

Christ so tun und nicht anders? Sehr knapp formuliert H. sein Problem auch so: „ob die Erwartung des Reiches Gottes . . . einen *Überschuß an sozial-ethischer Erkenntnis* vermittelt, der profaner Betrachtung der Gesellschaft vorenthalten bleibt“ (67/8). Diese entscheidende Grund- oder Vorfrage nach der Möglichkeit einer „Theologie der Gesellschaft“ untersucht H., indem er die bedeutsamsten Auffassungen des Reich-Gottes-Gedankens der Reihe nach durchprüft. Besonders ausgiebig befaßt er sich mit dem religiösen Sozialismus von *Leonhard Ragaz*. Sehr aufschlußreich ist seine auf *Kant* zurückgeführte Untersuchung über das „Reich-Gottes-Verständnis des Kulturprotestantismus“ (86—107). Nachdem die neuere Exegese diesem Verständnis der Reich-Gottes-Idee den Garauß gemacht hat (104—107), kommt H. nochmals auf „Die Hoffnung auf das Reich Gottes bei L. Ragaz und J. Moltmann“ zurück (107—121), um dann in „Sozialethische Theorie und eschatologische Reich-Gottes-Botschaft“ (122—127) das Fazit zu ziehen: „Der Reich-Gottes-Gedanke wurde jeweils dazu benutzt, eine bestimmte, geschichtlich aktuelle sozialethische Theorie theologisch zu legitimieren. Die sozialethische Theorie läßt sich aber gerade nicht spezifisch christlich und also auch nicht theologisch gewinnen. Eine Theorie moderner Gesellschaft kann nur die kritische Vernunft erstellen. Auf die vernünftig gewonnene Kenntnis der Gesellschaft ist aber auch die theologische Sozialethik angewiesen, wenn sie Aussagen über die Gesellschaft und die Verantwortung des Christen in ihr machen will“ (123). Was leistet daher die Reich-Gottes-Erwartung für die Sozialethik? Sie bringt ihr „keinen Erkenntnisgewinn“; „die sozialethische Beanspruchung dieser Erwartung überhöht lediglich anderwärts gewonnene gesellschaftliche Konzeptionen“ (ebd.). Das ist sauber und klar! „Verheißung kann Theorie nicht ersetzen, aber sie kann Menschen dazu instandsetzen, Theorie vorurteilsfrei zu bedenken“ (126). Das möchte man von Herzen wünschen! — Was ist nun nach allem an der Sozialethik „evangelisch“ (christlich) oder „theologisch“? Kurz und bündig kann man es vielleicht so ausdrücken: nicht ihr *Gehalt*, sondern der *Gebrauch*, den der Christ davon macht.

*Teil III* behandelt „Brennpunkte sozialethischer Diskussion“ (128—190). — Aus den Themen Eigentum (129—146), Demokratie (146—168) und Theologie der Revolution (168—190) wird das Ergebnis von Teil II erprobt. Und es besteht die Probe! — „Theologie der Revolution“ löst bei manchen eine Schockwirkung aus; H. schreibt dazu sehr nüchtern: „Zu kritisieren ist nicht die Aufnahme des Revolutionsproblems durch die Theologen, sondern seine Interpretation in geschichtstheologischen Kategorien“ (181). An einigen Stellen könnte es scheinen, als ob H. mit der Möglichkeit nur für den Christen geltender ethischer Normen rechne: so, wenn er von einer Botschaft des Evangeliums spricht, die „den Christen zur Teilnahme an einer Revolution ermächtigt“ (183), oder von einem Verbot für den Christen, „den Haß als revolutionäres Kampfmittel zu gebrauchen“ (185), oder ob „der Christ zur völligen Gewaltlosigkeit aufgerufen sei“ (187); tatsächlich aber hält er durchaus folgestreng daran fest, daß wir in allen den Fragen, die unter dem Stichwort „Theologie der Revolution“ umgehen, uns der „Profanität der Vernunft . . . bedienen, . . . nach dem Verhältnis von Mittel und Zielen fragen und einen historisch-politischen Kalkül einsetzen“, dagegen „eine eschatologisch oder geschichtstheologisch explizit argumentierende ‚Theologie der Revolution‘ . . . für die Lösung konkreter ethischer Probleme . . . nichts (!) austrägt“ (189). — All dem kann der naturrechtlich argumentierende katholische Theologe nur vorbehaltlos zustimmen. Ein Buch, das zu besprechen wirklich Freude macht!

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

H a r m s, W o l f g a n g, *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges* (Medium Aevum, Philologische Studien, 21). 8° (320 S. m. 32 Bildtafeln) München 1970, Fink.

Das nicht leicht zu lesende Buch des Hamburger Ordinarius hat sich zwei ineinander verzahnte Aufgaben gestellt. Die Verflechtung der reich, man möchte schon meinen, erschöpfend belegten Untersuchungen mit theologisch-frömmigkeitsgeschichtlichen und philosophisch-hermeneutischen Fragen macht die Arbeit über die Fachgermanistik hinaus bedeutungsvoll.

Eine kurze hermeneutische Einleitung (11—27) zeigt den forschungsgeschichtli-



chen Hintergrund. Der erste Hauptteil bringt eine diachronische Darstellung des „pythagoreischen Weg-Signums. Der Buchstabe Y als „res significans“ (29—199). Die 49 Bilder der beigefügten Tafeln (meist emblematischer Natur) erläutern die Geschichte. Der zweite Hauptteil erweitert diese „Bild-Geschichte“ durch die Konfrontation mit „vergleichbaren bivium-Darstellungen in mittelalterlichen Erzähldichtungen“ (200—286), und zwar in Dantes *Divina Commedia*, in Wolframs *Parzival* und im „Prosa-Lanzelot“. Der Schluß (287—295) faßt noch einmal das hermeneutische Ergebnis zusammen. Die Bibliographie (296—303) und die Register (304—317, mit einem anschließenden Verzeichnis der Abbildungen [318—320]) zeigen auch dem Nicht-Spezialisten die Bedeutung vorliegender Arbeit. Hinweisen möchte ich auf das Sachregister (312—317), wodurch das überaus schwierige Studium des Buches erleichtert wird. Wo anders findet man noch ein solch weites Interessenspektrum, das von kulturgeschichtlichen Daten (Aberglaube, Mysterienreligion, Stadt) bis zur Wortgeschichte (*invidia*, *avaritia*, *peregrinatio*), von der christlichen Exegese (analogisch-eschatologisch), *mysticae litterae*, spirituelle Auslegung, Typologie) bis zur modernen Hermeneutik (Chiffre und Signum, Linguistik und mittelalterliche Bedeutungskunde, Signifikanz, Strukturalismus [unter Barthes]) reicht? Ausgangsfeld all dieser Untersuchungen bildet für den bei *Ohly* ausgebildeten Germanisten die mittelalterliche deutsche Literatur.

Das erste Interesse gilt dem ausgebreiteten Material: „Erst ein Kreis von Neupythagoreern alexandrinischer Zeit (hat) das Y-Signum mit dem Namen des Begründers ihrer Schule verbunden ... Daß das Y-Signum für die Wahl zwischen rechtem-guten und linkem-schlechtem Weg mit Pythagoras in Zusammenhang gebracht worden ist, lag allerdings nicht fern ...“ (43). „Die ältesten sicheren Zeugnisse für das Y-Signum stammen aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert.“ (45) Das erste christliche Zeugnis findet sich bei *Laktanz*, der die Weggabelung des Y als falsches Zeichen ablehnt, und dagegen die christliche Lehre stellt, nach der ein Weg in zwei entgegengesetzte Richtungen, böses und gut, zu wählen ist (49.159). Die mittelalterliche Rezeption des Signums ist schwer zu datieren, da die Bildaffinitäten nicht eindeutig zu verknüpfen sind. Kreuze in Y-Form gibt es z. B. seit dem 12./13. Jh. (88). Als ausgesprochenes Buchstaben-Signum aber wurde die darstellende Kunst rezipiert (153); und zwar in der lateinischen Literatur schneller als in der deutschsprachigen (39, *Hans Sachs*). In der Barock-Emblematik erreichte die ausdrückliche Allegorik des Buchstaben Y den Höhepunkt. Seit Beginn des 19. Jh. gerät es schnell in Vergessenheit. „Das Y verliert gleichzeitig mit den Dingen der Welt seine *significatio*“ (157).

Diese nüchternen Daten werden bereichert, aber auch zugleich verwirrt durch den Reichtum der Bedeutungsaffinitäten, die sich mit dem Zeichen verbindet. Gerade in der Erzähldichtung (vgl. den zweiten Hauptteil) ist „das pythagoreische Y-Signum relativ selten“ „in unverwandelter, also klar erfassbarer Gestalt“ anzutreffen. Wichtiger hingegen ist „die Gemeinsamkeit der Trabantbildlichkeit oder -dinglichkeit von Y-Signum und erzählerisch gestalteter bivium-Situation.“ (292) Aber mit dieser allegorischen Deutung auf die biblischen Zwei-Wege oder auf den Herakles am Scheideweg ist nur eine Affinität gefaßt. Bildlich heißen andere Erweiterungen: Kreuz, Baum, Gabel, Gestus der erhobenen Arme, zwei Personen, Pforte, Wegweiser, Schiffsmast, gehörnter Kopf, Zepter, Egge usw. Und sachlich arbeitet H. aus der Grunddeutung des schmalen-breiten, rechten-linken Weges die drei Situationen heraus: Y-Signum als Zeichen einer vorwiegend eschatologisch und als einer vorwiegend moralisch bestimmten Entscheidung und als Zeichen der Entscheidung zwischen *vita contemplativa* und *activa* (besonders 157—199).

Dies alles drängt zur hermeneutischen Besinnung. Mit eindeutigen Filiationen, mit motiv-kausalen Verknüpfungen, mit synchronischer Linguistik (vgl. die Kritik an R. Barthes [293]), ist das chaotische Material nicht zu ordnen. „Die Geschichte des Y-Signums ist ein Exempel für die bildgeschichtlich bedingten und bildgeschichtlich kontrollierbaren Prozesse, die die europäisch-mittelalterliche Metaphorik, Motivik oder allgemeine Bildlichkeit weniger als Tradition, sondern vor allem als Rezeption durch ständige Verwandlung erscheinen lassen.“ (199) Die einigende Mitte aber bildet die „signifikative res“ (154.288 u. ö) und nicht nur deren sprachliche Deutung. Das Mittelalter verstand „die Dinge der Wirklichkeit als res signifi-



cantes im Sinne der potentiell wahrheitsvermittelnden Teile der gottgeschaffenen Welt". (15) „Die Res“, und nicht erst das Wort oder das Bild, haben „wahrheiterschließende Funktion“ (293). Und diese „Res“ ist es, mit Hilfe derer die linguistisch nicht mehr zu entwirrenden Knoten von Abhängigkeit und Affinität entwirrt werden. „Der christlich-mittelalterlichen Bildlichkeit im weiten Sinn ist es geläufig, daß ‚res‘ und ‚gesta‘ als Bedeutungsträger verbindliche Wahrheiten bergen, nicht nur wenn ein unmittelbarer Bezug zu biblischen ‚res‘ oder ‚gesta‘ vorhanden ist.“ (12) Im zweiten Hauptteil kann H. auf die sich anbahnenden Verschiebungen dieses mittelalterlichen Ding- und Bildverständnisses hinweisen.

Seiner mittelalterlichen Fachwissenschaft möchte H. zeigen, daß die Einsicht in „die mögliche Signifikanz der Dinge“ zwischen den „scheinbaren überzeitlichen Voraussetzungen einer ausschließlich linguistisch orientierten Metapherforschung und einer auf ahistorische Starrheit bauenden Toposforschung“ vermitteln kann (26). Hingewiesen werden muß zuletzt — nicht nur auf das bedeutsame historische Material —, sondern auch auf die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis von Bedeutung und Sache, von Sinn und Ding, von Wort und Wirklichkeit, die in der Theologie oft recht leichtsinnig als gelöst betrachtet wird.

J. Sudbrack, S. J.

Müller, Gregor, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance. Grundlagen – Motive – Quellen*. 8<sup>o</sup> (627 S.) Wiesbaden 1969, Franz Steiner. 72.— DM.

Das umfangreiche Werk des Bamberger Pädagogen und Theologen verfolgt die dezidierte Absicht, die „Christlichkeit“ der Renaissancehumanisten zu dokumentieren. Angesichts der in unserem Jahrzehnt mit großer Intensität geführten Diskussion über die Vereinbarkeit eines christlich-dogmatischen und eines marxistisch-gesellschaftstheoretischen Humanismus ist das Buch also aktuell. M. versucht nichts Geringeres als eine — wie es im Vorwort heißt — „weltanschaulich-theologische Gesamtwürdigung“ des italienischen Erziehungsschrifttums der humanistischen Epoche. Er verfährt dabei mit bewunderungswürdigem Fleiß, was das Zitieren aus Quellen und Forschungsliteratur betrifft. Dennoch legt man das Buch enttäuscht aus der Hand. Das, was R. Guardini die „Unterscheidung des Christlichen“ nannte, dürfte dem Verf. kaum gelungen sein. Nur ein diffuser, wenn nicht sogar unreflektierter Begriff des „Christlichen“ ermöglicht ihm, am Schluß seiner Abhandlung zu schreiben: „Nicht ohne Staunen gewahrt man, wie sich die Pädagogen und Erziehungdenker der Renaissance, die man allzuoft in einseitig weltlichen Vorstellungen befangen glaubte, von einem geläuterten Frömmigkeitsideal haben leiten lassen“ (503). Zugegeben: „einseitig weltlich“ denken die Renaissancehumanisten bestimmt nicht; trotzdem bleibt dem Leser von M.s Werk nur übrig, zu staunen — und zwar über die Forschungsergebnisse des Verf. Mit Hilfe rein äußerlich bleibender Vergleiche von — aus dem jeweiligen Denkklima herausgelösten — Sentenzen scholastischer und humanistischer Autoren möchte M. eine Kontinuität des „Christlichen“ behaupten, die deshalb völlig fragwürdig bleibt, weil der Verf. nirgendwo das „Christliche“ strukturell konturiert. Von Quellen ist bei M. viel die Rede, gelegentlich auch von Motiven — von Grundlagen nie. Mit bloßen Text- und Sentenzenvergleichen ist aber bei der Erforschung von Epochen-schwellen nun einmal nichts auszurichten, wenn nicht auch die epochalen „Grundlagen“, die in Texten immer nur verschlüsselt zu Wort kommen, ausgelotet werden.

Eine Interpretation humanistischer Texte vor dem Denkhorizont des Humanismus als Epoche ist zwar ungemain schwierig, vielleicht ist sie auch nach dem augenblicklichen Stand der Forschung noch gar nicht zu leisten. Der Verf. hatte sich jedoch eine „weltanschauliche Gesamtwürdigung“ zur Aufgabe gemacht, und diese ist ihm — trotz der fast immer zutreffenden Charakterisierungen der einzelnen humanistischen Autoren — wohl nicht gelungen. Den Grund dafür erblicken wir in der mangelhaften Präzision des hermeneutischen Schlüssels, den M. verwendet: in der Konturlosigkeit des Begriffes des „Christlichen“, sowohl in seiner patristisch-mittelalterlichen wie in seiner humanistischen Verifikation.

M. unterscheidet im 1. Teil seiner Untersuchung eine *educazione cristiana* und eine *educazione morale-civile*; als typische Wortführer der ersteren behandelt er