentlich zu begründen, sondern einfach auf der Ebene des Begriffs „auszusagen".

Wie teilt M. seine Studie ein? Dem «Avant-propos», das die Länge der Arbeit zu rechtfertigen sucht, folgt eine «bibliographie critique», eine nach Sachgebieten angeordnete Zusammenstellung der Literatur mit gleichzeitiger Würdigung und Stellungnahme des Verf.s – sicher ein der Nachahmung zu empfehlendes Vorgehen. Der Nichtfachmann erfährt hier eine erste ausgezeichnete Einführung in die Problematik. Der 1. Teil der Studie (Bd. I) mit dem Titel « Histoire, doctrines, méthodes » führt in fünf Kapiteln zum eigentlichen Thema, der Rekonstitution des Trinitätsdiskurses, hin. Im Gesamtplan dieser Studie hat dieser 1. Teil die Aufgabe, die folgenden Begriffsanalysen geschichtlich zu situieren und T. als Theologen zu charakterisieren. Nebenbei gesagt: eine didaktisch brauchbarere Handreichung für eine Lektüre von Adversus Praxeas ist kaum denkbar! – Auf die Darstellung des Trinitätsglaubens im übrigen Werk des T. und der für ihn unmittelbaren Quelle, d. h. der Tradition in Gestalt der regula fidei (mit ausgezeichneten Präzisierungen zum komplexen Problem der Unterscheidung von regula fidei, Taufsymbol usw. [Kap. I]) folgt die Behandlung der monarchianischen Krise in ihrem historischen und soziologischen Aspekt (Kap. II). Der Darstellung der monarchianischen Lehre (Kap. IV) geht das Kapitel „Tertullian als Theologe" (Kap. III) voraus. Von besonderer Bedeutung für das folgende ist dabei der 2. Teil (La méthode). M. stellt hier aus Analysen des Gesamtwerkes die Kompositionsregeln des T. zusammen, bestimmt Ort und Bedeutung der ratio in seinem theologischen Schaffen und charakterisiert seine Schriftbenutzung und exegetische Methode. Die Feststellung, daß in den grosso modo aus vier Teilen bestehenden Traktaten T.s der erste jeweils mehr philosophische (und deswegen für den Dogmengeschichtler interessantere) Teil in der Intention des T. nur die Rolle der Erstellung eines positiven Vorurteils bzw. der Beseitigung der entgegenstehenden Vorurteile hat (praestructiones, praelibationes, praesumptiones), ist, wenn sie tatsächlich allgemein zutrifft, von nicht zu überschätzender Bedeutung für die richtige theologische Beurteilung der entsprechenden Ausführungen in den ersten Kapiteln von Adversus Praxeas. Ziel dieser philosophischen Formeln wäre demnach nicht eine rationale Erklärung oder Demonstration des Trinitätsglaubens, sondern lediglich die

Schaffung eines positiven Vorurteils für den in der Schriftargumentation (man kann eigentlich nicht sagen: zur Aussage gebrachten, sondern) „intendierten" Trinitätsglauben. „Es ist eine höchst bezeichnende Tatsache, daß T. seine umfangreichsten und besten theologischen Reflexionen als Präliminarien und gleichsam am Rande seiner Traktate vorlegt. Ihnen einen anderen Ort zuzuweisen, um sie mehr dem Werke einzugliedern und ihren Wert zu steigern, hieße ihre Natur verändern" (170). M. sieht in dieser Eigentümlichkeit des Tertullianischen Traktats, d. h. im präjudiziellen Charakter seiner philosophischen Aussagen und in der apodiktischen Aussageabsicht des Schriftargumentes, die Möglichkeit begründet, grundsätzlich zwischen dem theologischen Denken seines Autors und seinem „Glauben" zu unterscheiden: „Die Ideen, die ein Autor im Kopf hat, sind nicht dasselbe wie das, was er ‚hinter' diesen Ideen hat, deren er sich bedient. Zwischen der Logik des subjektiven Denkens und der des Diskurses gibt es eine Differenz, die wir berücksichtigen müssen" (170). Mit dieser Unterscheidung scheint sich M. einen gewissen „Spielraum" für die Beurteilung des T. zu schaffen. Jedenfalls – das zeigen die folgenden Analysen – benutzt er diese Unterscheidung nicht als eine Art von Hintertür, die ihm „in jedem Fall" eine orthodoxe Interpretation von T. ermöglicht: Gegenstand des Urteils über Orthodoxie ist ausschließlich die Aussage des T., d. h. die Konzepte, die er verwendet, nicht eine „ungreifbare" Glaubensintention. – Das letzte Kapitel des 1. Teiles analysiert schließlich den Liber adversus Praxeam – unter deutlicher Voraussetzung und Verwendung der am Gesamtwerk des T. gewonnenen Einsichten – in drei Schritten: a) der literarische Aufbau der Schrift; b) die Schriftargumentation (die Ausführungen zur Schriftargumentation des T. im Liber adversus Praxeam vermitteln dem Leser einen wirklichen Begriff von frühpatristischer Schriftauslegung und dogmatischer Schriftargumentation); c) das logische Verhältnis der philosophischen Partien der Schrift zueinander. Dieser letzte Abschnitt des ersten Teiles schematisiert die in den philosophischen Passagen des Liber adversus Praxeam enthaltene innere Logik des Trinitätsdiskurses. Unmittelbarstes Aussageziel ist demnach die Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater und folglich der Nachweis der Zahl in Gott; logisch untergeordnet ist diesem Ziel der Versuch, die Vielheit mit der Einheit zu „versöhnen". Diesem logischen Gefälle von Adversus Praxeam entspricht die Reihenfolge der in den beiden folgenden Bänden behandelten Aspekte des Trinitätsdiskurses.

Bd. II (Substantialité et individualité) enthält die mit dem Aspekt der Unterschiedenheit (distinction) zusammenhängenden Untersuchungen, Bd. III (Unité et processions) beinhaltet die Ausführungen zur Einheitsproblematik.

Der Untertitel des 2. Bandes lautet «Étude du vocabulaire philosophique». M. analysiert hier 373 Seiten lang die zentralen philosophischen Konzepte des Liber adversus Praxeam wie ‚substantia' mit seinen Derivaten und verwandten Begriffen ‚species', ‚gradus', ‚forma', ‚proprietas', ‚persona', und zwar jeweils zunächst als Bestandteile der «philosophie première» des T., dann in ihrer Anwendung auf die Trinität. Der wesentliche Unterschied dieses Teiles der Arbeit im Vergleich zu älteren Studien liegt darin, daß M. seine Analysen nicht auf die in die spätere Tradition aufgenommenen Begriffe wie ‚substantia' und ‚persona' beschränkt bzw. zentriert, sondern der Reihe nach unterschiedslos alle in Adversus Praxeam verwandten Konzepte zu bestimmen sucht. Es gelingt ihm auf diese Weise die philosophisch und deswegen auch theologisch für T. eigentlich relevanten Begriffe zu ermitteln. Es sind z. T. gerade diejenigen, die die spätere Tradition nicht übernommen hat. Ein Begriff wie ‚persona' dagegen hat bei T. noch nicht die metaphysisch gewichtige Bedeutung, die er später erhält, er „bezeichnet" vielmehr nur, was begrifflich in den „philosophischen" Begriffen wie ‚forma', ‚species' usw. „ausgesagt" ist. Die angewandte Methode der Rekonstruktion der «philosophie première» T.s ermöglicht M. im Zusammenhang des 2. Bandes sehr feste Stellungnahmen zu einigen neueren Versuchen, die christliche Trinitätslehre abzuleiten bzw. zu „erklären". So lehnt er z. B. die von *C. Andresen* behauptete Einführung des Persona-Begriffs in die Trinitätstheologie (und die damit verbundene Ableitung der Trinitätslehre) aus der prosopographischen Exegese ab. Noch entschiedener spricht M. sich gegen *G. Kretschmars* Theorie aus, nach der im Persona-Begriff die Entmythologisierung einer ursprünglich mythischen Engel-Trinitätslehre vorliegt. „Die Existenz einer prosopographischen Tradition, die in der Lage gewesen wäre, das trinitarische Vokabular des Tertullian zu beeinflussen,

ist nicht bewiesen, denn diese intendiert nicht formell die Unterscheidung und das Zählen der ‚Stimmen' des Vaters und des Sohnes; dort, wo eine Unterscheidung nachweisbar ist, verwendet sie andererseits gerade nicht die exegetische Formel ‚ek prosopou' " (561). M. negiert nicht jeden möglichen Einfluß der prosopographischen Exegese auf T. Aber dieser genügt seiner Auffassung nach nicht, um direkt seine Verwendung des Personbegriffs zu erklären. Historisch bedeutet dies: T. kommt nach wie vor die Ehre zu, als erster den Personbegriff auf die göttliche Trinität angewandt zu haben (565). Für die Bedeutung von ‚persona' gilt: Vater, Sohn und Geist sind ‚personae', insofern sie in der Heilsökonomie erscheinen, Missionen und Aktivitäten ausüben; ‚personae' bezeichnet nicht die metaphysische Tiefe der Individualität (597). ‚Persona' ist in Adversus Praxeam kein eigentlich theologischer Begriff, und zwar deswegen nicht, weil das Wort vom Ansatz her keine metaphysische Bedeutung hat (646). M. bestreitet die wechselseitig ausschließliche Alternative zwischen einer juridischen oder philosophischen Bedeutung von ‚persona'. T. verwendet ‚persona' sowohl im juridischen Sinn, um mehrere „Individuen" in Gott zu identifizieren, insofern diese sich offenbaren, als auch in philosophischem Sinn, um in Gott drei wirkliche „Individuen" zu bezeichnen. Das Wort ‚persona' wird dabei parallel mit oder im Gegensatz zu anderen philosophischen Begriffen verwendet, d. h. im Zusammenhang philosophischer Erörterungen (670).

Das, logisch gesehen, zweite Anliegen des T. ist nach der Affirmation der Distinktion in der Trinität die begriffliche Fassung der Einheit in Gott, die „Versöhnung" der Vielheit mit der Einheit. In der Folgezeit gliedert sich dieses Anliegen, die eigentlich trinitarische Problematik, in die dogmatische Aussage vom ewigen Hervorgang des Sohnes aus dem Vater und in die mehr theologischen Versuche, die numerische Einheit der göttlichen Substanz zu erklären und begrifflich zu fassen. Der 2. Hauptteil der Studie (Problématique de l'unité et des processions), d. h. der 3. Band, hat dementsprechend ein vom 2. Band leicht verschiedenes Ziel: es geht nicht mehr nur um die Analyse des philosophischen Vokabulars, sondern dieses wird in seiner Brauchbarkeit für die Aussage des Trinitätsglaubens überprüft. Gelingt T. mit seiner Hilfe eine Konzeptualisierung des Trinitätsglaubens, die den „Erfordernissen" des (später definierten) Dogmas gerecht wird? M. a. W.: es geht M. nicht nur um die Rekonstruktion des Trinitätsdiskurses, sondern auch um die Wertung desselben. Ist T. orthodox, und wenn ja, wie weit? Zur Verfolgung dieses doppelten Zieles sind wiederum lange Analysen der diesbezüglichen Begriffe nötig: unicus, singularis, diversitas, trinitas, divisio, distinctio, oikonomia, portio, derivatio und viele andere.

M. beginnt mit der Untersuchung der Frage, welche Art von „Versöhnung" T. für das „arithmetische" Problem der Einheit und Vielheit in Gott vorsieht, und verschiebt die mit dem Stichwort ‚processiones' gekennzeichnete Problematik ans Ende seiner Untersuchung. Methodisch gesehen ist das sicherlich eine glückliche Option, denn de facto befaßt sich T., ganz wie es seiner Zeit entspricht, mit der Einheitsproblematik ausschließlich im Blick auf den Ausgang des Sohnes aus dem Vater im „Augenblick" der Weltschöpfung. Die ewigen Hervorgänge, an denen wir interessiert sind und von deren adäquater Affirmation wir unser Urteil auf Orthodoxie vorschnell und unhistorisch abhängig machen, liegen außerhalb des tertullianischen Problemfeldes. Sie tauchen höchstens, wenn überhaupt, am Horizont seiner eigenen Problematik auf. Anders gesagt: Weil die Einheitsproblematik für T. wesentlich ökonomisch ist, ist sein Lösungsversuch zunächst unter Absehung von den „ewigen Hervorgängen" darzustellen und zu bewerten. Wie konzipiert T. die Einheit Gottes? M. sieht sie in der Tertullianischen Formel ausgedrückt: ‚unus est cuius est secundus, cuius est alius, qui tertius est'. ‚Unus' bezeichnet dabei den Vater, ‚cuius' hat dabei „vor der Zeugung" des Sohnes etwa den Sinn von ‚in quo' und bedeutet das Eingeschlossensein des Geistes im ‚sermo' und das Eingeschlossensein des ‚sermo' seinerseits im Vater. „Nach der Zeugung" hat ‚cuius' vornehmlich den Sinn von ‚ex quo' und bezeichnet den Zusammenhang der drei, die vom Ursprung her bestehende Immanenz, die sich in der Weise der Ausdehnung vom Prinzip her zum Terminus der eductio hin durchhält. „Diese Formel ist noch nicht die unsrige: sie reiht noch nicht die drei Seite an Seite innerhalb des Begriffes ‚unus deus' nebeneinander in Gestalt der strikten Gleichung unus deus = pater, filius et spiritus" (796).

100 Seiten waren notwendig, um zu diesem Ergebnis zu kommen; denn M. analy-

siert zunächst in aller Ausführlichkeit die Einheitskonzeption, die T. vor seiner Auseinandersetzung mit Praxeas im Gegenüber zu den dualistischen Häresien entwikkelt hat. Seine neue Formel gegen Praxeas bedeutet einen „beträchtlichen Fortschritt, wenn nicht sogar einen brutalen Wandel seines Denkens" (795). Von ganz besonderer Fruchtbarkeit erweist sich die von M. erwählte Methode der Rekonstitution der «philosophie première» T.s in dem dem Status-Begriff gewidmeten III. Kapitel. Die exakte Bestimmung dieses Begriffs stellt das trinitarische Einheitsproblem (unsere Frage nach der einen Natur Gottes) exakt in den Problem- und Lösungshorizont dieser Zeit: Die Frage der Natur (der Seele, Gottes, des Menschen usw.) wird geklärt, indem man die Frage des Ursprungs löst. Das gilt auch für die Trinität: „Die Einzigkeit des Ursprungs scheint ihm genügend die Identität der Substanz der drei zu garantieren; fortan reflektiert er nur noch über den Fortbestand der Einheit in der Distinktion; die Natur interessiert ihn nicht weiter, er kennt nicht einmal ein entsprechendes Wort dafür" (826). – Es folgen zwei Kapitel (IV und V), die die in den Begriffen ‚dispositio' und ‚oikonomia' gefaßte Einheitsproblematik untersuchen. „Dispositio bewegt sich auf der Grenze zwischen Ökonomie und Ontologie; es handelt sich ... um einen Übergangsbegriff, der zwischen zwei theologischen Epochen vermittelt – deswegen kann er *uns* konfus erscheinen und konnte er mit einer gewissen Konfusion interpretiert werden" (887). M. stellt bei ‚dispositio' ein gewisses Umschlagen des Begriffes fest: in der antimarcionitischen Argumentation wird ‚dispositio' ökonomisch verstanden und bezieht sich auf die „Äußerung" Gottes in die Welt, in der Kontroverse mit Praxeas „interiorisiert" sich der Begriff und bezieht sich auf die göttliche Substanz „nach innen" (889). Damit, so M., bekommt ‚dispositio' einen von ‚oikonomia' verschiedenen Sinn; ‚oikonomia' bleibt, anders als ‚dispositio', eine historische Kategorie (915). „Das Wort oikonomia dient nicht zur Bezeichnung der göttlichen Substanz, es enthält nicht die Vorstellung einer distinctio oder Organisation oder Entwicklung; bestimmt vielmehr die monarchia" (923). – Die Einleitung des VI. Kapitels, das den Begriffen des Problemkreises „Konsubstantialität" gewidmet ist, ist ein Meisterstück an methodischer Vorüberlegung: welche Fragen bezüglich der „ewigen Hervorgänge" in der Trinität können überhaupt sinnvollerweise an T. gestellt werden, welche Antworten dürfen in seinem Problemhorizont erwartet werden? Kernidee: „Was für T. zählt, ist die Erscheinung des Sohnes *am Beginn*, das Offenbarwerden der Zahl durch seinen Ausgang aus Gott, und seine ganze theologische Konstruktion nimmt von der Betrachtung dieses Ausganges ihren Anfang" (935). Was jenseits dieser Geschichte liegt, ist im Denken T.s sekundär und darf deshalb nicht das Gesamturteil beeinflussen. Aus der Analyse der Begriffe ‚modulus', ‚massa', ‚portio' usw. ergibt sich: insofern als nur der Vater die Substanz als solche „besitzt", während Sohn und Geist an ihr nur im Einschluß teilhaben, ist der Vater dem Sohn und dem Geist nicht auf die gleiche Weise konsubstantiell wie diese ihm (957). – Das folgende Kapitel (Les prolations) bestimmt den genauen Sinn der berühmten Vergleiche radix/frutex, fons/fluvius und sol/radius, an denen sich T., älteren Theologen darin folgend (Histoire des images: 996–1013), die Einheit und Vielheit in der Trinität *veranschaulicht*. „Der exakte Vergleichspunkt des Bildes in seiner Anwendung auf die Trinität ist der folgende: Ebenso wie der Ast auf dem Stamm bleibt, aus dem er hervorwächst, ist der Ausgang des Sohnes ein Äußern, das nicht zum Außen wird" (992). – Das VIII. und letzte Kapitel behandelt auf knapp 60 Seiten die «origines éternelles», diejenige Problematik also, die ein unhistorisch denkender Theologe oder ein eng-dogmatisch analysierender Historiker spätestens 500 Seiten früher „unvermittelt" und frontal als Zentraltest der tertullianischen Orthodoxie angegangen hätte. Die „ewigen Hervorgänge" sind im System des T. der „logische Schlußstein" (1017), die Grundintuition. Sie besteht in der Einsicht, daß die in der Ökonomie manifest werdende Vielheit des einen Gottes dessen Vielheit in sich zur Voraussetzung hat, oder, anders ausgedrückt: „Die Vielheit kommt aus der Einheit und nicht aus der Einzahl; sie geht aus der Einheit hervor, weil sie darin enthalten war; sie besteht fort, weil die Einheit selber in einer Mehrheit ‚disponiert' war" (1016). Wohlgemerkt: diese Grundeinsicht ist nach M. „Voraussetzung" des tertullianischen Systems; sie inspiriert seine Definitionen und seine Lösungen; sie ist nicht eigentlicher Gegenstand seiner Reflexion. Daß T. von dieser Voraussetzung ausgeht – „Die Trinität existiert wirklich und unterscheidbar vor dem Beginn der Schöpfung"

(1018) –, ergibt sich für M. zunächst anscheinend aus der Tatsache, daß mit ihr das ganze System des T. steht und fällt („Wenn man an dieses Fundament rührt, bricht das ganze System zusammen" [1017]), aber andererseits auch aus der sorgfältigen Exegese der diesbezüglichen Texte. Um hier gegen den Schwarm seiner adversarii das Feld zu behaupten, reitet M. – mit sichtlichem Vergnügen am literarischen Genuß der Polemik – vor allem gegen *A. Orbe* eine brillante Attacke. Er liefert ein Exposé der sog. Drei-Stadien-Theorie, deckt die inneren Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten dieser Theorie auf, widerlegt u. E. überzeugend den Haupttext, auf den sich diese Theorie beruft (Adv. Herm. III, wo in aller Form die Nichtexistenz des [oder: eines] Sohnes bis zu einem bestimmten Zeitpunkt behauptet wird, bezieht sich nicht [wir würden sagen: nicht notwendig] auf den Sohn Gottes, sondern auf den Menschen, auf Adam) und interpretiert die diesbezüglichen Stellen aus Adversus Praxeam kraftvoll im Sinn und im Licht seiner Grundthese: „Es gibt keine drei Stufen in der Formatio des sermo, es gibt nicht einmal zwei. Es gibt vielmehr einen ‚inneren' Anfang, der an sich unbegrenzt und vollendet ist, und einen Terminus, der dessen ‚Äußerung' darstellt" (1060). Wie steht es aber schließlich mit den „ewigen Hervorgängen"? Affirmiert T. die ewige Zeugung des Sohnes oder nicht? M. gibt auf diese eindeutige Frage eine dialektische, d. h. für den mit Hegelschem Einmaleins nicht vertrauten Leser eine zweideutige Antwort: „Die Vielheit ist wirklich in der Weise, wirklich vorausgesetzt zu sein (als eine zahlenmäßige und aktuelle Disposition des Einen), sie ist noch nicht an und für sich entfaltet ..." (1017). – Eine Grenze ist überschritten (hier in der Frage der «Origines éternelles» übrigens nicht zum erstenmal): der Leser sieht sich eigentlich nicht mehr mit T., sondern mit seinem Kommentator befaßt. Er sieht sich einem kohärenten, theologischen Denken konfrontiert, von dem er nicht weiß, ist es dasjenige T.s, ist es dasjenige seines Kommentators? Anders gesagt: Er weiß nicht mehr: Spricht hier der Historiker M. oder der Theologe? Liegt hier nicht vielleicht das eigentlich Ungewöhnliche dieses Buches: daß im neuen Gewand, unter ganz neuen philosophischen Voraussetzungen und mit neuer Methode die alte Tradition kirchlicher Theologie wieder lebendig wird, in der es die oben genannte Alternative Geschichte oder Theologie nicht gab? M. beabsichtigt einen „philosophischen und theologischen Kommentar" des Liber adversus Praxeam (225) vorzulegen. Hat er nicht das erste Kapitel einer Trinitätstheologie geschrieben, die in weiteren Kapiteln zu entfalten wäre? H. J. Sieben, S. J.

Laminski, Adolf, *Der Heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* (Erfurter Theologische Studien, 23). 8° (XVI u. 194 S.) Leipzig 1969, Benno-Verlag. 21.– M.

Noch eine Untersuchung zum Trinitätsdogma des Athanasios? Ist nicht auch gerade dessen Geisttheologie längst hinreichend erforscht? Ist beim augenblicklichen Forschungsstand etwas anderes als Millimeterarbeit möglich, und lohnt diese sich? Verf. war der Überzeugung, daß seine Arbeit die Mühe belohnen werde. Er legt mit diesem Buch eine mikroskopisch genaue Untersuchung vor: Saubere Analysen, einen methodisch überzeugenden Aufbau der Darlegungen, verständnisvolle Einordnung der Ergebnisse in den größeren dogmengeschichtlichen Zusammenhang und eine Aufführung der Literatur nicht nur im Verzeichnis, sondern auch deren Verarbeitung im Text. Überhaupt, so scheint es, zeichnet diese Studie eine nahezu lückenlose Kenntnis der einschlägigen Veröffentlichungen aus.

Wie geht Verf. voran? Das 1. Kap. (7–35) führt zum Thema hin durch die Darstellung des „Geistproblems im vierten Jahrhundert". L. befragt die Theologen *Arius, Eustathius von Antiochien, Asterios den Sophisten* (auf dessen Psalterhomilien er nicht eingeht, vielleicht weil ihm die kritische Ausgabe von *M. Richard* nicht zur Verfügung stand), *Markellos von Ankyra, Eusebios von Kaisareia* und *Ps.-Athanasios* (De incarnatione et contra Arianos) und untersucht im Hinblick auf deren Lehre vom Geist die Glaubensformeln dieser Jahre bis 360. Der Überblick hat zum Ergebnis: „Das Geistproblem kam zum erstenmal durch Asterios (?) – Markellos – Eusebios von Kaisareia in die Diskussion ..., und zwar in der Frage seines Hervorgehens. Die gegen Markellos (Photeinos) gerichteten Glaubensformeln tragen dem Rechnung durch eine Erweiterung des dritten Artikels" (28).

Das 2. Kap. (36–125) ist analytischer Art. In drei Schritten wird das gesamte Werk des Athanasios nach seiner Geistlehre befragt. Zunächst in Abschnitt A: „Die dogmatischen Schriften". Auf ca. 60 Seiten werden hier die drei Reden gegen die Arianer, in denen „die Lehre vom Heiligen Geist keine thematische Behandlung erfährt" (36), und die vier Briefe an Serapion, von denen der erste die „Hauptquelle für die Darstellung seiner Geistlehre" (51) darstellt, ausführlich analysiert. Zumal im ersten Brief an Serapion wird der innere Aufbau der athanasianischen Beweisführung deutlich gemacht: Auf die Widerlegung der gegnerischen Schriftargumente folgt eine positive Zusammenstellung der „Lehre der Bibel über das Wesen des Heiligen Geistes". Von diesem positiven Schriftargument hebt der Verf. dann die von Athanasius referierte „Glaubenslehre der Kirche" ab (Serap. I, 28, 956 A), ohne wohl mit dieser Gegenüberstellung dem Athanasius so etwas wie ein von der Schrift schlechterdings unabhängiges Argument ex traditione unterstellen zu wollen. Es handelt sich bei dieser „Glaubenslehre" (konkret ist der Taufglaube der Kirche gemeint, wie er z. B. in Mt 28, 19 zum Ausdruck kommt) um „kein fest formuliertes Symbolum, wie es etwa bei der Taufe gebraucht wurde", sondern um die Formulierung eines überlieferten Glaubensinhaltes „aus eigenem theologischen Bemühen" (81). – Von größerem Interesse, weil methodisch originell, ist der folgende Abschnitt B, in dem L. die „Überlieferten Formeln" nach ihrer Geistlehre befragt. Der Verf. versteht darunter die Doxologien am Schluß vieler Werke des Athanasios – er unterscheidet 5 verschiedene Typen – und die zur Einführung von Schriftzitaten verwandten Formeln. L. deutet diese Einführungsformeln als einen Hinweis darauf, daß „schon vor jeder theologischen Auseinandersetzung in der Frage nach der Gottheit des Geistes dieser seinen selbstverständlichen Platz im Glauben und Denken des Athanasios hat. Die Theologie der Serapionbriefe ist eine Durchdringung dieses Glaubens, eine Abgrenzung gegen die Irrlehre ..." (104). Übrigens stellen diese Seiten (104–110) auch eine brauchbare Zusammenfassung der Inspirationslehre des Athanasios dar. Als Abschnitt C folgt die Analyse der „Katechetischen Schriften", d. h. der Osterfestbriefe und des Psalterkommentars. Was letzteren angeht, so weiß L. sehr wohl, „daß eine kritische Durchsicht noch aussteht" (116) und daß deswegen keine sicheren Ergebnisse vorgelegt werden können. In einer ihrer jüngsten Publikationen – der Verf. konnte sie anscheinend in seiner Arbeit nicht mehr berücksichtigen – hat nun *M. J. Rondeau* auf die Katenenhandschrift Vaticanus Graecus 754 hingewiesen, die endlich einen einigermaßen zuverlässigen Text des Psalterkommentars biete (Une nouvelle preuve de l'influence littéraire d'Eusèbe de Césarée sur Athanase: l'interprétation des psaumes, in: RechScRel 56 [1968] 385–434, dort bes. 393). Nach dieser Handschrift muß eine Reihe der vom Verf. herangezogenen „Kommentarstellen" als unecht ausgeschieden werden, und zwar die Kommentare zu den Psalmversen 117, 12; 49, 3; 87, 14; 83, 11; 49, 3; 49, 4; 114, 6; 115, 10; 32, 6 und 32, 8 (ein nach dieser Handschrift purgierter Mignetext wurde dem Rez. von M. J. Rondeau freundlicherweise zur Verfügung gestellt). Für Ps 32, 6 und 32, 8 hatte L. selber schon seine Verwunderung über die Vorstellungsänderung des Athanasios angezeigt (119 f.). – In Abschnitt D folgt, wiederum sauber und methodisch vom übrigen abgehoben, die Untersuchung der „Synodalen Beschlüsse zum Geistproblem": des Tomus ad Antiochenos, des Briefs an Kaiser Jovian und an die Bischöfe Afrikas. Der zweite Teil der Arbeit schließt mit einem Vergleich des Symbolons von Konstantinopel (381) mit den Geistaussagen des Athanasios.

Das 3. Kap. (126–182) der Arbeit setzt ein mit einem Überblick über die „Entfaltung und Aussageweise der Geistlehre". Dieser Paragraph faßt das Ergebnis des vorausgegangenen analytischen Teils unter historischer Rücksicht zusammen. Die anschließenden fünf Abschnitte dagegen bieten eine inhaltliche Synthese der athanasianischen Geistlehre: „Die heilige und vollkommene Trinität und die Personalität des Heiligen Geistes", „Stellung und Wesen des Heiligen Geistes", „Die mit dem Vater und dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften des Heiligen Geistes", „Die mit dem Sohn gemeinsamen Eigenschaften des Heiligen Geistes", „Der Heilige Geist als Erlöser". Der abschließende Paragraph („Beurteilung und Einordnung der Geistlehre") situiert die Geistlehre des Athanasius im großen Koordinatensystem der altkirchlichen Vorstellungen über die dritte Person der Dreifaltigkeit: „Den für das theologische Denken wichtigen Unterschied zwischen ‚Zeugen' und ‚Hervorgehen' bei grundsätzlicher Vereinbarkeit im innergöttlichen Leben hat Athanasios versucht

klarzumachen, wenn ihm auch noch die distinktive Begrifflichkeit der Kappadokier fehlt, denen er aber den entscheidenden Ansatzpunkt für die Lösung des Problems gegeben hat. Nach der Herausarbeitung des Unterschiedes zwischen ‚Zeugen' und ‚Schaffen' ist dies die zweite grundlegende theologische Leistung des Athanasios, die wie die erste nicht überschätzt werden kann" (167). Im folgenden vergleicht der Verf. die Geistlehre des Athanasios mit derjenigen der vorausgehenden Theologen *Irenäus* und *Origenes* („... [Athanasios] ist über die Geistlehre des Irenäus und besonders des Origenes weit hinausgegangen" [169]) und mit den ihm nachfolgenden: *Apollinaris, Epiphanios, Didymos dem Blinden* und den *Kappadokiern:* „Allgemein wird man sagen können, daß Athanasios mit seiner Konzeption den Grund gelegt hat, auf dem seine Nachfolger im Streit um die Gottheit des Heiligen Geistes weiterbauen konnten, um das Trinitätsdogma zum Abschluß zu bringen" (176). Im Paragraphen „Die mit dem Sohn gemeinsame Eigenschaft des Heiligen Geistes" kommt der Verf. u. a. auf das Filioque-Problem zu sprechen. Athanasios kann weder auf die Formel „der Geist geht vom Vater aus durch den Sohn" noch auf die andere „der Geist geht vom Vater und vom Sohn aus" festgelegt werden (152). „Wenn auch bei Athanasios die gleichen Texte der Heiligen Schrift, die später als Belege für die Lehre des Filioque herangezogen werden, gebraucht werden, um die Beziehung des Heiligen Geistes zum Sohn darzustellen, worauf die Interpreten stets hinweisen, so ist Athanasios dennoch nicht für die Lehre des Filioque der späteren Zeit in Anspruch zu nehmen, wenn man den griechischen Begriff ‚ekporeuesthai' als Terminus technicus zugrunde legt und aus ihm eine theologische Konzeption ableitet" (155). Daß eine Untersuchung über die Geistlehre auch entscheidendes Licht bringt in den Streit um die sogenannte physische Erlösungslehre des Athanasios, sei nur am Rande erwähnt (162 f.).

Zum Abschluß jedoch eine Frage: Im Sachregister fehlen Begriffe wie „Wahrheit", „Pfingsten", „Konzil" völlig. Die in bezug zu Termini wie „Glaube" oder „Kirche" gegebenen Verweisstellen bringen nichts Substanzielles zur Frage nach dem näheren Verhältnis des Heiligen Geistes zu den mit diesen Begriffen bezeichneten Sachverhalten. Der Leser möchte aber wissen: Wirkt der Heilige Geist in der Vorstellung des Athanasios nur auf die einzelnen Gläubigen ein oder auch auf deren Gemeinschaft als solche, d. h. auf die *Kirche,* und wenn ja, in welchen konkreten Weisen? Führt Athanasios die Geistlehre eines Irenaeus weiter und findet man bei ihm Gedanken wie etwa die folgenden seines älteren Zeitgenossen *Gregor von Elvira,* der vom Heiligen Geist schreibt: ‚Caritatem nectit, affectiones stingit, sectas repellit, regulam veritatis expetit, haereticos convincit, improbos foras expellit, evangelica custodit ...' (PL Suppl. I, 470)? Manifestiert sich der Heilige Geist in der Einstimmigkeit von Konzilsbeschlüssen, garantiert er sozusagen deren „Unfehlbarkeit"? Der Leser fragt sich, ob der Verf. diesen ekklesiologischen Aspekt der Geistlehre übersehen hat oder ob er tatsächlich im Denken des Athanasios nicht vorhanden ist. Die Antwort auf diese Frage, gegebenenfalls eine negative, hätte den Wert der Studie noch erhöht.

H. J. Sieben, S. J.

St. Anselm's *Proslogion with a Reply on behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo.* Translated with an Introduction and Philosophical Commentary by Maxwell John Charlesworth. 8° (VIII u. 196 S.) Oxford & London 1965, Clarendon/Oxford University Press. 35.– Sh.

Bis heute läuft leider nicht nur die philosophische Grundlagenarbeit, sondern auch die philosophiegeschichtliche Forschung auf dem europäischen Kontinent und in den angelsächsischen Ländern allzusehr nebeneinander her. Beim Studium fast jeder Frage, gerade auch mittelalterlicher Phliosophiegeschichte, muß man feststellen, daß es doch nur sehr wenige Bücher sind, die die Sprachbarrieren tatsächlich überspringen. So ist die recht lebendige Auseinandersetzung englisch sprechender Forscher mit *Anselm von Canterbury* hierzulande noch keineswegs in dem Maß bekannt, wie sie es verdienen würde. Hier ist nun ein Buch zu besprechen, dem man wünschen könnte, zu den englischsprachigen Anselmbüchern zu gehören, die in die Diskussion auch wirklich als Partner mit eingehen.

M. J. Charlesworth bietet neben dem lateinischen Text der kritischen Ausgabe von *F. S. Schmitt* eine neue englische Übersetzung des ‚Proslogion' von A. v. C. und der

Texte der darauffolgenden Diskussion zwischen A. und dem Mönch *Gaunilo*, deren sprachliche Beurteilung nicht Aufgabe dieser Besprechung sein kann. Den größeren Teil des Buches stellen eine ausführliche Einleitung und ein philosophischer Kommentar zu den genannten Texten dar.

Die Absicht Ch.s ist es, A. aus seinen eigenen Voraussetzungen und aus seiner Zeit zu verstehen. Er geht davon aus, daß A. das Problem „Glaube und Wissen" weder so sah wie *Thomas von Aquin* noch viel weniger, wie es sich uns heute stellt. „In der ganzen Frage von Glauben und Wissen hat St. Anselms Denken einen ‚flüssigen', unkristallisierten, ambivalenten Charakter, und es ist zwar verlockend, aber auch zu billig, wenn man an das Proslogion mit seiner eigenen Lieblingstheorie über Glauben und Wissen herangeht und Anselm so zu einem Thomas von Aquin oder gar einem Karl Barth des 12. Jahrhunderts macht" (1). Dem kann man nur zustimmen, vor allem, wenn man an die Geschichte des Proslogion-Arguments bis heute denkt, in der A. ja nicht nur zu einem *Thomas* oder einem *Karl Barth*, sondern zu einem Vertreter von fast allen, seither aufgetretenen philosophischen Richtungen gemacht worden ist. Die historische Redlichkeit, die Ch. sich so zur Regel machen will, kann also nur begrüßt werden. Aber Ch. erfährt es dann an sich selbst, daß ein Text, der zu den größten der Philosophengeschichte gehört und jede Generation wieder neu nicht nur dem Problem „Glaube und Wissen", sondern vor allem dem Problem „Denken und Sein" stellt, es einfach nicht zuläßt, daß man versucht, ihn bloß zu referieren. Auch Ch. gerät ins Gespräch mit A., will nicht nur eine neue Darstellung des Proslogion-Arguments geben, sondern muß sich kritisch mit ihm auseinandersetzen.

In einem ersten Abschnitt (3–7) seiner Einleitung gibt Ch. einen allerdings sehr knappen Abriß der Geschichte des Proslogion-Arguments. Interessant sind vor allem seine Hinweise auf hierzulande weniger bekannte angelsächsische Autoren (vor allem *R. W. Southern, D. P. Henry* und *N. Malcolm*). Auf so wenigen Seiten kann natürlich keine erschöpfende Darstellung erwartet werden; es scheint aber, als ob wir von Arbeiten über die Geschichte des Proslogion-Arguments noch einige Anstöße für die philosophiegeschichtliche Forschung zu erwarten hätten. Wie in allen bisherigen Geschichten des Proslogion-Arguments ist allerdings vom Spätmittelalter kaum die Rede (teils natürlich aufgrund des Standes der Texteditionen etwa der Sentenzenkommentare dieser Zeit). Es dürfte aber vermutet werden, daß eine detailliertere Geschichte des Proslogionarguments (und damit des Problems „Denken und Sein") gerade der Zeit, in der das „subjektive" Denken der Neuzeit grundgelegt wurde, von beachtlichem Interesse wäre. „Was einer schließlich auch denken mag über die Schlüssigkeit des Arguments von St. Anselm: es bringt auf jeden Fall in einer sehr tiefen und lebendigen Weise bestimmte fundamentale Punkte einer Logik des Begriffes Gott zur Sprache, die von jedem bedacht werden müssen, der sich auf dem Gebiet der philosophischen Theologie denkerisch bemüht. Solange als das Unternehmen der philosophischen Theologie im Gange bleibt, können wir erwarten, daß das Proslogion-Argument in sehr lebendiger Weise unser Wegbegleiter sein wird" (7).

Ein zweiter Abschnitt der Einleitung (8–21) gibt (im Anschluß an Eadmer) eine Darstellung des Lebens und des zeitgeschichtlichen Hintergrundes von A. v. C. Es wird berichtet über das monastische Leben, den Studienbetrieb und die Bibliotheken der Zeit und über den Streit um die englische Kirchenfreiheit. Von besonderem Interesse ist wieder die verarbeitete angelsächsische Literatur.

Der dritte Abschnitt der Einleitung (22–46) ist dem „System Anselms" gewidmet. Allgemein sieht der Herausgeber A.s Denken charakterisiert durch eine im weitesten Sinn neuplatonische Weltsicht (Stufenbau, Exemplarismus), zugleich aber durch ein von *Aristoteles* und *Boëthius* bestimmtes „rationalistisches" oder dialektisches Vorgehen. „Der Einfluß des Aristoteles oder besser: eines durch Boëthius vermittelten Aristoteles, ist überall in Anselms Werk deutlich spürbar" (23).

Ausführlicher beschäftigt sich Ch. (26–40) mit dem Verhältnis *Anselm – Augustinus*. Aus den vielen Fragen, die dieses Abhängigkeitsverhältnis aufwirft, greift Ch. allerdings nur die Frage „Glaube und Wissen" heraus. Für Ch. „wollte Augustinus weder ein ‚Rationalist' sein, der die Autonomie des Glaubens, noch ein Fideist, der die Autonomie der Vernunft leugnete. Die Spannung, die durch das ‚crede, ut intelligas' repräsentiert wird, steht neben der, die das ‚intellige ut credas' beinhaltet; beide existieren in seinem Denken nebeneinander, sind nicht aufgelöst, ambivalent" (28). Erst der spätere Augustinismus habe deutlichere Vorstellungen vom Verhältnis

„Glaube und Wissen". Für A. selbst untersucht Ch. diese Frage am ‚Cur Deus Homo'. Die Vernunft habe hier für A. „eine vom Glauben unabhängige und ihm vorgeordnete Funktion, sie kann uns in bestimmtem Sinn zur Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten bringen. Auf der anderen Seite anerkennt A. klar, daß Glaube möglich ist ohne irgendeine vorherige rationale Vorbereitung oder Rechtfertigung, und die Aufgabe der Vernunft für den Glauben nur darin besteht, nun auch zu verstehen, was er ohnehin bereits glaubt" (34). Wie bei *Augustin* stehen auch bei A. diese beiden Thesen unverbunden nebeneinander (39). Das Entscheidende für Ch. ist aber, daß A. der Vernunft in einem gewissen Ausmaß die Fähigkeit der Gotteserkenntnis zuerkennt (40). Dementsprechend lehnt Ch. in einem letzten Teil der Einleitung (40–46) *Karl Barths* theologische Interpretation des Proslogion-Arguments scharf ab. Wenn *Karl Barths* Interpretation richtig sei, müsse man annehmen, daß A. sich gegen die ganze augustinische Tradition seiner Zeit gestellt habe und von seinen eigenen Schülern mißverstanden worden sei (45). Das Proslogion sei, wie das ‚Cur Deus homo', an Glaubende und Nicht-Glaubende gerichtet: an Glaubende, die ihren Glauben tiefer durchdringen wollten, und an Nicht-Glaubende, um sie von der Existenz Gottes zu überzeugen und damit durch Verstehen auf den Glauben vorzubereiten (46).

Dieser Teil der Arbeit scheint wohl am wenigsten gelungen. Es ist über das Verhältnis von Glaube und Wissen sowohl bei *Augustinus* wie bei A. zuviel geschrieben worden, als daß man die beiden so einseitig von der entsprechenden Theorie des *Thomas von Aquin* her beurteilen dürfte. Es ist sehr die Frage, ob sowohl bei A. wie auch bei *Augustinus* die „beiden Sphären" (39) von Glauben und Wissen einfach unverbunden nebeneinanderstehen oder ob es sich hier nicht um einen anderen (der heutigen Theologie näher stehenden!) Ansatz handelt.

Der philosophische Kommentar (49–99) folgt den Texten Kapitel um Kapitel. Aus der Fülle der Fragen sei nur einiges wenige genannt. Ch. betrachtet den Stil A.s als „Augustinian commonplaces", „in an heightened oratorical style" (53, 54) und zitiert *Dom Wilmart*, der den Stil der Gebete A.s «un peu abondant» nennt (53, Anm. 3). Auch wenn man kein Anhänger einer „fideistischen" Interpretation des Proslogion-Arguments ist, kann man füglich bezweifeln, ob bei einem stilistischen Meisterwerk wie dem Proslogion, das, bis ins Letzte ausgefeilt, ein Musterbeispiel lateinischer Kunstprosa ist, die Form eine mehr oder minder nebensächliche Sache ist oder es sich dabei gar um „Gemeinplätze" handelt. Es scheint im Gegenteil, daß trotz des verdienstvollen Beginns von *F. S. Schmitt* (besonders S. 15–19 der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des Proslogion [Stuttgart 1952]) der Stil des Proslogions in seinen Ausdrucksabsichten noch viel zu wenig untersucht ist. Methoden der klassischen und der mittellateinischen Philologie sowie Methoden, die im Bereich der biblischen Exegese gewonnen worden sind, sollten in viel größerem Ausmaß auch auf Werke angewendet werden, die gewöhnlich Studienobjekte der Philosophen oder der Dogmengeschichtler sind (wenigstens, wenn es sich wie hier um ein sprachliches Meisterwerk handelt).

In seiner sachlichen Diskussion des 2. Proslogion-Kapitels fordert Ch.: „Wir sollten zuerst die Existenz Gottes beweisen, bevor wir dem Begriff eines, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, einen Sinn geben können" (62). Unter Voraussetzung eines „kosmologischen" Gottesbeweises will Ch. das Proslogionargument gelten lassen. *Horst Enslin* hat in seiner Dissertation (Der ontologische Gottesbeweis des Anselm v. C. Der ursprüngliche Sinn und die Stringenz, nachgewiesen durch eine Kritik der wichtigsten Beurteilungen seit Kant, Diss. [Kiel 1968]) gezeigt, daß der Begriff des ‚quo maius cogitari nequit' aus einem solchen kosmologischen Gottesbeweis herrührt. Im 8. Kap. seiner Antwort an *Gaunilo* geht A. genau auf dieses Problem ein und begründet seinen Gottesbegriff durch ein klassisches Stufenargument. Allerdings wird man Ch. zugeben müssen, daß dies eben erst in der Antwort an *Gaunilo* geschieht, nicht aber hier im 2. Proslogion-Kapitel selbst.

Ch. schließt sich also der Sache nach den Vertretern einer „philosophischen" Interpretation des Proslogion-Arguments an. Wenn es sich nur um die Frage handelt, was A. selbst gemeint hat, wird es wohl (mit einigen wenigen Differenzierungen) dabei bleiben. Das Problem selber aber (nicht: vom Begriff Gottes auf seine Wirklichkeit zu schließen), wohl aber die Frage, inwieweit der Ausgriff des Denkens auf das „über das hinaus Größeres nicht denkbar ist" Bedingung der Möglichkeit allen Den-

kens sei, weiter: das Problem der ganz eigentümlichen und einzigartigen (Denk-) Notwendigkeit des Absolut Notwendigen und schließlich ganz allgemein: die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein in diesem kritischsten Punkt, ist durch Ch. (und A.) wieder neu aufgegeben. Meistens entschuldigen sich Autoren, die über das Proslogion schreiben, daß sie dieses uralte Thema wieder behandeln. Wenn es so anregend wie in diesem Buch geschieht, kann dies nicht oft genug geschehen.

Heinz Schulte, S. J.

Rudolf von Biberach, *Die siben strassen zu got. Die hochalemannische Übertragung nach der Handschrift Einsiedeln 278.* Hrsg. u. eingel. v. Margot Schmidt (Spicilegium Bonaventurianum, VI). Gr. 8° (VII u. 276*/272 S. m. 1 Abb. u. 1 Karte) Florentiae-Quaracchi 1969, Typographia Collegii S. Bonaventurae. Br. 90.– DM; Ln. 96.– DM.

Der Weg, den vorliegende Arbeit einschlägt, ist schwierig, wird selten begangen, führt aber weiter als andere, breiter ausgetretene Pfade. Ein mittelhochdeutscher Text im hochalemannischen Dialekt wird – soweit ich beurteilen kann – in vorzüglicher Edition vorgelegt, auf seinen lateinischen Hintergrund befragt (W. von den Steinen sprach vom Latein als der *Vater*sprache) und in seiner geistesgeschichtlichen Bedeutung von verschiedenen Seiten her vorsichtig bestimmt. Methode und Ergebnis erinnern an große Namen der Theologie, wie H. S. Denifle oder M. Grabmann, und der der Germanistik, wie A. E. Schönbach und W. Stammler. Die Vorlage eignet sich auch vorzüglich zu dieser synthetischen Arbeitsmethode.

Das Leben des Franziskaner-Magisters (?) Rudolf von Biberach wird in einer trotz spärlicher Quellen überzeugenden Beweisführung für die Zeit von etwa 1270 bis 1326 angenommen (4*–8*, u. ö.). Die Bedeutung der Datierung, die sein Wirken gegenüber der tradierten, aber nicht bewiesenen Annahme um ein Menschenalter vorverlegt, ergibt sich schon daraus, daß er seine Werke schon im 13. Jahrhundert konzipiert hat; mit anderen Worten, gleichzeitig mit oder gar vor M. Eckhart. Das eben neu aufgelegte Werk von *F. W. Wentzlaff-Eggebert*, Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit (Berlin 1969), wird allein schon durch dieses Datum in seiner geistesgeschichtlichen Deutung als wertlos ausgewiesen. *W. Stammler* und *K. Ruh* haben auch schon längst und zur Genüge darauf hingewiesen, daß a) der lateinische Hintergrund unerläßlich ist zum Verständnis der mystischen, deutschen Tradition des Mittelalters und daß b) Meister Eckhart mit der Dominikaner-„Mystik" kein einsamer Berggipfel, sondern eine Höhe neben vielen anderen in dieser Zeit war.

Drei größere Werke sind R. v. B. mit Sicherheit zuzuschreiben (9*–24*): ‚De septem itineribus aeternitatis'; ‚De septem donis Spiritus Sancti'; ‚Sermones super Cantica Canticorum'. Zwei weitere harren der Untersuchung. Verf. hat das erste Hauptwerk in 91 lateinischen Hss gefunden und eine Anzahl weiterer verschwundener bibliothekarisch nachgewiesen. Die Aufschlüsselung des Leserkreises (24*–26*, mit Faltkarte) kommt zum „überraschenden" Ergebnis, daß weniger Dominikaner und Franziskaner, sondern Kartäuser und Augustinerchorherren die Hss weitergaben: Ein wichtiger Hinweis für die spätmittelalterliche Geistes- und Bildungsgeschichte und zugleich ein Exempel für die weitausgreifende Arbeitsweise der Verf.

Der Datierungsversuch der Werke (27*–33*) mit dem vorsichtig formulierten Ergebnis, daß ‚De septem itineribus aeternitatis' wie das frühere ‚De septem donis Spiritus Sancti' vor 1300 liegen, läßt den Wunsch wach werden: die drei greifbaren, größeren Werke sollten auf ihr inhaltliches (formgeschichtliches) Verhältnis zueinander genauer überprüft werden. Meine persönliche Einsichtnahme in die Texte ergab – Sch. macht entsprechende Andeutungen – eine engste Verwandschaft der drei Arbeiten.

Imponierend ist die Auskunft über das Fortleben des Hauptwerkes (33*–49*). Mitunter gehen dabei sichere Belege und allgemeine Andeutungen ungeschieden nebeneinander. Das Bild von den zwei Tischen der Bibel und der Eucharistie in der ‚Imitatio Christi' ist wohl zu geläufig, um Abhängigkeit zu belegen; bei der ‚Theologia Deutsch' macht Sch. selbst auf die Unsicherheit aufmerksam. Rudolfs Hauptwerk gewann aber unter dem Namen Bonaventuras einen noch größeren Einfluß, als Verf. zu erkennen gibt (36*); es wirkte weiter, als die vorgelegten Namen durchblicken lassen: Johannes von Kastl, Vinzenz von Aggsbach, Gerson, Jan von Schoonhoven,

Hendrik Mande, von dem nicht erst *K. Ruh*, sondern schon 1935 (OGE IX, 145) *J. Huijben* die weitgehende Abhängigkeit von Rudolf erkannte, usw. bis Sandäus. Auch Abt García Jiménez de Cisneros wäre zu erwähnen (Obras completas II [Montserrat 1965] 52). In der karmelitischen Tradition spielten die „Sieben Straßen" eine große Rolle; Hieronymus Gracian (1545–1614), der Schüler der großen Therese, scheint sie in seinem Dilucidario (Ausgabe Burgos 1932) zu erwähnen; der Kapuziner Laurentius von Paris (etwa 1563–1631) schätzte sie hoch (vgl. *Cognet*, La spiritualité moderne [Paris 1966] 262); in der ‚Enucleatio mysticae theologiae' des Karmeliten Joseph vom Heiligen Geist (1609–1674), die 1927 in Rom neu aufgelegt wurde, wird der echte Bonaventura ein- oder zweimal zitiert, R. v. B. aber unter falschen Namen sieben- oder achtmal. Die nicht unbegründete Hypothese eines Einflusses auf die große Therese selbst (42*–44*) wird zwar damit nicht bewiesen, aber in ihrer frömmigkeitsgeschichtlichen Bedeutsamkeit ausgewiesen.

Auch die verschiedenen Übersetzungen ins Mittelhochdeutsche (49*–53*) dokumentieren die Bedeutung. Der umfänglichsten und daher wichtigsten in der Einsiedler-Hs 278 ist vorliegende Arbeit gewidmet. Mittels detaillierter Hs-Beschreibung (54*–62*), dem Nachzeichnen ihrer Geschichte (62*–66*), der Rekonstruktion der lateinischen Vorlage (66*–77*); mittels sprachlicher Untersuchungen und Vergleiche (77*–99*) und einer Parallelisierung zur Sprache des „Fließenden Lichts der Gottheit" Mechthilds von Magdeburg (101*–103*; 138*–169*) sowie mittels Wortfelduntersuchungen verschiedenster Schattierungen (103*–171*) wird das Baseler Dominikanerkloster mit einiger Sicherheit als Übersetzerschule für den Zeitraum 1345 bis 1360 (173* f.) ausgemacht.

Zu bedauern ist, daß das reiche theologie-, kultur- und geistesgeschichtliche Material dieser und anderer Untersuchungen nicht durch Register aufgeschlüsselt ist. Die Materialfülle verbirgt ihren Stoff eher, als daß sie ihn der wissenschaftlichen Öffentlichkeit anbietet. Die Erkenntnis z. B., „daß der objektive theologische Lehrgehalt, den eine Metapher in der älteren Exegese versinnbildet, in der zeitgenössischen lateinischen geistlichen Literatur zurücktrat zugunsten einer mehr subjektiven Aussage" (169*), geht unter. Entsprechend der Forschungslage und des Forschungsgegenstandes, der mit Sachverstand von verschiedenen Seiten her angegangen wird, bietet die Untersuchung mehr ein Arbeitsbuch, das zu studieren, zu vergleichen und in seinen Ausführungen durch ergänzende Detailstudien auszubauen ist, als die runde These, die auch nicht möglich ist. Nicht das geringste Verdienst vorliegender Untersuchung ist es, darauf hinzuweisen, daß die Arbeit erst zu beginnen hat.

Die vielfältigen Einzelbeobachtungen in den erwähnten Kapiteln provozieren auch fast Stück für Stück Stellungnahmen – nicht um zu kritisieren, sondern um weiterzuführen. Die Verf. erörtert z. B. (105* f.) die Metapher *ingsigel / sigel*. Es geht um den Menschen als Bild Gottes. Symptomatisch für die Forschungslage ist, daß eine umfangreiche Aufsatzsammlung (Der Mensch als Bild Gottes [Darmstadt 1969]), worin ein theologischer Fachmann, Prof. *L. Scheffczyk*, eine moderne Problemgeschichte (IX–LIV) und ein Literaturverzeichnis anbietet (526–538), die spirituelle Seite ausfallen läßt. Die umfassende Monographie von *R. Javelet*, Image et ressemblance au douzième siècle, de saint Anselme à Alain de Lille (I, XXIII/467; II, XXX/383), aus dem Jahre 1697 ist der auf Übersicht und Vollständigkeit ausgerichteten Forschung Scheffczyks entgangen: Spiritualia non leguntur! Was Sch. der Germanistik einschärft, muß auch der Theologie gesagt werden: es wird „für die Wortbedeutungsgeschichte (die Theologiegeschichte) immer dringlicher, die spirituelle lateinische Literatur des MA ... zu Rate zu ziehen" (111*).

Es ist also nicht verwunderlich, wenn es dem Besprecher überall und ständig in den Fingern juckt, seine Bemerkungen anzubringen. Einige Marginalien: wie verhält sich ‚per fidem radicatur' (110*, 182, 13) zu Eph 3, 17: ‚in caritate radicati'? Die „Beispiele für falsche Übersetzungen" (117*) könnten fast alle zu Lasten der lateinischen Vorlage gehen. Man ist der Verf. dankbar für die Unbekümmertheit, mit der sie große Linien zieht – gelegentlich über die griechische Patristik ins Judentum und in den syrischen Sprachraum hinein. *I. Hausherr* hat oft genug aufmerksam gemacht auf «des antiques relations entre l'Italie et la Syrie» (Études de spiritualité [Rom 1964] 138).

Man ist erstaunt, daß es bei der Behandlung der „metaphorischen Ausdrücke aus der deutschen Dominikanermystik" (133*–138*) und dem nach einzelnen Wörtern

aufgegliederten „Vergleich mit dem Fließenden Licht" (138*–169*) immer wieder heißt: „in der deutschen Mystik bisher nicht belegt"; so z. B. auch für „adamas als Vorstellung für die magnethafte Anziehungskraft der göttlichen Minne" (136*). Als Nichtfachmann kann man dazu nur fragen, wie es um den Hinweis steht, den *A. Salzer* schon vor der Jahrhundertwende auf Heinrichs von Mügeln Marienlied gab. In seinem neuaufgelegten und zusammengefaßten Buch über „Die Sinnbilder und Beiworte Mariens ..." (Darmstadt 1967) wird überdies ein unvergleichlicher Verständnishintergrund für die Metapher aufgebaut.

In der „geschichtlichen Einordnung" (174*–271*) wagt sich Sch. noch weiter auf das schwankende Eis einer unerforschten Arktis. Man sollte ihr dankbar sein, aber nicht auf kleinliche Spezialistenkritik pochen, wie es z. B. in der Besprechung meiner ähnlich gelagerten Arbeit über Johannes von Kastl (Münster i. W. 1966/67) geschah; die „weitaus mehr Stellen" aus dem Comp. theol. verit., die man ihr als nicht verifiziert vorgeworfen hat (vgl. ThPh 43 [1968] 607–610), werden z. T. ausdrücklich erwähnt (die „fehlenden" II, 21, 4 f. und 21, 18 stehen im Apparat zu 21, 4–28); solche sprachlichen Formulierungen waren in der entsprechenden Literatur sowieso Allgemeingut und wurden wahrscheinlicher anderswoher von Zwischenträgern übernommen; diese zu identifizieren (Pratum animae; De dilectione Dei et proximi; De humanitate Christi, usw.) hätte genützt, nicht aber das Ausschütten von totem Detailwissen. Es wäre kindisch, das Material ergänzen zu wollen, das Sch. über die „Lehre vom stufenweisen Aufstieg in der Tradition" (184*–194*) vorlegt; und dann weiter über die einzelnen Wege: ‚recta intentio', ‚studiosa meditatio', ‚limpida contemplatio', ‚affectio caritativa', ‚revelatio secreta', ‚experimentalis praegustatio', ‚deiformis operatio' (199*–228*). Jeder Terminus verdiente eine umfangreiche Monographie. Sch. hat sie von den „Sieben Straßen" her aufgeschlossen. Eine vielschichtige Väter- und Theologen-Tradition obiger Begriffe ist nämlich dort eingegangen und geordnet; man hält praktisch ein Nachschlagewerk und ein Vokabularium für Askese und Mystik und für die traditionellen Lehren darüber in der Hand. Die Auswahl ist eindeutig im ps.-dionysischen Geist geschehen.

Letztere Standortbestimmung wird im Kapitel über die „Thematik von amor – intellectus" (228*–248*) noch klarer. *K. Ruhs* Einordnung des R. v. B. in die franziskanische und viktorianische Geistigkeit (vgl. Bonaventura deutsch [Bern 1956] 32) muß zumindest stark differenziert werden. Auf dem Hintergrund dieser Kapitel sollte man z. B. auch die theologische These von *D. Mieth*, Die Einheit von vita activa und vita contemplativa (Regensburg 1969) beurteilen. Ihre Behauptung, daß es bis zu Eckhart und Tauler seit Augustinus keine Spiritualität gab, „die einerseits ihre vornehmliche Aufgabe in der Wirksamkeit sieht und andererseits gerade inmitten dieser Wirksamkeit ihre eigene ‚Kontemplation' findet" (117; vgl. bei Sch. 269*), müßte von der ‚deiformis operatio', dem Höhepunkt der Mystik bei R. v. B., korrigiert werden. *Mieths* Überblick der Tradition kennt dieses Werk übrigens ebensowenig wie die ähnlich gelagerte Schrift Richards von St. Viktor „Über die Gewalt der Liebe – ihre vier Stufen" aus dem 12. Jahrhundert. Aber: Spiritualia non leguntur! Mit dem Zurücktreten des ‚intelligere' und dem Hervortreten der Liebe, des affektiven Momentes, und unter dem Einfluß der ps.-dionysischen Dunkelheitsspekulationen trat fast notwendigerweise die ‚vita activa', die ‚operatio' hervor (was blieb noch übrig für die vita contemplativa?). Der von *Mieth* betonte und bei Augustinus ausgearbeitete „Fruchtbarkeitsgedanke" (110: ‚qui credit intelligat et qui intellexerit bene agat') wird in der Tendenz dieser Entwicklung grundsätzlich überschritten. Der Nominalismus ist auf spirituellem Gebiet sicher schon durch die Ps.-Dionysius-Rezeption bei Thomas Gallus angekündigt (und vielleicht auch schon spirituell verarbeitet!) und mit ihm eine Neueinschätzung des menschlichen Tuns. *H. Blumberg* hat in seinem Buch „Die Legitimität der Neuzeit" (Frankfurt a. M. 1966) den Zusammenhang zwischen dem Rückgang der intellektuellen Ordnungssicht und dem Hervortreten der aktiven Selbstbehauptung beschrieben. „The marriage of mysticism and nominalism", die *H. A. Oberman* (The Harvest of Medieval Theology [Cambridge, Massachusetts 1963] 331–360) erst mit Gerson und Gabriel datiert, ist schon früher geschlossen, sicher aber schon früher angebahnt worden.

Auch die letzten Kapitel über die „Formprinzipien" bleiben theologisch aufschlußreich. Über die „Siebenzahl" (248*–257*) wird eine gute Materialübersicht angeboten. Auf die „Schrift" als Formprinzip wird leider nur knapp hingewiesen (257* bis

263*). Aber das Ringen des Mittelalters um die theologische Methode tritt deutlich hervor: dogmatisch-logisches Vorangehen oder organisches Anschmiegen an den Gang der Schrift.

Zu dem, was zur „Absicht des Verfassers und Übersetzers" und zur „Bedeutung Rudolfs von Biberach" (263*–271*) ausgeführt wird, ist wenig hinzuzufügen. Manchmal wird eine Linie zu stark ausgezogen; ein Satz wie ‚haec propter brevitatem sufficiant' (263*) ist eine Formel, kein Hinweis auf den Zeitdruck R.s. Die Figur R.s wird auch gelegentlich vielleicht zu leuchtend ausgemalt; nicht er war es, der gegen „den zeitgenössischen intellektuellen Optimismus im Hinblick auf die Gotteserkenntnis" (265*) stand, sondern dieser Optimismus war schon erschüttert, wie der von R. viel zitierte Thomas Gallus beweist. Seine beiden anderen großen Traktate lassen vermuten, daß R. sich in einem gleichbleibenden Überlieferungsgut ps.-dionysischer Provenienz bewegte, das ihm vielleicht schon als geprägte Neuorientierung der Frömmigkeitshaltung vorlag. Doch das sind Forschungsausblicke, die von der Arbeit angeregt werden, und weniger Kritik an ihr.

In Teil B folgt die kritische Ausgabe der hochalemannischen Übersetzung (1–190). Leider können im ersten kritischen Apparat nicht alle Plusstücke aus dem lateinischen Text abgedruckt werden (vgl. 66*–77* und 276*). Die Konzentration auf den mhd. Text ließ wohl die Konfrontation mit den beiden Baseler Hss ($B_{1, 2}$) gegenüber dem bequemer zu handhabenden gedruckten lateinischen Text (Peltier) zurücktreten. Ein zweiter Apparat verzeichnet die Schriftstellen, ein dritter die Traditionsverweise. Hier bewährt sich wiederum der Rückgang auf das Latein. Durch eine von mir aufgefundene lateinische Entsprechung zu dem Ps.-Tauler-Traktat „Das Buch von geistlicher Armut" konnte ich einige Zitat-Verifizierungen richtigstellen, die selbst Denifle falsch angegeben hatte. Ohne den lateinischen Wortklang im Ohr hätte auch Sch. die vielen Zitate nicht erkannt. Vom Latein her ließe sich auch das geistesgeschichtliche Verständnis noch weiter vorantreiben. 11, 13–27; 166, 16–20 wird z. B. auf die unaussprechbare Gottesschau des Moses verwiesen und damit die Mahnung verknüpft, das Geschaute wenigstens im Zeichen (wie Moses den Israeliten) den Gläubigen vorzuführen; dies ist ein uralter Topos der geistlichen Literatur, der aus der allegorischen Exegese von Ex 34, 29–35 stammt (vgl. Johannes von Kastl, II 86 f.). Auch der mystische Aufstieg von 139, 17–19 scheint vom lateinischen Text her auf eine vorgeprägte Terminologie hinzuweisen, die sich an Ex 20, 21 (nicht 19, 9) anschließt.

Ein ausgewähltes, umfangreiches Glossar (Lateinisch–Mittelhochdeutsch; Mittelhochdeutsch–Lateinisch: 191–244), eine Übersicht über die Bibelzitate (245–248) und ein aufschlußreiches Verzeichnis der Quellen und Parallelen (249–252), dem sich ein Abkürzungs-, Handschriften-, Quellen- und Literaturverzeichnis anschließt (253 bis 267) runden die Ausgabe ab. Das Personenregister am Schluß (268–271) kann nur ein kärglicher Ersatz für ein Sachregister sein, das den Reichtum des Untersuchungsteiles aufschließen könnte. Diesen Mangel möchte ich auch als die einzige echte Kritik anmelden; andere Hinweise, wie z. B. darauf, daß man die Glossa ordinaria nicht nach der dünnen Migne-Ausgabe benutzen sollte, daß die beste kritische Ausgabe der Confessiones Augustins nicht in CSEL, sondern bei Teubner (Skutella, von Solignac neu abgedruckt; vgl. C. *M. J. Verheijen*, Contribution à une édition critique améliorée de Confessions de A. Augustin, in: Augustiniana 20 [1970] 35–53) zu finden ist, sind Weiterführungen, die sich bei einem so weitausgreifenden Buch von selbst ergeben.

Das ist auch der Eindruck, der sich beim Studium der Arbeit immer mehr verstärkt: Ein wichtiger, meist übersehener oder als zu steil erkannter Weg ist beschritten worden. Fragen sind gestellt worden – sehr ausdrücklich und mit eindeutigem Hinweis auf die Schwierigkeit der Antwort. Viele Möglichkeiten der Antwort werden aufgezeigt. Zu wünschen ist nur, daß die Linien weiter ausgezogen, verstärkt und ergänzt werden. Für die Germanistik heißt dies: Aufmerken auf den lateinischen, geistlichen, theologiegeschichtlichen Hintergrund für die Erschließung der mittelalterlichen deutschen Sprache; für den Theologen aber ist die Aufmerksamkeit erneut auf die so schwierig zu fassende und so wichtige geistliche Literatur des Mittelalters gelenkt worden.

J. Sudbrack, S. J.

Weinreb, Friedrich, *Der göttliche Bauplan der Welt. Der Sinn der Bibel nach der ältesten jüdischen Überlieferung.* – Ders., *Die Rolle Esther. Das Buch Esther nach der ältesten jüdischen Überlieferung.* – Ders., *Einführung in die hebräische Sprache.* 8° (396/314/94 S.) Zürich ²1969/1968/1968, Origo. 29.–/24.80/12.80 Fr./DM.

„Die lebhafteste, einmütigste und vor allem auch wärmste Zustimmung von sämtlichen Rednern der 8. Symbolikertagung (1966) fand Friedrich Weinreb mit seinem Schlußvortrag über ‚Das Verborgene im Buch Esther'. Dieser Beifall der dankbaren Hörer galt nicht nur der überraschend neuartigen Auslegung eines altbekannten biblischen Textes, er lag auch an der faszinierenden Art, wie Weinreb, der Chasside, beim Deuten der jeweils überaus wichtigen Namen und Zahlen urkabbalistische Überlieferung mit der Exaktheit des modernen Mathematikers zu verbinden wußte. Den tiefsten Eindruck aber machte wohl das schlichte, unpathetische Auftreten des Mannes, der, aus der Fülle seiner esoterischen Erfahrung schöpfend, in einmaliger Weise Forschung und Lehre mit Weisheit verbindet."

So *Julius Schwabe*, der Initiator der in Arnoldshain (Taunus) stattfindenden Symboliker-Tagungen. Die zitierte Stelle ist ein resümierendes Nachwort Schwabes in „Symbolon", Jahrbuch für Symbolforschung Bd. 6, S. 235, über den im Jahrbuch wiedergegebenen Vortrag W.s. – Was Schwabe hier über dankbare Hörer sagt, die überrascht und fasziniert sind, dürfte auch für viele Leser oben genannter Bücher zutreffen. Man gerät beim Hören und Lesen dieser Bibelauslegungen ganz unmittelbar in jene Welt, die *Martin Buber* in seinen „Erzählungen der Chassidim" nur noch in nachklingender, poetischer Verklärung zu beschwören vermochte. Wer W. persönlich kennenlernen durfte und seine Schriften liest, muß bezeugen, daß es heute noch Chassiden gibt; bei ihm jedenfalls ist der Traditionsstrom zu seinen leiblichen Vorfahren, zu einem Baalschemtow und Rabbi Dow Bär, nicht abgerissen.

Schon wie W. die hebräische Sprache auffaßt, läßt ahnen, daß daraus eine Bibelauslegung ganz eigentümlicher Art entstehen muß. Er schreibt in seiner „Einführung in die hebräische Sprache" (EhS): „Ich will diesen Kursus der hebräischen Sprache ganz anders aufbauen, als es sonst üblich ist – anders jedenfalls, als Sie es in den Grammatiken und Lehrbüchern finden. Diese Sprache sollte uns nämlich mehr sein als nur etwas Nützliches. Unser Kursus will zum *Urgrund des Wortes, der Sprache* führen. Diesen Urgrund setze nicht ich, ich habe ihn auch nicht aufgedeckt, sondern er ist einfach da und in früheren Zeiten auch allgemeiner gesehen worden. Das einzige, was ich dabei tue, besteht darin, daß ich diese Erkenntnisse in eine moderne Denkweise und Sprache übertrage. Ich stütze mich absichtlich auf alte Quellen, die ich auch nennen werde – es sind also keine verborgenen Quellen –, und die ich so zusammenfasse und ordne, daß sie in der gegenwärtigen Zeit verstanden werden können" (ebd. 1).

In seiner Bibelauslegung fußt W. also auf der sog. „mündlichen Tora", die vor allem im Talmud ihren Niederschlag fand. Im Buche „Der göttliche Bauplan der Welt" (BdW) – im holländischen Original „De Bijbel als schepping" (Die Bibel als Schöpfung) – geht es vorzüglich um die Auslegung des Pentateuch, der „Kernerzählung" des AT. Dieses Buch entwirft einen Grundriß zum Verständnis des AT überhaupt, allerdings in der genannten ungewöhnlichen Optik der altjüdischen Tradition. Die vier Teile des BdW tragen die Überschriften: Das Universum des Wortes (Grundlegendes über Wort, Name, Welt und Zahl), Die Ausdehnung (das Sich-Verlieren des Menschen an die Vielfalt und Grenzenlosigkeit der Welt), Die Krümmung (Gottes Bestreben, den Menschen zur Umkehr zu bringen), Die Rückkehr (der lange Weg des Menschen zurück zu Gott). Diese meine Aufzählung ist sehr dürr und spiegelt keineswegs die Fülle des in den einzelnen Unterkapiteln der 4 Teile Behandelten wider.

Bei der „Rolle Esther" (RE) geht es um das Geschick der Juden in der Verbannung, in der es keinen Tempel mehr gibt. Auch hier walten die ungewohnten Maßstäbe chassidischer Auslegung. Es trägt z. T. ähnliche Abschnittsüberschriften wie der BdW, da nach W. „alle Teile (der Bibel) durch die besondere Wortwahl und Strukturierung ... dieselbe aktuelle und allgemeingültige Bedeutung" haben (Vorwort zu RE 14). Dieser Auslegungsmodus sieht die Schrift stark typisierend und universell menschlich. Die Überschriften lauten: Der Sinn der Verbannung, Die Welt der Na-

men, Die Geschichte der Rolle. Letzterer Abschnitt ist unterteilt in: Der Weg der Entwicklung, Die Krümmung, Die Umkehr.

In beiden Büchern wird ausführlich gefragt nach Gottes Anliegen mit unserer Welt, einer Welt, die diesem Anliegen gemäß in ganz bestimmter Weise strukturiert ist; es wird weiter gefragt nach des Menschen Verhalten in dieser Welt und nach den Anstalten Gottes, um den Menschen und der Welt die Erlösung zu bringen. Das Erlösungsgeschehen heißt dann für den Menschen „Rückkehr" zur „Einheit Gottes", von der er sich im Wahn eigenmächtiger „Entwicklung" abgewandt hatte.

Die RE möchte nun vor allem aufzeigen, wie Gott in einer Welt eigenmächtiger Entwicklung (die scheinbar sich selbst genügt) *verborgen* ist. „Esther" kann übersetzt werden „Ich, der ich verborgen bin" – schon im Namen der Hauptfigur steckt also ein Hinweis auf den sich verbergenden Gott in der Verbannungswelt; im ganzen Buch Esther kommt zudem der Name Gottes kein einziges Mal vor! Die tiefe Verzweiflung, die diese Welt der Verbannung, d. h. unsere Welt, im Grunde durchzieht, wird in dieser Auslegung sichtbar – aber am Ende auch der unerwartete Triumph des für nichtexistent gehaltenen Gottes. – Die RE liest sich in dieser altjüdischen Deutung weithin wie ein Präludium zur Passion Christi und seinem unerwarteten Ostertriumph. Allerdings muß der sühnende Christus im NT nicht nur die Rolle des gerechten Mordechai, sondern – cum grano salis – auch die Rolle des Sünders Haman mit übernehmen. Wie Haman wird Jesus an den Schandpfahl gehängt, um in seiner Hinrichtung die Sünde zwar richten zu lassen, aber durch seine Hingabe den Sünder zu retten. Schließlich soll Haman, der Sünder, ja ebenfalls erlöst werden. – In den seltsamen Gebräuchen der Juden beim Purimfest (RE 285) schimmert dieser Aspekt schon durch. – Mordechai und Haman werden wieder in starkem Maße zu Typisierungen allgemeinmenschlicher Einstellungsweisen.

Nun, man muß ohnehin beachten, daß es W. in seinen die mündliche Tradition so offenherzig klarstellenden Büchern nie um das bloß Historische geht – das interessiert ihn herzlich wenig –, sondern um etwas überhistorisch Wesentliches, um das, was eigentlich immer gilt, was in der Bibel immer neu paradigmatisch ausgesagt wird. Diese Auslegung überhöht die („diachronistischen") geschichtlichen Perspektiven auch immer ins sog. „Synchronistische" oder sie lebt – um mit dem Kulturphilosophen *Jean Gebser* zu sprechen – in einem „aperspektivischen, integralen Bewußtsein". Ähnlich gibt es ja auch im NT ganz explizit „synchronistische" oder „aperspektivistische" Stellen, etwa wenn gesprochen wird vom „Lamm, das geschlachtet ist seit Grundlegung der Welt" (Offb 13, 8) oder wenn es im Epheserbrief (1,4) heißt, daß Gott „uns erwählt hat durch Christus, ehe der Welt Grund gelegt war".

Speziell die zur Ausdeutung herangezogene zahlenmäßige Struktur der hebräischen Wörter bringt generalisierende und typisierende Aussagen zustande. „Wir werden gleich sehen, daß die Zahlen Konsonanten und die Konsonanten Zahlen sind. Es ist nun nicht so, daß zuerst die Konsonanten wären und dann die Zahlen oder umgekehrt – nein, in der einen Welt der Laute sind es Konsonanten, in der Welt der Begriffe Zahlen" (EhS 6). „Haftet am Wort, auch wenn es einer noch so vollkommenen Sprache entstammt, eine sinnliche Vorstellung, so wird diese abstrahiert, wenn aus der Seele des Wortes das Bild der Zahl hervorstrahlt, wenn alles Sinnliche und Erdgebundene aus der menschlichen Vorstellungswelt abgelegt wird, bis nur noch die nackte Zahl übrig bleibt ... So lassen uns (auch) allein die mathematischen Gesetze die verschlossene Harmonie des Kosmos erkennen. Daraus ergibt sich aber auch die Bedeutung des Zahlenwertes der Wortgebilde" (aus dem Vorwort des Übersetzers, BdW 17).

Die Zahlenwerte der Wörter werden dabei verglichen, sie werden mit Spürsinn betrachtet hinsichtlich ihrer numerischen Gleichheit oder Ähnlichkeit, sie werden abgewogen in ihrer mathematischen „Verträglichkeit" bzw. Gegensätzlichkeit. Man staunt, welche Vielfalt von Mustern und Bezügen hier möglich ist! Allerdings sind die Zahlen nun nicht das einzige Ausdeutungsinstrument – immerhin für moderne Mentalität das auffallendste und gewiß frappierendste! – All dies soll mithelfen, den gottgemeinten Sinn der Schrift herauszuschälen, ihn bis in die „Radikale", die Wurzeln der Sprache, freizulegen – überzeitlich, für alle Menschen.

„Ich bin Antihistoriker", sagte W. in Arnoldshain; „ich will wissen, was ist, nicht was war. Ich verstehe nicht einmal meinen eigenen Vater oder Großvater richtig, wie

kann ich dann verstehen, was vor Tausenden von Jahren in Persien und Medien geschah! ... Daher interessiert mich nur das Wesentliche, das sich in Achaschwerosch (dem König von Persien und Medien) ausdrückt. Es hat selbstverständlich auch einmal einen historischen König dieses Namens gegeben, aber der interessiert uns hier (in der Auslegung der Rolle Esther) in keiner Weise" (Symbolon 6, 172). – Erinnert sei auch an das bekannte Wort ‚een mukdam u-meochar ba-tora' = ‚es ist kein vor und nach in der Tora' (BdW 113).

Man wird bei dieser Sichtweise erinnert an die altchristliche Auffassung, daß es einen vierfachen Schriftsinn gäbe, wobei W. bzw. die ihn tragende Tradition den sensus literalis (oder die ‚historia') sehr schnell durchstößt zu den 3 weiteren, *überhistorischen* und nicht an der Oberfläche liegenden Sinnbezügen, zum sensus allegoricus (die ‚credenda'), moralis (die ‚agenda') und mysticus (die ‚tendenda') – falls es erlaubt ist, beide Traditionsströme einmal miteinander zu vergleichen. Den Schlüssel für die so verstandene Auflichtung des Gotteswortes bietet ihm die schon genannte „mündliche Tora". Was sie meint, hat *Gershom Scholem* in seinem Traktatenband „Zur Kabbala und ihrer Symbolik" (Zürich 1960) 68 ff. gut präzisiert:

„Die *schriftliche* Tora ... ist der im Pentateuch niedergelegte Text. Die *mündliche* Tora ist alles anderes, was von den Schriftgelehrten und Weisen zur Explikation dieses schriftlichen Corpus vorgebracht wird ... Die *mündliche* Tora stellt die Überlieferung der Ekklesia Israels dar, als notwendige Ergänzung und Konkretisierung der schriftlichen Tora. Im Sinne der rabbinischen Überlieferung hat Moses die mündliche Tora zugleich mit der schriftlichen am Sinai empfangen, und alles, was irgendein Schriftgelehrter später in der Tora forscht und legitimerweise aus ihr folgert, war schon in dieser mündlichen Überlieferung an Moses mitgegeben. Die Totalität der Tora umfaßt daher im rabbinischen Judentum diese beiden Schichten als eine Einheit." – Das Buch ‚Bahir' (entstanden um 1180 n. Chr.) sagt es so: „Die schriftliche Tora, die ‚Licht' heißt, bedarf der mündlichen Tora, die eine Lampe ist, welche das ‚Licht' trägt, um ihre Schwierigkeiten aufzulösen und ihre Geheimnisse zu erklären" (§ 99).

Schriftliche und mündliche Tora werden also verstanden als die „beiden Schichten" einer „Einheit"; man kann sich dabei erinnern an die das gleiche Problem betreffende Frage der christlichen Kirchen nach Schrift und mündlicher Überlieferung als jeweils legitimer oder nicht legitimer Offenbarungs-Quelle. Der Katholik kann jetzt nach dem II. Vaticanum fast genauso von „zwei Schichten einer Einheit" sprechen. Im fixierten Bibeltext darf man gewiß auch schon alles Wesentliche niedergelegt sehen, doch bedarf dieser Text zu seinem Verständnis ebenso der begleitenden, nie abreißenden viva vox der den Bibeltext interpretierenden und daraus lebenden gläubigen Gemeinde, er bedarf eben auch der „mündlichen Tradition".

W. lebt in und aus seiner Tradition, auch er „forscht und folgert legitimerweise aus der Tora" und formuliert altes Traditionsgut neu. So sind die angezeigten Bücher ebenfalls so etwas wie die viva vox einer gläubigen Überlieferung; sie wollen nicht Theorie, sondern „Lebensbücher" sein, wollen „Lebenshilfen" bieten. „Vor allem wollte ich davon sprechen, welchen gangbaren Weg, welche ernsthafte und zu verantwortende Methode es gibt, um sich im (Gottes-)Worte zu den allgemeinen menschlichen Werten zurückzufinden, was für unsere Zeit von nicht abzuschätzender Bedeutung wäre" (Vorwort zu RE 13/14). – Und in seinem Vorwort zum BdW 26 heißt es: „Obwohl das Buch aus dem Wissen des alten Judentums schöpft, ist es so geschrieben, daß es von jedermann, zu welcher Konfession er gehöre und welcher Überzeugung er anhange, ohne Bedenken gelesen werden kann. Jeder soll seinen ganz persönlichen Weg erkennen, der ihm zum Wesentlichen führt. Den Weg, der ihn zu Gott führen wird."

Der Christ wird fragen, inwieweit die aus der jüdischen Überlieferung stammende Wesenserhellung der Bibel auch ihm auf seinem Wege helfen kann. Jedem unterrichteten Zeitgenossen ist ja bekannt, daß die heutige Bibel-Exegese ganz andere Wege geht; daß sie in der Deutungsweise der ‚mündlichen Tora' vermutlich eine recht fragwürdige Spekulation sieht. Man wird aber einem so gewaltigen religionsgeschichtlichen Faktum wie der jüdischen Tradition wohl kaum gerecht, wenn man sie mit einer einzigen Handbewegung kurzerhand in die Rumpelkammer verweist. Wenn schon in allen großen Religionen wertvolle, auch den Christen bereichernde Wahrheitselemente vorhanden sind, wird der Geist Gottes sein altes Bundesvolk erst recht

nicht einfachhin im Stich gelassen haben. – Bis vor kurzem hatte man auch alle Mythen als albernes Zeug abgetan, urteilt hier aber heute weit vorsichtiger. Ähnlich dämmert heute manchem, wie blamabel inkompetent und unzulänglich etwa die zünftigen Astronomen mit der Astrologie oder die Chemiker mit der Alchimie umgesprungen sind; sie merkten dabei gar nicht, wie sehr sie hochmütig an der Sache vorbeiredeten. Sie benahmen sich fast so lächerlich wie einer, der in einem Freimaurer-Ritual Anweisungen fürs Maurerhandwerk vermutete und dann, enttäuscht über den vorgefundenen „Unsinn", voll Hohn die Freimaurer als miserable Handwerker verspotten würde. – Es führen viele Wege nach Rom, und man sollte mit einem Aburteilen äußerst behutsam und zurückhaltend sein.

Gewiß läßt sich das für uns heute fremdartig Gewordene der altjüdischen Methode im Grunde gar nicht ausräumen – sosehr W. die heutige Sprache spricht und mit modernen Begriffen und Beispielen arbeitet. In der Fremdartigkeit bleibt jedoch berückend zu sehen, wie zwanglos, fast zauberhaft sich nun Ergebnis an Ergebnis reiht, wie all das miteinander einen neuen, sinntiefen Kosmos bildet, der wie ein verborgener Grund den Literaltext trägt, ihn aus sich heraus gebiert, ihm wie ein archetypischer Kosmos zugrunde liegt. Was die Ausdeutung freilegt, ist ein gleichsam archetypisches Achsensystem. So könnte man gewissermaßen Bemühung und Ergebnis der mündlichen Tora umschreiben. Bei W., EhS 34, heißt es: „Die Offenbarung der mündlichen Überlieferung sieht das Ewige, das Wesentliche an erster Stelle und die geschichtlichen Ereignisse als Projektionen desselben in dieser Welt." *Thomas Mann* hat Ähnliches gespürt, wenn er in seiner Josephs-Trilogie sagt, alle diese Geschichten „wüßten gar nicht zu geschehen", wenn sie nicht zuvor im Himmel geschehen wären. Es geht um ein zeitüberwindendes, „aperspektivisches bzw. integrales Bewußtsein", um nochmals *Jean Gebser* zu zitieren.

Fast immer zeigen sich bei dem Bemühen, alttestamentliche Aussagen ins Überzeitliche zu heben, Ausblicke, ja Verbindungslinien zum NT. W. selbst ist nicht abgeneigt, im NT eine legitime Fortsetzung der Geschichte Gottes mit den Menschen zu sehen. Im letzten Faszikel der EhS häufen sich Hinweise auf neutestamentliche Parallelen, um nicht zu sagen neutestamentliche Erfüllungen; z. B.: „Denken wir auch daran, daß der Freitag die Kreuzigung bringt, ohne die die Welt nicht wäre, was sie ist" (72). Oder im Arnoldshainer Vortrag heißt es: „Das Wort ist es, das den Menschen erlösen kann. Von daher versteht man auch den Anfang des Jo-Ev: ‚Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott ... Und das Wort ward Fleisch.' Im Hebräischen ist das Wort für Botschaft und Fleisch (in den Radikalen) identisch. Fleischwerdung ist Botschaft" (Symb. 6, 168).

In der RE macht W. uns dank seines Auslegungsschlüssels klar, daß der große Sinn der Verborgenheit Gottes in unserer jetzigen Welt *der* ist, daß ein freies Geschöpf wie der Mensch nun völlig *umsonst* handeln kann, in dem doppelten Sinne, wie dieses Wort im Deutschen verstanden wird! Pur weltlich gesehen, handelt ja einer, der immer noch auf das „Phantom Gott" vertraut, wie ein Narr, ganz sinnlos, nutzlos, eben vollkommen umsonst. Für den Gläubigen dagegen kann ein solches Umsonst-Handeln seine Uneigennützigkeit und Liebe auf die Probe stellen und bewähren! – „Esther" ist also das Buch über unser Menschengeschick in der Verbannung, wo Gott abwesend zu sein scheint. Wir erwähnten bereits, daß das Wort „Gott" im ganzen Buche Esther kein einziges Mal vorkommt – ein Unikum in der Bibel! Das Hauptereignis der Esthergeschichte wird zudem als ‚Purim' bezeichnet, und ‚pur' heißt Los oder Zufall. So bietet die RE die Typik des Geschehens in einer Welt, in der „Gott tot ist", wo äußerlich gesehen die Dinge mehr oder weniger „aus Zufall" geschehen und wo das Tun des Gläubigen ganz „umsonst" ist. – Auch bei der RE ist es für den Christen keine Schwierigkeit, die aufgezeigten Perspektiven des großen „Umsonst" auszuweiten bis zur „Torheit des Kreuzes".

Doch fahren wir fort in unserer Stellungnahme. Es mag ja vom christlichen Standpunkt her Einwände geben, die nicht ganz so leicht zu beschwichtigen sind. Man könnte dieser Schrifterklärung z. B. vorwerfen, sie bediene sich als Interpretationshilfe bibelwidriger, etwa neupythagoreischer Vorstellungen; gemeint ist die behauptete Bedeutsamkeit von Zahlstrukturen in Worten und Dingen. Ist das wirklich bibelwidrig? Nach heutigem Wissen ist wohl kaum aufrechtzuerhalten, daß ein Ordnungsdenken in geheiligter Zahlsymbolik für Kanaan und überhaupt für den Alten Orient etwas Fremdes und nur nachträglich Eingetragenes wäre. – Stets gab es zu-

dem Vorstellungen, etwa iranische, die – nach ihrer Kenntnisnahme durch die Juden – mit gutem Gewissen in der Bibel verdaut und assimiliert wurden, ohne daß jemand das als bibelwidrig erklärte.

W. ist im Grunde auch ganz uninteressiert an der menschlichen Genese biblischer Texte – er betrachtet voll Ehrfurcht den kanonisch akzeptierten, heiligen Text in seiner jetzigen Abgeschlossenheit. Seine Überzeugung ist es – und die teilt er mit jedem Gläubigen –, daß der kanonische Bibeltext schließlich auf Gott als Hauptautor zurückgeht, und Gottes Stimme möchte er in diesen Texten vernehmen! Und Gottes Worte sind eben genauso abgründig und geheimnisreich wie seine übrigen Geschöpfe – vielleicht noch mehr! W. ist der Überzeugung, daß diese Texte, sobald sie beginnen, sich zu erschließen, dem Menschen auch eindeutige Wegweisung geben, die er voll Ernst zu befolgen hat. Es ärgert ihn immer ein wenig, wenn man ihn einen „Kabbalisten" nennt, da dieses Wort gewiß belastet ist. Er sagt: „Ich habe Spielereien auf diesem Gebiet nicht gern, geht es doch hier um zu wichtige Dinge, die entweder stimmen oder nicht stimmen – stimmen sie nicht, so will ich mich wieder der Statistik (W.s früherer Beruf) zuwenden" (Symb. 6, 163).

Keiner kann bestreiten, daß in der von W. neu zugänglich gemachten, aus dem Judentum erwachsenen Ausdeutung des Pentateuch und der Rolle Esther sich frappierende Zusammenhänge zeigen. Die hebräischen Texte werden wirklich zur *textura*, zu großartigen, in sich stimmigen Geweben mit tiefen, überraschenden Sinnmustern. Jeder unvoreingenommene Leser fragt sich ständig neu überrascht wie W. selbst: „Sollte die Bibel nur ein Buch sein, das von gescheiten, geistvollen Menschen im Altertum geschaffen wurde? ... (oder zeigt die Bibel) eine niemals durch Menschen zu schaffende Struktur, ... die das Weltall, die Natur übertrifft, weil in ihr gleichzeitig das Abstrakte (Zahlenstrukturen) wie das menschlich Konkrete enthalten ist, (und die Bibel sich so) als eine unvergleichliche Schöpfung enthüllt!" (BdW 372) – „Bibel als Schöpfung", so heißt ja wörtlich übersetzt der Titel des erstgenannten Werkes im Holländischen.

Hier könnte man vielleicht die Besprechung – ganz positiv – abschließen, wenn nicht doch noch eine gewichtige Kritik anzumelden wäre. So überwältigend diese aufgehellte Bibel-Schöpfung in ihrer altjüdischen „Aus-ein-ander-legung" und Strukturanalyse auch sein mag, es bleibt dennoch eine schwerwiegende Frage für den Christen bestehen. – Der Prozeß der Rückkehr zu Gott, zur göttlichen „Eins" oder Einheit, wie es heißt, hebt nach W. und seiner Tradition alle in der Welt noch bestehenden Gegensätze oder Widersprüche harmonisch auf; in Gott kommt alles zur Ruhe – auch der Gegensatz von Gut und Böse. Alle Geschöpfe finden sich dann in einer ungetrübten Harmonie bei Gott bzw. in Gott, eben in der nicht mehr aufgesplitterten „Eins". – Gewiß darf man hier als Parallele zunächst an das christliche Gleichnis von der Heimkehr des verlorenen Sohnes ins Vaterhaus denken. Aber: wird auch wirklich jeder, ob er nun dem jüngeren oder älteren Bruder im Gleichnis gleicht, „hineingehen" ins Vaterhaus? Vom älteren Bruder wird ja am Schluß des Gleichnisses gesagt: er wollte *nicht* hineingehen! Sind im Eschaton *alle* Geschöpfe harmonisch in Gott?

Es darf aber nach W.s Tradition dann keine Gegensätze mehr geben. Es zeigt sich: das angeblich dem AT immanente System der Auslegung läßt hier einfach keinen Platz für Geschöpfe, die etwa in aller Ewigkeit nicht zu Gott ins Vaterhaus wollen! Das System gebiert hier Systemzwang – jedenfalls in der vorgeführten Handhabung! Entweder werden diese Wesen dann doch in die Einheit und Harmonie Gottes mit sanfter Gewalt hineinintegriert (was gegen die Respektierung der geschöpflichen Freiheit, des doch zu fordernden „Umsonst"-Tuns wäre), oder, wie W. selbst mir sagte: „sie hören auf, sie werden liquidiert", ähnlich wie die in der jüdischen Tradition genannten „974 Welten", die (nach dieser Tradition) vor unserer Schöpfung bereits – als unwert – liquidiert werden mußten (vgl. BdW 154 und RE 278/79). Doch im Falle der Liquidierung würde Gott ja ebenfalls die freie Entscheidung eines personalen Geschöpfes nicht bis ins letzte ernst nehmen; wer sich gegen Ihn stellte und darin beharrte, würde dann eines Tages „weggefegt" werden, sähe sich also nicht mehr mit seiner personalen Entscheidung als unantastbar respektiert.

Schauen wir noch genauer. Die erstgenannte Lösung einer ungetrübten Einheit aller bei Gott ist bekannt unter dem Namen Apokatastasis, ausnahmslose Rückkehr *aller* Geschöpfe zu Gott. So etwas wäre als pures Denkmodell vielleicht möglich.

Gottes verzeihende und einladende Liebe könnte so groß werden, daß sie ohne Zwang alle Widerstände überwinden würde; sie riefe in gnadenhafter Zuwendung das freie ‚Ja' der geschöpflichen Gegenliebe hervor; hypothetisch (wir können nicht in Gott hineinschauen) wäre das, von hier aus gesehen, nicht auszuschließen. Jesu Aussagen im NT lassen aber nicht erkennen, daß es de facto so geschieht; der Wortlaut sagt vielmehr das Gegenteil.

Der zweite Lösungsvorschlag einer Liquidierung des Bösen (zugunsten ungetrübter Einheit in Gott) ist schon als Denkmodell aus den oben erwähnten Gründen nicht akzeptabel; dazu kommen auch hier die Aussagen des NT. Das NT kennt keine Vernichtung personaler Geschöpfe, auch nicht solcher, die endgültig böse sein wollen. Der Systemzwang in W.s dargelegter Exegese entsteht eben, wenn *alle* Gegensätze, die in dieser Welt auftreten, als harmonisierbar oder auflösbar hingestellt werden. – Bei polar gespannten Gegensätzen wie Mann und Frau, Himmel und Erde, rechts und links usw. trifft das zu. Sie sind ausgleichbar und auf anderer Ebene versöhnbar. Aber Gut und Böse lassen sich in diese Art Gegensätze nicht mit einordnen. Nicht umsonst nennt man Böse den *privativen* Gegensatz zu Gut; es ist nicht sein polares Gegenüber, sondern seine Korruption; wo gibt es da eine mögliche Einheit zwischen beiden – wie etwa das Kind das Einswerden von Mann und Frau auf neuer Ebene verkörpert? – Zwischen Gut und Böse gibt es keinen Ausgleich, sondern nur Alternativen – etwa, daß das Böse sich bekehrt, daß es seine Korruption heilen läßt, daß es wieder ganz und „gut" wird – oder es bleibt eben korrupt, Torso, böse.

Vielleicht liegt das für den Christen so Unbefriedigende der scheinbar so glatten „Einheits"-Lösung tatsächlich – immanent – im AT begründet, da die abgründige Bosheit des Satanischen erst im Lichte des Kreuzes Christi enthüllt wird. Das AT kennt den nihilistischen Satan im striktesten Sinne noch nicht. Bei W. erscheinen Sünde und Böses in einem anderen Licht, als der Christ sie versteht. Es heißt: „Bewußt" begangene Sünde ist „eher als Krankheit zu bezeichnen"; daß der Mensch „hier (in dieser Welt) existieren will", *das* ist „die Ursünde überhaupt", das ist „die unausweichliche Sünde" (EhS 17). „Man soll das Böse nicht tun wollen und nicht tun müssen – und doch entsteht es, man kann nichts dafür. Nicht aus dem Willen entstand es, die Verhältnisse zwangen vielmehr dazu" (EhS 62). – Jesus sagt zwar auch: „Ärgernisse *müssen* kommen", fügt aber hinzu: „Doch wehe dem Menschen, durch *den* das Ärgernis kommt!" (Mt 18, 7).

W. sieht in seiner modernen Deutungsformulierung das Böse zumeist unter dem Aspekt der „Entwicklungskraft", der Pluralisierung, des Sich-Verlierens an geschöpfliche Vielheit, des Sich-weg-Bewegens von der „Einheit" Gottes – aber er sieht das Böse eigentlich nicht als nihilistischen Zerstörer. Ein solches, nihilistisches Böses könnte zahlensymbolisch auch gar nicht aus einer „Vielheit" zur „Einheit" (= Gott) „zurückkehren", weil es schon mit Vehemenz das Nichts, die „Null" anstrebte. – Der Gläubige weiß, daß diese satanische Tendenz ein furchtbares und – fruchtloses Unterfangen ist; wenn einer sich darin verbisse, wäre es sogar ewig fruchtlos, „höllisch"! Nun: Gottes „Eins" verhindert die „Null"; aber die Tendenz zur „Null", zum nihil, könnte ein freies Geschöpf haben! Es ist deshalb wohl nicht von ungefähr, sondern bezeichnend, daß in den von W. neu erhobenen Zahlstrukturen des Hebräischen niemals die Null vorkommt. Augenscheinlich ist der Ambitus (negativer) Möglichkeiten im AT noch nicht voll bewußt.

Soweit das schwerwiegende Bedenken, der Vorbehalt, den ein Christ hier wohl machen muß, den vielleicht auch er erst vom NT her erheben kann. Dieser kritische Hinweis ist, da es bei W. ja schließlich um eine immanente Ausdeutung des AT geht, gewissermaßen eine Kritik „von außen" und deshalb keine unbedingte Entwertung der in ihrer Art einmaligen Publikationen W.s. Juden und Christen sind hier reich beschenkt und sollten sich soviel wie nur möglich davon zu eigen machen! Für diese Neuerschließung ungeahnter Schätze jüdischer Bibelauslegung gebührt W. großer Dank. Wir hoffen auf weitere derartige Bücher! – Dem Origo-Verlag gebührt ebenfalls Dank für die Herausgabe der Interpretationen und der Spracheinführung. Letztere – als Nachschrift von Vorträgen – wird allerdings gegen Ende durch manche nur hingesetzten Andeutungen reichlich änigmatisch und unklar. – Zum Schluß noch der Hinweis auf ein Versehen (BdW 200): nicht Sem wurde zwei Jahre nach der Flut geboren, sondern Arpachsad. W. Schlepper, S. J.

Prümm, Karl, S. J., *Diakonia Pneumatos. Der zweite Korintherbrief als Zugang zur apostolischen Botschaft.* Bd. I: *Theologische Auslegung des zweiten Korintherbriefes.* Gr. 8° (810 S.) Freiburg i. Br. 1967, Herder. 110.– DM. – Bd. II, 1. Teil: *Apostolat und christliche Wirklichkeit;* 2. Teil: *Das christliche Werk – Die Apostolische Macht.* Gr. 8° (626 u. 788 S.) Freiburg i. Br. 1960 u. 1962, Herder. 54.– u. 84.– DM.

Der theologische Kommentar zu 2 Kor ist naturgemäß als I. Band des umfangreichen Gesamtwerkes „Diakonia Pneumatos" bezeichnet, zeitlich aber an letzter Stelle erschienen. So haben die beiden Teile des systematischen II. Bandes die ersehnte und notwendige Ergänzung gefunden. In dieser Zeitschrift ist der 1. Teil des II. Bandes ausführlich besprochen worden (vgl. Schol 37 [1962] 133–138). In diesem I. Teilband wurden in sechs Kapiteln bibeltheologische Themen behandelt, die durch den 1. Teil des zweiten Korintherbriefes (Kap. 1–7) angeregt worden waren. In dem 1962 erschienenen 2. Teil des systematischen Bandes behandelt Kap. 7 den theologischen Ertrag des sogenannten „Kollektenbriefes" (2 Kor 8–9) und Kap. 8 die Schlußfolgerungen für die apostolische Vollmacht aus dem „Vierkapitelbrief" (2 Kor 10–13). Es sei vermerkt, daß der Verf. alle drei Teile des zweiten Korintherbriefes als ursprüngliche Briefeinheit betrachtet, wofür er beachtenswerte Gründe beibringt (116–121). Im 8. Kap. folgt auf Bemerkungen stilistischer Art und auf die Bestimmung eines dreifach gestuften „Gesprächspartners" im Vierkapitelbrief (die Gemeinde als Ganzes, eine laue und sittenlose Gruppe, von außen eingedrungene Irrlehrer = Judaisten) eine sehr eingehende theologische Abhandlung über die in diesem Abschnitt vorherrschenden Begriffe, welche das Apostelamt kennzeichnen: Exousia (139–242), Dynamis (243–340), Kauchêma und Dokimê (340–358). Eine Beschreibung der Persönlichkeit des Paulus, für die gerade der zweite Korintherbrief und darin besonders die vier letzten Kapitel reiches Quellenmaterial bieten, und eine „Nachlese" theologischen Inhalts schließen dieses umfangreiche 8. Kap. ab (358–392). Das 9. Kap., der Schlußteil des ganzen Werkes, trägt die Überschrift: „Quellenfragen" (393–713). Es enthält als ersten Abschnitt eine Betrachtung über den Brief selbst in seiner Eigenschaft und Eigenart als Quelle für die christlich-kirchliche Wirklichkeit (400–443). Ein zweiter Abschnitt bringt eine Abhandlung über die Quellen des Briefes; namhaft gemacht werden 1. die unmittelbare Offenbarung an Paulus, durch „Sêmeia" beglaubigt (vgl. 2 Kor 5, 18; 12, 1; 4, 6; 12, 12); 2. der Glaube der Gesamtkirche als Herkunfts- und Überprüfungsquelle des Offenbarungswissens des Apostels; 3. Das Alte Testament; abgeschlossen werden diese beiden ersten Abschnitte über den Brief als Quelle und über die Quellen des Briefes mit einer Überlegung über die Grundlagen, welche die Zustimmung zum Inhalt des Briefes fordern (476–495). Besonderes Interesse dürfte der dritte Abschnitt des 9. Kap. finden, der sich mit den religionsgeschichtlichen Anknüpfungsmöglichkeiten für die verschiedenen Bereiche des theologischen Inhalts des Gesamtbriefes befaßt (495–713). Zu diesem Unternehmen, für das der Verf. als bedeutender Religionswissenschaftler alle Kompetenz mitbringt, äußert er sich grundsätzlich in folgender Weise: Nach dem Überblick über das gesamte theologische Grundgut des zweiten Korintherbriefes „bietet sich eine ausgezeichnete Gelegenheit, in geschlossenem Zuge diesen ganzen Stoff nach sämtlichen Hauptbereichen ... auch der religionsgeschichtlichen Fragestellung auszusetzen. Und das nicht etwa nur, um die Eigenständigkeit der (apostolischen) Botschaft daran zu erproben. Es soll mit aller unbefangenen Offenheit für die Beobachtungen von möglichen Anregungen mannigfacher Art geschehen, die das paulinische Kerygma in der besonderen Gestalt, wie es in 2 Kor greifbar geworden ist, durch die Berührung mit dem Gedankenwirbel einer sehr vielschichtigen religiösen Umwelt erfahren haben könnte. Mit anderen Worten: Es wird die Frage der Anknüpfung und sogar einer möglichen Hineinnahme von außen gebotener Gedanken in die Darbietung des Kerygma miterwogen" (393). Dieser Zielsetzung entsprechend werden nach grundsätzlichen Erörterungen zur religionsgeschichtlichen Vergleichung (495–542) die einzelnen theologischen Sachgebiete im Hinblick auf ihre religionsgeschichtliche Abgrenzung und Anknüpfung durchgegangen: 1. Die Gotteslehre mit den Unterteilen: der Vatergott, die Christologie, die Pneumalehre (524–587); 2. Die Erlösungslehre, vor allem im Hinblick auf die Mysterienkulte (588–626); 3. Das christliche Sein (626–646); 4. Das Sakrament (646–659); 5. Die Eschatologie, mit

Blick auf 2 Kor 5, 1–10 (659–682); 6. Das Sittliche (682–704). Personenverzeichnis, Katalog besonders beachteter griechischer Wörter, Schriftstellenverzeichnis, Sachverzeichnis sind eine dankenswerte Zugabe zu den beiden Teilbänden des II. systematischen Bandes (vgl. II, 2, S. 715–775).

Der Band I, also der Kommentarband zu 2 Kor, ist ebenfalls mit Personen-, Wörter-, Schriftstellen- und Sachregister versehen worden (vgl. I, S. 763–810). Der Kommentar zielt vor allem auf die Herausarbeitung des theologischen Gehaltes des Briefes, aber selbstverständlich auf der Grundlage einer den Text Vers für Vers mit Hilfe der wissenschaftlichen Methoden auslegenden Exegese. Trotz des starken zweibändigen systematischen Teiles (II, 1 und 2) finden sich auch im Kommentarband noch ausgedehnte Exkurse, jeweils am Ende der drei Hauptteile des Briefes. An die Exegese der Schlußkapitel ist zum Beispiel eine geschichtliche Untersuchung über die fremden Paulusgegner in der korinthischen Gemeinde angefügt worden (735–761). Darin ist die bis zum Erscheinen dieses Bandes greifbare neueste Literatur berücksichtigt worden. Verf. bleibt bei der Grundauffassung, daß die fremden Irrlehrer Judaisten mit nomistischem Einschlag waren. Er ist aber geneigt, ihnen eine nicht leicht greifbare spätjüdische Gnosis zuzuerkennen. Sie könnten mit der libertinistisch-gnostischen Richtung in Korinth (vielleicht = „Christuspartei" des 1. Korintherbriefes) ein (wohl mehr taktisches) Bündnis gegen Paulus eingegangen sein. Eine „Gnosis" im engeren Sinn der späteren Entwicklung erkennt P. in Korinth nicht an und wendet sich damit gegen die Auffassung von *Schmithals* und *Wilckens* (vgl. auch seine Ausführungen in ZKTh 87 [1965] 399–442; 88 [1966] 1–50).

Man geht wohl nicht fehl mit der Annahme, daß der Verf. zu der großen Arbeit am 2. Korintherbrief angeregt wurde durch die Frage nach der Deutung des „Pneuma" in 2 Kor, die ja besonders brennend wird durch 2 Kor 3, 17. Sein Standpunkt mag hier, auch um ein Beispiel seiner Exegese zu geben, kurz skizziert werden. 3, 17 kann nur im näheren und weiteren paulinischen Kontext verstanden werden. „Christusbrief" (3, 1–3) ist die Gemeinde durch ihre christliche Existenz (vgl. 2, 15 f.; 3, 18), „ausgefertigt" durch den Dienst des Apostels, worin der „Geist des lebendigen Gottes" als entscheidende Macht wirksam wurde (V. 3). Durch den Gegensatz „steinerne Tafeln" – „fleischerne Herzen" bringt Paulus die beiden Bünde ins Spiel: den Alten Bund unter der Rücksicht der unwirksamen, ja tötenden Gesetzlichkeit, den Neuen Bund als Bund des Lebens durch die Macht des Geistes. Vers 3 ist eine der zahlreichen und besonders deutlichen trinitarischen Stellen, in denen der „Geist" nur als die dritte göttliche Person verstanden werden kann. Des Apostels Dienstamt im Neuen Bund ist somit „Diakonia Pneumatos"; vgl. V. 6. Die Gegensatzbegriffe „Gramma – Pneuma" meinen nicht das vorläufige und niedere Schriftverständnis einerseits und das höhere, geistige und eigentliche andererseits, sondern den Gegensatz von Gesetzes- und Gnadentheologie, wie auch Röm 2, 29 und Röm 7, 6. „Pneuma" ist meist die dritte göttliche Person, insofern ihr vor allem die Wirkung göttlichen Lebens in den Herzen der Glaubenden zugeschrieben wird. In 2 Kor 3, 7–11 vergleicht Paulus die „Doxa" des Dienstamtes der beiden Bünde und damit der beiden Bünde selber. Der Vergleich fällt so sehr zugunsten des Neuen Bundes aus, daß die Doxa des Alten Bundes sozusagen verschwindet (vgl. V. 10). Wichtig ist, daß V. 11 das „Vergänglichsein", V. 7 noch auf die Moses-Doxa bezogen, nunmehr vom Alten Bund ausgesagt wird. Wenn es dann V. 13 heißt, daß die Israeliten wegen der Hülle auf dem Antlitz des Moses nicht „das Ende des Vergänglichen" sahen, so ist offenbar mit dem „Vergänglichen" wiederum der Alte Bund und sein Dienstamt gemeint. Durch die Verhärtung der Herzen bleibt aber noch immer in Israel die „Decke" bestehen bei der Verlesung des Alten Testamentes (V. 14a). „Denn es kommt nicht zur Enthüllung der Tatsache, daß es (das Alte Testament) in Christus erledigt ist" (V. 14b). Mir scheint der Verf. recht zu haben, wenn er als Subjekt zu ‚katargeitai' den Alten Bund annimmt und entsprechend das Partizip ‚anakalyptomenon' nicht zu ‚menei' zieht, sondern als selbständiges, neutrales Satzglied betrachtet, von dem der „hoti-Satz" als Aussagesatz abhängt. Die zeitliche Auffassung von ‚epi tê anagnôsei' in V. 14 wird bestätigt durch die Wiederaufnahme in V. 15: „Vielmehr ist bis auf den heutigen Tag bei jeder Verlesung des Moses die Decke über ihr Herz gehängt." Im Anschluß an Ex 34, 34, d. h. im Anschluß an das typische Verhalten des Moses, wird nun von Israel gesagt, daß, wenn seine Kehr zum „Kyrios" stattfindet, die Hülle fällt (V. 16); durch die Kehr zum Kyrios wird ihm die Er-

kenntnis vom Ende des Alten Bundes und von seiner Ersetzung durch den mit Christus gekommenen Neuen Bund aufgehen. V. 17a ist exegetische Zwischenbemerkung, welche das Wort „Kyrios" aus dem freien Zitat von Ex 34, 34 auf den Geist (‚to Pneuma') deutet. Die andere Auffassung, nach der „Kyrios" (wie oft) für Christus supponiert und so Christus mit dem Pneuma identifiziert wird, erweist sich als unmöglich. Denn ‚to pneuma' ist, wenn personal verstanden, eindeutig die dritte göttliche Person, wie schon in V. 3 und sonst im Neuen Testament; wenn es unpersönlich als göttliche Macht verstanden wird, was an sich vielleicht möglich wäre, müßte es in der prädikativen Stellung ohne Artikel stehen, wie 1 Kor 15, 45; eine Erklärung des Artikels im Prädikat als Rückbeziehung auf das vorher (im Kontext) genannte Pneuma hilft nicht weiter, sondern verstärkt eher die Deutung auf den personalen Gottesgeist (die dritte Person), von dem ja schon 2 Kor 3, 3 die Rede war. Außerdem wird der Geist in V. 17b ausdrücklich vom Kyrios (hier = Christus) unterschieden: „Wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit." In V. 18 wird man folgerichtig die letzten Worte übersetzen mit: „wie von des Herrn Geist". S. 414–419 setzt sich der Verf. noch eigens mit der Geschichte der Auslegung von 3, 17 und mit dem Stand der heutigen Meinung auseinander. Er selber hat noch in verschiedenen Artikeln Stellung genommen zu der Pneuma-Frage. Hingewiesen sei vor allem auf „Israels Kehr zum Geist" (ZKTh 72 [1950] 385–442); ferner auf die ausführliche Besprechung zum Buch von *Ingo Hermann*, Kyrios und Pneuma (München 1961), in: ThRev 59 (1963) 10–21. Grundlegend bleibt auch immer noch der Artikel von *P. Gächter*, Zum Pneumabegriff des hl. Paulus, in: ZKTh 53 (1929) 345–408.

„Diakonia Pneumatos" ist ein imponierendes Werk, an das der Verf. seine ganze Kraft gesetzt hat. Erstaunlich groß ist die Literatur, die durchzuarbeiten war und mit der der Verf. sich vertraut zeigt; sie umfaßt nicht nur das exegetische, sondern auch das religionsgeschichtliche Gebiet. In theologischer Hinsicht bietet er sichere Führung. Es wäre zu bedauern, wenn man sich wegen der Dickleibigkeit der Bände und der doch wohl allzu breiten theologischen Reflexion abhalten ließe, das Werk durchzuarbeiten oder zu Rate zu ziehen. Volle Zustimmung verdient m. E. die Auffassung von „Pneuma", welche der Verf., zumal auch im Hinblick auf 2 Kor 3, 17, vertreten hat. Hier kann er sich in letzter Zeit auch auf mehr gleichgerichtete Auslegung berufen. Zu nennen ist etwa *Joh. Schildenberger*, O. S. B., 2 Kor 3, 17a: „Der Herr aber ist der Geist" im Zusammenhang des Textes und der Theologie des hl. Paulus, in: Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus, 1961, Vol. I, 451–460; *Bernard Schneider*, Dominus autem Spiritus est (2 Kor 3, 17a). Studium exegeticum (Officium Libri Cath. Rom 1951); *G. Kümmel*, in der Neuauflage des Kommentars zu 2 Kor von *H. Lietzmann* (Tübingen 1949) 200.

K. Wennemer, S. J.

Eckert, Willehad Paul, *Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung*. Bd. 1: *Der humanistische Theologe*. – Bd. 2: *Humanismus und Reformation* („Zeugnisse der Buchkunst", 4). 8° (Zus. 654 S.; 127 faksimilierte, meist ganzseitige Bildseiten, 20 Bildtafeln auf Kunstdruckpapier und 29 zeitgenössische Initial-Buchstaben) Köln 1967, Wienand. 58.– DM.

Wenn auch der Zweck dieses an Umfang und Inhalt reichen Werkes nirgends angegeben ist, so erscheint es doch rechtzeitig zum Jubiläumsjahr des Erasmus. Streng wissenschaftlich will es anscheinend nicht sein. E. bietet aber eine Fülle von Material und Anregungen, die nur ausgenutzt werden müßten. Der Zielsetzung der Reihe, zu der es gehört („Zeugnisse der Buchkunst"), ganz entsprechend, wird der Drucklegung und Ausstattung der Erasmus-Schriften sowie deren Übersetzungen viel Aufmerksamkeit gewidmet; siehe besonders das letzte Kapitel „Erasmus von Rotterdam, seine Drucker – Verleger – Buchhändler" (II, 499–578). Wenn noch nicht alles wie in einem fertigen Guß vorliegt, so mag das die Menge des zu bewältigenden Stoffes entschuldigen, obendrein auch in etwa die vielgestaltige und schwer zu durchschauende Persönlichkeit des Erasmus.

Jeder der zwei Bände hat seinen eigenen Untertitel: I. Der humanistische Theologe; II. Humanismus und Reformation. Im übrigen gibt es eine fortlaufende Darstellung, einigermaßen geordnet nach den chronologischen Ereignissen im Leben des Erasmus und insbesondere nach seinen Schriften. Die einzelnen Abschnitte (nicht so

sehr eigentliche Kapitel) des 1. Bandes tragen die folgenden Bezeichnungen: Gestalt und Bedeutung des Erasmus von Rotterdam (7–20); Das Bild des Erasmus im Wandes des Urteils (21–24); Erasmus von Rotterdam in der Schilderung des Beatus Rhenanus (25–48); Letztes Testament des Erasmus von Rotterdam (49–50); Der Tod des Erasmus in der Schilderung des Beatus Rhenanus (52–53); Die Antibarbari (54–70); Der Brief des Erasmus von Rotterdam über die Geschichte Frankreichs des Robert Gaguin (72–74); Adagia – Sprichwörter-Sammlung (75–96); Das Enchiridion militis christiani – Handbüchlein des christlichen Streiters (97–122); Die Disticha Catonis – Catons Sinnsprüche (123–128); Der christliche Narr (130–159); Schriften zur Staatslehre und über den Frieden (160–212); Bibelstudien, Novum Instrumentum – Das griechische Neue Testament und die Paraphrasen (213–258); Eifer für das Werk des Hieronymus (259–270). Mehr systematisch gefaßt sind die Abschnitte des 2. Bandes: Colloquia familiaria – Vertraute Gespräche (279–326); Erasmus und die Reformation, Eintreten für die Reform der Kirche – Kampf gegen die Reformation, Die Gegensätze in Glaubensfragen (327–412); Das Briefwerk. Glück und Tragik der Freundschaft (413–461); Gebet und Meditation (463–498); Erasmus von Rotterdam, seine Drucker – Verleger – Buchhändler (499–578). Zum Abschluß folgen noch Register mit Kurzbiographien, Zeittafel, Literaturverzeichnis (636–644), Textnachweise, Bildübersicht. Die zuletzt genannte Rubrik erfaßt die in das gesamte Werk eingestreuten Reproduktionen und Abbildungen, von denen es über 150 gibt. Weiter wird der Text des ganzen Werkes von längeren oder kürzeren Proben der Erasmus-Schriften in deutscher Übersetzung unterbrochen, was indes nicht unbedingt einen Vorteil bedeutet, da vieles davon bereits in guter Form vorliegt (vgl. besonders: Erasmus von Rotterdam, Briefe, verdeutscht und hrsg. von *Walther Köhler* [Sammlung Dieterich 2, Leipzig 1938]; erweiterte Neuausgabe von *A. Flitner* [Bremen 1956]). In den meisten Fällen hätten knapper gehaltene Hinweise durchaus genügt.

Der gewaltige Sammlerfleiß des Verf.s verdient ohne jeden Zweifel volle Anerkennung. Die häufigen Angaben über Drucke, Neuauflagen und Übersetzungen der Erasmus-Schriften werden kaum anderswo in dieser Vollständigkeit anzutreffen sein. Auch die kurzen Einführungen in die Hauptwerke (Antibarbari, Adagia, Enchiridion militis christiani, Moriae encomium, Colloquia familiaria) erfüllen gut die ihnen gestellte Aufgabe. Eigens hervorgehoben sei hier das ausgezeichnete Vorwort zum „Lob der Torheit" (Entstehung, Ausgaben und Übersetzungen; Der Sinn des Lobes der Torheit – gedeutet von Sebastian Franck: 130–151). Jedoch stehen diesen und ähnlichen Vorzügen andere Nachteile gegenüber, die von einer objektiven Kritik nicht verschwiegen werden dürfen.

Zunächst ist sicher schon das eine zu bedauern, daß der Verf. überall auf Anmerkungen mit Belegen und Beweisen verzichtet. Manchmal sind es nur Punkte von untergeordneter Bedeutung, die so gleichsam in der Schwebe bleiben. Wenn z. B. von der Annahme des Sekretärpostens bei dem Bischof von Cambrai durch Erasmus gesagt wird: „1493 verläßt Erasmus das Kloster Steyn ... Zwar wird ihm nur für eine befristete Zeit, Teilnahme an einer Romreise als Sekretär des Bischofs, die Erlaubnis gegeben, außerhalb des Klosters zu verweilen. Aber Erasmus hat nicht die Absicht, zurückzukehren. Für ihn ist der Abschied endgültig" (63), so beinhalten die beiden letzten Sätze bloß eine Vermutung, deren Richtigkeit erst durch einige Texte erhärtet werden müßte. Wichtiger ist indes die Frage nach den Einflüssen der „Devotio moderna" auf den inneren Werdegang des Erasmus. Bei dem Verf. lautet die Antwort recht apodiktisch: „Seine Kindheit und Jugend war geprägt von der Frömmigkeit der Schule von Deventer. Seine Entwicklung ist ohne die Devotio moderna nicht verstehbar. Diese hatte die Sehnsucht nach der Gottvereinigung von der Mystik übernommen. Ihr gelang allerdings die mystische Gottvereinigung nur noch selten. Die starke Reflektion auf das eigene Ich stand dem entgegen. Das ist nun auch für Erasmus charakteristisch. Gleich den Vertretern der Devotio moderna geht es ihm um Gottinnigkeit. Seine Frömmigkeit ist durch den Pius affectus bestimmt, die Herzensneigung. Die starke Konzentration auf die innerseelischen Vorgänge, das Reflektieren über das eigene Ich und sein Verhältnis zur Umwelt hindern jedoch Erasmus daran, ein Mystiker zu werden ... Wenn auch Erasmus von Kind an mit den Bestrebungen der Devotio moderna vertraut war und sie sich zu eigen gemacht hatte, so ließ doch sein innerstes Wesen ihn weniger nach devotio (Frömmigkeit) als vielmehr nach eruditio (Bildung) suchen" (11 f.). Das erscheint aber beinahe wie eine

gewagte Konstruktion, da weder über die niederländische Form der Devotio moderna zu Deventer noch über die Einwirkungen, die dort Erasmus erfahren haben soll, Genaueres bekannt ist; jedenfalls bedurfte es bei ihm einer ziemlich langen Zeit und dazu noch der Anregungen, die er selbst ausdrücklich mit John Colet (seit 1499) und dem Franziskaner Jean Vitrier (1501) verbindet, bis sich in seinem „Enchiridion militis christiani" die ersten Anklänge an das Ideal der Devotio moderna in etwas verblaßter Prägung hervorwagen. E. beruft sich nach dem Vorgang von *E.-W. Kohls* (Die Theologie des Erasmus I [Basel 1966] 19–34) auf die Frühschrift ‚Epistola de contemptu mundi'. Aber sie wurde von Erasmus erst im Jahre 1521 dem Druck übergeben, wahrscheinlich nach der Gewohnheit des Verfassers überarbeitet. Ihre ursprüngliche Fassung ist uns deshalb unbekannt, und selbst wenn diese, vielleicht weil sich Erasmus bereits zu Steyn mit Hieronymus beschäftigte, schon dem von der Stoa her vertrauten Thema eine christliche Form gegeben haben sollte, würde das nichts gegen das Vorherrschen der literarischen Interessen während der ersten Periode beweisen.

Noch schädlicher wirkt sich der absolute Verzicht auf Textbelege und kritische Auseinandersetzungen aus, wenn E. zuweilen Thesen vertritt, die mindestens von der so gut wie allgemein gebilligten Ansicht abweichen. So will er z. B. Erasmus von dem Verdacht reinigen, das bekannte Pamphlet gegen Papst Julius II., den ‚Julius exclusus e coelis', geschrieben zu haben (1518), Was hier vorgebracht wird, ist durchaus nicht neu: „Abgesehen von den anderen Gründen, die gegen die Verfasserschaft des Rotterdamers sprechen, wird man seinen eigenen Beteuerungen soviel Glauben schenken dürfen, als sie sich in Briefen privater Natur finden, in denen er seine Ansichten ungezwungen und ohne Rücksicht auf den Eindruck, den die Veröffentlichung bewirken sollte, darlegen konnte. Nun bestreitet Erasmus auch in Mitteilungen privater Natur so nachdrücklich, den Julius exclusus verfaßt zu haben, daß man ihm darin Glauben schenken darf" (346). Derart einfach und ohne tieferen Einblick in die komplizierte Charakterveranlagung des Erasmus läßt sich das nicht widerlegen, was die wissenschaftliche Forschung als einigermaßen gesichertes Ergebnis betrachtet.

Der größte Fehler in dem ganzen Werk des Verf.s ist m. E. der, daß Person und Werk des Erasmus zu einheitlich gesehen werden. Mindestens müßte die Periode des Literaten (bis 1500) von der des christlichen Philosophen geschieden werden, vielleicht auch noch die letztere von der des katholischen Theologen (seit ungefähr 1525). Man wird Erasmus nicht gerecht, wenn die offenkundigen Gegensätzlichkeiten nivelliert erscheinen. Ein Musterbeispiel dafür mag das Urteil bilden, das E. über die Frömmigkeit des Erasmus fällt: „In Wahrheit war der Rotterdamer weder ein nüchterner Rationalist noch ein kalter Moralist, sondern ein Intellektualist, der die Gabe seines Verstandes und seines Gemütes, der den Schatz seiner Bildung in den Dienst der Nachfolge Christi zu stellen gewillt war ... Die Herzensfrömmigkeit im Sinne der Nachfolge Christi suchte er mit seinem Werk zu fördern, wie ihm die aufrichtige Frömmigkeit als die beste und verläßlichste Frucht einer Glaubenshaltung zu sein schien, die mit dem Willen Gottes übereinstimmte ... Erasmus ist nicht nur in allen Phasen seines Lebens im Gebet bei Gott eingekehrt, er hat zu wiederholten Malen selbst Gebete in Gedichtform und in Prosa, kurze Stoßgebete und eingehende Meditationen verfaßt. Wären sie nicht mehr als eine Federübung gewesen, sie hätten kaum weitere Beachtung gefunden ... Ein inhaltliches Moment war es vor allem, das die Gebete so bewegend machte, ihre Ausrichtung auf Christus" (436 f.). Das mag allenfalls für den letzten Lebensabschnitt des Erasmus zu Recht bestehen, aber schon weniger für die vorhergehende Periode und überhaupt nicht für die erste, die des Literaten. Von der ‚Disputatiuncula de tedio, pavore, tristicia Jesu', die den Anfang seines christlich philosophischen Schaffens darstellt, sagt *J. Huizinga:* „Der Ton ist hier ernsthaft und fromm; wirklich innig und bewegt ist er nicht. Der Literat ist noch nicht gleich vor dem Theologen gewichen" (Erasmus, deutsch von *W. Kaegi* [Hamburg 1958] 32). Der Verf. kann denn auch zum Beweis seiner These nur zwei Beispiele aus dem Schrifttum des Humanisten anführen, die ‚Expostulatio Iesu cum homine sua culpa pereunte' und die ‚Precatio Dominica digesta in septem partes iuxta septem dies' (464–476). Aber die zuletzt genannte Schrift wurde nicht vor 1523 gedruckt, und die erstere geht bloß in einer Kurzfassung auf das Jahr 1499 zurück. Wirklich fromm wirkt allein die mit 1532 datierte ‚Precatio ad Dominum Iesum pro pace ecclesiae'.

Dem Erasmus-Forscher bleiben also bei der Lektüre des Werkes einige Wünsche offen. Für den bibliophilen Leser wird indes ein Ersatz geschaffen durch die vielen Einzelangaben über Erasmus-Drucke (Neuauflagen und Übersetzungen) und ganz besonders durch die sie begleitenden Illustrationen (Holzschnitte, Druckersignets usw.). Und schließlich muß einem jeden die vorzügliche Ausstattung imponieren, die der Verlag (bei relativ niedrigem Preis!) dem Werk mitgegeben hat.

J. Beumer, S. J.

Millénaire du Catholicisme en Pologne. – Poland's Millenium of Catholicism. Hrsg. von *Msgr. Piotr Kalwa, Msgr. Marian Rechowicz, Czesław Strzeszewski, Zygmunt Sułowski, Konstanty Turowski, Andrzej Wojtkowski, Czesław Zgorzelski* (Société des Lettres et des Sciences de l'Université Catholique de Lublin, 87). 8° (627 S.) Lublin 1969, Universitätsverlag. 200.– Zł.

Dieser Sammelband zur Tausendjahrfeier der katholischen Kirche in Polen (1966) ist ein erstaunliches Dokument, das Beachtung verdient. Mit ihm möchte sich die polnische Kirche einem Ausland vorstellen, das nur zu häufig von ihr kaum Notiz nimmt. Es handelt sich um eine Auswahl von 14 Arbeiten aus der dreibändigen polnischen Ausgabe (Bd. 1: Die religiöse Gesellschaft; Bd. 2: Der Beitrag der Kirche zur Wissenschaft und zur Kunst; Bd. 3: Die Kirche im Rahmen der Gesellschaft und des Staates), die hier in französischer, englischer und deutscher Sprache wiedergegeben sind. Die Vorworte von *Kard. Wyszynski*, von *W. Granat* – Rektor der Universität Lublin – und des verantwortlichen Herausgebers *M. Rechowicz* sind jeweils in Französisch und Englisch abgedruckt. In den Beiträgen stehen natürlich historische Fragen im Vordergrund, wobei man gewöhnlich versuchte, Synthesen zu bieten. In jedem Fall erhält man einen Überblick und nicht selten die Darstellung von Einzelheiten, die bisher unbekannt waren.

Der erste Beitrag „Die Taufe Polens" (frz., 31–86) von *Z. Sułowski* bietet außerordentlich weit ausgreifend eine allgemeine Zusammenfassung neuerer wissenschaftlicher Hypothesen zu den Themen: Die Slawen und ihre Religion; Die Ausbreitung des Christentums in Europa im ersten Jahrtausend; Taufe der Fürsten Polens; Der Aufbau der kirchlichen Provinz Polen; Der Klerus und die Christianisierung der Bevölkerung. Da die Quellen für die eigentlichen Ereignisse äußerst knapp und unsicher sind, wird man dieses letztlich eben doch nicht ganz befriedigende Vorgehen verstehen.

Äußerst interessant ist die folgende Gemeinschaftsarbeit von acht Gelehrten, in der eine „Skizze der Entwicklung der kirchlichen Organisation in Polen" (frz., 87–143) gezeichnet wird. Die Diözesanstruktur im mittelalterlichen Polen ebenso wie die Pfarrorganisation zur gleichen Zeit oder die religiösen Orden können dargestellt werden aufgrund einer immerhin ausreichenden, wenn auch nicht lückenlosen Basis von Quellen. Damit ist ein brauchbarer Ausgangspunkt gewonnen für entsprechende Darstellung der nachfolgenden Epoche bis zum Beginn des 19. Jh. Hier scheint vor allem die Zusammenfassung über die Pfarrei vom 16. bis zum 18. Jh. von *St. Litak* (109–119) bedeutsam, die trotz ihres summarischen Charakters etwas von der großen Bedeutung durchschimmern läßt, die den polnischen Pfarreien in der nachfolgenden Zeit der polnischen Teilung für die Erhaltung der Kirche und des nationalen Bewußtseins in Polen zukommt. Für die letzte Epoche – 19. und 20. Jh. – kann sowohl in der Frage der Diözesen und Pfarreien als auch der Orden und Kongregationen weitgehend auf statistisches Material zurückgegriffen werden. Um ein plastisches Bild zu bekommen, ist es hier vor allem nötig, dauernd die politische Geschichte des Landes mit im Auge zu behalten.

„Aus der Geschichte der Liturgie in Polen" nennt sich der folgende Beitrag von *W. Schenk* (dt.). Auf über 70 Seiten (145–221) wird hier ein Überblick geboten, der gerade dadurch besonders wertvoll ist, daß er einerseits die verschiedensten Quellen deutlich herausarbeitet, die für die Ausformung der Liturgie in diesem Lande bedeutsam gewesen sind, und auf der anderen Seite besonders den Anteil der religiösen Praxis der Gläubigen berücksichtigt, der zu manchen Eigentümlichkeiten geführt hat. Kein anderer Beitrag des Bandes ist so sorgfältig und umfangreich mit Literatur belegt wie dieser (211–221). Die beiden folgenden Artikel „Das theologische Denken in Polen bis zur Gründung der Theologischen Fakultät Krakau" (frz., 223–243) von

M. Rechowicz sowie *W. Wójciks* „Kirchlich-lokale Gesetzgebung in Polen vor der Teilung im Lichte der Gesetzgebung der Gesamtkirche" (engl., 245–278) bieten vor allem Zusammenfassungen und Ansätze zur Auseinandersetzung mit bestimmten Einzelthesen. Auch hier wird der für uns ungewöhnlich starke Austausch von Gedanken und Formen mit den übrigen Ländern der lateinischen Christenheit besonders greifbar. Besondere Aufmerksamkeit kann dann der Beitrag von *K. Górski* „Die Geschichte der polnischen Spiritualität" (279–354) für sich in Anspruch nehmen. Man wird dem Verf. in der Feststellung zustimmen: „Das religiöse Leben Polens, das an dem Kreuzungspunkt christlicher Einflüsse von Ost und West liegt, ist ein außerordentlich interessanter Gegenstand für eine Studie" (281). Der vorliegende Text wurde z. T. schon früher in französischer Sprache veröffentlicht (282, Anm. 1), faßt aber im ganzen vor allem die Untersuchungen des Verf.s selbst zusammen. Es werden eine Reihe Texte zitiert und gedeutet, was einen wertvollen Einblick in die Arbeits- und Denkweise des Autors erlaubt. Dessen Buch zum gleichen Thema (Lublin 1962) in polnischer Sprache wird ja ohnehin einem breiteren ausländischen Publikum nur schwer zugänglich sein. Daß die Bibliographie in dieser Frage (353 f.) nicht besonders umfangreich ist, wird nicht erstaunen.

„Das Missionswerk der katholischen Kirche in Polen" von *W. Urban* (355–409) kann natürlich auch nicht mehr bieten als einen groben Überblick. Um so erstaunter ist man über die unverhältnismäßige Breite (mehr als 30 Seiten), in der die mittelalterlichen Missionsversuche dargestellt werden. Dieses Erstaunen muß sich jedoch bei der Beschreibung der Streitsache zwischen den Polen und dem Deutschen Orden auf dem Konzil zu Konstanz in Skepsis verwandeln wegen der auffallend freizügigen Verallgemeinerung von Vorwürfen, die zwar gegen *J. Falkenberg* in etwa zu Recht vorgebracht wurden, nicht jedoch gegen den Deutschen Orden. Die Darstellung und Wertung der Ereignisse muß zumindest als verzerrt beurteilt werden (384–387).

Der folgende Beitrag „Die Philosophie im mittelalterlichen Polen" (frz., 411 bis 440) von *St. Swiezawski* weist sich schon durch seinen Untertitel aus: „Stand der Forschungen und Skizzierung einer künftigen Synthese". Ähnlich ist es auch mit dem folgenden Artikel „Der Beitrag des polnischen Klerus zum Aufstieg der Mathematik und der Naturwissenschaften" (frz., 441–460) von *A. Birkenmajer,* doch ist hier vom Thema her ein besonderes Interesse gerechtfertigt. Hinter der Aufzählung von Namen, Daten und Veröffentlichungen deutet sich ein Zug des Auffassens und Denkens an, der in Polen besonderes Heimatrecht zu haben scheint.

Genannt sei der folgende Beitrag des Sammelwerkes von *A. Wojtkowski,* „Historische Gegebenheiten über die katholische Schulbildung für Laien" (frz., 461–497), der analog der Lage in anderen europäischen Ländern die außerordentlich große Bedeutung des kirchlichen Unterrichtswesens bis in die neueste Zeit nachweist und unterstreicht. Eine Besonderheit dieses Bandes dürfte der darauf folgende Artikel von *H. Feicht* sein: „Umriß einer Geschichte der polnischen religiösen Musik" (engl., 499–553). Wieder wird das Ergebnis jahrelanger persönlicher Studien vorgelegt, das nicht allein für den entsprechenden Forschungsbereich in anderen europäischen Ländern von Bedeutung ist, sondern auch in der allgemeinen Musikgeschichte seinen Platz verdient vor allem wegen des Nachweises von Verbindungslinien und Entwicklungsrichtungen.

„Die Rolle der Kirche in Organisation und Verwaltung des polnischen Staates vor den Teilungen (966–1795)" bildet den Gegenstand des Beitrages von *W. Sawicki* (frz., 555–588). Wie Verf. bemerkt, handelt es sich nur um „Fragmente einer umfangreicheren Studie" (557); untersucht wird vor allem der Einfluß des kanonischen Rechts auf die staatlichen Formen in Gesetzgebung und Verwaltung.

Der letzte Artikel trägt die Überschrift „Die katholische Kirche in Polen und sozio-ökonomische Probleme" (engl., 589–627); er stammt von *Cz. Strzeszewski.* Unter dem Titel sind die Jahreszahlen 966–1918 genannt; der dem Rez. vorliegende Band bietet dagegen nach einer knappen Einleitung (591) nur noch einen Teil, überschrieben: „Von den Anfängen der Christenheit in Polen bis zum Ende des 15. Jh." (592–627). Daß es sich beim Ausfall des 2. und vielleicht noch eines 3. Teiles nicht um ein Versehen bei den Bindearbeiten handeln kann, ergibt sich daraus, daß S. 628 nicht mehr bedruckt ist. Ein Grund für diese Unvollständigkeit in der Darstellung eines so bedeutsamen Themas ergibt sich aus dem Band nicht.

Das ausführliche Referat der Titel und der Darstellungen selbst führt uns zu einigen allgemeineren Beobachtungen. Zunächst ist auffällig, wie sehr diese Darstellung einer katholischen Kirchenprovinz gar nicht möglich ist, ohne daß man für fast alle Einzelaspekte immer wieder die größere Gemeinschaft der ‚ecclesia universalis' berücksichtigt. In diesem Sinn ist der Begriff „Katholizismus" im Titel des Bandes zu unterstreichen. Ein zweites Element ist sicher das „Polnische", das mit mehr oder weniger Recht im Einzelfall und vor allem mit mehr oder weniger Glück die verschiedenen Beiträge mitbestimmt hat. Gerade von daher aber ergeben sich eine ganze Reihe Anhaltspunkte für ein Gespräch zwischen der Kirche Polens und den Kirchen anderer Länder. Ohne Zweifel sind durch diese Darstellung besonders jene Kirchen angesprochen, die in unmittelbarer Nachbarschaft der polnischen Kirche leben und die in der Vergangenheit einen mehr oder minder großen Teil ihrer Geschichte mit jener des polnischen Katholizismus zusammen erfahren haben.

K. H. Neufeld, S. J.

Schoof, Mark, *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge – Wege – Strukturen.* 8° (344 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 27.80 DM.

E. Schillebeeckx sagt in den ersten Zeilen seiner Einführung zu diesem Buch, der Schwerpunkt der Darstellung komme im Titel des Kapitels: „Das *Problem* der Theologie innerhalb der katholischen Kirche" schon zur Sprache (9). Man wird sich an die Hinweise des Professors, der seinen Mitarbeiter kennt, bei der Beurteilung des Werkes halten dürfen. Ein Blick auf das erwähnte 1. Kap. mit seinen knapp acht Seiten (15–23) gibt allerdings eher den Eindruck einer journalistisch schmissigen Reportage, gut formulierter Allgemeinplätze und reklamehaft großflächiger Titel als die Überzeugung, vor dem Ansatz- und Fragepunkt einer seriösen theologischen Darstellung zu stehen. Fassen wir also dieses Kap. – um seinem Verf. nicht von vornherein Unrecht zu tun – als „Anreißer" auf, in dem es nur darum geht, Interesse zu wecken. Der Autor nennt ein doppeltes Ziel für seine Arbeit: „Zunächst soll der Schleier, der die rätselhafte Position der Theologie in der katholischen Kirche noch verdeckt, etwas gelüftet werden ... Zweitens soll vor allem der Standort beleuchtet werden, den die katholische Theologie allmählich wieder im ganzen christlichen Denken einnimmt ..." (22 f.).

Im 2. Kap. geht es um die „hintergründige Vorgeschichte" (22), mit deren Hilfe eine Erklärung versucht werden soll. Dieser Plan wird S. 25–199, d. h. in einer guten Hälfte des ganzen Buches durchgeführt. Verf. bezeichnet seine Arbeit als „geschichtliche Untersuchung" (25), für die er in einem ersten Punkt „Zur Orientierung" einige große Richtlinien aufstellen und allgemein darlegen will (25). Das Stichwort „allgemein" dürfte am genauesten die stark vereinfachte Darstellung einer reichlich schematischen Vorstellung charakterisieren. Das gilt auch noch für die angehängten bibliographischen Angaben (32 f.), in denen Verf. aber ausdrücklich keine Vollständigkeit anstrebt. Von der in der Einführung unterstrichenen „analytischen Differenzierung" und der wissenschaftlichen „Genauigkeit im Registrieren der Nuancierungen" (11) sowie von der Forschungsarbeit, die „sich hinter dieser auf den ersten Blick so selbstverständlich anmutenden Darstellung verbirgt" (12), ist weder hier noch auch später viel zu spüren. Im Gegenteil dürften die angegebenen „wenigen grundlegenden Werke" (32) als Quelle für die vorliegenden allgemeinen Aussagen durchaus hinreichen. Allerdings wird man schon bei den genannten Werken und vor allem gegen ihre Deklarierung als „grundlegend" nicht selten Reserven anmelden.

Im folgenden entwickelt sich das 2. Kap. nach dem einfachen Prinzip eines mechanisch wirkenden, wiederholten Schwerpunktwechsels zwischen Deutschland und Frankreich. Zunächst findet man den Ansatz der „neuen katholischen Theologie" in der ersten Hälfte des 19. Jh. in Deutschland; um die Jahrhundertwende verlegt sich der Schwerpunkt im Modernismus auf Frankreich. Zwischen den Weltkriegen findet er sich wieder in Deutschland, um dann als „Neue Theologie" (Nouvelle Théologie) (148 ff.) wieder nach Frankreich zurückzukehren, wo die „Welt" herausgefordert ist (131). Der Rest betrifft dann „Die Rückwirkung nach dem Krieg im deutschen und niederländischen Sprachraum" (166). Sozusagen als Anhang wird dann auf etwas mehr als sechs Seiten eine Bilanz nach einem Jahrhundert Neuscholastik (193–199) vorgelegt.

Die Konstruktion ist interessant, aber wegen ihrer Simplifizierung ohne Wert. Für dieses Urteil brauchte man nicht einmal zu wissen, daß die gebotene Darstellung in diesem Kap. sich keineswegs mit der reinen Theologiegeschichte im angegebenen Zeitraum zufriedengibt. Da ist zunächst die Rede vom katholischen Denken nach dem Westfälischen Frieden von 1648 (34 f.), von politischen Entwicklungen und Entscheidungen (35 f.), von Philosophen, Musikern und Dichtern (37 ff.) und vor allem von der Romantik als Hintergrund der Tübinger Schule. Die eigentlich theologischen Anliegen kommen in diesem großartigen Gemälde von biographischen, sprachlichen und praktischen Details kaum zum Durchbruch. Für *Hirscher* z. B. ist es Verf. äußerst wichtig, daß dieser „in seiner ersten Veröffentlichung die Abschaffung der Privatmesse, die Kommunion unter beiderlei Gestalten und die Einführung der Volkssprache in die Liturgie" (38) forderte, ohne daß er auch nur erwähnt, daß hier im Einflußbereich *Wessenbergs* Nachwehen der Aufklärung wirksam sein könnten. Ob man Theologen wie *G. Hermes* und *A. Günther* auf knapp zwei Seiten (43 ff.) zutreffend darstellen kann, wird angesichts der beiden entsprechenden Artikel im „Lexikon für Theologie und Kirche" höchst zweifelhaft.

„Der Umschlag um das Jahr 1850" (46–56) befaßt sich vor allem mit Papst *Pius IX.* Von der politischen Haltung dieses Papstes bis zur theologischen Uniformierung ist es nur ein Schritt. Ergebnis: apologetische bzw. polemische Neuscholastik (51). Der damit aufgebrochene Gegensatz zur theologischen Erneuerung wird in die Figuren von *J. Kleutgen* und *I. Döllinger* (56 ff.) summarisch polarisiert. Bleibt noch *Newman* andeutungsweise zu erwähnen (59 ff.).

„Die Hoffnung der Modernisten" (68–104) behandelt den Aufbruch in Frankreich, eingeleitet durch Bemerkungen allgemeiner Art über die Schwierigkeiten einer solchen Darstellung sowie über die französische Kirche im 19. Jh. (68–73). Drei Namen scheinen Verf. zu dieser Frage wichtig: der des Philosophen *Maurice Blondel* (73–79) sowie der von *Alfred Loisy* (79–93) und von *George Tyrell* (93–100), für die man aber ebenfalls in den entsprechenden Artikeln des „Lexikon für Theologie und Kirche" sachlich reichere und genauere Angaben finden kann. Die Schlußfolgerungen dieses Abschnitts „Verurteilung als Ende und Anfang" (97–100) sind denn auch affektiv, aber leider nicht sachlich vorbereitet.

„Deutschland in Bewegung" (105–130) berührt schon als Titel seltsam. Ebenso wecken die vier Unterabschnitte: „Herman Schell und der Reformkatholizismus" (105–110), „Die ‚Bewegungen' zwischen den Weltkriegen" (110–115), „Romano Guardini und Karl Adam" (115–122) sowie „Die letzten zehn Jahre vor dem Zweiten Weltkrieg" (122–127) eher Bedenken. Hier wird mit dem Blick auf den Leser konstruiert statt berichtet. Das kommt im folgenden Gedankengang „Die Herausforderung der ‚Welt' in Frankreich" (131–165) noch deutlicher zum Ausdruck. Eingeleitet durch eine verhältnismäßig umfangreiche Überlegung zu „Laizismus und Kirche" (131–140) werden zunächst *M. D. Chenu* (140–144) und *Y. Congar* (144 bis 148) vornehmlich als sympathische Mitmenschen vorgestellt. So wichtig die Biographie für ein theologisches Werk sein mag, hier wird ganz deutlich, daß beide nicht einfach identisch sind. Dann wird eine Darstellung der „Neuen Theologie" (Nouvelle Théologie [148–152]) versucht, die aber völlig in den vordergründigen Querelen steckenbleibt. Zur Aufzählung wenigstens einiger der anstehenden Fragen kommt es bei der Vorstellung von *H. de Lubac* (152–157), aber auch hier stehen andere Dinge im Vordergrund. Die noch kürzeren Bemerkungen zu *P. Teilhard de Chardin* (157 bis 161) sind ebenso oberflächlich wie theologisch unergiebig.

Die Betrachtung unter dem Titel „Die Rückwirkung nach dem Krieg im deutschen und niederländischen Sprachraum" (166–192) unterscheidet sich nicht von dem, was vorausgeht. „Deutschland nach dem Krieg" (166–171), „Karl Rahner" (171–177), „Die Niederlande" (177–182) und schließlich „Die südlichen Niederlande" (182–189) sind nur in ihrer Tendenz, die bei *Schillebeeckx* enden muß, noch greifbarer. Hausreklame solcher Art kann man in einem ernsthaften theologischen Bemühen getrost übergehen.

„Die Bilanz nach einem Jahrhundert Neuscholastik" (193–199) bringt auch keinen neuen Akzent mehr ins Spiel; hier wird lediglich formuliert, was unterschwellig schon die ganze Darstellung bestimmt hatte. Interessant ist es nur, daß dieser Angriff ausgerechnet von einem Dominikaner vorgetragen wird.

Der Untertitel des Buches verspricht, den Ursprüngen, Wegen und Strukturen nachzugehen. Im folgenden 3. Kap. muß es also um Wege gehen. Es trägt die Überschrift „Mehr Bewegungsfreiheit für ein neues Verständnis des Evangeliums" (201 bis 286) und macht ein knappes Viertel des Werkes aus. Es beginnt mit „Nur auf einem Umweg" (201–204), wo es darum geht, daß „die normative Kraft des Faktischen so fest im kirchlichen Bewußtsein verankert" ist, „daß alles Neue vor dem Forum der Kirche wie ein Angeklagter steht, der seine Unschuld erst beweisen muß" (201). Anhand des Probeexempels Dogmenentwicklung soll hier denn auch der Versuch zur Darstellung kommen, die Möglichkeiten einer „neuen Theologie" abzutasten (204). Dabei geht es zunächst um „Die unveränderliche Wahrheit" (205–208). Aber statt wenigstens auf diesen knapp drei Seiten ein echtes theologisches Problem anzudeuten, weicht Verf. wieder in summarische historische Anmerkungen aus, in denen vor allem die Reformation, *Descartes* und *Bossuet* eine Rolle spielen. Damit ist eine gewisse Hinführung zur Darstellung der Frage für „Die Tübinger" (210–215) gegeben. Danach wird behandelt „Der Weg Newmans" (216–221), „Der neuscholastische Horizont zur Zeit des Ersten Vatikanums" (223–228) sowie „Geschichte und Dogma im Modernismus" (230–239). Nach diesen Referaten wird unter der Überschrift „Beginnende Neuorientierung im scholastischen Denken" (241–247) die These des Verf.s weiter ausgebaut, der von zwei Schulen der Erneuerung spricht: die der Dominikaner mit dem Stammbaum: *Gardeil, Chenu, Congar, Schillebeeckx* und die andere der Jesuiten mit der Folge: *Rousselot, de Lubac, Bouillard, K. Rahner, Schoonenberg*. Den beiden „Schulen" wird dann jeweils ein Abschnitt gewidmet: „Die Entwicklung in Le Saulchoir" (248–255) und „Der Kern des Problems ‚Neue Theologie'" (257–267). Eine summarische Zusammenfassung „Zwischen 1950 und 1958" (269–282) und eine Formulierung „Das Ergebnis" (284 ff.) beschließen diese „Wege".

Was die Strukturen des Untertitels angeht, dürften sie mit dem 4. Kap. „Appell an den Weltepiskopat" (287–325) gegeben sein. Thema ist hier das II. Vatikanische Konzil und vor allem die Genese der Konstitution „Dei Verbum". „Bewegungsfreiheit für einen realistischen Dialog" (287–295), „Das Schicksal des ‚Zwei-Quellen-Entwurfs'" (296–308) und „Die endgültige Konzilsentscheidung über Dogma und Geschichte" (309–322) sind die Untertitel.

Abschluß des Buches bildet das Kap. „Sich gewöhnen an die neue Bewegungsfreiheit" (327–338), in der einige Andeutungen zur nachkonziliaren Situation gemacht werden. Zu erwähnen bleibt ein Personenregister.

Die Anmerkungen, die im allgemeinen nicht besonders zahlreich sind, finden sich jeweils am Ende eines Abschnitts. Fast ebensooft sind Literaturübersichten angefügt, in denen sich allerdings manches Zufällige findet. So erlauben diese Hinweise keinen Schluß darauf, welches Publikum der Verf. ansprechen wollte. Der Klappentext spricht von theologisch Versierten und von theologisch Interessierten. Aber weder die gebotenen Informationen noch die Zusammenfassung bieten eine verläßliche Hilfe. Man wird es darum bedauern müssen, daß dem zweifellos vorhandenen Interesse an diesen Fragen solche Darstellungen angeboten werden.

K. H. Neufeld, S. J.

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte

Hasenhüttl, Gotthold, Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche (Ökumenische Forschungen, V). 8° (364 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 39.80 DM. – H. hat ein notwendiges Buch geschrieben. Wer die Frage nach der gesellschaftlichen Verfassung der Kirche stellt – und diese Frage muß heute neu und radikal gestellt werden, wenn die Kirche nicht das Opfer ihrer gegenwärtigen Verfaßtheit werden soll –, muß mit H. die jesuanische Verkündigung selbst befragen nach ihrer Einstellung gegenüber den religiösen, moralischen, sozialen und politischen „Verfassungen" seiner Zeit. – Wenn H. dabei den Exousia-Begriff als zentral herausstellt, der es Jesus erlaubte, sich und die Seinen gegenüber dem Gesetz, dem Tempel und den zwischenmenschlichen Verhaltensweisen freizusetzen, darf das im Sinne H.s – und wir meinen mit ihm, auch im Sinne des NT – nicht als Abschaffung des Gesetzes, des Kultes und verbindlicher Sitte verstanden werden. „Vielmehr ereignet sich eine Ermächtigung, die Freigabe bedeutet – allerdings nicht einfach *vom* Gesetz, sondern *gegenüber* dem Gesetz, das seine Gültigkeit behält" (27), oder zusammenfassend: „Dem Menschensohn ist die Vollmacht gegeben, in Freiheit diesen Gegebenheiten gegenüberzustehen. Er ist nicht für Gesetze und Tempel da, sondern der heilige Bezirk für ihn. Die Kraft, die den Menschen Jesus bestimmt, ist nicht Kult und Legalismus, sondern die göttliche Ermächtigung, die Exousia, der Anbruch der wahren Gottesherrschaft" (30). Da Nachfolge Jesu heißt, an seiner Vollmacht zu partizipieren, ist diese Freisetzung gegenüber jeglichem Gesetz unaufgebbarer Bestandteil christlichen Glaubens (39). Unreflektiert bleibt bei H., wieweit diese Freisetzung wirklich nur Teilhabe an der Freiheit Christi ist und also gebunden bleibt an die „Hinwendung zur Person Jesu" (36), oder aber nicht in Jesus die fundamentale Freiheit des Menschen überhaupt gegenüber Gesetzen und Kulten, die sich als unabdingbare Heilswege oder als das Heil selbst auferlegen wollen, „nur" exemplarisch aufscheint, aufgerufen und von Gott her erneut „ermächtigt" wird. – Bei der sich anschließenden Frage, ob man nicht doch in den zwölf Jüngern die ersten Hierarchen erblicken kann, „denen allein die Vollmacht gegeben ist, so daß in ihnen sich die Grundstruktur einer zukünftigen Gemeinde zeigt" (38) – was die Freisetzung jedes Gläubigen wieder einschränken müßte –, wehrt H. eine solche Interpretation ab mit dem wohl richtigen Hinweis auf die symbolische Bedeutung der Auserwählung der Zwölf: „Geht man von ihrer symbolischen Bedeutung aus, daß in ihnen der Anspruch Jesu auf ganz Israel laut wird, dann ist es nicht verfehlt, gerade in der Übertragung der Vollmacht an die Zwölf die Teilhabe aller Glaubenden an Jesu Macht zu sehen, die sich ihm anschließen, die zum neuen Volk Israel gehören. Dadurch werden die Zwölf gerade erst in ihre entscheidende Funktion eingesetzt" (42). Für diese fundamentale, auch die These des Buches tragende Hypothese hätte man sich nur noch mehr Hinweise und Belege gewünscht. – Nach einer Beschreibung der „Urgemeinde in ihrer freiheitlichen Vollmacht als Ortsbestimmung der Charismen" folgt dann der Hauptteil des Buches: „Die Entfaltung der freiheitlichen Vollmacht in der charismatischen Grundstruktur der Gemeinde" (73–238) mit der Schlußfolgerung: „Weder die außerordentliche noch die alltägliche Erscheinung einer Begabung als solche ist Charisma. Beide können aber Gnadengabe werden, wenn sie aus dem Ursprung der Macht Gottes hervorgehen und auf den Dienst in der Gemeinde ausgerichtet sind, so daß durch sie die Gemeinde konstituiert wird" (232). „Die Vielfalt jedoch, die für den Christus-Leib konstitutiv ist, fordert die Allgemeinheit der Begabung ... Jeder ist daher Charismatiker" (234). „Nie kann Wahl oder autoritative Bestimmung die charismatische Wesensstruktur der Kirche ablösen, so daß die vielen verschiedenen Glieder des einen Pneuma-Christus eine uniforme Masse würden, die ‚regiert' wird" (235). „Ist das Amt als Dienst in der Gemeinde verstanden, ist es dem Charisma gleich; ist es als herrschaftliche Macht über die Kirche oder vor der Kirche aufgefaßt, widerspricht es ihrer charismatischen Grundstruktur. Wird Amt als

Hilfsdienst, ermächtigt durch die Kirche, begriffen, so ist es zwar mit der charismatischen Struktur nicht identisch, kann aber für die Kirche als Hilfsstruktur nützlich, vielleicht in mancher Stunde unumgänglich sein" (238). – Die drei letzten Teile – „Die Reduktion der Charismen auf die eine Gabe", gemeint ist die soziologische (Pastoralbriefe) und die eschatologische Reduktion (Johanneisches Schrifttum), ferner „Die Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen" (mit dem problematischen Sprung von den apostolischen Vätern direkt ins 19. Jahrhundert!) und schließlich „Die Wiederbesinnung auf die charismatische Struktur der Gemeinde" in der Enzyklika ‚Mystici Corporis' und dem Zweiten Vatikanischen Konzil – können nicht mehr als Schlaglichter werfen, die eine bedauerliche Entwicklung erhellen, vieles jedoch im Dunkel lassen, was diese Entwicklung differenzierter erscheinen ließe. Zum Beispiel müßte die Rolle der Orden als charismatische Korrektur innerhalb der „Entwicklung zu einer Gemeindestruktur ohne Charismen" untersucht werden (vgl. etwa die „Antwort der Mönche" von *Walter Dirks).* – Daß das Buch aktuell und bereits gehört worden ist, beweist das Wort des Bischofs von Trier zum 83. Deutschen Katholikentag: „Das Problem des ‚göttlichen und menschlichen Rechtes in der Kirche' wird behandelt und nach der Funktion der ‚Charismen in der Ordnung der Gemeinde' gefragt."

G. Schiwy, S. J.

Mann, Ulrich, Das Christentum als absolute Religion. Kl. 8° (220 S.) Darmstadt 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. – Die Thematik des Buches ist eingangs mit drei Thesen genannt: 1. Das Christentum ist Religion; 2. Die christliche Religion erhebt den Absolutheitsanspruch und muß ihn erheben; 3. Der Absolutheitsanspruch kann vom Christentum nur erhoben werden, wenn er zugleich verbunden ist mit einer unbedingten, und das heißt absoluten Toleranz (1–6). These 1 richtet sich – in einem evangelischen Ansatz – zugleich gegen die Vertreter der dialektischen Theologie, *K. Barth* an der Spitze, auch gegen *D. Bonhoeffer* und *F. Gogarten,* und schränkt die Auffassung ein, die moderne Säkularisierung lasse sich geistesgeschichtlich aus dem Christentum ableiten (ausführlicher dazu 27–32 und 73–78). Absolutheit wird gesehen in der charakteristischen Ambivalenz von Anforderung (Ex 20, 2f.; Apg 4, 12; Jo 14, 6) und Forderung nach Selbsthingabe (Lk 17, 33) (4f.). Diese Absolutheit muß sich paaren mit inhaltlicher Toleranz, die damit rechnet, „daß Gott auch außerhalb des Christentums sich heilsam offenbaren kann" (5). Exklusive Intoleranz ist ebenso wie Indifferentismus im Miteinander von Absolutheit und Toleranz zu vermeiden. – Auf eine kurze problemgeschichtliche Darstellung der Absolutheit des Christentums, die vor allem die Rolle Hegels in der Entwicklung dieser Problematik heraushebt (6–34), folgen einige Anmerkungen zur Methodik (35–41). Verf. plädiert für eine „synoptische Theologie", d. h. eine Theologie, die ihr Geschäft in enger Bindung an die Nachbarwissenschaften treibt; gedacht ist vor allem an Religionswissenschaft, Tiefenpsychologie und Religionsphilosophie. Da die Religionswissenschaft „sich von einem soweit wie möglich neutralen Standpunkt her eine Religion zum Gegenstand der Untersuchung" wählt, bedarf sie ihrerseits der Theologie, insofern als diese „die wissenschaftliche Selbstdarstellung einer bestimmten Religion ist" (41). – Die Absolutheit der Religion erscheint bislang vordringlich als Problem der christlichen Theologie. Der Grund dafür liegt darin, daß die Verwissenschaftlichung der christlichen Theologie am weitesten vorangeschritten ist. Folglich läßt sich vermuten, daß eine Verwissenschaftlichung der Theologie anderer Religionen dahin führt, „daß auch dort Absolutheit und Toleranz als entscheidende Merkmale der Religion" erscheinen (47). In einer Kontrastdiagnose zeigt M., daß das beim Islam und Buddhismus der Neuzeit tatsächlich der Fall ist (48–58). Dabei zeigt sich: „Wenn also der religiöse Gegenstand nicht eine Person, sondern ein numinoses Symbol ist, so dominieren in der betreffenden Religion die Faktoren Erkenntnisstreben und Toleranz, dagegen stehen in einer personhaften Religion mehr die Faktoren Begegnung und Absolutheit im Vordergrund" (58). Im Christentum findet sich beides, das Personhafte und das numinos Symbolische; folglich müssen auch Absolutheit und Toleranz gleich stark vertreten sein. Insofern Absolutheit immer auch mit Exklusivität gepaart ist, kommt auch diese im Christentum berechtigterweise vor, gehört aber dann in den Bereich der praktischen Theologie. Umgekehrt gehört das Thema der religiösen Inklusivität in den Bereich der systematischen Theo-

logie, wo für das Christentum sowohl ihr historisches Werden wie auch ihre etwaige künftige Entwicklung zu besprechen ist (67). Während der biblisch-frühchristliche Raum von der Inklusivität bestimmt ist, sieht sie sich durch die „exklusive Intoleranz des Dogmatismus" (78–82) in Frage gestellt, jene Haltung nämlich, die „den religiösen Gegenstand hinsichtlich des Wesens von Person und Symbol" verkennt und zu einem Objekt versachlicht (82). In der Bestimmung des Personhaften steht Verf. in der Nachfolge *Ebners* und *Bubers* (62); das Symbol bzw. die Sprache des Symbols, der Mythos, werden im Anschluß an *W. F. Ottos* Bestimmung des „ursprünglichen" oder „echten" Mythos gesehen (84–88). Danach gehören zur Ortung des echten Mythos zwei Kriterien: „echter Mythos ist, wo ein lebendiger Kult geübt wird, und echter Mythos und Kult ist, wo die tragische Wahrheit vernehmbar wird" (86). Diesen Kriterien fügt Verf. zwei weitere hinzu: „das Kriterium der geistesgeschichtlichen Situation, das uns erkennen hilft, wann und warum das tragische Denken verdeckt ist", und „das Kriterium des personhaften Seins, welches als wesentliches Element der Tragik begriffen werden muß: der tragische Held ist ein unaustauschbarer Einzelner, und die tragische Handlung ist einmalig, jede Tragödie wurde nur einmal gespielt; die Kategorie des Einzelnen aber charakterisiert die Personhaftigkeit" (87). In diesem Sinne fragt M. dann weiter nach der Struktur der Religionsgeschichte (99–119), prüft die Frage nach einer Achsenzeit der Geistes- und Religionsgeschichte (104–114), um schließlich das Wesen der achsenzeitlichen Religion besprechen zu können (114–119). Diese „bedeutet einen bewußten Neuansatz und einen bewußten Rückgriff auf den Ursprung. In beidem gemeinsam liegt das reformatorische Element dieser Religionen. Diese sind weiter charakterisiert durch ein personhaftes Element, was bedeutet, daß der religiöse Mensch sich nun selbst im Vollsinn als Person erfaßt. Endlich ist die Person des Stifters oder Gründers von der Religion nicht wegzudenken" (115). Letzterer wird als persönlich von der Gottheit beauftragt gedacht, und der Rückgriff auf den Ursprung weitet sich aus zur Erkenntnis reiner Universalität. Diese Elemente müssen sich dann für das Christentum im Laufe der Religionsgeschichte bewähren. Verf. vergleicht deshalb die biblische Religion mit den altorientalischen Religionen Mesopotamiens, Ägyptens und Syriens und bestimmt dann die Sphäre der achsenzeitlichen Höhe im Blick auf den Iran (Zarathustra), Griechenland und Israel, um schließlich Jesus als Propheten, Märtyrer und Christus als denjenigen zu erweisen, der auf der Höhe der Achsenzeit besteht. Von der Gestalt des Nazareners her müßten Absolutheit und Toleranz ihren Ort in Dogma, Ritus, also auch der Kirche finden (188). Im Bereich des Dogmas weist M. auf die „dialogische Differenz" hin, die das Dogma zu einem Reden im „Widerspruch" macht (193), d. h. „in der Unterscheidung zwischen objektiver Aussage und personhafter Anrede". Sie wird sichtbar in den grundlegenden Dogmen der Trinität und der hypostatischen Union. Die Auflösung des (scheinbaren) „Widerspruchs" geschieht im religiösen Akt. Von Gott her zeigt sich der „Widerspruch" in den konträren Elementen der Forderung und Selbsthingabe Gottes an den Menschen, von der Religion her formal in der Doppelheit von absoluter Geltung und Toleranz, die nicht den anderen verteufelt, inhaltlich in dem Miteinander von Distanz zwischen Gott und Mensch und der Kommunion von Gott und Mensch; letzteres macht zugleich das Wesen der Mitteilung aus: Es „liegt darin, daß das numinose Symbol uns durch seine provokative Anrede auf den personhaften Charakter der Offenbarung hinweist und daß die Personhaftigkeit des religiösen Gegenstands uns durch ihr Mysterium in jener Distanz hält, in welcher Personhaftigkeit nicht zum plumpvertraulichen Persönlichkeitsverhältnis entartet" (195). – Es folgen abschließende Bemerkungen zum Christentum als absoluter Religion und der Einstellung zu den anderen Religionen. Mit ihnen steht die Auseinandersetzung noch bevor, und zwar vor allem dann, wenn auch sie wissenschaftliche Theologien entwickeln; dazu muß das Christentum sie provozieren. Theologisch gilt: 1. Gottes „Gesetz" ist überall wirksam. 2. Gottes „Evangelium" muß postuliert werden, da Absolutheit nur im Bunde mit Toleranz denkbar ist. Der Nachweis, wie Evangelium in der anderen Religion gefunden werden kann, muß von der jeweiligen Theologie geleistet werden. Vom Christentum aus müßte nach Meinung des Verf.s der „kosmische Christus" stärker ins Gespräch gebracht werden. Zwölf Thesen fassen am Ende zusammen (214–216). – Der kurze Durchblick macht hinreichend klar, welche Fülle von Gesichtspunkten M. zum Gespräch über die Absolutheit des Christentums beiträgt, allerdings auch, daß die

Eigenwilligkeit begrifflicher Bestimmungen Anlaß zu weiterführender Diskussion bietet. Problematisch bleibt – trotz allem – vor allem die nur im Hinblick auf vergangene Religionen vorgenommene Bestimmung der Zeit Christi als „Sphäre der achsenzeitlichen Höhe". Zu bewähren hätte sich diese These heute im Gespräch mit den lebendigen Großreligionen, vor allem dem Buddhismus und dem Islam. Gerade diese Bewährung der These in einer gegenwarts- bzw. zukunftsbezogenen Analyse hätte das Gewicht des Ansatzes wesentlich verstärkt. Zu bedauern ist auch, daß ein so breitgefächertes Denken, wie es sich beim Verf. findet, sich von der Beschäftigung mit katholischen Parallelüberlegungen nahezu völlig dispensiert (außer ein paar Denzinger-Verweisen ein Hinweis auf K. Adam [199]!). Die ersehnte „Ökumenik der Religionen" (211) führt christlicherseits überzeugend nur über eine „Ökumenik der christlichen Theologien". Abschließend aber muß festgestellt werden, daß das inhaltlich so dichte Buch vielleicht zum Ausgangspunkt einer grundlegenden Revision des christlichen Absolutheitsdenkens werden könnte. H. Waldenfels, S. J.

Hasenfuß, Josef, Kirche und Religionen (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von *Prof. Dr. J. Hasenfuß*, H. 23). 8° (IX u. 82 S.) München – Paderborn – Wien 1969, Schöningh. 5.80 DM. – H. möchte mit seiner kleinen Arbeit „eine bescheidene Hilfe leisten" für seine Schüler und Hörer sowie auch „für weitere geistig und religiös interessierte Kreise" (VI). Die Arbeit mit ihren 12 Kapiteln läßt sich in vier Hauptabschnitte einteilen: 1. Wesen und Ursprung der Religion (mit Kritik unzureichender Erklärungsversuche [I.–III. Kap.]); 2. Das Christentum und die Entwicklungsstufen der Religionen (IV.–V. Kap.); 3. Die Kirche und die Weltreligionen (geographisch-systematisch: Indien, Ostasien, Islam, Judentum [VI.–X. Kap.]); 4. Kirchliches Selbstverständnis und Verhalten angesichts der Religionen (XI.–XII. Kap.). – Die Schrift bietet eine erste, sympathische Annäherung an das Problem der Religion und Religionen, stellt aber bei der Vielseitigkeit und Komplexheit der Fragepunkte weithin nicht viel mehr als stichwortartige Erstinformationen bereit. Für den Religionsunterricht an Höheren Schulen mögen diese zunächst ausreichen. Bedenkt man aber, daß dieselben Informationen hier Theologiestudenten, somit auch zukünftigen Religionslehrern, angeboten werden, so kann man seine Verwunderung über den offensichtlich für hinreichend gehaltenen geringen Wissensstand eines katholischen Theologiestudenten in Fragen „Weltreligionen" nicht verbergen. – Zur Kennzeichnung des Vorgehens des Verf.s seien einige konkrete Ausstellungen angefügt: Im Kap. I: „Was ist Religion?" (2–4) wird zwar ein Durchblick von Cicero/Laktanz über Augustinus/Thomas zu Kant/Hegel/Schleiermacher/Schelling/Goethe, Söderblom/Girgensohn/Otto/Mensching, Wunderle/Rademacher/A. Brunner/Fries versucht, doch die Religionsauffassung der dialektischen Theologie nach *K. Barth* sowie die Diskussionen nach *F. Gogarten* und *D. Bonhoeffer* werden nicht einmal erwähnt. Ebensowenig findet eine eigentliche Auseinandersetzung mit der Religionskritik nach *Marx* und *Freud* statt. Die Frage nach dem Übergang von Religion (im Singular) zu Religionen (im Plural) wird nicht gestellt. – Die Einordnung des Buddhismus in die indische Religionswelt ist schon deshalb fragwürdig, als er seine bedeutsamsten Auswirkungen und seine Lebendigkeit bis heute außerhalb Indiens gefunden hat. S. 22 und 51 ist jeweils die Rede vom „Verhältnis zur katholischen Kirche", obwohl es dann um die entgegengesetzte Blickrichtung geht. Diskutabel ist ebenso die Feststellung, das Kastenwesen sei „das größte Hindernis für die Ausbreitung der Kirche und den Aufbau eines christlichen Gemeinschaftslebens in Indien" (22), wie die Weise, in der die Analogien zu Trinität und Inkarnation besprochen werden: Für den Hinduismus „ist Gott selbst, in sich betrachtet, unpersönlich, in Beziehung zur Welt nimmt er personalen Charakter an, und zwar nach der jeweiligen Funktion der Gestalt des Schöpfers, Erhalters und Vollenders, was von christlichen Theologen wie Schell und anderen als Analogie zur Trinität gewertet wird. Eine andere, dem Christentum vergleichbare Lehre ist die vom Herabsteigen Gottes, was im allgemeinen als Inkarnation gilt. Es handelt sich dabei um eine Art Herabkunft Gottes, der gegenüber der fromme Hindu Ähnliches empfindet wie ein Katholik gegenüber der Eucharistie" (23 f.). Nach derartigen zu ungeschützten Vergleichen wirkt es um so unverständlicher, daß H. etwas später – offensichtlich wieder zustimmend – von der Erfahrung westlicher Gesprächs-

partner berichtet, „daß man im Osten keinen oder einen anderen Wahrheitsbegriff hat" (24), und dann – im Rahmen der Besprechung des Hinduismus! – gar schreibt: „Man ist auch jeder Entscheidung intellektueller oder moralischer Art abhold und versucht sowohl nach der einen wie der anderen, nach shintoistischer, buddhistischer, hinduistischer und christlicher Art zu leben, je nach den sich wandelnden Situationen des Daseins. Weiterhin vertritt man einen sittlichen Relativismus, der die Unterschiede von Bös und Gut verwischt bzw. als verschiedene Stufen im allgemeinen Entwicklungsprozeß betrachtet" (25). Der Versuch, Aussagen dieser Art zu belegen bzw. sich mit gegenteiligen Aussagen auseinanderzusetzen, unterbleibt. Generalisierungen bleiben unter dieser Rücksicht nicht aus (vgl. S. 30: „*die* südindische Theologie", „*die* japanische Theologie"!). Sehr fragwürdig ist auch die Zusammenfassung der chinesischen und japanischen Religionswelt zur „ostasiatisch-universistischen Religionswelt" (33), wobei dann die japanische Religion und Kultur zum „Ableger" der chinesischen werden (42). Behauptet wird, daß „man" in den Grundbestandteilen des Shintoismus „noch über den chinesischen Staatssozialismus und Kommunismus hinausgehe" (42). Auch die Rolle des Konfuzianismus im japanischen Leben wird offensichtlich verzeichnet, wenn man weiß, daß es in Tokio eine einzige konfuzianische Kultstätte gibt, und schon von da aus eine einfache Aufreihung der drei Religionen Shinto – Buddhismus – Konfuzianismus problematisch werden muß. Anmerkungen dieser Art ließen sich vermehren. – Man fragt sich am Ende, wodurch eigentlich die Aufnahme dieses auf jeden Fall wenig eigenständigen Bändchens in eine Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen gerechfertigt ist. Wir wiederholen es: Der Erstinformation einer breiteren Öffentlichkeit vermag es – bis auf weiteres – vielleicht einen gewissen Dienst zu tun.

H. Waldenfels, S. J.

Wolff, Otto, Anders an Gott glauben. Die Weltreligionen als Partner des Christentums. 8° (118 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 8.80 DM. – Das eigentliche Thema gibt der Untertitel des Buches an: Es geht um die rechte partnerschaftliche Einstellung des Christentums zu den Weltreligionen, erst in zweiter Linie um systematisch- theologische Aussagen. Allerdings wird die theologische Richtung des Verf.s im Haupttitel sichtbar. Doch ehe das Christentum zu wertenden Urteilen kommen kann, muß die Einstellung der Weltreligionen zueinander geprüft werden. W., der die Begegnung der Religionen aus unmittelbarer Erfahrung der indischen Szenerie kennt, stellt zunächst vier Grundtypen der Einstellung kritisch und schlagwortartig dar: 1. „Alles ist gleich" (10–20), ein beliebtes Schlagwort, das in Asien oft zu hören ist und inzwischen auch im Westen an Boden gewinnt; 2. „Von allem ein bißchen" (20–24), die synkretistische Haltung, die im Grunde ein „zweckbestimmtes Auswählen aufgrund innerer Unsicherheit" (22) besagt; 3. „Das Beste vor allem anderen" (25–29), die vor allem im Christentum vertretene Einstellung, die allen anderen Religionen einen bestimmten Platz in der geschichtlichen Entwicklung zubilligt, die eigene Religion aber an die Spitze setzt; 4. „Eines und nichts anderes" (30–47), die ebenfalls im Raum des Christentums anzutreffende radikale Schwarzweißmalerei des: hier „Offenbarung und Wahrheit Gottes", dort „Heidentum, Lüge, Finsternis, Selbstabbildung des Sünders, Herrschaft der Dämonen und des Teufels" (30), die mit absoluter Exklusivität nur das Christentum als Heilsweg gelten läßt. In diesem Zusammenhang geht Verf. überzeugend mit *K. Barth* und *H. Kraemer*, der auch auf die katholischen Missionen stellenweise nachdrücklich Einfluß genommen hat, ins Gericht (32–34). Ihnen wie auch *A. Th. van Leeuwen* wirft er vor, daß es sich bei ihnen „um keine rechte Wissenschaft handelt, sondern um ein synkretistisches Gemisch von Dogmatik, systematischer Theologie, Religionskunde, Anleihen aus der Soziologie und Völkerkunde oder der Religionspsychologie, wobei man über Feuerbach allerdings nicht recht hinauskommt, und über alles breiten sich die Thesen einer gegenwärtigen Situationsphilosophie" (35). W. vertritt demgegenüber: „Jesus jedenfalls hat nicht exklusive Isolation vertreten, sondern inklusiven Universalismus ... Wir werden es uns also auf gar keinen Fall einreden lassen, daß Intoleranz zum Wesen des Glaubens oder der Christus-Nachfolge gehöre, wie man das oft genug versucht hat. Man kann nicht Begriffe wie Ausschließlichkeit und Intoleranz künstlich aufwerten wollen, vollends nicht in einer Situation, in der jedermann heutzutage weiß, was von aggressiver Intoleranz zu halten ist" (40). Damit kommt er zur Frage nach den

neuen positiven Ansätzen. Gefordert ist 1. eine „größere universelle Offenheit" (48–73). Drei konkrete Gesichtspunkte werden genannt: „die Anerkennung der multireligiösen Struktur der Gesellschaft, das Streben nach objektiverer Solidarität und die Forderung einer wahrhaft ökumenischen Ökumenizität" (48). Auch dieses Kapitel spiegelt deutlich die persönliche Erfahrung des Verf.s wider, vor allem wo er die immer wieder vorgetragenen „althergebrachten Schablonen" (60) kritisch sichtet, unter denen Buddhismus, Hinduismus und Islam bislang gesehen wurden (60–68). Folgerichtig fordert er 2., daß man sich bei der Begegnung der Religionen bewußt bleibt, daß sich nicht Systeme, sondern Gläubige begegnen (74–90). Verf. wendet sich gegen die „klassizistische Historisierung" der Religionen, bei der „das Studium der Religion grundlegend oder sogar ausschließlich das Studium von Texten und Ideen bedeutet" (77), betont den Werdecharakter der Religionen, den es zu beachten gilt, und kritisiert schließlich den unkritischen Gebrauch des Religionsbegriffs – eine Kritik, die um so härter ausfällt, als *keine* Religion mehr eine Religion sein will (83, dann belegt 83–88). Diese letzte Aussage werden vor allem all jene zur Kenntnis nehmen müssen, die theologisch leichtfertig zwischen Glaube und Religion, Evangelium und Religion etc. zu unterscheiden geneigt sind. Endlich spricht Verf. 3. von der Ökumenizität der Denkmodelle (91–113). „Christlicherseits hat man dieses Problem gekannt. Dafür sorgten schon die Begabteren unter den Missionaren. Einstimmig gaben sie, und nicht nur sie, das zum Nachdenken anregende Urteil ab: Wer kurz im Osten weilt, versteht alles. Wer länger weilt, versteht nichts mehr. Wer sehr lange weilt, versteht einiges" (92). Die Bemerkungen, die W. vor allem im Anschluß an *W. S. Haas* vorträgt, hätten von *H. Nakamura* her eine wesentliche Vertiefung erfahren können; grundsätzlich wird man aber auch hier zustimmen. Bei all seiner Kürze stellt das Buch ein wertvolles Plädoyer zugunsten einer sach- und persongerechteren Einstellung der Vertreter verschiedener religiöser Richtungen dar. Es verdient vor allem auch bei all den Theologen Beachtung, die von ihrem Fachbereich her Aussagen über die Weltreligionen wagen. H. Waldenfels, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Conzelmann, Hans, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments (Einführung in die evangelische Theologie, 2). 2. Aufl. 8° (408 S.) München 1968, Kaiser. 28.– DM. – Wenn ein theologisches Buch, noch dazu ein umfangreiches Sachbuch, innerhalb von Jahresfrist neugedruckt werden muß, so spricht diese Tatsache für sich. In der Tat gab es seit *Bultmanns* „Theologie des Neuen Testaments" (1953) wenigstens im deutschen Sprachraum keinen vergleichbaren Versuch mehr, einen Gesamtüberblick über die Theologie der neutestamentlichen Bücher zu vermitteln. Ein solcher Versuch mußte auch als ein Wagnis erscheinen angesichts der imponierenden Geschlossenheit der *bultmannschen* Konzeption, sosehr sie auch mit den philosophischen und theologischen Voraussetzungen *Bultmanns* befrachtet gewesen sein mag. C. ist sich der Schwierigkeit durchaus bewußt, über den Schatten seines großen Meisters springen zu müssen, wie er in der Einführung seines Werkes unumwunden zugibt (11–14). Was ihn zu seinem Versuch ermutigte, sind denn vor allem jene Züge der *bultmannschen* neutestamentlichen Theologie, die heute überholungsbedürftig erscheinen oder den heutigen Studenten (für ihn ist C.s Buch vor allem gedacht) vor Verständnisschwierigkeiten stellen. Zu den ergänzungsbedürftigen Punkten gehört in erster Linie eine eigene Darstellung der Theologie der Synoptiker, wie sie nach mehr als einem Dutzend Jahren redaktionsgeschichtlicher Arbeit an den synoptischen Evangelien – auch durch C. selbst – möglich und notwendig geworden war. Diesem Bedürfnis entspricht in C.s Werk der Zweite Hauptteil, „Das synoptische Kerygma". Ihm vorangestellt ist ein Erster Hauptteil, „Das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde". Auch in ihm geht C. über seinen Marburger Meister hinaus, der seinerseits (von seinen Voraussetzungen her) sowohl die Verkündigung Jesu wie das Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde vor Paulus nur unter dem Titel „Voraussetzungen und Motive der ntl. Theologie" behandelt hatte. Der Reflexion, die sich im Kerygma der Urgemeinde und hellenistischen Gemeinde

und schließlich in den Evangelien dieser Gemeinden niederschlägt, wird also durchaus der Charakter der Theologie zuerkannt (wie dies u. a. schon *R. Schnackenburg* gefordert hatte). Freilich macht sich noch eine gewisse Unsicherheit bemerkbar gegenüber der Verkündigung Jesu, die als solche aus der Darstellung der ntl. Theologie ausgeklammert wird (vgl. dazu *F. J. Schierse* in: StdZt 182 [1968] 137). C. geht über seinen Marburger Lehrer in diesen beiden ersten Hauptteilen auch insofern hinaus, als er der Frage nach dem „historischen Jesus" bei der Behandlung des Kerygmas größere Aufmerksamkeit und Beachtung schenkt. Hier macht sich ein durchgehender Zug der *nach-bultmannschen* Generation bemerkbar. – Auch in der Darstellung der „Theologie des Paulus", der C. seinen Dritten Hauptteil widmet, schlägt C. gegenüber seinem Lehrer einen neuen Weg ein, insofern er nicht mehr versucht, den Menschen vor der Offenbarung des Glaubens darzustellen und dann erst den Menschen unter dem Glauben. Eine solche Darstellungsweise schlösse nach ihm die Möglichkeit des Mißverständnisses ein, es „sei nicht der Glaube das Thema, sondern der ungläubige und der gläubige *Mensch*" (13). In der Tat werde *Bultmann* heute gerne in diesem Sinne anthropologisch mißverstanden. C. stellt an den Anfang seines Paulus-Abschnittes also einen Paragraphen über die „*pistis*", nachdem er zunächst die Verbundenheit des Paulus mit der kirchlichen Tradition in einem Paragraphen über die „Arbeitsweise" des Paulus gezeigt hat. – „Die Entwicklung nach Paulus" wird von C. bewußt nicht am Ende seiner Gesamtdarstellung behandelt, sondern im Vierten Hauptteil zwischen der paulinischen und der johanneischen Theologie, die so an den Schluß zu stehen kommt. Diese Anordnung ist intendiert, um so den Eindruck zu vermeiden, den man nach *Bultmanns* Schlußteil III bekommen konnte: „Die Entwicklung zur Alten Kirche" als Absinken von der Höhe der paulinischen und johanneischen Theologie zum „Frühkatholizismus". Freilich fehlt auch dieser problematische Begriff nicht in dem Entwurf C.s. Man steht am Schluß vielmehr, wie schon *R. Penna* bemerkt hat (vgl. RivBibl 16 [1968] 207–213) vor der Schwierigkeit, den Übergang von den großen Theologen des Neuen Testaments zu Lehre und Struktur der späteren Kirche zu verstehen, da das Bindeglied von seiner Stelle gerückt ist. Im Vierten Hauptteil wird wohl überhaupt der katholische Exeget und Theologe seine stärksten Bedenken haben, zumal hier gehäuft Entwicklungslinien als „katholisch" gekennzeichnet werden, ohne daß der Versuch gemacht worden wäre, dieses Prädikat anhand der heutigen katholischen Theologie und Verkündigung (etwa des II. Vatikanischen Konzils) zu überprüfen (vgl. dazu *R. Penna*, a. a. O. 212). Hierhin gehören etwa die Auffassung von der Kirche als „Heilsanstalt" (322 u. ö.) bzw. als Institution, die sich gleichsam zwischen Gott (bzw. sein Wort) und den Menschen schiebt (vgl. 318. 333 ff.). In diesem Abschnitt kommt C. auch auf die Kanonbildung zu sprechen, die er letztlich rein historisch betrachtet (vgl. 322 f.). Einerseits verschwimmt so die Trennungslinie gegenüber den apostolischen Vätern, andererseits aber auch gegenüber der beginnenden Häresie (vgl. 330). – C.s „Grundriß" wird seinen Platz als Lehrbuch der ntl. Theologie zweifellos längere Zeit behaupten. Seine klare, einfache Sprache dürften ihm einen Weg auch in breitere Leserkreise öffnen. Die sorgfältigen Literaturhinweise erhöhen den Wert des Buches als Lehrbuch. Mag auch manche Formulierung etwas apodiktisch klingen oder im einzelnen diskutierbar sein: wir halten dieses Buch gegenwärtig für unentbehrlich. J. Beutler, S. J.

Hahn, Ferdinand, Der urchristliche Gottesdienst (Stuttgarter Bibelstudien, 41). 8° (101 S.) Stuttgart 1970, Katholisches Bibelwerk. – Es finden sich im Neuen Testament zwar viele und mannigfaltige Elemente des liturgischen Geschehens in der Urkirche; aber sie reichen nicht aus, ein genaueres Bild vom Ablauf des frühchristlichen Gottesdienstes zu entwerfen; man darf auch annehmen, daß es zunächst noch gar keine so festgefügte Form gab. Der Verf. möchte aber aufgrund des vorliegenden Materials die theologischen Konzeptionen prüfen, um „gewisse Grundlinien und allgemeine Strukturen (des Gottesdienstes) in der frühesten Zeit" aufzuzeigen (10). Den Gang der Untersuchung findet er durch die wichtigen Perioden der urchristlichen Geschichte gewiesen: Der Gottesdienst in der aramäisch sprechenden Urgemeinde (38–46), im hellenistischen Judenchristentum (47–55), im frühen Heidenchristentum (56–65), in der nachapostolischen Zeit (66–80), bei den apostolischen Vätern und bei Justin (81–84). Vorgeordnet sind, nach einem kurzen Überblick über den alttesta-

mentlichen und jüdischen Gottesdienst (12–16), zwei grundlegende Abschnitte, nämlich über Jesu Stellung zum Gottesdienst (17–31) und über Grundlagen des urchristlichen Gottesdienstes (32–37). Fragen wie Bekenntnisbildung, Taufe, Herrenmahl, Amt werden nur eben berührt, soweit es unbedingt notwendig ist für eine Gesamtdarstellung; Verf. ist sich bewußt, daß diese Gegenstände wegen ihrer großen Bedeutung eine gesonderte Behandlung verlangen. – Jesus bekennt sich zum Gott des Alten Bundes und zu seinem Schöpfungs- und Offenbarungshandeln. Insofern bedeutet das mit ihm hereinbrechende Neue keine dualistische Antithese zum Alten; aber es ist „das entscheidende Gotteshandeln und der unverkürzte Gotteswille" (18). Eine Erfüllung, die alle Verheißungen überschreitet und sich daher weder an das Gesetz noch an die Kultordnung des Alten Bundes binden läßt. Das erscheint in Jesu Stellungnahme zur Sabbatfrage, zu den Reinigungsvorschriften, zum Fasten, in seinem Verhalten zu den „Sündern" und Ausgestoßenen, in seiner kritischen Einstellung zum Tempelkult und in seiner Ankündigung eines neuen Tempels. Ganz positiv zeigt sich das Neue darin, daß Jesus die Sünden vergibt, daß er betet und beten lehrt mit unbedingtem Vertrauen (der Abba-Ruf), daß seine Mahlfeiern, besonders das Abschiedsmahl, Antizipationen des endzeitlichen himmlischen Mahles sind. Liebe zu Gott gibt es nach ihm nur dort, wo auch die Liebe zum Nächsten und zum Feind Raum gewinnt, ohne daß damit die Liebe zu Gott und zum Mitmenschen einfach identifiziert wird (31). Auch ist aller Partikularismus überwunden (Mt 8, 11/Lk 13, 28 f.). – Für den urchristlichen Gottesdienst ist nun nicht nur Jesu Verhalten und Wirken maßgebend, sondern auch und vor allem sein Tod und seine Auferstehung und die Ausgießung des Geistes. Hierhin wirkte ja Gottes eschatologische und zur Vollendung führende Macht. Wenn es auch zunächst noch Kreise gab, die sich enger an die jüdische Tradition anschlossen, „nirgendwo konnte man doch die Tatsache unbeachtet lassen, daß es jetzt nicht um das Gesetz und die noch ausstehende Verheißung ging, sondern daß die heilschaffende und erfüllungbringende Gottestat in Christus im Zentrum der lobenden, dankenden und fürbittenden Gemeinde stand" (34). In diesem Sinn ergab sich notwendig ein neuer Gottesdienst, durch den man keine institutionelle Trennung vom Judentum erstrebte, wohl aber das alte Israel zur Umkehr und zur Anerkennung der eschatologischen Heilstat Gottes aufrief. Die offizielle Trennung geschah erst gegen Ende des ersten Jahrhunderts, und zwar nicht durch die Christen, sondern durch die Juden; eine entscheidende Rolle spielte dabei die „birkat ham-minîm" (32, Anm. 2). – Im Rahmen dieser Besprechung kann nicht näher auf die Entwicklung des urchristlichen Gottesdienstes in den einzelnen Phasen der urchristlichen Geschichte eingegangen werden. Verf. gibt einen guten, mit vielen Einzelheiten belegten Einblick. Überall wird auch auf die weiterführende Spezialliteratur verwiesen. Aus dem Schlußabschnitt „Ergebnisse" (85–88) sei folgendes notiert: Es geht im christlichen Gottesdienst um ein Heilsgeschehen, insofern Gott (unter menschlicher Vermittlung) in den Formen der Wortverkündigung, im Vollzug der Taufe und der Feier des Herrenmahles an der Gemeinde wirkt, die ihrerseits durch Gehorsam, Gebet und Bekenntnis Gott dient. So nimmt die neue Schöpfung in der Gemeinschaft der Glaubenden konkrete Gestalt an zum Heil der Welt. Sie ist offen für die Welt und hat missionarische Funktion. Gottesdienstliche Ordnung muß zusammengehen mit der Freiheit für das Wirken des Geistes. Verf. lehnt die Anwendung der Begriffe der antiken und auch alttestamentlichen Kultsprache auf den christlichen Gottesdienst ab. Mir scheint, es geht hier mehr um Probleme terminologischer als sachlicher Art. Ritus ist ja nicht gleichzusetzen mit rituell-magischer Begehung oder erstarrter, seelenloser Form. Sakraler Raum bedeutet nicht Bindung der Gottheit und ihrer Gnade an einen bestimmten Ort. „Opfer" ist im Neuen Bund nicht immer wiederholtes Bemühen um die Versöhnung eines an sich immer noch zürnenden und unversöhnten Gottes. Wenn Christus, als Ende des Gesetzes, das Gesetz zur eigentlichen Erfüllung bringt, so darf man das *eine*, in der Eucharistie immer wieder gegenwärtig gesetzte Opfer seines Kreuzestodes als die eigentliche Erfüllung des alttestamentlichen Kultus betrachten, als Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Teilnahme am christlichen Gottesdienst (in Verkündigung und Eucharistie) ist Dank für die Erlösungstat Gottes in Christus und Sich-Hineinnehmen-Lassen in die Opfergesinnung und selbstlose Liebe Christi. K. Wennemer, S. J.

Morant, Peter, O. F. M. Cap., Das Kommen des Herrn. Eine Erklärung der Offenbarung des Johannes. 8° (398 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 19.80 DM. – Ein erfahrener Exeget und guter Theologe schrieb mit gründlicher Sachkenntnis dieses Buch. Er hat über der wissenschaftlichen Arbeit den Kontakt mit der Seelsorge nicht verloren. Der Standpunkt, von dem aus er die Probleme betrachtet, ist bewußt katholisch; eine gesunde Frömmigkeit ist überall zu spüren, und der Leser wird hingeführt zur fruchtbaren Anwendung der Texte auf seine persönliche Situation; denn er merkt, daß es gilt, „dem immerzu kommenden Herrn zu begegnen" (6). – In einer ausführlichen Einleitung wird bei der „literarischen Eigenart der Apokalypse" gut auf ihre enge Verwandtschaft zum AT hingewiesen; 278 von ihren 404 Versen spielen mehr oder weniger deutlich auf eine prophetische Stelle des AT an. Der Unterschied zwischen anderen jüdischen oder frühchristlichen Apokalypsen und der Offenbarung des Johannes wird allerdings nicht deutlich genug herausgearbeitet. Die Offb steht ja in mehrfacher Hinsicht den prophetischen Büchern des AT näher als den apokalyptischen. Wie bei den atl. Propheten, so ist es auch in der Offb *Gott*, der Prüfungen und Züchtigungen schickt; Gott tritt also nicht nur auf, um sein Volk von seinen Feinden zu befreien, sondern auch, um es durch Plagen zu züchtigen (z. B. Offb 3, 19). Auch fehlt der Offb vollständig der Gedanke, das Ende vorausberechnen zu wollen. (M. sieht selbst sehr richtig, daß weder die Siebenzahl noch die halbe Siebenzahl noch die 1000 Jahre chronologisch betrachtet werden dürfen.) Im Abschnitt über „Struktur und Einheit der Apokalypse" wird methodisch nicht ganz klar unterschieden zwischen literarischer und religionsgeschichtlicher Betrachtung. So ist man überrascht, unter der Überschrift „Quellenscheidung" auf folgenden Satz zu stoßen: „Wieder andere sehen den Ursprung der Apk in den orientalischen Religionen und wollen in ihr zahlreiche babylonische Mythen entdecken (H. Gunkel, H. Greßmann) ..." M. lehnt mit Recht die Theorie ab, in der Offb seien verschiedene Quellen kompiliert; er hält es aber mit *M.-E. Boismard* und *A. Feuillet* für möglich, daß derselbe Verfasser Teile schon unter Nero, andere aber erst unter Vespasian oder Domitian erarbeitet habe. Charakteristisch für die Grundtendenz des Buches ist die anschließende Bemerkung: „Einer solchen Deutung steht nichts im Wege" (32). Es geht dem Verf. also weniger darum, in die wissenschaftliche Diskussion einzugreifen als darum, dem Leser die Grenzen aufzuzeigen, innerhalb deren sich eine gut begründbare Auslegung der Offb bewegen kann. – Die Zeitauffassung in der Offb wird treffend so zusammengefaßt: „Johannes hat die ihm naheliegenden Schicksale der Ur- und Frühgeschichte deutlich vor Augen und schaut in prophetischer Verkürzung im Hintergrunde den machtvollen Endsieg des Herrn, indes die dazwischenliegenden Ereignisse symbolhaft und geheimnisvoll im Dunkel bleiben" (37). – Das Problem des Verfassers der Offb „ist jedenfalls noch offen" (31). M. läßt aber durchblicken, daß er eher beim Johannesevangelium als bei der Offb geneigt ist, Mitarbeiter anzunehmen. Gut hebt er das starke und einstimmige früheste Zeugnis der Kirchenschriftsteller für eine Abfassung durch den Apostel Johannes hervor. Weniger deutlich wird die Frage herausgearbeitet, ob der Name „Johannes" in Offb 1, 1. 4. 9; 22, 8 pseudepigraph gebraucht sein könnte oder nicht. Nachdem vorher die Verwandtschaft mit den anderen Apokalypsen betont worden war, würde man ja erwarten, daß auch in der Offb mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß der Name „Johannes" von einem berühmten Mann übernommen wurde ähnlich wie bei Henoch, Daniel, Baruch usw. Nochmals wird hier deutlich: Ohne eine klare Unterscheidung der Offb von den Apokalypsen kommt man nicht weiter. Sowie aber die Verwandtschaft der Offb mit den atl. Prophetenbüchern beachtet wird, besteht die Möglichkeit, auch in der Offb den Namen „Johannes" so zu verstehen wie dort die Namen Jesaja, Amos, Jeremia o. a. – Aus der ausführlichen, gut gegliederten Übersetzung und Einzelauslegung des gesamten Textes sei nur noch die Erklärung des „großen Zeichens" in Kap. 12 herausgegriffen. Was prinzipiell in der Einleitung festgestellt wurde: es sei unmöglich, sich alle Bilder konkret vorzustellen, das wird hier – wie an anderen Stellen – leider wieder vergessen. Ist das Licht des Mondes unmittelbar unter der Sonne, sind Sterne unmittelbar über dem Leuchten der Sonne überhaupt für unsere Sinne vorstellbar? (224). Wäre es nicht besser, sofort, also nicht erst auf S. 229, auf die übertragene Bedeutung z. B. der zwölf Sterne hinzuweisen? Nach eingehender Würdigung der Gründe für eine mariologische oder für eine rein ekklesiologische Deutung des „großen Zeichens" wird richtig einer kombiniert „ekklesio-

logisch-marianischen Deutung" der Vorzug gegeben. Allerdings sollte „die Himmelsfrau" dabei nicht „als Personifikation des Gottesreiches", sondern des „Gottesvolkes" bezeichnet werden. Man vermißt in diesem Zusammenhang bei den neueren Literaturangaben die hervorragende Monographie von *A. Kassing* zu Offb 12, und vor allem fehlt jeder Hinweis auf den inhaltlich eindeutig verwandten Text in den Hodajot-Liedern von Qumran. In ähnlicher Weise hätte an vielen anderen Stellen das palästinensische Denken des offensichtlich in Kleinasien wirkenden Verfassers durch Qumran-Texte nachdrücklich hervorgehoben werden können. – Aber der eigentliche Wert des Buches wird durch all diese Bemerkungen nicht verringert. Die Grundhaltung der Offb gegenüber, zu der der Leser angeleitet werden soll, ist ohne Vorbehalt zu bejahen, und wir müssen dankbar sein, daß dieses im besten Sinne des Wortes „erbauende Buch" geschrieben wurde. Dem Leser wird gezeigt, daß er wohl „in manchen Geschehnissen seiner Zeit bestimmte Zeichen und Vorausbilder irgendwie erfüllt sehen" darf, daß er sich aber davor hüten muß, „Gegenwartsereignisse in den Text hineinzulesen". Die „Gegenwartsbedeutung" dieses Buches ist etwas anderes: „Es ist ... der Reichtum an Offenbarungswahrheiten ..., es ist die beinahe empirische Bestätigung der Verheißung Christi: ‚Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt' (Mt 28, 20); es ist die Unruhe, die den Menschen nach vorne, nach seinem letzten Ziel, nach dem endgültigen Reich des Friedens und der Weltvollendung drängt. Die Apk ist das große Trostbuch des pilgernden Gottesvolkes" (46 f.).

B. Schwank, O. S. B.

Schult, Arthur, Das Johannes-Evangelium als Offenbarung des kosmischen Christus. 8° (516 S.) Remagen 1965, Reichl. 27.– DM. – „Die Schrift ist ein Abgrund!" An dieses Wort des französischen Katholiken *E. Hello* wird man bei der Lektüre des oben angezeigten Buches erinnert. Der kürzlich verstorbene Verf. versucht jedenfalls, in seinem Kommentar zum Jo-Ev. abgründige Beziehungen einzelner Perikopen des Evangeliums zu kosmischen Planetenrhythmen, zu den 7 Sakramenten, zu 7 Wesensgliedern des Menschen und zu verschiedenen Lebensaltern im menschlichen Lebenslauf herzustellen. Doch ist dieses Schema in den Darlegungen nur eine Hintergrundstruktur, die nicht allzu aufdringlich gehandhabt wird. Sie ist gleichsam das innere „Knochengerüst", das dann immerhin eine erstaunliche Fülle spiritueller Aussagen trägt, die auch ein Kirchenchrist zumeist bejahen wird. – Wie der Verlag in seinem Geleitwort auf dem Buchumschlag schreibt, geht es bei dem Buch „nicht in erster Linie um Wissenschaft und Theologie"; S. selbst sagt im Vorwort: „Der Verfasser ist zwar vertraut mit den theologischen und religionswissenschaftlichen Forschungen über das Johannes-Evangelium, nimmt auch gelegentlich auf sie Bezug. Das Buch als Ganzes aber will als Meditationsbuch gelesen und verstanden sein." Nun ist die moderne Exegese ja ebenfalls davon abgekommen, die Evangelien als simple Biographien Jesu anzusehen. Man weiß, wieviel theologische Reflexion und auch Meditation ihre Komposition mitbestimmt hat. Und mehr als alle anderen Evangelien ist dabei das Jo-Ev. ein Meditationsbuch über Jesus. Man darf sagen: das tiefste Meditationsbuch, das die Welt über Jesus und seine Sendung kennt! Bei seiner Konzipierung und Formung stützte sich der johanneische Verfasser gewiß auch auf damals lebendige jüdisch-antike Traditionsströme – was etwa an mancher expliziten oder auch impliziten Zahlensymbolik im johanneischen Werk deutlich wird. – Allen derartigen Ansatzpunkten geht S. nun mit Fleiß nach und vermutet dabei ein so weitverzweigtes, dem Evangelium inhärentes Bezugssystem, wie es ihm in dieser Vielfalt und Geschlossenheit die offizielle Wissenschaft wohl nie zugeben wird. – Immerhin: nach allgemeiner Überzeugung hat der 4. Evangelist das reichste und zudem das geheimnisreichste der Evangelien geschrieben – welcher Kommentar wird es je ausschöpfen? Oder wer will einem weniger der Wissenschaft als der Meditation dienenden Kommentator neue Wege der Ausschöpfung verbieten – selbst wenn seine Ausdeutungsweise häufig genug an die symbolistische der Kirchenväter erinnert? Diese Interpretationsart, zumindest wo sie in flache Allegorese ausartet, wurde in neuerer Zeit mit Recht verpönt; dennoch gilt, daß eine echte symbolistische Ausdeutung beim johanneischen Schrifttum viel angebrachter und ergiebiger sein könnte als jede andere Deutungsart. – Gewiß wird man kritisch fragen, wie weit das von S. benutzte, aus esoterischen Strömungen stammende System der Auslegung wirklich

trägt. Immerhin sollten Katholiken, zumal nach dem Vaticanum II, aufgeschlossener dafür sein, daß auch in nicht-biblischen Traditionen durchaus wertvolle, integrierbare, ja bereichernde Wahrheitselemente vorhanden sind – die dann u. U. auch zu schätzbaren Deutungshilfen werden könnten. – Im Einleitungskapitel betont S. jedoch (vorsichtig genug), daß die seines Erachtens im Jo-Ev. aufweisbaren kosmischen, anthropologischen und soteriologischen Strukturen „dem Johannes selber im einzelnen nicht bewußt gewesen zu sein" brauchen. Der Hagiograph ist ja nicht der einzige Autor einer inspirierten Schrift. – Bedenken wir: schon jedes echte Dichtwerk enthält bereits geheimnisvolle Implikationen, enthält viele, erst später vom Interpreten erhebbare Momente, die als solche dem Dichter bei seiner schöpferischen Arbeit keineswegs bewußt waren. Je mehr das Dichtwerk ein wahrer, in sich stimmiger geistiger Kosmos ist, desto universeller sind für den Interpreten auch die Beziehungsmöglichkeiten auf Welt und Geschichte des Menschen. Was von großen Werken der Weltliteratur gilt, gilt a fortiori vom Werk eines Hagiographen; seine Inspiration kommt nach gläubiger Überzeugung sogar von der höchsten Instanz. – Braucht es da verwunderlich zu sein, wenn einem empfänglichen Geist nach „mehr als 30jährigem meditativen Umgang mit dem Johannes-Evangelium" vielerorten ein ‚sensus plenior' aufzuleuchten scheint? Das johanneische Werk ist zudem das umspannendste Offenbarungs-Dokument der Bibel; es beginnt mit dem Schöpfer-Logos selber, es betont mehr als die anderen Evangelien den universalen Anspruch des fleischgewordenen Logos, es hat schließlich als Komplementärwerk die johanneische Apokalypse zur Seite, die als Enthüllung des Weltenschicksals konzipiert ist – sollten da dem Jo-Ev. nicht viele neu zu entdeckende Wahrheiten eingestiftet sein? Wahrheiten über Kosmos, Mensch und Heilsweg, die u. U. erst zum Aufleuchten kommen, wenn ein Mensch aus anderem Kulturkreis, z. B. ein Hindu mit der Brille seiner spirituellen Tradition das Jo-Ev. liest? – Der katholische Missionswissenschaftler *J. A. Otto S. J.* sprach es einmal ähnlich in einem Vortrag aus: Wie tief wird uns erst das Jo-Ev. erschlossen werden, wenn ein christlich gewordener spiritueller Inder es uns ausdeutet! – S. hat tatsächlich oft diese hinduistische Brille auf, und er weiß durch sie zu schauen! Wer ernst nimmt, daß der Heilige Geist Hauptautor der heiligen Schriften ist und diese Dokumente für alle Menschen geschrieben wissen wollte, wird vorsichtig sein, etwa nur die abendländische Mentalität der Neuzeit für die Auslegung als Maßstab gelten lassen zu wollen. – Natürlich wird ein Katholik bei S. auch Einseitigkeiten und Verzeichnungen feststellen und sie beklagen: wenn S. etwa ganz ungerechtfertigt ein „johanneisches" gegen ein „petrinisches" Christentum ausspielen will. Hier muß man fragen: Räumt nicht gerade Jo 21 (als Nachtragskapitel) mit aller falschen Abwertung Petri auf, wird hier nicht deutlich herausgestellt, wem das Hirtenamt über die Herde Christi übertragen wurde? – Andererseits erstaunt in diesem Buch die großartige Vielseitigkeit der Aussagen, z. B. die guten Anmerkungen, die über den Ordensstand gemacht werden (194). S. betont ferner, daß an die Gewißheit echten Glaubens kein menschliches Wissen heranreiche, auch kein okkultes Wissen; vertrauender Glaube zu Gott ist nach ihm mehr als alles geistige Schauen. – So sehr S.s Kommentar oft den Eindruck eines Kompendiums gnostischer oder neugnostischer Evangelienauslegung hinterläßt, so sehr muß man andererseits anerkennen, daß er allen extremen Gnostizismus vermeiden möchte. Im Anhang setzt er sich sogar äußerst kritisch mit *Rudolf Steiner* und der Anthroposophie auseinander. – Wie weit der Verf. eine falsche Gnosis immer vermieden hat, bleibt dennoch eine offene Frage. – Abschließend läßt sich sagen, daß dieser Kommentar (der in Wirklichkeit doch viel mehr ist als ein bloßes Meditationsbuch) bei allen Bestreitungen und Vorbehalten, die man machen muß, ein äußerst reiches und bereicherndes Werk ist. – Nach S.s Auslegung hat *Der* uns die tiefste Kunde vom Vater gebracht, der als Eingeborener an seiner Brust ruhte (Jo 1, 18), und entsprechend brachte jener die tiefste Kunde vom Sohn, der beim Abendmahl an des Sohnes Brust ruhte: der Liebesjünger. Seinem Evangelium wollte S. ein ergriffener und liebender Interpret sein. – Dem Verlag ist für die solide und geschmackvolle Buchausstattung zu danken.

W. Schlepper, S. J.

3. Dogmatik. Dogmengeschichte

Küng, Hans, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Ökumenische Forschungen, II. Soteriol. Abt., Bd. 1). 8° (704 S.) Freiburg – Basel – Wien 1970, Herder. 52.– DM. – Ein Buch über den großen Philosophen (oder sollte man – in Nachfolge und Korrektur des Aquinaten – das Adjektiv streichen?) aus der Hand eines Theologen für seine Fachkollegen: eine Einführung in Hegel qua Theologen im Blick auf eine theologische Fragestellung. Rez. gehört so nicht zu denen, für die der stattliche Band geschrieben wurde. Doch vielleicht ist das in diesem Fall „entsprechend"; jedenfalls glaubt der theologisierende Philosoph allererst dem philosophierenden Theologen für diese Gabe zum 200. Geburtstag Hegels danken zu sollen. (So nobel ist diesem, der – wie zuzugeben – seinerseits hierin auch nicht der Vornehmste war, katholische Theologie durchaus nicht stets begegnet.) – In sieben großen Kapiteln werden, dem Lebensgang Hegels folgend, die „beinahe unpassierbaren Stoffberge und Problemwälder" (503) dieses Denkens erkundet, zumeist jeweils in fünfgliedriger Zentrierung von Hegels Leben und Wirken, der allgemeinen Entwicklung seines Denkens, dem geistesgeschichtlichen Kontext zur Entfaltung seiner Christologie und deren theologischer Diskussion. – „Christusvergessenheit" ist der Titel über den Anfängen bis zum Fortgang aus Tübingen. Wie es von hier aus in Bern zur „Konzentration auf Jesus" kommt, bleibt vielleicht immer im Dunkel, wenn auch auf das kantianische Zwischenspiel als solches durch die Unterscheidung von Volks- und Privatreligion erhellendes Licht fällt. In Frankfurt dann, im Umgang mit Hölderlin, findet Hegel den tragfähigen Grund seines Denkens, die Einsicht in das Ganze der Wirklichkeit als Leben: „Verbindung der Verbindung und Nicht-Verbindung", als Gott-Menschlichkeit („Der Gottmensch"). – Auf diesem Grund bringt Jena die „Wende zur Philosophie"; an die Stelle von Leben und Liebe tritt der Geist, an der Geschichte Jesu wird der „spekulative Karfreitag" des Todes Gottes überhaupt, die Schöpfung als Lebenslauf Gottes anschaulich. Worum Hegel in engem Kontakt mit Schelling in den verschiedenen Systementwürfen ringt, erhält seine erste eindrucksvolle Gestalt in der Phänomenologie des Geistes. Sie ist – unter dem Aspekt unseres Buches – „Spekulative Christologie", dies aber so, daß der Theologe konstatieren muß, damit sei Christus in das Wissen aufgehoben. – Der hier erreichte Standpunkt wird nun in den folgenden Jahren ausgebaut. Unter der Überschrift „Die Systematik" wird die Aufhebung Christi im Sein durch die Nürnberger Logik, seine Aufhebung im System durch die Heidelberger Enzyklopädie und seine Aufhebung im Recht durch die „politische Theologie" der Berliner Rechtsphilosophie dargestellt. Berlin aber ist zugleich die Station einer Wende: im Alter findet Hegel seine Jugend und die Geschichte wieder. „Jesus Christus in der Geschichte" lautet K.s 7. Kapitel. Das Christusereignis wird als die Angel der Weltgeschichte gelehrt, in der Geschichte der Kunst, vollends in den religionsphilosophischen Vorlesungen ist es zentral. Allerdings doch aufgrund dessen, was in und an ihm als das Eigentliche offenbar wird: In der „Philosophie der Philosophie" (der Philosophiegeschichte) besitzt Christus keine konstitutive Bedeutung. (Der vielleicht befremdeten Frage: Wie sollte er auch? ist erläuternd zu antworten, daß Hegels Geschichte der Philosophie eben keine bloße Philosophiegeschichte sein will, sondern die geschichtliche Selbstreflexion des wissenden Bewußtseins überhaupt. Sie steht also nicht neben der Philosophie und philosophischen Geschichte der Religion, sondern „hebt" diese in sich „auf". *Das* bestimmt den „Stellenwert" der religionsphilosophischen Aussagen und erzeugt ihre unaufhebbare Zweideutigkeit.) – Das führt zur kritischen Frage nach dem Ort der Geschichte in Hegels Denken überhaupt (obwohl der Begriff „Geschichtlichkeit" auf ihn zurückgehen dürfte), akzentuiert als die Frage: „Gott der Zukunft?" Und von hier aus konzipiert K. sein abschließendes 8. Kapitel, die „Prolegomena . . .", mit dem Schwergewicht auf der Frage der Geschichtlichkeit Gottes (mit Exkursen zur Geschichte der klassischen Christologie, zu Gottes Leidensfähigkeit und seiner Unveränderlichkeit sowie zu den neueren Lösungsversuchen in dieser Frage). – So deutlich die philosophischen und vor allem die theologischen Einwände und Vorbehalte gegen Hegels Antwort hierzu werden, K. gibt doch andererseits ebenso klar zu bedenken, welche Anstöße und Denkhilfen die Theologie trotzdem (wenn nicht gar deswegen) hier erhalten kann und annehmen sollte. Und dies alles, historische Unterrichtung,

systematische Fragen, Diskussion aktueller Entwürfe, in einer Sprache, die den Philosophen neidisch und die Lektüre dieses umfangreichen Buches beinahe spannend macht. – Freilich handelt es sich, wie deutlich gesagt (obwohl nicht nur das ausgebreitete Werk Hegels, sondern auch die schier unübersehbare Literatur zum Thema eingebracht wird), um eine Einführung. Die Bloch-Zitate, in die die Erörterung sehr oft mündet (auch die oft herangezogene Deutung Iljins), formulieren wohl eher den Fragepunkt, von dem aus für den Philosophen nun – nicht selten nur in einem „Buchstabieren" der Texte – das spekulative Ringen mit diesem Riesen unvermeidlich wird. Doch Hegel läßt sich zum Glück nicht von den Philosophen pachten. Sollte – mutatis mutandis – auch von ihm (und gerade für Theologen) gelten, was sein großer Schüler und Gegner Kierkegaard von der Verzweiflung schrieb? Diese Krankheit nie gehabt zu haben, sei das größte Unglück, eine Gottesgabe, sie zu bekommen, obwohl das Gefährlichste, von ihr nicht zu gesunden (was nicht heißen muß, vgl. S. 13, sie ganz loszuwerden, im Gegenteil). J. Splett

Bunnik, Ruud J., Das Amt in der Kirche. Krise und Erneuerung in theologischer Sicht. Aus dem Niederländischen übertr. v. *Hugo Zulauf* (Patmos Paperback). 8° (220 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 16.80 DM. – Der junge niederländische Autor, Priester und Gymnasiallehrer, versucht in diesem Buch – gestützt vor allem auf *H. Küng* – eine theologische Neubesinnung auf die Perspektiven des kirchlichen Amtsverständnisses, und zwar in ausdrücklich ökumenischer Absicht. In einem kürzeren ersten Teil „Bestandsaufnahme der ‚Krise'" wird die Situation beleuchtet, aus der die drängenden Fragen entstehen. Der umfangreiche zweite Teil ist dem „Aufriß einer Theologie des Amtes" gewidmet; dementsprechend steht die Argumentation im Vordergrund. Der dritte Teil „Das Amt von morgen" dagegen hat mehr den Charakter einer krönenden Vision, die von Anfang an den Autor beflügelte und ihn manche argumentative Hürde in kühnem Schwunge nehmen ließ. – Ausgangspunkt der Überlegungen B.s ist die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das das gemeinsame Priestertum aller Glieder des Volkes Gottes wiederentdeckte und einen mutigen Schritt aus dem Bollwerk-Dasein in die Welt tat. Das neue Kirchenbild verlangt, „den Unterschied zwischen Laien und Amtsträgern in die Einheit des gesamten Gottesvolkes zu stellen" (41). B. bedauert, daß das Konzil nicht entschlossen genug vorangegangen sei. Es bevorzuge noch immer das hierarchische Amt, statt dem Laien den Vortritt zu lassen. – Das besondere Amt ist innerkirchlicher Dienst an den Bedürfnissen der Gemeinschaft, verstanden als „Zurüstung des Christen zum Dienst an der Welt, Vorbereitung, Beseelung und Lenkung der apostolischen Säkularität" (61). Dieser Führungs- und Leitungsdienst (= Hirtenamt als episkopé) ergibt sich mit soziologischer Notwendigkeit aus der Kirche, die wie alle Gemeinschaften auf Autorität nicht verzichten kann. Jede Autorität stammt sowohl von oben als auch von unten. Im Fall der kirchlich-amtlichen Autorität ist das „von oben" Gott, der in Christus und den von diesem Gesandten das Kommen des Reiches Gottes als gemeinsames Glaubensziel verkünden läßt. Das „von unten", die Rückbindung des Amtsträgers in die Gemeinschaft, besteht nicht nur darin, daß es bei seiner Wahl und Anstellung ein Mitspracherecht der Gemeinde gibt, „sondern auch in dem Sinn, daß die Bedürfnisse der Gemeinschaft das Dasein des kirchlichen Amtes begründen und dessen Formgebung mitbestimmen" (58/59). Von daher ist alle Autorität in der Kirche funktional, d. h., sie gründet sich auf die Funktionen, die die Gemeinde um ihrer selbst willen braucht. – Der Versuch, spezifische oder exklusive Aufgaben des Amtsträgers zu bestimmen, führt zu der Erkenntnis, daß im Grunde auch der Laie alle wesentlichen Propheten-, Priester- und Hirtenfunktionen ausüben kann. Selbst die Befugnis zur Feier der Eucharistie ist „im Prinzip mit dem allgemeinen Priestertum gegeben ... aus hauptsächlich disziplinären Gründen (wird sie) nie oder nur ausnahmsweise wirksam" (69); die konsequent durchgeführte Beteiligung der Laien an der Leitung der Kirche wird im Sinn von Kollegialität und Demokratisierung dazu führen, „daß der Laie das Programm des kirchlichen Lebens aufstellt und daß die Amtsträger es zu ihrem Programm machen" (71). – Der Amtsträger hat also kein exklusives Arbeitsgebiet. Was ihn jedoch auszeichnet und seiner Arbeit eine eigene „Signatur" oder „Ladung" gibt, ist die von der Berufung zum apostolos-schaliach her zu verstehende Repräsentation Christi. Die episcopé des Amtes hat von daher

die Wirkung, die Authentizität kirchlichen Lebens formell zu garantieren. Persönliche Anwesenheit des Amtsträgers ist nur notwendig bei „Kern-Momenten und Grenzfällen: Aufnahme in die Gemeinschaft, formelle Definition der kirchlichen Lehre, Entscheidungen hinsichtlich der Kirchenordnung, welche die ganze Gemeinschaft oder einen großen Teil derselben berühren" (73). – Kann der Begriff „Laie" theologisch nur negativ als Nicht-Amtsträger gefaßt werden, so hat der Begriff „Amtsträger" aufgrund der repraesentatio Christi einen positiven Gehalt. „Das Amtsträgersein ist ein ‚Zuwachs' zum Christsein, eine innerchristliche Spezifizierung" (84). Dennoch muß festgestellt werden, daß der Amtsträger auch Laie ist, nämlich dann, wenn er nicht in amtlicher Funktion steht, sei es, daß er einem Höhergestellten gegenübersteht, sei es, daß er einer weltlichen Beschäftigung nachgeht. – Sieht man den Amtsträger als Funktionär, der im Falle amtlicher Aktivität dem Volke Gottes gegenübersteht, ist das klerikal-triumphalistische Standesdenken samt der monachisierenden Spiritualität grundsätzlich überwunden. Es würden auch die Hindernisse fallen, die bis heute noch der Frau den Eintritt ins Amt verwehren. Ebenso läßt sich leichter Abschied nehmen von der Vorstellung des Allround-Priesters; der Part-timer könnte bald realisiert werden. – Von diesem Ansatzpunkt des Priester-Funktionärs aus kann einem kirchlichen Amtsträger nicht der Titel „Priester in Ewigkeit" zugesprochen werden. Auch der herkömmliche fundamentalistische Begriff von ‚character indelebilis' muß „zu einem aktualistischen oder operationellen umgebogen werden" (130). Die Unwiderholbarkeit der Amtsweihe ist nur eine Regelung der Sakramentendisziplin. Eine prinzipielle theologische Notwendigkeit dafür gibt es nicht. „Man darf deshalb annehmen, daß die ... tridentinischen Texte eher eine Registrierung der bestehenden Praktiken als eine strenge theologische Aussage sind" (129). – B. schließt seinen theologischen Teil mit einem Kapitel über die „Theologie der Amtsniederlegung". Nur die Berufung zum Christsein ist einmalig und unwiderruflich; die Berufung zu amtlichen Funktionen kann neuen Berufungen weichen. Jedenfalls ist die Frage nach Treue und Untreue allein eine Frage des persönlichen Gewissens. Es kann sich ein neues Charisma anmelden, dem freier Raum zum Wirken gegeben werden muß; ganz besonders gilt das für die Stellung zur Ehelosigkeit: Es kann kein amtliches Pflicht-Charisma geben. – Die Lektüre der Ausführungen erzeugt ein gemischtes Gefühl. Einige Aspekte der Amtstheologie B.s sind bei allem visionären Schwung nüchtern und konstruktiv. Aber sein Entwurf entbehrt an vielen Punkten der inneren Schlüssigkeit. 1. Die Wirklichkeit der Kirche ist nicht durchschaut auf ihre sakramentale Qualität hin. Dadurch hat der Volk-Gottes-Begriff eine alttestamentliche Schlagseite, die nur zu vermeiden gewesen wäre, wenn der Verf. ein Verhältnis zum Leib-Christi-Begriff gefunden hätte. 2. Zwar wird durch diese Einseitigkeit die Kirchengemeinschaft soziologisch besser greifbar. Doch leider bleibt B. bei der soziologischen Notwendigkeit des Amtes stehen, ohne auf seine fundamentale theologische Notwendigkeit zu kommen. 3. Bedenklich ist die Unklarheit dessen, was mit „Bedürfnissen der Gemeinde" ausgesagt ist. Als entscheidende Begründung für Anstellung und Absetzung eines Amtsträgers will B. sie in can. 969 CIC wiederfinden. Dort ist zwar von Bedürfnissen der Kirchen die Rede; folgende Aussage hätte aber kaum derart ungeschützt stehenbleiben dürfen: „... wenn die Gemeinde seiner Dienste nicht mehr bedarf oder ihn nicht mehr für geeignet hält, kann sie ihn entlassen" (60). 4. Der Begriff „Funktion" bleibt zweideutig. Er scheint einmal mehr die als voneinander trennbaren Grundfunktionen des dreifachen Sendungsamtes Christi zu bedeuten, ein andermal aktuelle Tätigkeiten im weitesten Sinn. Die für das Verständnis wichtige Analyse von Sein und Tun bleibt unklar. So ist es nicht verwunderlich, daß unter der Hand Funktion zu bloßer Aktion wird. 5. Es ist bezeichnend, daß unter den Kern-Momenten des Lebens der Gemeinde die Eucharistie nicht genannt ist. Hier wird erneut deutlich, daß B. mit den Sakramenten in der Kirche kaum etwas anzufangen weiß. Mit dem Hinweis auf die mutmaßliche Eucharistiefeier in Korinth und auf das Konzil in Arles (314), wo Meßfeiern von Diakonen zwar verboten, nicht aber die Ungültigkeit der Handlung ausgesagt worden sei, ist die Lage keineswegs geklärt. 6. Der schwierige Komplex ‚character indelebilis', „Priester in Ewigkeit", Part-time-Priester und Theologie der Amtsniederlegung wird mit theologisch unzureichenden Mitteln angegangen. Der gedankliche Hauptfehler liegt darin, daß Untilgbarkeit und Ewigkeit des Weihemerkmals vom Begriff der Lebenslänglichkeit verstanden und so zu reinen Begriffen der Dauer

verfremdet werden. Priester ist man folglich nur „auf Zeit", zunächst wegen der faktischen Unwiederholbarkeit der Weihe bis zum Tod, letztlich aber nur für die Momente amtlicher Funktion. Eine der Begründungen zieht das Trienter Glaubensbekenntnis und can. 732 CIC heran: Hierin sei ausgedrückt, daß eine Wiederholung von Taufe, Firmung und Amtsweihe nicht gestattet werden *dürfe*. In Wirklichkeit spricht der Text in beiden Fällen von einem Nicht*können*. Damit ist mehr gemeint als die Feststellung und Aufrechterhaltung eines mehr oder weniger zufälligen Brauches. 7. Die Verwechslung des Begriffs „exklusiv" mit „wesentlich" (außer dem nebulösen Gebrauch von „spezifisch") führt dazu, daß hinsichtlich der Funktionen das Verhältnis Amtsträger-Laie dem Wettlauf zwischen Hase und Igel gleicht. Der rettende „Zuwachs" zum Christsein, nämlich die repraesentatio Christi, ist einerseits zu stark, weil der Graben zwischen Priester und Laien nolens volens wieder aufgerissen wird. Andererseits zu schwach, weil das Amt als Strukturmerkmal des Ursakraments Kirche unter diesem Begriff kaum sichtbar wird. – Alles in allem läßt sich die Enttäuschung über B.s Entwurf nicht leicht verbergen. Für das ökumenische Gespräch dürfte das vorliegende Buch keine nennenswerte Hilfe sein.

Wendelin Köster, S. J.

Sobotta, Franz, Die Heilswirksamkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart (Trierer theologische Studien, 21). 8° (VII u. 238 S.) Trier 1969, Paulinus. 25.– DM. – Die vorliegende Arbeit des leider schon verstorbenen Verf.s enthält einen eingehenden und sehr vollständigen Bericht zu dem mit ihrem Titel umschriebenen Themenkreis. Zwei Dinge verdienen dabei besonders hervorgehoben zu werden: 1. es handelt sich um die Diskussion im Raum der *katholischen* Theologie; 2. es handelt sich um eine Übersicht über den Stand der *gegenwärtigen* Diskussion. Ersteres herauszustellen, ist deshalb von Bedeutung, weil die katholische Theologie in ihrer Reaktion auf die Reformatoren, die die Rolle der Wortverkündigung im Heilsvorgang überstark betonen, der Frage nach einer Heilswirksamkeit der Predigt und deren Deutung nicht ohne Vorbelastung gegenüberstand. Auch das zweite zu betonen, erweist sich als wichtig; denn die Korrektur der antireformatorischen katholischen Theologie mit ihrem mangelnden Verständnis für eine Theologie der Predigt hätte eigentlich schon früher erfolgen können und sollen. Tatsächlich wurde sie in einigen schwachen Ansätzen auch schon versucht. Dennoch „setzt sie sich ... erst seit dem vergangenen Jahrhundert ... durch und gelangt erst in unserer Zeit zu einem gewissen theologischen Erfolg" (1). Eine Darstellung der Lehre von der Heilswirksamkeit der Predigt aufgrund der katholischen theologischen Diskussion der Gegenwart kann so geradezu als Bilanz der Denkbemühungen gelten, die bis heute zu diesem Thema unternommen wurden. Obwohl der gewählte Zeitabschnitt nicht allzu ausgedehnt ist, erweist er sich dennoch, wie die Untersuchung S.s zeigt, bereits ergiebig genug. – Eine nicht geringe Schwierigkeit für den Verf. bestand darin, daß er sich mit einer Reihe von Autoren auseinanderzusetzen hatte, die zwar alle zum gleichen Materialobjekt Stellung nahmen, dieselbe Frage aber von verschiedenen Ansätzen her oder unter bestimmten Teilaspekten und mit anderen Lösungsversuchen angehen. Wegen der Notwendigkeit, die in Frage kommenden Gedankengänge der behandelten Autoren sachlich und systematisch zu ordnen, mußte dabei weitgehend darauf verzichtet werden, sie im Kontext der Grundthematik der einzelnen Theologen zu erläutern. S. hat diese Methode bevorzugt und mit großer Akribie einen Beitrag geliefert, der für weitere Studien über das Verständnis des kirchlichen Wortdienstes und seiner Heilsbedeutung eine wertvolle Hilfe bieten wird. Eine theologische Durchdringung oder eigengeartete Synthese hat er demnach nicht versucht. Dazu war er auch nicht verpflichtet. Aber es bleibt nun noch die Aufgabe, aus dem zusammengetragenen Material der Einzelbeiträge eine theologische Gesamtperspektive zu erarbeiten. – Der 1. Teil der Untersuchung skizziert gleichsam als Basis für die Bemühung der heutigen Autoren, die ja von der Heiligen Schrift her angeregt wurden, den bibeltheologischen Befund. Schon im AT werden Ansätze einer Glaubensüberzeugung von der Heilswirksamkeit der Predigt aufgespürt. Im NT behandelt Verf. zunächst die einschlägigen Texte der Evangelien, dann einige Stellen aus den Paulusbriefen. Das eigentliche Thema der Untersuchung kommt danach im 2., verständlicherweise wesentlich umfangreicheren Teil zur Darstellung. Nach sach-

lichen Gesichtspunkten gliedert S. seine Ausführungen in folgende Einzelabschnitte: Der erste Abschnitt spricht von den „bestimmenden Faktoren der Heilswirksamkeit der Predigt", nämlich von der sakramentalen Weihe und Sendung, vom Prediger, von der Botschaft und vom Ziel der Verkündigung. Die beiden daran anschließenden Abschnitte bilden insofern eine Einheit, als sie die Art und Weise der Wirksamkeit der Predigt behandeln, die entweder als anrufende Mitteilung mit intentionaler, mehr dianoetischer oder mehr dynamischer Wirksamkeit oder aber als gnadenwirksames Ereignis mit energetischer Wirksamkeit gedeutet wird (von den einen mehr okkasionalistisch, von anderen ursächlich, in neueren Ansätzen mehr personal). Dabei ist es nicht ganz leicht, die einzelnen Autoren jeweils mit klarer Abgrenzung einer dieser Kategorien zuzuordnen. Die Frage nach dem Verhältnis von Predigt und Sakrament wird dann drängend, wenn man nicht nur den Sakramenten, sondern auch der Predigt echte Wirksamkeit für das Heil zuschreibt. – Der Rez. sieht sich – das sei zum Schluß vermerkt – zu einem besonderen Dank an den Verf. veranlaßt: Nicht nur, weil er seine Beiträge und Auffassungen ausgiebig und korrekt wiedergegeben findet, sondern vor allem, weil der Verf. gewisse Einseitigkeiten und Mißverständnisse, die bei der Wiedergabe und Interpretation von Ausführungen des Rez. gelegentlich unterlaufen sind, durch eingehende Untersuchung dessen, was eigentlich und wirklich gemeint ist, klärt und richtigstellt. O. Semmelroth, S. J.

Die Gnosis. Erster Band: Zeugnisse der Kirchenväter. Hrsg. von *Carl Andresen*. Unter Mitwirkung von *Ernst Haenchen* und *Martin Krause* eingel., übers. und erl. von Werner Foerster (Die Bibliothek der Alten Welt). Kl. 8° (488 S.) Zürich – Stuttgart 1969, Artemis. 43.– DM. – In den letzten Jahren hat man sich einem bislang wenig bearbeiteten Feld byzantinischer Geistesgeschichte zugewandt: den dogmatischen Häresien (vgl. die Arbeiten *J. Gouillards* zur Häresiologie). Dabei wurde bald klar, daß es sich bei den großen häretischen Strömungen des Mittelalters nicht nur um die Bestreitung doktrinärer oder ritueller „Randverzierungen" handelte, noch auch ausschließlich um soziologisch als vulgärtheologisch einzustufende Protestbewegungen, sondern zunächst um bewußte oder unbewußte Neuauflagen der frühchristlichen Häresien wie Gnosis und Manichäismus (die insofern also die oft unhistorisch generalisierende byzantinische Filiationstheorie der Häresien rechtfertigen). Letztere als Häresien zu bezeichnen und sie damit den christologischen Schulstreitigkeiten parallel zu setzen, geht aber insofern wieder am wesentlichen Aspekt vorbei, als es sich zunächst um eigenständige, einer achristlichen Geisteswelt entstammende und darum scharf bekämpfte Religionssysteme handelt, die freilich im Christentum wie in anderen Religionen Ansatzpunkte häretischer Verfälschung fanden. – So gesehen, bleibt die Beschäftigung mit der Gnosis immer aktuell, und es ist zu begrüßen, daß wir in dem vorliegenden Buch eine durch die gut dokumentierten Einführungen zuverlässige Zusammenstellung patristischer Texte zur Gnosis vorgelegt bekommen. Die Ausschnitte sind vorzugsweise *Eirenaios, Hippolytos, Epiphanios, Clemens von Alexandreia* und *Origenes* entnommen. Das Spektrum gnostischer Lehren reicht von *Simon Magos* über den Valentianismus bis zu den verschiedenen Drei-Prinzipien-Systemen. Ein 2. Band soll neben dem Register dann die Papyri von Nag Hammadi und mandäische Texte bieten. Die Übersetzung ist getreu und doch gut lesbar: griechisch beibehaltene Termini sind nochmals eigens erklärt. Freilich setzt die Lektüre schon detaillierte Kenntnis der Fachliteratur voraus.

G. Podskalsky, S. J.

Die Buße. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens. Hrsg. u. übers. v. Heinrich Karpp (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, hrsg. von *André Benoit, John Gordon Davies, Willy Rordorf*, Bd. I). 8° (XXXII u. 351 S.) EVZ-Verlag. 49.– DM. – Der EVZ-Verlag legt mit dieser Publikation den 1. Band einer neuen, ‚Traditio Christiana' genannten Reihe vor. *Willy Rordorf* nennt im Vorwort als Ziel dieser Kollektion, „alle wichtigen Texte aus den ersten christlichen Jahrhunderten zu jeweils einem zentralen theologischen Thema in Einzelbänden gesammelt und kommentiert darzubieten". Es sind zwei bzw. drei Parallelausgaben des gleichen Bandes geplant: der Originaltext, jeweils begleitet von deutscher, französischer, eventuell auch englischer Übersetzung. Damit

soll ein doppelter Leserkreis angesprochen werden: dem Spezialisten wird die Reihe als ‚instrumentum studiorum' dienen, dem gebildeten Laien als Einführung in Glauben und Denken der Kirchenväter. – Die 371 Seiten „Texte und Übersetzungen" werden durch drei Kapitel eingeleitet, wovon das erste der Problematik und Entstehung des kirchlichen Bußwesens (IX–XX), das zweite der Entwicklung des Bußwesens vom dritten Jahrhundert bis ins Mittelalter (XX–XXIX) und das dritte der Anlage und Einrichtung der Quellensammlung (XXIX–XXXI) gewidmet ist. Kaum sonstwo in der neueren Literatur wird man auf so wenigen Seiten so viel Treffendes und Ausgewogenes zum komplexen Problem der Geschichte des christlichen Bußwesens finden. Dem mit der Geschichte weniger vertrauten Leser, der zwischen den neutestamentlichen Anfängen und dem später von der Kirche verwalteten Bußwesen nur schwer eine Kontinuität zu entdecken vermag, erleichtert K. mit einer kurzen Überlegung zum Sachproblem von Reue und Vergebung den Zugang zum geschichtlichen Verständnis des kirchlichen Bußwesens. Geschichtliches Verständnis ist überhaupt der Grundton dieser Einleitung. Es gibt dort keine Verurteilung, keine kategorische Ablehnung dieser oder jener Entwicklung, höchstens eine Warnung vor bestimmten „Gefahren", und auch das immer in Formulierungen, die versuchen, allen Seiten des Problems gerecht zu werden. Wenn K. z. B. die schließliche Einrichtung der öffentlichen Kirchenbuße um die Mitte des dritten Jahrhunderts beurteilt, nennt er nicht nur das in seinen (protestantischen?) Augen Negative („Gefährlich wird an diesem Bußwesen, daß die Bußleistungen nicht nur als Voraussetzung für die Bildung des kirchlichen Urteils und die Gemeindezucht, sondern auch als Bedingung für die Gnade Gottes und den Erlaß der jenseitigen Strafen gelten können."), sondern er sucht auch den positiven Aspekt dieser Entwicklung herauszustellen („In dieser verengerten Weise hat die Kirche aber Gottes Freude über den Sünder, der Buße tut, mit Entschiedenheit gegen alle Rigoristen gelehrt und in der Rekonziliation bekundet." [XX]). Auf die Einleitung folgen 7 Seiten Literaturangaben, in sechs Abschnitte gegliedert. Auf die Literatur wird im Text in zahlreichen Fußnoten hingewiesen und damit die vertiefende Interpretation der Quellen ermöglicht. Die Texte selber sind in chronologischer Reihenfolge geordnet. Vollständigkeit wurde erstrebt für die Quellen zwischen dem NT und Hermas. Nach Hermas wird wegen der Menge der Texte nur noch eine Auswahl geboten. Die kritischen Ausgaben, aus denen die jeweiligen Passagen (samt den Varianten) entnommen sind – die frühen mit verhältnismäßig breitem Kontext –, sind sehr sorgfältig gekennzeichnet. Zahlreiche nützliche Fußnoten unterfüttern den Text und die Übersetzung. Die Orientierung ist dabei leider dadurch etwas erschwert, daß diese Fußnoten nicht seitenweise, sondern textnummernweise durchnumeriert sind. – Mit Cyprian bricht die Quellensammlung plötzlich ab. Die Herausgeber werden für diesen Endpunkt ihrer Sammlung Gründe gehabt haben, leider teilen sie sie dem Leser nicht mit. Freilich: der Band hält, was er im Untertitel verspricht („Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Bußwesens"), aber es fragt sich, ob er in diesem Untertitel nicht zu wenig verspricht, ob die angebotene Quellensammlung so angelegt ist, daß sie im ökumenischen Gespräch der Gegenwart die Handreichung bietet, die das Vorwort anvisiert. Gewiß kann von einer Sammlung von „Texten und Kommentaren zur patristischen Theologie" nicht verlangt und erwartet werden, daß sie Quellen zum Bußwesen über jene Epoche hinaus enthält – und mögen diese noch so wichtig sein zum Verständnis der heutigen Bußpraxis der einzelnen christlichen Kirchen –, wohl aber wäre doch zu wünschen, daß die großen Glaubenszeugen der ganzen Epoche zu Worte kommen. Vielleicht sagen ein Ambrosius und Augustinus nichts wesentlich Neues mehr zur Entwicklung der Institution, ihre Ausführungen zum Bußwesen vertiefen aber ohne Zweifel das theologische Verständnis eben dieser Institution. Und sollte nicht auch der eine oder andere Text weniger großer Theologen, z. B. eines Pacian oder Caesarius von Arles, in einer solchen Sammlung zu finden sein, die auf so charakteristische Weise – z. T. in Auseinandersetzung mit der Novatianischen Kirche – die Sünderseelsorge der Alten Kirche innerhalb des Bußinstituts bezeugen? – Freilich ist mit diesem Wunsch nach Erweiterung der Quellen auf die Gesamtperiode der patristischen Zeit die Raumfrage, das Kernproblem einer jeden Quellensammlung, gestellt. Ist es sicher, daß die Vorteile der Zweisprachigkeit tatsächlich die Nachteile der damit notwendig verbundenen beschränkten Auswahl von Texten aufwiegen? Genügte nicht gegebenenfalls die Übersetzung mit eingeklammerten termini technici in der

Originalsprache und schwierigen Texten in Fußnoten? Wie gesagt, die Herausgeber hatten wohl ihre Gründe für Anlage und Auswahl, leider haben sie sie nicht mitgeteilt. – Drei Register erhöhen schließlich die Handlichkeit des ‚instrumentum studiorum': das alphabetische Verzeichnis der Quellenstücke, das Verzeichnis der biblischen Zitate und Anspielungen und schließlich ein Sachregister. Kurz: dieser erste Band wird allen, denen Theologie auch Beschäftigung mit den Quellen, mit der ‚Traditio Christiana' bedeutet, willkommene Hilfe leisten. H. J. Sieben, S. J.

4. Theologiegeschichte. Kirchengeschichte

Schilling, Klaus, Die Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von *Josef Hasenfuß*, NF 15 u. 16). 8° (VIII u. 172 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 18.– DM. – Es ist eigentlich zu verwundern, daß die neuere Literatur sich so wenig mit dem Werk beschäftigt hat, das doch von *Scheeben* so gelobt wurde: „Das bedeutendste (Werk der Jesuitenschule in der Zeit von 1660–1760) ist ... die bekannte ‚Theologia Wirceburgensis' ... welche in gleicher Weise das positive und spekulative Element berücksichtigt und in würdiger Weise die alte Theologie in Deutschland abschließt" (Dogmatik I, Nr. 1103). Die vorliegende Arbeit, die sich allerdings auf die Ekklesiologie (von *H. Kilber S. J.*) beschränkt, füllt also eine Lücke aus. Nach einer Einleitung mit kurzen Angaben über Leben und Werke Kilbers und die Gesamttheologie im 18. Jh. (1–38) folgen dann in nüchterner Darstellung die fünf großen Kapitel: 1. Das Wesen der Kirche, Versuch einer umfassenden Kirchendefinition (39–72), 2. Kilbers Abhängigkeit von Bellarmin in der Frage der Kirchengliedschaft (73–93), 3. Apologetischer Extremismus bei der Behandlung der Kennzeichen der Kirche (95–130), 4. Die Lehre von der Unvergänglichkeit der Kirche (131–147), 5. Die römische Kirche als die wahre Kirche Christi (149–159). Den Abschluß bilden zwei mehr zusammenfassende Exkurse, beide leider etwas kurz: Der Einfluß der Kirchenlehre Kilbers auf die Ekklesiologie des 18. und 19. Jahrhunderts (161–162), und: Kritische Würdigung der Kirchenlehre der Theologia Wirceburgensis (162–164). Besonders herausgestellt ist, und das mit vollem Recht, die allseitige Abhängigkeit Kilbers von *Bellarmin*, nebenbei auch die von *C. R. Billuart O. P.* Auf die damals herrschenden Zeitströmungen wird genauestens Rücksicht genommen, so z. B. bei der Ausdehnung der kirchlichen Lehrgewalt auf die „dogmatischen Tatsachen", was gegenüber den Jansenisten durchaus angebracht war. Die Belege aus Kilber sowie auch die Parallelen aus den zeitgenössischen Autoren sind gut gewählt und entsprechen durchaus dem Zweck der Darstellung. – So befriedigt demnach die Untersuchung in der positiven Wiedergabe ganz und gar, abgesehen davon, daß gelegentlich die Linien der Entwicklung hätten weiter ausgesponnen werden können. Nur wenn der Verf. auf moderne Probleme der Ekklesiologie zu sprechen kommt, wird eine abweichende Auffassung vertretbar sein. So möchte ich nicht der Behauptung restlos zustimmen: „Die Position der Enzyklika (Mystici Corporis, bezüglich der Gliedschaft an der Kirche) ist sehr traditionsverbunden und apologetisch. Es werden drei Bedingungen für die Kirchengliedschaft aufgestellt ... Dem widerspricht die kanonistische Ansicht, nach der, gem. can. 87 des CIC, allein die Taufe das Personsein innerhalb der Kirche vermittelt. Auf dem zweiten Vatikanischen Konzil wurden beide Positionen nacheinander überwunden zugunsten einer ökumenischen Sicht, die das spirituelle Moment der Kirche berücksichtigt und diese nicht mehr rein institutionell sieht" (73). Ein Widerspruch der Enzyklika gegenüber dem Kirchenrecht besteht offenbar nicht, und auch die „spirituelle" Sicht des II. Vatikanums ist einseitig hervorgehoben.

J. Beumer, S. J.

Newman, John Henry, Kardinal, Über die Entwicklung der Glaubenslehre. Durchgesehene Neuausgabe der Übersetzung von *Theodor Haecker* besorgt, kommentiert und mit ergänzenden Dokumenten versehen von *Johannes Artz* (Ausgewählte Werke von John Henry Kardinal Newman, hrsg. v. *Matthias Laros †*, *Werner Becker* und *Johannes Artz*, VIII). 8° (LII u. 662 S.) Mainz 1969, Grünewald. 56.– DM. – Der VIII. Band der Ausgewählten Werke N.s in neuer Bearbei-

tung hat jene Qualität erreicht, die man gern auch von den ersten Bänden wünschen würde. Die ausführliche Einleitung, die das bekannte Werk in den vom Thema selbst geforderten theologischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhang hineinstellt, und der 771, z. T. umfangreiche Anmerkungen umfassende Kommentar sind das Werk von *J. Artz*. Er hat *Th. Haeckers* Übersetzung von 1922 gründlich überarbeitet und einschlägige Briefe und andere Dokumente im Anhang beigefügt. – Eine innere Nötigung trieb N. 1845 zur Erarbeitung und Veröffentlichung von „An Essay on the Development of Christian Doctrine". Durch dieses Werk wurde er einer der Schöpfer des geistesgeschichtlichen Durchbruchs, der den Namen „Entwicklung" trägt. Seine innere Nötigung war denn auch von einem eigentümlichen Spürsinn für Fragen begleitet, die die besten Köpfe seiner Zeit beschäftigten. *G. W. F. Hegels* „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" war 1817 erschienen, *J. A. Möhlers* „Symbolik" 1832. N.s Aufgeschlossenheit für den ganzen Fragenkomplex der Entwicklung ermöglicht es auch, daß er mit Gelassenheit den Arbeiten *Darwins* entgegensah, der 1859 „The Origin of Species" veröffentlichte. Anerkannte Kenner N.s stimmen doch darin überein, daß er seinen „Essay" unabhängig von äußeren Beeinflussungen geschrieben hat. *H. Tristram* meint, man könne „ohne Zögern sagen, daß Newman die Idee der Entwicklung aus keiner andern Quelle als seinen eigenen Gedanken bezogen" habe (Anm. 50). *J.-H. Walgrave* fügt hinzu: „Unter Anwendung der ganzen Kraft seines realistischen und synthetischen Geistes und der Durchdringungsfähigkeit seines klaren und subtilen Denkens hat Newman – und nur er allein – aus erster Hand den wirklichen Prozeß der Lehrentwicklung angepackt und analysiert" (ebd.). *J. Artz* selbst ist der gleichen Ansicht: „Eine Theorie der Entwicklung hatte es in dieser thematischen Behandlung bisher noch nicht gegeben" (XVIII). – Das Prinzip der Entwicklung klingt bei N. schon vor dem „Essay" in manchen Zusammenhängen an, vor allem in der Frage der *personalen* Selbstentfaltung. Die besondere Lebenskraft von Erkenntnis, Gewissen und Glaube besteht gerade im gestuften Wachstum und Fortschritt. N. sah sich aber durch seine Zweifel an der Kontinuität und Identität der Anglikanischen Kirche mit jener der Väter gezwungen, auch das *soziale* Phänomen der Entwicklung zu untersuchen, und zwar vor allem im Bereich von Offenbarung und Kirche. Das geschah in seinem 15. und letzten „Oxford University Sermon" von 1843. Erst der „Essay" brachte die volle Explizierung und Differenzierung des Prinzips in den Dimensionen der Geschichte. – Bemerkenswert ist, daß das Prinzip der Entwicklung um so deutlicher und heller aufleuchtete, je mehr sich N. der katholischen Kirche näherte. Die Annäherung setzte für ihn das reale Vorhandensein und die Wirksamkeit des Prinzips voraus. Er hat wohl mit innerer Sympathie, ja mit verhaltener Leidenschaft in der katholischen Kirche – von der er noch 1834 als vom „korrupten päpstlichen System" sprach (385) – die lebendige Ungebrochenheit der Kirche Jesu Christi erkannt, ihre Lehre aber auf die 7 Kennzeichen geprüft, die die Zuverlässigkeit der Entwicklung einer Idee anzeigen und garantieren. Sie lauten: „Um ihre eigene substantielle Einheit zu gewährleisten, muß (die Idee) sich erweisen als *eine* im Typus, *eine* in ihrem Prinzipiensystem, *eine* in ihrer Kraft, von außen Kommendes zu einigen, *eine* in ihrer logischen Folgerichtigkeit, *eine* in der Bezeugung ihrer späteren Phasen durch die früheren, *eine* in dem Schutz, den ihre späteren den früheren gewähren, und *eine* in ihrer Verbindung von Lebenskraft mit Fortdauer, d. h. in ihrer Festigkeit und Zähigkeit" (183). Für N.s Werk ist es bezeichnend, daß es nicht einfach eine Reihe von Prinzipien und Gesetzen enthält, denen sich die Geschichte zu fügen hat. Weit über die Hälfte des Bandes ist geschichtliche Erläuterung. Prinzipien und Modelle müssen sich im konkreten Geschehen ausweisen. Es entspricht durchaus der philosophischen Grundanschauung N.s, daß die Annahme einer Theorie der Lehrentwicklung nur dann statthaft ist, wenn sie sich am erfahrbaren, bewußtseinsunabhängigen Vorgang einer in Entwicklung begriffenen Lehre entzünden kann (vgl. Anm. 264). Nichts liegt N. ferner als ein System, von dem das konkrete Ereignis abhängig wäre. „In allen Dingen des menschlichen Lebens sind durch Tatbestände erwiesene Vermutungen – presumption verified by instances (vgl. 103: antecedent probabilities subsequently corroborated by facts; 8: positive reasons grounded on facts) – unser gewöhnliches Beweisinstrument" (105). – Das aller lehramtlichen, kirchlichen, ja kosmischen (vgl. 346) Entwicklung zugrundeliegende Faktum ist die Inkarnation. Sie ist für N. der „zentrale Aspekt des Christentums" (37). Oder noch klarer: „Um alles richtig einzuordnen,

möchte ich die Menschwerdung als die zentrale Wahrheit des Evangeliums ansehen und als die Quelle, aus der wir seine Prinzipien zu schöpfen haben" (281). Die Feststellung dieses Sachverhaltes berechtigt zur Frage, ob in der von den Herausgebern verfaßten Einleitung die Implikationen und Konsequenzen dessen voll begriffen und uneingeschränkt anerkannt worden sind, worum es N. doch ganz offensichtlich geht. In der Einleitung ist mehrmals in anscheinend synonymer Weise die Rede von „Kirchen" (XLI. XLIII). Es liegt nun N. gerade daran zu zeigen, daß die Identität des Christentums mit der geschichtlichen Kontinuität der einen unwiederholbaren Kirche unzertrennlich verbunden ist. Identität und Entwicklung bestehen zugleich (vgl. 7 ff. 151 ff.). Dabei läßt sich die Kirche ebensowenig multiplizieren wie die Menschwerdung des Wortes Gottes selbst. Jene hat von dieser Ursprung und Anspruch auf Einzigkeit, Unvertauschbarkeit und Unüberbietbarkeit. Der Inkarnation entspricht nicht multiplizierbares Kirchentum, sondern kirchliche „Gemeinschaftsindividualität". – Die deutsche Übersetzung ist geschliffen und flüssig und übertrifft jene von *Th. Haecker* bei weitem. „The Moral Governor of the world" wird nicht mehr – wie z. T. in den übrigen Bänden der Ausgewählten Werke – mit „moralischer", sondern „geistiger Herrscher der Welt" übertragen und als Vorsehung interpretiert (329; vgl. Anm. 561). Das soll als Beispiel für die sorgfältige Übersetzungsarbeit gelten. Einzelne Unstimmigkeiten sind Ausnahmen. „A violent assumption" ist nicht „ein gewaltsames Postulat", was kaum verständlich ist, sondern „eine gewagte Annahme" oder (im Zusammenhang noch besser) „eine kühne Behauptung" (9). „To sanction" mit „sanktionieren" zu übersetzen, ist zu einfach und geradezu irreführend, da es „gutheißen", „bestätigen", „ermächtigen" oder „mit Strafe belegen" bedeuten kann. – Wie in den übrigen 7 Bänden der Ausgabe fehlen auch hier Sach- und Namenregister, was jedoch erträglich ist, da die Reihe demnächst mit einem Registerband abgeschlossen wird. Mit den umfassenden Informationen und soliden Kenntnissen, über die *J. Artz* verfügt, dürfte den höchsten Erwartungen, die man an den Registerband trägt, entsprochen werden. E. Bischofberger, S. J.

Die Avantgarde der Kirche. Bahnbrecher des modernen Katholizismus in Frankreich. Texte und Dokumente 1942–1962. Hrsg. von J. M. Domenach und R. de Montvalon. 8° (270 S.) Olten/Freiburg i. Br. 1968, Walter-Verlag. – Diese „Sammlung von besonders bedeutsamen und aufschlußreichen Zeugnissen und Dokumenten" (11) mit ihrem anspruchsvollen deutschen Titel (das Originalmanuskript nennt sich bescheidener «Une Église en marche») kann auf weites Interesse rechnen bei allen, die sich vor der Fülle aktueller Erscheinungen im kirchlichen Raum über Hintergründe und Zusammenhänge orientieren möchten. Eine journalistische Darstellung solcher Fragen ist heute alles andere als ungewöhnlich, wenn auch eine Sammlung wie diese – von dem Herausgeber von «Esprit» und von «Terre Entière» zusammengestellt – nur noch nachdrücklicher auf das dringend zu klärende Verhältnis zwischen Theologie und Journalismus aufmerksam macht. Gerade in den letzten Jahren muß man ja immer mehr den Eindruck gewinnen, daß einer journalistisch aufgezogenen Reportage nicht selten seriöse Forderungen theologischer Methode und des entsprechenden Inhalts geopfert werden. – Die vorliegende Sammlung vereinigt 94 Texte von 63 verschiedenen Autoren, von denen 13 als Gruppe ihre Äußerungen veröffentlicht haben. 34 Verfasser sind nur mit einer einzigen mehr oder weniger umfangreichen Äußerung vertreten. Das Hauptgewicht liegt demnach bei jenen 16 Autoren, die öfter zu Wort kommen. – Die Texte sind in sieben Gruppen zusammengestellt und durch verbindende Passagen der Herausgeber in einen Zusammenhang gebracht. Abgesehen von der Einleitung (11–13) und der abschließenden Betrachtung „Eine neue Christenheit" (268–270) liegen folgende Obertitel vor: „Christentum und moderne Welt" (15–52), „Frankreich – Missionsland" (53–91), „Christlicher Realismus" (92–113), „Die Apostolische Kirche" (114–139), „Kirche und weltliche Gesellschaft" (140–201), „Der Kampf gegen Kolonialismus und Nationalismus" (202–250) sowie „Krieg und Frieden in der Welt" (251–267). – Durch diese Sammlung wird „versucht, den Leser mit einigen der handelnden Personen einer leidenschaftlich erregten und erregenden, aufgewühlten und bis in die Tiefe reichenden Geschichte in Kontakt zu bringen" (11). Das wirft für die Besprechung eine erste Frage auf: Wie gehen die Herausgeber diese Aufgabe an und wie gelingt ihnen ihre

Lösung? Eine zweite Frage ergibt sich aus dem Anspruch, der in folgenden Zeilen am Schluß des Buches zum Ausdruck kommt: „Die französischen Katholiken der Avantgarde haben die Wagnisse des Beginnens auf sich genommen, durch die das aggiornamento möglich geworden ist. Sie verlangen dafür weder Vorrechte noch Dank, wünschen aber ganz schlicht und einfach, daß andere aus ihrer Erfahrung die positiven oder negativen Lehren ziehen" (269 f.). – Diese wenigen Zitate zeigen schon, daß man hier vor Schlagworten keine Angst hat; auf jeden Fall ist bei der Zusammenstellung die Publikumswirksamkeit nicht vergessen worden. Sind ihr vielleicht auch Tatsachen und Texte untergeordnet worden? Dieser Verdacht findet gleich in der Betrachtung des ersten Textes einige Stützen. Es handelt sich um den übrigens einzigen Text von *H. de Lubac* in diesem Buch, der dem Werk «Catholicisme» entnommen ist. Allerdings stammt dieser Text nicht, wie die Herausgeber betonen, aus dem Jahre 1941, sondern schon aus der 1. Auflage des genannten Werkes von 1938. Schaut man sich den Kontext etwas näher an, muß man überdies noch die Feststellung machen, daß es sich hier um nicht mehr als einen Übergangstext handelt, der den dritten Teil des Werkes einleitet. Daß es sich um Aussagen handelt, die für *Lubacs* Buch «Catholicisme» oder gar für sein ganzes Denken repräsentativ seien, ist einfach falsch. Man wird auch für die anderen Autoren, die nur mit einem Text zu Wort kommen, seine Zweifel haben dürfen, ob sich damit Werk und Bedeutung etwa eines *Teilhard de Chardin, Congar, Sertillanges, Blondel, de Montcheuil, Abbé Pierre, Voillaume, Morel* etc. charakterisieren lassen. Aus dem eigenen Kontext herausgenommen und in die Konstruktion der Herausgeber eingefügt, dürfte es sich in den meisten Fällen um Verfälschungen handeln. Diesen Verdacht wird man auch für die Abschnitte der Autoren nicht los, denen mehr als eine knappe Seite in diesem Buch gegeben wird, *Suhard, Lacroix* und *Chenu* etwa, die zweimal zitiert werden, oder auch *Mauriac*, der dreimal Recht auf eine Seite hat. – Bei wem liegt nun aber eigentlich das Schwergewicht dieser Sammlung; wer stellt wirklich die Avantgarde der Kirche für die Herausgeber dar? Zunächst sind da zwei Namen zu nennen, die auch in Frankreich ziemlich unbekannt geblieben sind: *André Depierre* und *Jean Le Meur*. Beide haben ein Bekenntnis in der Zeitschrift «Esprit» veröffentlicht; der erste als Arbeiterpriester in der Pariser Bannmeile im Jahre 1946 (hier in umfangreichen Auszügen: 30–52), der zweite als Soldat in Algerien (236–244). Man wird sich dem Bekenntnis dieser Unbekannten nicht leicht entziehen können, doch was gibt das Recht, diese Aussagen zu verallgemeinern und für eine obskure Avantgarde in Beschlag zu nehmen? Etwas anders scheint die Sache für *Mounier* und *Montuclard* zu liegen, die nicht nur je fünfmal zitiert werden, sondern auch mit ihrem Werk weitere Schichten erreichten. Ihnen eine gewisse Repräsentanz für den französischen Katholizismus abzusprechen, wäre sicher ungerecht, doch hat *Montuclard* durch sein eigenes Verhalten die Wirkung seiner Versuche in der Kirche Frankreichs unterbunden, während *Mounier* seines frühen Todes wegen (1950) persönlich nur die Anfangsjahre der hier behandelten Epoche mitbestimmen konnte. Und doch dürfte sich um diese vier Namen der Versuch der Herausgeber ordnen lassen; zweifellos ein Kern, der selbst nicht unproblematisch ist. – Man wird einen beachtlichen Anteil Frankreichs für die Öffnung der Kirche, wie sie besonders im II. Vatikanum deutlich geworden ist, nicht leugnen, auch wenn man feststellt, daß das vorliegende Werk davon nur wenig berichtet. Die Tendenz, sich dies oder jenes Ergebnis des Konzils zuzuschreiben, läßt sich allenthalben beobachten: bei politischen und sozialen Gruppen, bei Nationen und Bischofskonferenzen und natürlich auch bei Theologen. Wenn hier mit sachlich nicht zu begründenden Eindrücken und mit der nachträglichen Konstruktion von Geschichte gearbeitet wird, mit Manipulation von Namen und Texten, von Einflüssen und Tendenzen, dann kann man darin keinen Beitrag zur notwendigen Klärung erblicken. Vieles ist gerade wegen der noch fehlenden Distanz gar nicht so klar auszumachen. Auch das sollte man zugeben können, ohne gleich der Versuchung zu erliegen, solche Lücken mit den eigenen Ansprüchen zu füllen. Ein Journalist muß auch verkaufen – nicht jedoch auf Kosten der Sachlichkeit. Für den, der tagtäglich mit den Erklärungen und Aussagen anderer umzugehen hat, weil er darüber berichten muß, ist der Konflikt mit den eigenen Meinungen, Ideen und Konstruktionen nicht immer vermeidbar. Der vorliegende Band zeugt nur allzuoft davon, daß der Respekt vor den anderen unterlegen ist. – Zu bemerken bleibt nur noch, daß der

Band weder ein Personenregister hat noch ein Quellenverzeichnis. Die Angabe der Fundorte für die zitierten Texte ist sehr oft ungenügend oder unzutreffend. All das kann beim Leser den Eindruck nur noch verstärken, daß man ihn mit diesem Buch zum Opfer einer demagogischen Kampagne, nicht aber zum Partner eines Dialogs machen will. K. H. Neufeld, S. J.

Bautz, Friedrich Wilhelm, Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. I. Lfg. mit Anlage: Abkürzungsverzeichnis. Gr. 8° (160 Sp., 16 S.) Hamm 1970, Traugott Bautz. – Dieses biographisch-bibliographische Kirchenlexikon hat sich einen weiten Rahmen gesteckt. Es sucht in kurzen Beschreibungen alle Persönlichkeiten zu erfassen, die irgendwie innerhalb oder auch am Rande der langen Kirchengeschichte nennenswerte Spuren ihres Lebens und Wirkens hinterlassen haben. Die erste Lieferung, die nun mit 160 Spalten vorliegt, schließt mit dem Namen „Ancillon" (reformierter Theologe) ab; hieraus allein ist schon der Umfang des Lexikons zu ermessen. Insgesamt sollen etwa 24 Lieferungen folgen; drei jährlich. Die erste Lieferung zeigt, daß die alte, mittelalterliche und neuzeitliche Kirchengeschichte gleichmäßig in ihren mehr oder weniger bedeutenden Persönlichkeiten in Erscheinung tritt. Die verschiedenen Richtungen (und auch Fehlbildungen) innerhalb der christlichen Gemeinschaft sind in proportional gleichem Umfang vertreten. Der Bearbeiter hat sich sichtlich um objektive, unvoreingenommene Darstellung bemüht. Also ein in gutem Sinn ökumenisches Lexikon. An einigen Stellen wünschte man allerdings vorsichtigere Wertungen. So ist z. B. der Artikel „Marguerite-Marie Alacoque" durchaus objektiv gehalten; aber dazu paßt dann wenig eingangs die Bezeichnung „schwärmerische französische Nonne"; das LThK sagt m. E. sachgemäßer „Mystikerin". – Im Artikel „Alexander I. (Zar von Rußland 1796–1825)" wird die Vertreibung der Jesuiten aus Rußland (1820) durch den Zaren auf „ihr ränkevolles, wühlerisches Treiben" zurückgeführt; das klingt nach Klischee, und die wirkliche Geschichte dürfte doch ein differenzierteres Urteil verlangen. Ähnliches könnte man noch an der einen oder anderen Stelle anmerken; aber es fällt doch nicht ins Gewicht gegenüber der im ganzen durchaus sachgemäßen Darstellung. Sehr erwünscht und begrüßt werden wird gewiß die beigegebene Bibliographie am Fuß jeder Biographie: In einer ersten Rubrik die Werke der betreffenden Persönlichkeit, in einer zweiten die über sie erschienene Literatur.
K. Wennemer, S. J.

Ma
Z 7012137

18. OKT. 1982

17. JAN. 1983

22. FEB. 1972

25. JULI 1972

3. OKT. 1972

5. JUNI 1973

15. JUNI 1973

17. OKT. 1973

18. FEB. 1974

3. MAI 1974

AUG. 1974

8. OKT. 1974

27. 3. 75

26. OKT. 1975

8. MAI 1976

30. AUG. 1977

18. MAI 1978

5. DEZ. 1978

22. MAI 1979

5. JUNI 1979

28. SEP. 1979

18. JUNI 1980

10. NOV. 1980

15. DEZ. 1980

5. MRZ. 1982

16,80