N12<522420973 021

ubTÜBINGEN

WERNER STICKEL
Buchbinderei
ÖSCHINGEN

E 141/2360
66,-
Fachref. Dr. Franz H

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

46. Jahrgang · Heft 1 · 1971

ABHANDLUNGEN

Josef de Vries, S. J.
Metaphysik unter Ideologieverdacht 1

Norbert Lohfink, S. J.
Zum „kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26, 5-9 19

Hermann-Josef Sieben, S. J.
Zur Entwicklung der Konzilsidee (II) 40

BEITRAG

Walter Kern, S. J.
Hegel-Bücher 1961-1968. Ein Auswahlbericht (IV) 71

Herder Freiburg · Basel · Wien

UNIV. BIBL.
7. APR. 1971
Gd 861

HERAUSGEBER: Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät 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

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER

PROF. DR. JOSEF DE VRIES, S. J., 8023 Pullach b. München, Berchmanskolleg, Postfach 140

PROF. DR. NORBERT LOHFINK, S. J., und DR. HERMANN-JOSEF SIEBEN, S. J., 6 Frankfurt/M. 70, Offenbacher Landstraße 224

PROF. DR. WALTER KERN, S. J., A-6021 Innsbruck 2, Sillgasse 6, Tirol, Postfach 569

BESPRECHUNGEN

ENCICLOPEDIA FILOSOFICA. Hrsg. vom CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE. 2. Aufl. 6 Bde. (*G. Klenk, S. J.*) 88

L'ANALYSE DU LANGAGE THÉOLOGIQUE. Le nom de Dieu. Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome aux soins de HENRICO CASTELLI. – DÉBATS SUR LE LANGAGE THÉOLOGIQUE. Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome aux soins de HENRICO CASTELLI (*S. Fausti, S. J. – J. de Vries, S. J.*) 95

CHRISTIAN THIEL, Sense and Reference in Frege's Logic. – GOTTLOB FREGE, Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel. Hrsg. von H. HERMES, F. KAMBARTEL, F. KAULBACH. Bd. 1: Nachgelassene Schriften (*R. Carls, S. J.*) 100

TOMONOBU A. IMAMICHI, Betrachtungen über das Eine. Gedanken aus der Begegnung der Antipoden (*K. Riesenhuber, S. J.*) 101

L. BRUNO PUNTEL, Analogie und Geschichtlichkeit, Bd. I (*H. Ogiermann, S. J.*) 105

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 16,50 DM, der Jahrgang kostet 66,— DM. Zu beziehen durch alle Buchhandlungen. Bestellnummer 000 20.

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

46. JAHRGANG

1971

VERLAG HERDER FREIBURG

HERAUSGEBER: Die Professoren S. J. der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main sowie der Philosophischen Fakultät S. J. in 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., München. Sekretär: Otto Winkes, S. J.

Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Inhalt des 46. Jahrgangs

Abhandlungen

BEINERT, WOLFGANG, Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient 342

BEUMER, JOHANNES, S. J., Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien 529

HORST, ULRICH, O. P., Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes Dietenberger 223

LOHFINK, NORBERT, S. J., Zum „kleinen geschichtlichen Credo" Dtn. 26, 5–9 19

NELL-BREUNING (VON), OSWALD, S. J., Ideologien – Utopien – christlicher Glaube 481

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

SCHÜLLER, BRUNO, S. J., Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung 321

SIEBEN, HERMANN-JOSEF, S. J., Zur Entwicklung der Konzilsidee, II: Die fides Nicaena als Autorität nach dem Zeugnis vorephesinischen Schrifttums 40

– III: Der Konzilsbegriff des Vinzenz von Lerin 364

– IV: Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus von Hippo 496

STEER, GEORG, Germanistische Scholastikforschung (II) 195

VRIES (DE), JOSEF, S. J., Metaphysik unter Ideologieverdacht 1

Beiträge

BRUGGER, WALTER, S. J., Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur und des Sittengesetzes 554

BÜCHEL, WOLFGANG, Zur Wissenschaftstheorie der Quantenphysik 397

HOFFMANN, FRITZ, Einige Bemerkungen zu den Aufgaben einer „künftigen Mediaevistik" des 14. Jahrhunderts 256

KERN, WALTER, S. J., Hegel-Bücher 1961–1968. Ein Auswahlbericht (IV) 71

ROOS, HEINRICH, S. J., Neuentdeckte Sophismata zum Formproblem 248

WEISS, BARDO, „Gott ist anders" nach Meister Eckhart 387

Gd 861

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Kongreßberichte 266

Besprechungen 88 274 406 557

Umschau

Erkenntnis- und Wissenschaftslehre. Metaphysik 132 456
Geschichte der älteren und neueren Philosophie 136 464
Naturphilosophie. Psychologie. Anthropologie 147 471
Ethik. Rechts-, Sozial- und Wirtschaftswissenschaften 155 474
Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte 295 584
Bibelwissenschaft 300 588
Dogmatik. Dogmengeschichte. Altertumswissenschaft 304 595
Theologiegeschichte. Ökumenik 601
Literatur- und Literargeschichte 611
Moral- und Pastoraltheologie. Kirchenrecht. Religionspädagogik. Geistliche Theologie. Christliche Kunst 311 621

Verzeichnis der Verfasser besprochener Arbeiten

Académie Intern. de Philos. des Sciences 406
Acquaviva, S. 406
Adickes, E. 138
Adorno, Th. W. 572
Aegidius Romanus 434
Albert d. Gr. 88 267
Alexander v. Hales 313 604
Algazel 299
Aliotta, A. 93
Alphons v. Liguori 312
Ambrosiaster 442
Analyse du langage théologique 95
André, H. 146
Anselm v. Canterbury *266* 587
Antes, P. 299
Appel, N. 585
Aristides 585
Aristoteles 142 462 *466* 469
Arnim (v.), H. 466
Athanasius 306 310
Athenagoras 585
Augerius, E. 568
Augustinus 290 308 *444* *601*
Avé-Lallemant, E. 90
Baader (v.), F. 129
Babolin, A. 91
Bakker, L. 627
Ballentine, L. E. 398
Balmes, J. 144
Balthasar (v.), H. U. 119 587
Bardy, I. C. 619
Barone, F. 93
Barth, K. 89 310 312 584 585
Barzin, M. 406
Basilius v. Caesarea 442 626
Bauer, B. 573
Baum, Gregory 584
Baumann, Urs 557
Baumgarten, A. g. 138
Beauchamp, P. 563
Beaufret, J. 112
Beck, Heinr. 146 *147* *574*
Beckel, A. 476
Bedeschi, G. 72
Belezza, V. A. 91
Bell, J. S. 405
Bellinger, G. 568
Bense, M. 94
Benrardi, R. 90
Benz, E. 568
Berdiajew, N. 89
Bernhard v. Clairvaux 628
Berthold v. Regensburg 123
Bérubé, C. 268
Bérulle (de), P. 454
Besseyrias, Cl. 456
Beumer, J. 569 *606*
Beutter, F. 430
Beyer, W. R. 139
Bianchi, U. 88
Bickermann, E. 287
Binder, K. 270
Black, M. 592
Blakeley, T. J. 100
Bloch, E. 94
Böckle, F. 155
Boekraad, A. J. 469
Boethius, A. M. S. 136
Boey, C. 86
Bohr, N. 147
Boman, Th. 305
Bonacina, F. 95
Bonaventura 218 271 *631*
Bonifaz VIII. 435
Bormann, K. 420
Borri, C. 299
Bovet, P. u. E. 624
Braga, G. 94
Brambillasca, G. 89

Brandenburg, A. 609
Brandenstein (v.), B. 146
Braun, Herb. 300
Brechtgen, J. 470
Brentano, F. 149
Breton, St. 97 406 460
Briefs, G. 419
Broch, H. 94
Broudéhoux, J.-P. 308
Brunello. E. 89
Brunner, Emil 89
Brunner, H. 600
Brunner, P. 312
Buber, M. 462 622
Buchheit, V. 307
Buchner, H. 140
Buddha 566
Budé, G. 607
Bultmann, R. 594
Bunge, M. 398 406
Buytaert, E. M. 617

Caiani, L. 94
Calini, M. 568
Calvin 568
Campanale, D. 95
Campenhausen (Frhr. v.), H. 289 585
Canisius, P. 568
Caramella, S. 90
Carbonara, C. 94
Carlini, A. 92
Carnap, R. 458
Casper, B. 295
Castelli, E. 95
Catemario, A. 406
Cattanero, E. 88 93
Cazelles, H. 565
Certeau (de), M. 563
Chadwick, H. 596
Clark, A. C. 592
Civilisation technique et Humanisme 406
Civitas, Bd. 9 156
Colet, J. 607
Conrad-Martius, H. 90
Comte, Aug. 90
Conzelmann, H. 301
Copleston, F. C. 456
Coreth, E. 107 274
Corydalée, Th. 137
Cotta, S. 89
Courcelle, P. 136
Crathorn O. P. 257
Crouse, R. 268
Crouzel, H. 441
Crusius, Chr. Aug. 138
Cullmann, O. 94 585 591 593
Curran, Ch. E. 623
Cyprian 444

Dabezies, A. 143
David v. Augsburg 217
Davis, Ch. 584
de → s. Hauptname
Débats sur le langage théologique 95
Del-Negro (v.), W. 147
Derossi, G. 98
Descartes, R. 146
Descoqs, P. 144
Destouches, J.-L. 406
Deutinger, M. 90
di → s. Hauptname
Dietrich Kolde 215
Dilthey, W. 274
Dionysius d. Kartäuser 628
Dockx, St. 406
Dodd, C. H. 594
Döring, H. 609
Dörries, H. 311
Dombois, H. 289
Drees, Cl. 215
Driessen, W. C. H. 281
Droysen, J. G. 274
Dubarle, D. 460
Du Bois-Reymond, E. 109
Duchini, F. 89
Duchrow, U. 289
Dumas, A. 135
Dumoulin, H. 566
Duns Scotus 266
Duso, G. 140

Ebeling, G. 296
Eberle, R. A. 456
Ebner, F. 145 622
Edmaier, A. 621
Edsman, C.-M. 299
Egenter, R. 474
Eickelschulte, D. 462
Eigentum – Wirtschaft – Fortschritt 113
Einstein, A. 147 459
Eis, G. 613
Eley, L. 132
Ellscheid, G. 157
Emmelius, H. H. 156
Enciclopedia Filosofica 88
Engelhardt, P., O. P. 461
Engels, F. 108
Enomyia-Lasalle, H. M. 623
Epiphanius v. Salamis 442
Erasmus v. Rotterdam 606
Ermecke, G. 417
Ernst, J. 629
Esser, A. 462
Etzkorn, G. F. 619
Eusebius v. Caesarea 306 446

Fabro, C. 107
Fauzzi, D. 92
Feibleman, J. K. 471
Ferré, F. 456
Feuerbach, L. 462
Fichte, J. G. 146
Fink, Eugen 464
Flasch, K. 268
Flavius Josephus 286
Florowski, G. 131
Fohrer, G. 588 590
Fois, M. 606
Foreiro, F., O. P. 568
Foscarari, E., O. P. 568
Frank, Is. 585
Fransen, P. 280
Franzelin, B. 144 571
Frege, G. 100 133
Freud, S. 99 *153* 474
Frey, G. 459
Friedrich, Gerh. 314
Fuetscher, L. 144
Fulda, H. F. 73 76

Gadamer, H.-G. 72 139 274
Galilei 459
Gancikow, L. 89
Gandillac (de), M. 272
Garaudy, R. 572
Garin, E. 88
Gastaldi, N. J. 445
Geffré, Cl. 98 135
Gegenschatz, E. 136
Geiger, M. 144
Geiselmann, J. R. 569
Geishüttner, J. 313
Gentile, G. 91
Gerhartz, J. G. 624
Gevaert, J. 93
Geyer, B. 266
Geyer, H.-G. 463
Geyser, J. 144
Ghisalberti, A. 270
Giacon, C. 88 91 93
Gigon, O. 136
Gilson, E. 91
Girardi, G. 98
Glaue, P. 592
Gnilka, J. 302
Goldschmidt, H. L. 624
Gondras, A.-J. 618
Gonseth, F. 406
González-Haba, M. 620
Gotto, K. 155
Gouhier, H. 99
Granier, J. 135

Grant, R. M. 596
Grassi, E. 98
Gregor v. Nyssa 308
Grisebach, E. 622
Grundmann, S. 314
Gryphius, A. 611
Guardini, R. 91
Gustafson, J. M. 311

Haage, B. 219
Habermas, J. 572
Haenchen, E. 591
Hager, F.-P. 466
Hallauer, H. 272
Harms, W. 580
Hartl, F. 129
Hartmann, N. 149
Hasenfuß, J. 609
Hassemer, W. 157
Haubst, R. 272
Hausmann, U. 600
Hebräisches u. aramäisches Wörterbuch z. AT 590
Hegel, G. W. F. *71* 99 105 109 110 135 *138 139 140 141 142* 146 274 462 *468* 474 *572*
Hegesipp 585
Heidegger, M. 92 98 102 105 *111* 135 *141* 142 274 *461 464 471*
Heinrich v. Gent 248
Heinrich v. Langenstein 206 *615*
Heisenberg, W. 147 403
Held, Kl. 465
Hemmerle, Kl. 156 *295*
Hengel, M. 285
Henneguy, F.-Ch. 468
Henrich, D. 267
Henry, D. P. 266
Heraklit 464
Herbert v. Bosham 268
Hermann v. Schildesche 621
Hermes, H. 100
Herveus Natalis 605
Hessen, Joh. 92
Hilarius v. Poitiers 445
Hildkman, A. 93
Hinske, N. 137
Hintikka, J. 457
Hippolyt 592
Hödl, L. 267
Hoeres, W. 270
Höver, Werner 218
Hoffmann, Hans Werner 590
Hofmann, A. J. 210
Hofmannswaldau (v.), Chr. H. 611
Hohmann, Th. 208
Holden, H. 450
Hollak, J. 406
Hollerbach, A. 155
Hollweg, A. 476
Holzhey, H. 466
Hommes, J. 406
Honecker, M. 578
Honorius Augustodunensis 268
Huber, Friedr. 590
Hünermann, P. 296
Hufnagel, A. 266 268
Hui Shieh 103
Husserl, E. 133 *471*
Hyppolite, J. 71

Ignatius v. Antiochien 585
Ignatius v. Loyola 627
Imamichi, T. A. 101
Inciarte, F. 462
Internat. Anselmtagung in Bad Wimpfen 1970 266

Internat. Skotuskongreß in Wien 1970 266
Irenaeus v. Lyon 585 592
Ivánka (v.), E. 602

Jacobi, Kl. 462
Jakob v. Viterbo 435 *620*
Jaspers, K. 135
Javelet, R. 268
Jenson, R. W. 463
Jeremias, J. 285
Johann, H.-Th. 612
Johannes Climacus 625
Johannes Dacus 248
Johannes v. Indersdorf 219
Johannes Quidort 605
Johannes Wenck v. Herrenberg 209
Johnson, Ch. E. 417
Juhos, B. 143 *458*
Jung, C. G. 153
Justinus mart. 585 592

Kaan, A. 72
Kämpfer, W. 214
Kalinowski, G. 460
Kambartel, F. 100
Kamber, U. 218
Kamlah, W. 291
Kannengiesser, Ch. 446
Kant, I. 92 135 *137 142* 146 *466*
Karmiris, J. 602
Karrer, Leo 451
Katara, Pekka 214
Katzenberger, W. 458
Kaulbach, F. 100
Keiler, P. 149
Kerényi, K. 96
Kerkhofs, J. 621
Kierkegaard, S. 470
Kimmerle, H. 140
Kimminich, O. 156
Kindererziehung in der Mischehe 624
Kitagawa, J. M. 567
Kittel, R. 287
Kleiber, M. 135
Klemens v. Alexandrien 308
Klemens v. Rom 585
Klose, A. 417
Klostermann, Fred. 315
Klüber, F. 476
Kluxen, W. 271
Koch, Klaus 589
Kölmel, W. 432
König, E. 466
Kohlenberger, H. K. 266
Kojève, A. 572
Konfuzius 102
Krämer, Werner 272
Kraft, V. 143
Kramer, Herm. 146
Kranz, Gisbert 439
Krüger, Herh. 135
Kuchler, W. 474
Kühne, K. 478
Kümmel, W. G. 585
Küng, H. 282
Kuhn, H. 462
Kunst, Herm. 315
Kunz, Erh. 586
Kunze, Gerh. 614
Kunzelmann, A. 603
Kuznecov, B. C. 459

Labarrière, P.-G. 83
Lachenschmid, R. 453
Ladrière, J. 406
Laktanz 581
Lambert, Karel 457
Lamine, J. 144
Lamma, P. 89
Laotse 103
Laverdière, R. 144
Lèbe, L. 626
Lefèvre d'Étaples, J. 607
Lefringhaus, K. 157
Lehr, Ursula 421
Leibniz, G. W. 138
Leist, Marielene 624
Lemaigre, B.-M. 135
Lengsfeld, P. 426
Lennerz, H. 569

Leopoldsberger, J. 146
Lévi-Strauss, Cl. 134
Lewin, K. 477
Liberus, Chr. 128
Liernur, Chr. A. 128
Link, Chr. 315
Locke, J. 92
Loewenberg, J. 80
Lohenstein (v.), D. C. 611
Lohse, E. 301
Lomann, J. 463
Lorenzen, P. 133
Lotz, J. B. 91 107
Loubère (de la), S. 299
Lubac (de), H. 134
Lukács, G. 92 572
Luther, M. 293 296 568 *607* 629

Machiavelli, N. 92
Madre, A. 206
Madsen, K. B. 150
Mansion, A. 466
Marcel, G. 622
Marcic, R. 419
Marcolino, V. 604
Maréchal, J. 107
Margenau, H. 398
Margerie (de), A. 144
Maria Aegyptiaca 614
Marini (de), G. F. 299
Marini, L., O.P. 568
Markell v. Ankyra 307
Marquard v. Lindau 210
Marsilius v. Padua 435 621
Martin v. Amberg 204
Martini, G. 95
Marty, F., S.J. 135
Marx, K. 108 138 462 *478*
Mascall, E. L. 456
Masi, G. 90 94
Masser, A. 616
Massucco Costa, A. 93
Matthieu, V. 92 94
Maurer, R. Kl. 80
May, G. 610
Mayer, Otto 129
Mayer-Scheu, H. 157
Mazzantini, C. 92
McKinnon, D. 96
Meijering, E. P. 310
Meissburger, G. 447
Meliton v. Sardes 585
Mercurian, E. 623
Mertens, H. A. 298
Méry, M. 468
Messner, Joh. 417
Methodios v. Olymp 308
Metz, J. B. 632
Meuthen, E. 273
Meyer, Hans 148
Michalon, P. 609
Michel, O. 285
Mizunami, A. 417
Mobley, L. R. 419
Molinski, W. 623 624
Montagnes, B. 135
Morando, D. 89
Morra 89 93
Morus, Thomas 607
Moschetti, A. 90
Mosheim (v.), J. L. 128
Mühlen, Herib. 304
Müller, Gregor 582
Müller, Max 107
Müller, Mich. 622
Müller-Lauter, W. 463
Mynarek, H. 414

Nägeli (v.), C. 109
Nakamura, H. 566
Napoli (di), G. 91
Nautin, P. 597
Newman, J. H. 469 470
Newton, I. 138
Nicolin, G. 468
Nietzsche, F. 93 135
Nikolaus v. Dinkelsbühl 206
Nikolaus v. Kues 271
Nink, C. 144
Nishida, K. 103
Nörr, K. W. 315
Noica, C. 137
Noller, G. 463
Norsa, A. 92

Oberman, H. A. 607
Oelinger, J. 156
Origenes 308 442 446
Ottaviano, C. 267
Otto, Alfred, S.J. 248
Otto, J. C. T. 597
Otto, W. 600
Owen, G. E. L. 466

Pannenberg, W. 463
Papadopoulos, A. 137
Papias 585
Paret, R. 624
Pareyson, L. 88
Parmenides 98 *420*
Pascal, B. 135
Patricius de Hibernia 248
Paul VI. 426
Paul, Eugen 570
Pauli, W. 402
Paulus, Apostel 290
Paulus Diaconus 614 615
Pechhacker, A. 146
Peperzak, A. T. B. 141
Pergolesi, F. 93
Perpeet, W. 576
Pesce, D. 90
Petavius, D. 451
Peterson, E. 314
Peter Abaelard 617
Peter v. Falco 618
Peter Johannis Olivi 269
Pfaff, Chr. M. 128
Philosophical Problems in Logic 457
Picht, G. 289
Pickl, K. 146
Pieper, J. 134
Plato 140 290 310 462
Plesse, W. 108
Plotnik, K. 605
Pöggeler, O. 73 139
Pogiani, G. 568
Pohier, P. 136
Pollard, T. E. 306
Polykarp 585
Popper, K. R. 403 458
Poulain, J. 460
Prentice, R. P. 271
Probeartikel zum Sachregister der Weimarer Lutherausgabe 607
Procès de l'objectivité de Dieu 135
Przywara, E. 107
Pseudo-Bonaventura 218
Pufendorf (v.), S. 128
Puntel, L. B. 105
Pythagoras 93

Rabbow, P. 612
Rader, M. 625
Ragaz, L. 580
Rahner, K. 107 *423* 557 632
Rattner, J. 472
Ratzinger, J. 291 444 *587*
Raymond, W. 113
Régnier, M. 140
Reinhardt, Kl. 608
Reiring, H. 476
Rengstorf, K. H. 301
Renouvier, Ch. 468
Reynolds, F. 567
Rhodes (de), A. 299
Ricci, Matteo 299
Richter, Dieter 122
Ricken, F. 304
Ricoeur, P. 99 134
Ritschl, A. 579 591 592
Ritter, Joach. *141* 572
Robert Cowton 604

Robert Holcot 261
Roegele, O. B. 476
Röhricht, R. 272
Röllig, W. 600
Roesle, M. 145
Roger Marston 619
Rohrmoser, G. 141
Rokita, G. 607
Rondet, H. 597
Roqueplo, P. 135
Roques, R. 267
Rosenzweig, F. 622
Rossi, M. 138
Rothacker, E. 577
Rouleau, F. 468
Rousseau, O. 626
Rudder (de), J. P. 277
Rudolf, P., S. D. S. 206 615
Rudolf v. Biberach 217
Rüfner, V. 148
Ruh, K. 122 217
Rupprich, H. 208
Rusterholz, P. 611

Sadoleto, J. 607
Sainati, V. 89 92
Salaquarda, J. 463
Salzb. Jahrb. f. Philsoph., Bd. XII/XIII (1968/69) 145
Santinello, G. 89 90
Santucci, A. 90
Sartre, J.-P. 462
Scapin, P. 270
Scott, Dana 457
Seckler, M. 632
Seeber, D. A. 155
Seethaler, P. 593
Segalla, G. 89
Severino, E. 89 98
Siewerth, G. 107
Sillem, E. J. 469
Simon, P. 88
Simonis, W. 444
Sinn, D. 140
Sladeczek, F. 144
Söhngen, G. 267
Sölle, D. 586
Sok-zin Lim 79
Sola ratione. Anselm-studien 266
Spranger, E. 93
Sprengard, K. A. 256
Sullivan, H. S. 472
Sulpicius Severus 614
Symeon d. Neue Theologe 625
Symposion d. Cusanus-Gesellschaft 1970 271
Szabo, E. 609

Schall, A. 272
Schalück, H. F. 631
Scharbert, Jos. 557
Schasching, J. 417
Schauf, H. 569
Scheeben, M. J. 570
Scheler, M. 93 149
Schell, H. 414
Schicksal d. Orden – Ende od. Neubeginn? 629
Schiering, W. 600
Schilbach, E. 600
Schillebeeckx, E. 298
Schiller, Gertrud 316
Schlaich, Kl. 127
Schlegelberger, B. 312
Schleiermacher, F. D. E. 274 312
Schlink, E. 610
Schmaus, M. 267 620
Schmidt, Margot 217
Schmitt, Carl 314
Schmitt, Margarete 212
Schmitt, Salesius, O. S. B. 26
Schneyer, J. B. 125
Schönbach, A. E. 122
Schoonenberg, P. 277 558 560
Schreiner, J. 589
Schütz, F. 301
Schulte, Heinz 271
Schweitzer, A. 594
Schwenzer, G. 610
Schwinger, M. 204 205

Stapleton, Th. 450
Staatslexikon, 2. und 3. Ergbd. 155
Stahl, F. J. 128
Stamm, G. 122
Steer, G. 209
Stegmüller, W. 397
Steinel, H. 157
Steinmetz, F. J. 302
Steinmüller, W. 315
Stenger, H. 629
Stiehler, G. 78
Strauß, D. F. 573
Streißler, E. 114
Strunk, G. 613
Struve, W. 464

Tachard, G. 299
Tatian 585
Tavard, G. 449
Tschaadaev, P. 468
Teilhard de Chardin, P. 93 108 110 *414*
Tellegen, F. Ph. A. 406
Tentori, T. 94
Testore, C. 92
Theiner, J. 622
Theissing, H. 604
Theophilus v. Antiochien 585 *596*
Theunissen, M. 572
Thiel, Chr. 100
Thomas v. Aquin 99 107 268 431 628
Thomas, Kl. 473
Thomas Peuntner 205
Thomas v. Sutton 620
Thomasius, Chr. 128
Thomassin, L. 453
Thun, Th. 154
Tillich, P. 310
Tilliette, X. 97
Tocqueville, A. 93
Tödt, H. E. 289
Tognolo, A. 91
Toinet, P. 152
Toman, W. 151
Tongiorgi, S. 144
Tonini, V. 406
Toynbee, A. 94
Traniello, F. 90
Tröger, G. 315
Tscherikover, V. 287
Tschuang Tschou 103
Tsourkas, K. 137
Tugendhat, E. 471
Tychonius 291

Ulrich, F. 473
Unger, Helga 122

Valla, L. 606
Van Buren, P. 95 96 310
Van der Meer, H. 595
Van Esbroeck, M. 134
Van Iersel, B. 278
Van Melsen, A. 146
Vanni Rovighi, S. 92 267
Vaticanum I 586
Vattimo, G. 93 94
Verbeke, G. 466
Vergote, A. 96 99
Vermeersch, A. 312
Vives, J. L. 607
Völker, W. 625
Volkmann-Schluck 142
Vollmer, J. 590
Vollrath, E. 142
Vontobel, J. 472
Voss, B. R. 307
Vries (de), J. 144

Wächter, L. 590

Waelhens (de), A. 99 *471*
Waldenfels, H. 624
Wanke, G. 590
Warnach, V. 145
Watanabe, S. 406
Weber, W. 419
Weger, K.-H. 557
Weidenhiller, E. 202
Weil, E. 139
Weiler, R. 417
Weingartner, P. 146
Weischedel, W. 463
Weisser, G. 475
Weizsäcker (v.), C. F. 404
Wendland, H.-D. 314
Werbow, St. N. 204
Wesley, J. 312
Wetter, G. A. 93
Widmer, G.-Ph. 460
Wiedmann, F. 90
Wilhelm v. Ockham 256 436 605
Wilkens, E. 624
Wilpert, P. 466
Wisser, R. 141
Wittgenstein, L. 143 278 460
Woeste, G. 609
Wolff, Chr. 138
Wolff, H. W. 115
Woodruff, P. W. 458
Wulf, Fr., S. J. 629

Ypma, E. 620

Zak, Sabine 437
Zeitgemäße Erneuerung d. Ordenslebens 629
Zimmermann, Alb. 269
Zippelius, R. 315
Zulauf, H. 298
Zumkeller, A. *601* 621

Verzeichnis der Mitarbeiter

Bacht, H., S. J. 584 586 601–602 625–627 629
Becker, Joachim, SS. CC. 115–119 589–590
Beinert, W. 342–363
Beumer, J., S. J. 125–127 129–131 299–300 449–451 453–455 529–553 568–572 585–586 602–606 607–611 617–621 631–632
Bischofberger, E., S. J. 469–471
Brugger, W., S. J. 554–556
Brunner, Aug., S. J. 468
Büchel, W. 147 397–405 458–459 471–472
Carls, R., S. J. 100–101 132–134 456–458
Congar, Y., O. P. 444–445
Conzemius, V. 606–607
Deninger, J. 468–469
Dietz, K., S. J. 299
Fausti, S., S. J. 95–99
Gilen, L., S. J. 148–155 421–423 472–473
Grillmeier, A., S. J. 289–294 304–305 432–441
Haas, Ad., S. J. 108–110 414–417
Haeffner, G., S. J. 142–143 464 473–474
Hoffmann, Fritz 256–265
Hofmann, Michael 451–453
Horst, U., O. P. 223–247
Keller, Alb., S. J. 277–282
Kerber, W., S. J. 474–475
Kern, W., S. J. 71–87 138–141
Klenk, G., S. J. 88–95 406 414
Knauer, P., S. J. 282–285 295–296 298–299 302 312–314 423–426
Köster, Wend., S. J. 315–316
Köstler, H. 420–421
Lentzen-Deis, L., S. J. 285–289 302–304
Listl, J., S. J. 127–129 314–315
Löser, W., S. J. 119–122 587–588
Lohfink, N., S. J. 19–39 588–589 590
Mesa, S., S. J. 296–298
Nell-Breuning (v.), O., S. J. 113–115 155–158 314 417–420 430–432 475–478 481–495 578–580
Neufeld, K. H., S. J. 563–566 597–599
Ogiermann, H., S. J. 105–108 111–113 135–136 141–142 144–145 161–194 304–305 460–464 464–466
Otto, Stephan 582–583
Podskalsky, G., S. J. 137 601
Riesenhuber, K., S. J. 101–105
Rodewyk, A., S. J. 590–591
Roos, H., S. J. 248–255
Semmelroth, O., S. J. 595–596
Sieben, H. J., S. J. 40–70 136 306–307 308–311 364–386 441–443 445–447 496–528 596–597
Splett, J. 468 572–574 576–578 586–587
Sudbrack, J., S. J. 122–125 307–308 447–449 580–582 611–617
Switek, G., S. J. 627–628 629–631
Syndicus, E., S. J. 316–318
Schauerte, N., S. J. 623–624
Schiwy, G. 134 143–144
Schmitz, Ph., S. J. 311–312 621–623
Schüller, B., S. J. 321–341
Schulte, Heinz, S. J. 266–271
Schwank, B., O. S. B. 301–302 593 600–601
Steer, G. 195–222
Stenzel, A., S. J. 557–563
Tommek, H., S. J. 624–625
Völler, A., M. S. C. 426–430
Vries (de), J., S. J. 1–18 95–99 134–135 137–138 143 145–147 274–277 456 459–460 466–467 471 574–576
Waldenfels, H. 566–568
Weiß, B. 271–273 387–396
Wennemer, K., S. J. 300–301 591–593 593–595

Metaphysik unter Ideologieverdacht

Von Josef de Vries, S. J.

Kant beginnt die erste Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft" mit dem oft zitierten Satz: „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft aufgegeben; die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft."[1]

Die Fragen, die Kant meint, sind jene, die gewöhnlich „metaphysische" Fragen genannt werden, weil sie über den Bereich der „physischen" Wissenschaften, d. h. der Erfahrungswissenschaften, hinausgehen und sich auf die letzten, der Erfahrung unzugänglichen Gründe alles Seienden richten. Soweit auch die Religion Antworten auf solche Fragen geben will, die mehr als „Postulate der praktischen Vernunft" sein sollen, verfällt auch sie dem Urteil Kants.

Am Anfang all seiner Untersuchungen vermag Kant verständlicherweise noch keine letzte philosophische Begründung für dieses Urteil zu geben. Er begnügt sich mit einer scheinbar plausiblen Erklärung: Bisher ist es trotz aller Bemühungen nicht gelungen, in der Metaphysik Antworten zu geben, die allgemeine Anerkennung gefunden hätten. Vielmehr war und ist die Metaphysik der „Kampfplatz endloser Streitigkeiten", ein Kampfplatz, auf dem „noch niemals irgendein Fechter ... auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen" konnte[2]. Daraus schließt er, die Metaphysik habe offenbar noch nicht den sicheren Weg der Wissenschaft gefunden, den die Mathematik schon seit den Zeiten der Griechen, die Naturwissenschaft seit Galilei gegangen sei.

Die diesem Schluß zugrunde liegende Überzeugung hatte schon *Descartes* in seinen „Regulae ad directionem ingenii" mit bemerkenswerter Eindeutigkeit ausgesprochen: „Jedesmal, wenn die Urteile zweier über denselben Gegenstand sich widersprechen, ist es sicher, daß wenigstens einer von ihnen irrt, ja keiner von ihnen scheint dann eine wissenschaftliche Erkenntnis zu haben; denn wenn seine Begründung sicher und einleuchtend wäre, könnte er sie auch dem andern so vorlegen, daß er auch ihn schließlich überzeugen würde."[3] Allerdings haben weder Descartes noch Kant sich durch diese Überlegung abhalten lassen, den vie-

[1] KrV A VII. [2] Ebd. B XV.

[3] *R. Descartes*, Regulae ad directionem ingenii, Reg. 2: Œuvres, éd. *Adam-Tannery*, Bd. 10, S. 363, Z. 8–13.

len miteinander streitenden Systemen ein weiteres hinzuzufügen. Durch einen völlig neuen Ansatz glaubten sie die Fehler der bisherigen Versuche vermeiden zu können.

I. Der Ideologieverdacht

Aber auch ihre Versuche führten nicht zur erhofften Einigkeit, sondern zu immer neuen Streitigkeiten. Kein Wunder, daß das Mißtrauen gegen alle Metaphysik, einschließlich der kantischen Transzendentalphilosophie[4], nicht verstummt, sondern noch gewachsen ist. Der Descartessche Schluß von der mangelhaften Überzeugungskraft der metaphysischen Argumente auf ihre logische Ungültigkeit gewann im Lauf des 19. und 20. Jahrhunderts dadurch immer mehr an scheinbarer Unwiderleglichkeit, daß durch die Forschungen der Psychologie, der Geschichtswissenschaft und der Soziologie die außerrationalen Triebkräfte mehr und mehr aufgedeckt wurden, die unabhängig von rationalen Begründungen zu entgegengesetzten metaphysischen Überzeugungen führen. Auch wenn die rationale Begründung im besten Glauben als eine allein durch das Wahrheitsinteresse bestimmte Überlegung vorgelegt wird, erweist sie sich oft als ein Gedanke, der nur deshalb überzeugt, weil er durch Kräfte und Antriebe nahegelegt oder sogar aufgenötigt wird, die ganz außerhalb der Sache selbst liegen und in keinem notwendigen Zusammenhang mit ihr stehen. Diese außerrationalen Bestimmungsgründe von Überzeugungen können zweifacher Art sein: entweder sind es eigentlich „kausale" Bestimmungsgründe, die unabhängig von allen Wünschen und Hoffnungen des Menschen seine Gedanken in eine bestimmte Richtung lenken, oder es sind mehr oder weniger bewußte Beweggründe, Ziele seiner Wünsche und Hoffnungen, die ihn, vielleicht ohne daß er sich dessen klar bewußt ist, bestimmte Auffassungen bevorzugen lassen. Beide Arten von Bestimmungsgründen können vorwiegend individueller oder vorwiegend sozialer Natur sein. In einem weiteren Sinn werden alle Überzeugungen, die durch solche außerrationalen Bestimmungsgründe zustande kommen, „Ideologien" genannt; sie sind nur vermeintlich von gegenstandsbestimmten Gründen her, in Wirklichkeit durch subjektive Bestimmungsgründe bedingte Überzeugungen. In einem engeren Sinn spricht man von Ideologie, wenn es sich um eine Überzeugung nicht bloß einzelner Menschen, sondern einer gesellschaftlichen Gruppe oder Klasse handelt, die, ohne sich dessen klar bewußt zu sein, zur Durchsetzung ihrer gemeinsamen, etwa politischen oder wirtschaftlichen Interessen, ein diese Zwecke begünstigendes Welt- und Gesellschaftsbild schafft und durch

[4] Kant selbst rechnet seine transzendentale Erkenntniskritik zur Metaphysik im weiteren Sinn: vgl. KrV B XVIII f. und 869.

die Mittel der Massenbeeinflussung verbreitet. Der Begriff der „Ideologie" wird meist nicht im Sinn einer bewußten Täuschung aufgefaßt; auch die Urheber der Ideologie halten ihr System für ein Ergebnis wissenschaftlicher Erkenntnis; jedenfalls nimmt die große Masse der Anhänger das System gutgläubig an.

Dieser Ideologie-Begriff geht auf *K. Marx* und *F. Engels* zurück[5]. In einem Brief aus dem Jahre 1893 an *F. Mehring* umschreibt *F. Engels* den Ideologie-Begriff des Marxismus so: „Die Ideologie ist ein Prozeß, der zwar mit Bewußtsein vom sogenannten Denker vollzogen wird, aber mit einem falschen Bewußtsein. Die eigentlichen Triebkräfte, die ihn bewegen, bleiben ihm unbekannt; sonst wäre es eben kein ideologischer Prozeß. Er imaginiert sich also falsche resp. scheinbare Triebkräfte. Weil es ein Denkprozeß ist, leitet er seinen Inhalt wie seine Form aus dem reinen Denken ab, entweder seinem eigenen oder dem seiner Vorgänger. Er arbeitet mit bloßem Gedankenmaterial, das er unbesehen als durchs Denken erzeugt hinnimmt und sonst nicht weiter auf einen entfernteren, vom Denken unabhängigen Ursprung untersucht, und zwar ist ihm dies selbstverständlich, da ihm alles Handeln, weil durchs Denken vermittelt, auch in letzter Instanz im Denken begründet erscheint."[6] – Die Deutung geistiger Aktivität als Sublimierung verdrängter Triebkräfte in der Psychoanalyse und die Forschungen und Ergebnisse der Wissenssoziologie, welche die Abhängigkeit des Denkens von der gesellschaftlichen Lage aufdeckten, schienen die Überzeugung vom ideologischen Charakter mancher gedanklicher Gebilde zu bestätigen. So wurde der „Ideologieverdacht" eine der gefährlichsten Waffen in der geistigen Auseinandersetzung.

Es ist verständlich, daß dieser Verdacht selten gegen die Naturwissenschaften ausgespielt wird, vor allem nicht gegen ihre allgemein anerkannten Ergebnisse. Um so mehr richtet er sich gegen philosophische, metaphysische, religiöse Überzeugungen. Der in diesen Bereichen bestehende „Pluralismus" scheint objektive Erkenntnis auszuschließen. Daher scheint vielen die Folgerung unausweichlich: Alle metaphysischen Überzeugungen sind „ideologischer" Art, sei es im engeren Sinn als verkleideter Ausdruck vielleicht begreiflicher, aber doch unberechtigter Interessen, sei es im weiteren Sinn als Auswirkung außerrationaler Ursachen. Diese Folgerung scheint vielen so selbstverständlich, daß sie ihr gegenüber die Notwendigkeit einer Begründung oder kritischen Prüfung überhaupt nicht mehr in Betracht ziehen.

So schreibt etwa *Th. Geiger:* „Die dogmatische Theologie ist Ideolo-

[5] Vgl. „Die deutsche Ideologie" (1845/46) (3. Bd. von MEW, Berlin [3]1962); *K. Marx*, Zur Kritik der politischen Ökonomie (1859), Vorwort (MEW, Bd. 13, Berlin [2]1964) 9 f.

[6] *K. Marx – F. Engels*, Ausgewählte Schriften, Bd. 2 (Berlin 1952) 467 f. Hier wird bewußte Täuschung ausdrücklich in Gegensatz zu „Ideologie" gesetzt.

gie, und sonst nichts ... Ihre Aussagegegenstände selbst, und natürlich auch das, was über diese Gegenstände ausgesagt wird, sind reine Hirngespinste."[7] Und: „Was für die dogmatische Theologie gilt, trifft natürlich jede transzendente Metaphysik, die sich ja zugestandenermaßen mit dem jenseits aller Erfahrung Liegenden befaßt."[8] „Das Endziel (auch) jeder kritischen Metaphysik ... ist eine Gesamtorientierung, ein einheitliches Bild der Wirklichkeit. Damit ist der ideologische Charakter solcher Aussagengebäude von vornherein garantiert."[9] – Ähnlich ist für *E. Topitsch* Metaphysik nur die verblassende Spätform des Mythos, der seinerseits seinen Ursprung im Bedürfnis des Menschen hat, sich in der Welt zurechtzufinden, das Fremde vertraut zu machen, das Schreckliche zu mildern und vom Antwortlosen Antwort zu erlangen[10].

Unsere Absicht ist es, diese Überzeugung vom ideologischen Charakter aller Metaphysik, die jedes Bemühen um Rechtfertigung der Metaphysik von vornherein als sinnlos erscheinen läßt, auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen und wenigstens zu zeigen, daß sie keineswegs so selbstverständlich ist, wie sie zunächst erscheinen mag.

II. Eine kritische Vorüberlegung

Der auf seine Berechtigung zu prüfende Satz kann so formuliert werden: Die Vielheit und Widersprüchlichkeit metaphysischer Überzeugungen beweist, daß diese Überzeugungen sich nicht auf objektiv gültige Gründe stützen, sondern ideologischer Art sind. Eine objektiv begründete Überzeugung müßte also nach diesem Satz stets auch allgemeine Anerkennung finden – wenigstens bei denen, die den Satz, in dem sie ausgesprochen wird, und seine Begründung richtig verstehen.

Da der Satz als allgemeingültig betrachtet wird, kann seine Anwendung auf sich selbst nicht verwehrt werden. Wie steht es also mit der allgemeinen Anerkennung des Satzes selbst, daß nicht allgemein angenommene Sätze nicht objektiv begründet sind? Offenbar ist er weit davon entfernt, allgemein angenommen zu sein. Die größten Denker aller Zeiten lehnen ihn mit bemerkenswerter Einhelligkeit ab. Sonst hätten sie ihre Auffassungen nicht trotz des ihnen wohlbekannten Widerspruchs vieler anderer als sicher verteidigen können. Ausdrücklich lehnt *Hegel* den Satz ab: „Es ist allerdings Tatsache, daß es verschiedene Philosophien gibt und gegeben hat. Die Wahrheit aber ist eine ... Also kann auch nur eine Philosophie die wahre sein, und weil

[7] *Th. Geiger*, Ideologie und Wahrheit (Stuttgart 1953) 75.
[8] Ebd. 78. [9] Ebd. 81.
[10] *E. Topitsch*, Vom Ursprung und Ende der Metaphysik (Wien 1958). In dem obigen Satz faßt *E. Nolte* den Inhalt des Buches zusammen: vgl. Kantstud 51 (1959/60) 124.

sie verschieden sind, so müssen – schließt man – die übrigen Irrtümer sein. Aber jene eine zu sein, versichert, begründet, beweist eine jede von sich."[11] Daraus würde sich also die Nichtigkeit aller Philosophien ergeben. Hegel antwortet darauf ironisch: „Dies ist ein gewöhnliches Raisonnement und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens – dieses Schlagwort – betrifft: so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu sein und zu bleiben. Damit verrät sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es toter Verstand ist; denn nur das Tote ist nüchtern und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit ... und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen."[12] Das soll doch wohl heißen: Die philosophischen Überzeugungen wegen ihrer Verschiedenheit alle für nichtig zu halten und darum auf eine Beantwortung der philosophischen Fragen zu verzichten, ist nicht ein Zeichen echter Nüchternheit, sondern einer erstorbenen Vernunft. Schärfer kann diese Haltung kaum abgelehnt werden. Ähnlich, wenn auch weniger ausdrücklich, wird sie aber von fast allen großen Philosophen abgelehnt. Auch Kant selbst hätte sich ohne Zweifel dagegen verwahrt, wenn man die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft nur deshalb abgelehnt hätte, weil sie von seiten anderer Philosophen Widerspruch fanden.

Die Anwendung des Satzes auf sich selbst führt also zu der Folgerung, daß er nicht objektiv begründet, sondern ideologischer Natur ist, d. h., er hebt sich selbst auf. Man könnte höchstens entgegnen, der Widerspruch der Philosophen, insbesondere der Metaphysiker, gegen den Satz verdiene keine Beachtung, weil sie ja hier Richter in eigener Sache seien und man nicht erwarten könne, daß sie ihr eigenes Geschäft für sinnlos erklären. Aber wenn die Metaphysiker ein Interesse an der *Leugnung* des Satzes haben, dann die Antimetaphysiker ein Interesse an seiner *Bejahung*. Wenn also wegen des Interesses an der Leugnung gegen die Metaphysiker der Ideologieverdacht erhoben wird, so muß mit ebensoviel Grund wegen des Interesses an der Bejahung gegen die Antimetaphysiker der gleiche Verdacht erhoben werden. Mehr als dies, nämlich daß der Beweisgrund des Gegners mit gleichem Recht gegen

[11] Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: Werke (Jubiläumsausgabe), Bd. 17, S. 46.
[12] Ebd.

ihn selbst ausgespielt werden kann, woraus dann seine Ungültigkeit folgt, kann durch die logische Form der „Retorsion", wie sie hier vorliegt, allerdings nicht bewiesen werden. Die Retorsion zeigt nur, daß der Beweis des Gegners (hier: der Schluß von der Verschiedenheit der metaphysischen Überzeugungen auf die Ungültigkeit aller metaphysischen Überzeugungen) einen Fehler enthalten muß (weil man mit demselben „Recht" die Ungültigkeit eben dieses Schlusses „beweisen" kann), zeigt aber nicht, wo der Fehler liegt. Daher hat diese Art der Widerlegung etwas Unbefriedigendes an sich.

Um *den* Fehler oder vielleicht *die* Fehler in den anscheinend so plausiblen Überlegungen der Antimetaphysiker aufzudecken, ist es notwendig, ihre Gründe zunächst mehr im einzelnen in ihrem vollen Gewicht zu Wort kommen zu lassen. Denn „lösen kann man den Knoten nicht, wenn man ihn nicht kennt" [13]. Darum legen wir zunächst die Gründe für den Ideologieverdacht vor. Es geht also nicht um die Verstandesgründe im einzelnen, mit denen man zu beweisen sucht, daß alle metaphysischen Sätze ungültig (weil unbegründet) oder sogar sinnlos sind; denn wenn diese Gründe berechtigt wären, würden sie zwar zeigen, daß alle metaphysischen Aussagen auf einem *Irrtum* beruhen, aber nicht, daß sie *ideologischen* Charakter in dem dargelegten Sinn haben. Auf diese Einwände, die sich direkt gegen die Wahrheit oder Gewißheit aller metaphysischen Aussagen richten, gehen wir hier nicht ein. Es geht vielmehr um die Gründe, die direkt den ideologischen Charakter aller metaphysischen Sätze zu begründen suchen, um daraus auf ihre wissenschaftliche Ungültigkeit zu schließen.

III. Die Gründe für den Ideologieverdacht

1. Der indirekte Beweis

Die älteste und gewöhnlichste Begründung für den ideologischen Charakter der Metaphysik geht, wie wir sahen, von der Tatsache aus, daß die Menschen in ihren metaphysischen Überzeugungen höchst uneinig sind und daß die Beweise, die sie für ihre Überzeugungen vorbringen, zumeist die Menschen anderer Überzeugung nicht zur Aufgabe ihrer Überzeugung veranlassen. Daraus schließt man, daß die metaphysischen Überzeugungen auf außerrationalen Bestimmungsgründen beruhen müssen, also wenigstens im weiteren Sinn des Wortes ideologischen Charakter haben.

Dieser Schluß gilt nur dann, wenn man voraussetzt, daß ein wirklich gültiger Beweis jeden, der ihn versteht, notwendig überzeugen muß, daß es also unmöglich ist, sich seiner Evidenz zu entziehen. Wie

[13] *Aristoteles*, Metaphysik B 1; 995a 29 f.

wir sahen, ist ebendies die Auffassung *Descartes'*. Unter dieser Voraussetzung folgt dann indirekt die Berechtigung des Ideologieverdachtes gegen alle Überzeugungen, deren „Beweise" nicht jeden, der sie versteht, zur gleichen Überzeugung bringen.

Auch die Erfahrung scheint zu bestätigen, daß sich niemand, der logischen Denkens fähig ist, der Schlüssigkeit eines formallogisch richtigen Schlusses entziehen kann. Allerdings wird er dadurch zunächst nur zu dem Zugeständnis genötigt: *Wenn* man diese Voraussetzungen macht, *dann* ergeben sich diese Folgerungen. Eine Notwendigkeit des *Fürwahrhaltens* der Folgerungen liegt nur dann vor, wenn auch die Voraussetzungen selbst so evident sind, daß ihre Leugnung einfach unmöglich ist. Daß jene ersten Sätze, die unmittelbar einsichtig sind, d. h. die Prinzipien, durch ihre Evidenz zur Zustimmung nötigen, sagt aber sogar *Thomas von Aquin* ausdrücklich: „Die Gründe, die uns geneigt machen, den unmittelbar eingesehenen Prinzipien ... zuzustimmen, haben hinreichende Überzeugungskraft und nötigen daher auch zur Zustimmung."[14] Wo also diese nötigende Evidenz fehlt, scheinen die Gründe unzureichend zu sein und außerrationale Einflüsse den Ausschlag zu geben, d. h., der Ideologieverdacht scheint begründet.

2. Außerrationale kausale Einflüsse

Trotzdem würde dieser Verdacht wohl wenig Eindruck machen, wenn er sich nur auf den dargelegten indirekten Beweis stützen könnte. Der Einwand läge nahe, ob denn daraus, daß die Zustimmung nicht durch die Evidenz erzwungen wird, notwendig ihr ideologischer Charakter folge; ist es denn so klar, daß jede dritte Möglichkeit ausgeschlossen ist? Anders wird die Lage, sobald die außerrationalen Einflüsse, von denen die Zustimmung abhängt, konkret aufgezeigt werden. Tatsächlich ist aber Philosophie, besonders Metaphysik, nicht, wie ein Rechenexempel, Sache des rein objektiv urteilenden Verstandes allein. Die Philosophen selbst fordern oft, wie etwa *Platon*[15], man müsse „mit der ganzen Seele" philosophieren, d. h., sie fordern den Einsatz der ganzen Subjektivität. Was Wunder, daß diese schließlich den Ausschlag gibt, wo die objektiven Gründe unzureichend sind!

Die damit gegebenen außerrationalen Einflüsse sind zunächst solche, die in unbewußter Kausalität das Denken bestimmen. Zu ihnen gehört die naturhafte Besonderheit des *Rassen- und Volkscharakters*. Der Nationalsozialismus hat ihre Bedeutung für die „Weltanschauung" einseitig betont. Wir brauchen deshalb nicht in das entgegengesetzte

[14] Illud, quod inclinat ad assentiendum principiis intellectis ..., est sufficiens inductivum et ideo etiam cogit ad assensum: Expositio super librum Boethii de Trinitate q. 3 a. 1 ad 4; ed. *B. Decker*, S. 114, Z. 10–12.

[15] Politeia 518 C.

Extrem zu fallen und ihre Bedeutsamkeit zu leugnen. Es mag ein Unsinn gewesen sein, von deutscher und jüdischer Physik zu sprechen; aber daß sich in der Philosophie die nationale Eigenart auswirkt, ist nicht zu leugnen. Oft kann man hören: Die Inder und Ostasiaten haben eine ganz andere Logik – gemeint ist: einen ganz anderen Denkstil – als wir westlichen Menschen. Und wenn nicht nur in früheren Zeiten, sondern auch heute noch die Philosophie der angelsächsischen Länder einen anderen Charakter hat als die des europäischen Festlandes, so dürfte die Verschiedenheit der nationalen Eigenart gewiß nicht ohne Einfluß darauf sein. Daß in Osteuropa heute der dialektische Materialismus vorherrschend ist, hat allerdings offenbar andere Gründe.

Es ist auch zu beachten, daß der Nationalcharakter keine eindeutig bestimmbare Größe ist. Er prägt sich bei den einzelnen verschieden aus, und die *individuelle Eigenart* verbindet oft Menschen eines Volkes mehr mit bestimmten Menschen anderer Völker als mit andersartigen Charakteren in ihrem eigenen Volk. Für die Philosophie sind vor allem die individuellen Verschiedenheiten von Bedeutung, die man „Denktypen“ [16] nennt. So unterscheidet man etwa intuitive und diskursive, kritische und konstruktive, analytische und synthetische Denker.

W. Dilthey betont, daß die „Weltanschauungen“ nicht Erzeugnisse des Denkens allein sind, sondern daß die ganze Lebenserfahrung, die Struktur der psychischen Totalität hinter ihnen steht [17]. Die seelische Eigenart und die aus ihr sich ergebende typische Art zu denken bestimmt weithin die Besonderheit der Fragestellung und die größere oder geringere Bereitschaft und Offenheit für Gedankengänge und Begründungen dieser oder jener Art. In der Verschiedenheit des „Lebensgefühls“ gründet die Verschiedenheit der Typen der Weltanschauung. Dilthey unterscheidet drei solcher Typen: den Naturalismus, der in der „gelassen-heiteren Unterordnung des Menschen unter den gesetzlichen Zusammenhang der Natur und dem sinnenfreudigen und doch bedachten Genuß ihrer Gaben“ gründet, den Idealismus der Freiheit, der einem Lebensgefühl entspricht, in dem sich der Geist über die Natur überlegen fühlt, und den objektiven Idealismus, der dem Lebensgefühl einer „universalen Sympathie“ entspringt [18]. Es ist ein schlechter Trost, wenn Dilthey an anderer Stelle meint, jede dieser Weltanschauungen drücke in unseren Denkgrenzen eine Seite des Universums aus und sei hierin wahr [19]. Denn wir können ja nicht wissen, *welche* der sich wider-

[16] Vgl. hierzu: *A. Wenzl*, Theorie der Begabung (Leipzig 1934) 16–20; *G. Pfahler*, System der Typenlehren (Leipzig ^{4}1943) 53–85; *W. Dilthey*, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (Gesammelte Schriften, 8) (Leipzig 1931) 73–118; *H. Leisegang*, Denkformen (Berlin ^{2}1951).

[17] A. a. O. (Anm. 16) 86. [18] Ebd. 99–114.

[19] Zur Weltanschauungslehre (Gesammelte Schriften, Bd. 8, 173–233), z. St. 222.

sprechenden Antworten wahr ist. So spricht Dilthey selbst in diesem Zusammenhang von dem „Messer des historischen Relativismus, welches alle Metaphysik und Religion gleichsam zerschnitten hat“ [20].

3. Zweckbestimmtes Denken

Die Unterschiede in den metaphysischen Überzeugungen sind in der Auffassung Diltheys durch die verschiedene Naturanlage der Menschen bedingt, also nur in einem weiteren Sinn „ideologischer“ Art. Im engeren Sinn „ideologisch“ nannten wir Überzeugungen, die durch Zwecke, Interessen, insbesondere durch gruppen- oder klassenbedingte Interessen bestimmt sind. In diesem Sinn spricht zuerst *Marx* von „Ideologien“. Philosophie, Weltanschauung, Religion sind „ideologischer Überbau“ über der realen Basis, die in den materiellen Produktionsverhältnissen und der mit ihnen gegebenen Klasseneinteilung der Gesellschaft besteht. Die Ideologie der besitzenden und daher herrschenden Klasse ist eine verzerrte Widerspiegelung der Gesamtwirklichkeit, die dem Interesse dieser Klasse an der Erhaltung ihrer Vorrechte dient. In diesem Sinn sind Metaphysik und Religion Formen der Ideologie. Das ist auch in dem bekannten Wort gemeint: „Die Religion ist das Opium des Volkes.“ [21]

Eine Abhängigkeit metaphysischer Überzeugungen von klassenbedingten Interessen wird auch von Vertretern der „Wissenssoziologie“ angenommen. So spricht *M. Scheler* von einer Typologie der klassenbedingten Denkarten, von „Idolen“ der „Unter- und Oberklasse“, die von ihnen „sozusagen mit der Muttermilch eingesogen werden“ [22]. Allerdings bedeuten diese „Idole“ nicht eine kausale Notwendigkeit bestimmter weltanschaulicher Auffassungen, sondern nur Denk*neigungen* und Anschauungs*antriebe*.

K. Mannheim spricht von der „Seinsverbundenheit“ des Wissens, wobei das „Sein“ nicht das des Gegenstandes meint, sondern das soziale Sein; dabei handelt es sich „nicht nur um Klassen“, sondern z. B. auch „um Generationen, Lebenskreise, Sekten, Berufsgruppen, Schulen usw.“, wenn auch „der Klassenschichtung die größte Relevanz zuzuschreiben ist“ [23]. „Der geschichtliche Sozialprozeß ist für die meisten Gebiete des Wissens von konstitutiver Bedeutung.“ [24] „Dasselbe Wort, der gleiche Begriff bedeuten im Munde sozial verschieden gelagerter Menschen und Denker meistens ganz Verschiedenes.“ [25] Im einzelnen

[20] Ebd. 232.

[21] *K. Marx*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung: MEW, Bd. 1, 378. – *Lenin*, Sozialismus und Religion (Werke, Bd. 10, 70–75), z. St. 71.

[22] *M. Scheler*, Die Wissensformen und die Gesellschaft (Bern ²1960) 172.

[23] *K. Mannheim*, Art. „Wissenssoziologie“, in: *A. Vierkandt*, Handwörterbuch der Soziologie (Stuttgart 1931) 659–680, z. St. 664.

[24] Ebd. 662. [25] Ebd. 663.

werden als sozial bedingt aufgezählt die Kategorien, die sog. „Denkmodelle", der Problemansatz, die Ebene der jeweiligen Problemstellung, die Abstraktionsstufe, die Konkretisierungsstufe, die vorausgesetzte Ontologie. Es gehört zum Wesen bestimmter Aussagen, „nicht absolut, sondern nur in standortsgebundenen Aspektstrukturen formulierbar zu sein" [26]. Ein Beispiel ist etwa, daß der neuzeitliche Rationalismus mit dem Welt- und Denkwollen des aufstrebenden Bürgertums verkoppelt war, während zwischen dem romantischen Irrationalismus und konservativem Weltwollen eine ähnliche Affinität besteht [27]. Seine Auffassung bezeichnet Mannheim als „Relationalismus", den er einem skeptischen Relativismus entgegensetzt. Offenbar hält er eine wissenschaftliche Einstellung, die sich von der Täuschung durch Klasseninteressen frei hält, für möglich. Es fragt sich aber, ob sich diese wissenschaftliche Einstellung nicht darauf beschränkt, die Abhängigkeit der Weltauffassung von der sozial-historischen Situation festzustellen, und sich im übrigen eines eigenen Urteils über Wahrheit oder Falschheit dieser Auffassungen enthält.

4. Freie Entscheidung

Streng allgemeingültig sind in dieser Sicht also nur die Ergebnisse der wertfreien empirischen Forschung. Wer also nur „wissenschaftlich bewiesene Wahrheit" gelten lassen will, müßte sich jeder weltanschaulichen und metaphysischen Behauptung enthalten, d. h. sich in diesem Bereich zur Skepsis bekennen. Freilich ist dies dann wirklich ein „Bekenntnis", das sich keineswegs von selbst ergibt, sondern auf einer freien Entscheidung beruht. Aber bedeutet eine solche Entscheidung zur Selbstbeschränkung auf das rational Erfaßbare nicht eine innere Verarmung, einen Verzicht auf menschlich Unverzichtbares? Ist nicht ein „Entschluß zur Wahrheit, die mehr als wissenschaftlich ist" [28], notwendig? Freilich, „welche Wahrheitsmächte mir fühlbar werden, mit welchen ich mich identifiziere, welche ich abstoße, entspringt der Freiheit" [29].

Aber wenn diese „Wahrheit" nicht allgemeingültig ist, wenn ich mich für sie frei entscheide, ist sie dann noch echte Wahrheit, Wahrheit, die ein Sagen dessen ist, was ist und nicht zugleich anders sein kann? So scheint gerade die Tatsache, daß wir uns für die letzte Wahrheit, die allein dem menschlichen Leben einen erfüllenden Sinn geben kann, frei entscheiden müssen, den Ideologieverdacht gegen diese „Wahrheit" zu

[26] Ebd. 666.
[27] Das Problem einer Soziologie des Wissens; teilweise abgedruckt in: *K. Lenk*, Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie (Neuwied ²1964) 206–214, z. St. 209.
[28] *K. Jaspers*, Kleine Schule des philosophischen Denkens (München 1965) 89.
[29] Ebd. 90.

bestätigen, wenn dabei das Wort „Ideologie" auch wieder einen abgewandelten Sinn bekommt.

IV. Der ideologische Charakter aller Metaphysik nicht bewiesen

Ohne Zweifel sind die dargelegten Gründe für den in irgendeinem Sinn „ideologischen" Charakter aller Metaphysik nicht leichtzunehmen. Sicher ist hier vieles richtig gesehen. Wenn im Bereich der metaphysischen Überzeugungen nicht mancherlei Antriebe und Beweggründe wirksam wären, die sich unberechtigterweise an die Stelle gültiger Begründungen drängen, dann wäre es gewiß nicht möglich, daß es zu so vielen sich widersprechenden Auffassungen käme, von denen notwendigerweise viele irrig sind. Die Frage, die ernsthaft gestellt werden muß, ist aber: Folgt daraus, daß *viele* metaphysische Überzeugungen „ideologischer" Art sind, daß dies von *allen* mit Recht behauptet wird?

Was zu dieser Verallgemeinerung verleitet, ist nicht selten eine falsche Einschätzung der geschichtlichen Wirklichkeit der Philosophie: Man sieht überall nur ein wirres Durcheinander sich widersprechender Meinungen, wo tatsächlich vielleicht nur verschiedene sprachliche Fassungen des gleichen Gedankens vorliegen, oder verschiedene Teilansichten derselben Wirklichkeit, die keineswegs unvereinbar miteinander sind, sondern sich zu einem Gesamtbild zusammenfügen lassen – das allerdings immer noch „Stückwerk" bleibt. Gerade weil die Metaphysik im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften zu einer allumfassenden Schau strebt, kann sie ihr Ziel nie vollkommen erreichen, ohne daß darum ihre Ergebnisse falsch sein müßten. Selbst in ihren Irrtümern steckt zumeist ein wahrer Kern, der nur durch einseitige Übersteigerung zum Irrtum wird.

Wie wahr dies alles auch sein mag, kann und soll es doch die abgrundtiefen Gegensätze und Widersprüche zwischen den metaphysischen Überzeugungen der Menschen nicht verharmlosen. Mit einem faulen Frieden, der alles gelten läßt, würde im Grunde keine Metaphysik mehr ernst genommen. Die entscheidenden Gegengründe gegen den Ideologieverdacht sind jedenfalls anderswo zu suchen.

1. Ideologie nicht notwendig

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß der Ideologieverdacht weitgehend zu Recht besteht. Die Anhänger der Ideologielehre gehen aber weiter: sie nehmen an, daß der Verdacht gegenüber *allen* metaphysischen Überzeugungen zu Recht besteht. Sie meinen darum, mit Recht die „naive" Auffassung aufgeben zu müssen, Metaphysik – und darüber hinaus noch manche anderen, etwa politischen Überzeugungen,

die als ideologisch erkannt sind – sei das, als was sie von denen gehalten wird, die ihren ideologischen Charakter noch nicht durchschaut haben: Wahrheit in dem Sinn, wie sie jedermann unwillkürlich versteht, d. h. Wiedergabe der Wirklichkeit, wie sie ist. Mit diesem – wirklichen oder vermeintlichen – Wissen, daß die Wirklichkeit selbst sich vielleicht doch ganz anders verhält, als sie in dem ideologischen System dargestellt wird, verliert dieses seine nötigende Kraft; wenn ich nicht mehr weiß, daß das System wahr ist, ja sogar überzeugt bin, daß es auf ganz anderen Bestimmungsgründen beruht, als seine überzeugten Verfechter vorgeben, dann heißt das nichts anderes, als daß ich an seiner Wahrheit ernsthaft zweifle. Gerade weil es möglich ist, den ideologischen Charakter einer Lehre zu erkennen oder wenigstens zu vermuten, hört die Ideologie auf, das zu sein, als was sie hingestellt wird: eine durch die sozial-geschichtliche Lage *notwendige* Täuschung. Zumeist ist es ja sogar die erklärte Absicht der Vertreter des Ideologieverdachtes, die unbewußte Selbsttäuschung aufzudecken und damit aufzuheben.

An die Stelle der als ideologisch erkannten metaphysischen Überzeugungen tritt dann die wissenschaftliche („wissenssoziologische") Überzeugung von dem Abhängigkeitsverhältnis dieser Überzeugungen von geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, ein Abhängigkeitsverhältnis allerdings, das, eben weil es aufgedeckt werden kann, nur so lange als notwendig gelten kann, als es verborgen bleibt. Eben diese wissenschaftliche Erkenntnis ist es ja auch, die *Dilthey* mit seiner Typologie der Weltanschauungen und *K. Mannheim* mit seinem „Relationismus" zum Durchbruch bringen wollten. Das, was nur relativ ist, soll auch als relativ erkannt und anerkannt werden.

Das ist dann aber eine Überwindung des Relativismus, die unmöglich wäre, wenn der Mensch völlig in die Relativität gebannt wäre. Gerade daß es uns Menschen möglich ist, die Abhängigkeit gewisser Meinungen von außerrationalen Einflüssen zu erkennen oder wenigstens zu vermuten, beweist schon, daß uns eine Erkenntnis gegeben ist, die Sachverhalte erfassen kann so, wie sie wirklich sind, und bei der wir uns bewußt sind, sie so zu erkennen, wie sie wirklich sind. Wenn uns, wie den Tieren, nur die sinnliche Wahrnehmung gegeben wäre, die stets und notwendig relativ auf die Sinnesreize bleibt (auch wenn sie tatsächlich die Gegenstände wiedergibt, wie sie wirklich sind), dann könnten wir auch, wie die Tiere, diese Relativität nie entdecken, ja nicht einmal die Frage stellen, ob unsere Wahrnehmung die Dinge so wiedergibt, wie sie wirklich sind; wir wären völlig im Bann der Relativität, ohne uns dessen bewußt werden zu können. Aller Ideologieverdacht ist also nur deshalb möglich, weil das ideologische Denken nicht das einzige ist, das uns gegeben ist. Denn in jedem Ideologie-

verdacht stellen wir uns schon urteilend oder wenigstens fragend über das ideologische Denken und bekunden unseren unbändigen Willen und unsere Fähigkeit zu nicht bloß relativ gültigem Denken, d. h. zu einem Denken, das Seiendes als Seiendes erkennt und weiß, daß es Seiendes als Seiendes erkennt.

2. Im Ideologieverdacht vorausgesetzte nicht-ideologische Wahrheit

Welches sind nun im einzelnen die Wahrheiten, die als nicht bloß ideologische, nicht bloß relativ gültige Erkenntnisse in jeder Aussage über den ideologischen Charakter gewisser Überzeugungen vorausgesetzt und mitbehauptet werden? Es wird vorausgesetzt und behauptet: 1. daß Menschen oder Gruppen von Menschen bestimmte Überzeugungen haben bzw. hatten; 2. daß die gleichen Menschen eine bestimmte psychische Eigenart haben oder hatten bzw. in einer bestimmten geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenslage leben oder gelebt haben; 3. daß ihre psychische Eigenart bzw. ihre gesellschaftliche Lage bestimmenden Einfluß auf ihre Überzeugungen haben oder gehabt haben; die Art dieses Einflusses kann verschieden gedacht werden: als ein unbewußt-kausaler Einfluß oder als Einfluß von Wünschen und Bestrebungen, die wiederum durch die gesellschaftliche Lage bedingt sind, sei es eine gedrückte Lage, sei es eine gesellschaftliche Machtstellung oder sonst eine bestimmte Lebenslage.

Es ist unschwer einzusehen, daß in diesen Voraussetzungen eine ganze Reihe von Erkenntnisarten als nicht ideologisch, nicht bloß relativ gültig anerkannt wird: das Wissen um die Überzeugungen der Mitmenschen muß sich hauptsächlich auf deren als zuverlässig betrachtete Aussagen stützen, die ihrerseits, soweit sie der Vergangenheit angehören, die Zuverlässigkeit des Gedächtnisses voraussetzen. Das Wissen um die psychische Eigenart, die Wünsche und Bestrebungen der Mitmenschen setzt darüber hinaus die Möglichkeit voraus, durch Beobachtung ihres äußeren Verhaltens ihre Denkweise, ihr Gefühlsleben, ihre Charaktereigenschaften zu erkennen. Auch die gesellschaftliche Lebenslage der Mitmenschen festzustellen, setzt mancherlei Erfahrung voraus. Am schwierigsten aber dürfte es sein, die Abhängigkeitsverhältnisse zwischen den psychologischen und soziologischen Gegebenheiten und den metaphysischen Überzeugungen mit Gewißheit oder auch nur Wahrscheinlichkeit festzulegen. Und doch traut man auch hier, wenigstens den Wissenschaftlern, ein zuverlässiges Urteil zu.

Alle diese Erkenntnisse liegen zunächst im Bereich der praktischen Menschenkenntnis, die durch Verfeinerung der Methoden zu wissenschaftlicher Erfahrung psychologischer bzw. soziologischer Art wird. Daß diese Erkenntnisse tiefer liegende Erfahrungen und Einsichten

voraussetzen, wird meist wegen der scheinbaren Selbstverständlichkeit dieser Voraussetzungen übersehen. Wir könnten aber nicht von Vorstellungen, Gefühlen, Bestrebungen, Überzeugungen anderer sprechen, wenn wir nicht aus eigenen Erlebnissen wüßten, was mit diesen Wörtern gemeint ist. Diese Selbstwahrnehmung, dieses Wissen um das eigene Sein und Erleben, dieses „Bei-sich-selbst-Sein" des Geistes ist und bleibt die letzte Grundlage alles Wissens. Nur daraus wissen wir auch, was ein Wirken und eine Abhängigkeit eines Vorgangs vom Wirken eines Subjektes, z. B. die Abhängigkeit unserer Überlegungen von unserem Wollen und dessen Abhängigkeit von seinen Beweggründen, überhaupt sind. Wie könnte uns sonst die Beobachtung eines bloßen zeitlichen Nacheinanders auf den Gedanken einer Abhängigkeit des einen vom anderen bringen? Wie könnten wir auch hinter den nur von außen beobachteten Bewegungen, Mienen und Sprachlauten ein „anderes Ich" erkennen oder auch nur vermuten, wenn wir nicht schon wüßten, was ein „Ich" ist? Und woher sollten wir dies anders wissen als eben aus dem Erleben des eigenen Ich? (Sollte jemand meinen, es sei unmöglich, aus dem eigenen Selbstbewußtsein zu den genannten Denkinhalten zu gelangen, so müßte er schließlich annehmen, daß diese Denkinhalte schon unabhängig von aller Erfahrung [„a priori"] uns gegeben sind, und so würde er nur noch mehr hinter die wissenschaftliche Erfahrung zurückverwiesen.) Irgendwie so etwas wie eine „ontologische Erfahrung" erweist sich also als letzte Grundlage aller einzelwissenschaftlichen Erfahrung. Gehört aber nicht Ontologie in den Bereich von „Metaphysik"? Wenn aber eine irgendwie metaphysische Erkenntnis schon Voraussetzung ist für all die Überlegungen, durch die der ideologische Charakter von Metaphysik erst entdeckt werden kann, hat es dann noch einen Sinn zu sagen, *alle* Metaphysik habe ideologischen Charakter?

Diese Bemerkungen dürften wenigstens hinreichen, die allzu selbstsicheren Behauptungen der Verfechter des ideologischen Charakters aller Metaphysik als keineswegs unbezweifelbar zu erweisen.

3. Die Möglichkeit freier Gewißheit

Einen Einwand haben wir bisher nicht berücksichtigt; und es ist gerade jener, der vielen als der entscheidende gilt: Die metaphysischen Überzeugungen beruhen offenbar nicht auf „zwingenden Beweisen", es fehlt ihnen die unwiderstehliche Überzeugungskraft; jeder, der will, kann sich ihnen entziehen; sie überzeugen nur den, der sich überzeugen lassen *will*. Ist das nicht ein unwiderleglicher Beweis, daß in diesem Bereich nicht objektive Verstandesgründe, sondern subjektive Vorliebe und Willkür den Ausschlag geben?

Zunächst ist hier die Tatsache unumwunden zuzugeben, daß zumindest in unserer Zeit, vielleicht von seltenen Ausnahmen abgesehen, alle metaphysischen Überzeugungen nicht auf nötigender Evidenz, sondern auf freier Entscheidung beruhen, wenigstens wenn man unter „metaphysischen Überzeugungen" Aussagen versteht, die Grund und Ziel und Sinn alles Seienden betreffen. (Daß dasselbe auch von den grundlegendsten ontologischen Aussagen gilt, soll nicht behauptet werden.) Allerdings muß die Tatsache zu denken geben, daß der freie Charakter solcher Überzeugungen, wenigstens soweit sie im christlichen Sinn „Glaubensüberzeugungen" heißen, von der christlichen Theologie nicht nur „zugegeben", sondern mit betonter Ablehnung ihres notwendigen Charakters ausdrücklich gelehrt wird. In der Freiheit der Zustimmung sieht man also kein Verdachtsmoment gegen die Gewißheit des Glaubens.

Die ältere Theologie sah allerdings den Grund für die Freiheit der Glaubenszustimmung in deren besonderer Eigenart als einer Zustimmung auf das Wort Gottes hin, ohne eigene Einsicht. Die Zustimmung zu der auf Schlußfolgerung beruhenden Wissenschaft (scientia), zu der man auch die Metaphysik rechnete, und erst recht die Zustimmung zu den durch unmittelbare Einsicht (intellectus) erfaßten „Prinzipien"[30] hielt man dagegen meist für notwendig, durch die Einsicht erzwungen. Nur wenn die Gründe nicht logisch hinreichend sind und bloß eine wahrscheinliche „Meinung" (opinio) erzeugen können, galt die Zustimmung als vom freien Willen abhängig. In einem solchen Fall hielt man aber nur eine vorläufige, gegebenenfalls auf bessere Gegengründe hin rückgängig zu machende Zustimmung für berechtigt; eine solche Zustimmung bleibt also unsicher, sie schließt den Zweifel nicht aus. Eine vor der Vernunft zu rechtfertigende feste, den Zweifel ausschließende und doch freie Zustimmung hielt man also außer im Fall des Glaubens für unmöglich.

Es fragt sich aber, ob diese Auffassung nicht einseitig intellektualistisch ist und das vielfach verschlungene Ineinanderspiel von Denk- und Willensimpulsen im menschlichen Leben nicht verkennt. *Thomas von Aquin* spricht gelegentlich selbst von diesem Ineinandergreifen von Denken und Streben, ohne aber diese Überlegungen zu der uns hier beschäftigenden Frage in Beziehung zu setzen[31]. Die Frage wird heute unter dem Titel „Erkenntnis und Interesse" gestellt[32]. Durch „Interessen" bestimmtes Denken scheint zunächst geradezu definitionsgemäß „ideologisches" Denken zu sein. Aber das gilt doch wohl nur, wenn das Wort „Interesse" im Sinn eines irgendwie tadelnswerten

[30] Vgl. Anm. 14.
[31] S. th. I a.16 a.4; q.82 a.4; 1 II q.9 a.1.
[32] Vgl. z. B. *J. Habermas*, Erkenntnis und Interesse (Frankfurt 1968).

Interesses verstanden wird. Sonst ist die Gegenfrage unvermeidlich, ob nicht der Mangel an Interesse manche Erkenntnis von vornherein unmöglich mache. Zum mindesten kann also das Interesse an der Erkenntnis selbst nicht als Hindernis objektiver Erkenntnis gelten.

Die eigentliche Frage ist aber, ob das Interesse an der Erkenntnis, d. h. an der Wahrheit als dem Gut der Vernunft, nicht durchaus rechtmäßig bestimmt sein kann oder in manchen Fällen sogar bestimmt sein muß durch das „Interesse" an einem Gut, das über die wahre Erkenntnis hinausreicht, aber seinerseits die wahre Erkenntnis voraussetzt. Daß es ein solches Interesse ohne Gefahr einer ideologischen Entartung des Erkenntnisstrebens geben kann, zeigt etwa das Interesse an der technischen Ausnutzung von Naturkräften, das ohne Kenntnisse dieser Kräfte sein Ziel nicht erreichen kann. Das Wissen, zu dem ein solches Interesse führt, ist allerdings kein metaphysisches, sondern ein einzelwissenschaftliches, nach M. Schelers Terminologie ein „Leistungs- bzw. Naturbeherrschungswissen"[33]. Aber wird man erwarten können, daß das „Bildungswissen" und „Heilswissen" weniger und nicht eher mehr abhängig ist von einem Streben nach dem Guten, das über das rein theoretische Interesse an der Wahrheit als dem Gut der Vernunft hinauszielt auf das Gute des Menschen schlechthin?

Gerade für das Wissen, das nicht bloß auf „unmittelbar empirische Bedürfnisse", sondern auf die Leitung des „Bildungsprozesses der Gattung" zielt, fordert *J. Habermas* eine „Grundorientierung", für welche Erkenntnis nicht eine „den Lebenszusammenhängen ganz enthobene Kontemplation" ist[34]. In diesem Sinn vertritt er die Einheit von Erkenntnis und Interesse. Das Interesse, wie er es versteht, ist zugleich „Interesse an Aufklärung"[35], also gerade nicht ein Interesse, das zu einer Ideologie führt, sondern im Gegenteil eine „ideologiekritische Einstellung" wesentlich einschließt[36]. Wenn dabei „die Idee des guten Lebens", die Idee des „Guten"[37] schlechthin das leitende Interesse abgibt, ist dieses Urteil gewiß nicht unberechtigt. Habermas selbst schränkt das „zugrundeliegende Interesse" allerdings ein auf das „emanzipatorische Interesse", das „Interesse an Mündigkeit", an „Selbständigkeit des Ich", an Aufhebung von unberechtigt gewordenem gesellschaftlichem Zwang[38]. Aber wird nicht gerade dadurch, daß *dieses* Interesse mit dem „Guten" schlechthin gleichgesetzt wird, eine neue Ideologie grundgelegt? Denn gerade dies, daß ein partikuläres Interesse zum entscheidenden Maßstab des menschlichen Handelns überhaupt gemacht wird, dürfte für alle „Ideologie" wesentlich sein.

---

[33] A. a. O. (Anm. 22) 29.
[34] A. a. O. (Anm. 32) 242 f.
[35] Ebd. 350. [36] Ebd. 86. [37] Ebd. 350.
[38] Ebd. 244. 257. 348–350.

Daß aber das „emanzipatorische Interesse" ein partikuläres Interesse ist, deutet Habermas selbst an, indem er es einem von ihm selbst verschiedenen Maßstab unterwirft; spricht er doch von dem *Maß* an Emanzipation, „das historisch, unter den gegebenen wie unter den manipulierten Bedingungen, objektiv möglich ist"[39]. Denn was heißt hier: „objektiv" möglich? Doch wohl nicht bloß: was physisch möglich ist; physisch möglich ist schließlich auch ein Maß von Emanzipation, das zum völligen Chaos führt. Das „objektiv möglich" muß also doch wohl verstanden werden als „verantwortbar", „sittlich vertretbar". So wird dann aber die gesellschaftliche Emanzipation unter das Richtmaß eines „Guten" gestellt, das über der Idee der Emanzipation steht.

Daß dieses „Gute" nicht das rein biologische Überleben der menschlichen Gattung sein kann, sagt Habermas selbst[40]. Man wird aber weiterfragen müssen: Können überhaupt gesellschaftspolitische Ziele „das Gute" des Menschen einfachhin ausmachen? Wenn nicht, dann führt die entgegengesetzte Auffassung zu einer neuen Ideologie. Nur ein Streben, das den grenzenlosen Horizont, der dem Menschen vorgegeben ist, zum mindesten offenläßt, kann unser Denken, soweit es auf letztes Heilswissen zielt, vor ideologischen Verzerrungen bewahren. Solches Wissen ist aber „metaphysisch" (in dem zu Anfang umrissenen Sinn). Wir fragen hier noch nicht, ob und wie metaphysisches Wissen möglich ist. Nur soviel scheint jedenfalls klar zu sein: Wenn es möglich ist, ergibt es sich nicht wie die Lösung eines Rechenproblems mit einer Notwendigkeit, die jeden Zweifel und jede Leugnung unmöglich macht. Der Grund dafür ist: Metaphysische Überzeugungen sind nicht bloß Antworten auf theoretische Fragen des Verstandes, sondern bedeuten zugleich eine Weisung für die letzte Lebensorientierung des Menschen, sie sind bestimmend für die letzten Zielsetzungen seines Handelns. Das gilt übrigens nicht nur vom Ja zum Dasein Gottes, sondern ebenso auch vom Nein zu ihm und auch von der bewußt gewählten skeptischen Haltung in der Gottesfrage. Allen diesen Überzeugungen[41] liegt eine freie personale Entscheidung zugrunde, die nicht durch bloße Verstandesgründe erzwungen wird. Das bedeutet nicht – oder höchstens für Ausnahmefälle –, daß bei ganz gleichen und mit gleicher Klarheit erfaßten Gründen die Entscheidung für oder gegen den Glauben frei bleibt, sondern ob Gründe dieser oder jener Art überhaupt mit hinreichender Klarheit in das Blickfeld treten, ist schon mitbestimmt von Neigungen, Wünschen, Haltungen, Entscheidungen.

Aber wird damit nicht wieder der Ideologieverdacht gegen alle

---

[39] Ebd. 350.
[40] Ebd. 242. 351.
[41] Auch die Entscheidung für den Zweifel bedeutet eine Überzeugung, nämlich die Überzeugung vom Ungenügen der Gründe für und gegen.

metaphysischen Überzeugungen bestätigt? Gewiß, soweit es sich um Wünsche und Bestrebungen handelt, die ohne Rücksicht auf die Wahrheitsfrage auf Ziele gehen, die selbstsüchtigen Trieben des Menschen schmeicheln, aber, ohne daß man sich dessen klar bewußt ist, seinem innersten Wesen nicht entsprechen. So werden die Gründe, die für die eigenen Wünsche eine Rechtfertigung zu geben scheinen, in ihrer Bedeutung überschätzt, während die entgegengesetzten Gründe unbemerkt verdrängt oder als unerheblich abgetan werden.

Die rechte Einschätzung der Gründe dagegen fordert schon auf seiten der Vernunft eine verständige Haltung, eine Urteilsfähigkeit, die nicht bei jedem Menschen ohne weiteres vorausgesetzt werden kann, vielmehr ethischen Haltungen verwandt ist. In diesem Sinn spricht schon *Aristoteles* von „dianoëtischen Tugenden", rechter Verstandesbildung[42]. Zu ihr gehört die Anchínoia[43], der rechte Takt in der Abschätzung der Gründe, den *Newman* „skill"[44] nennt. Entscheidender noch für die Wahrheitserkenntnis im metaphysischen Bereich ist ein unbedingtes Wahrheitsethos, das nicht bloß ethischen Haltungen verwandt, sondern selbst eine ethische Haltung ist. Wenn diese Haltung den Menschen in seinem Denken und Suchen bestimmt, aber auch nur dann, ist eine ideologische Verzerrung der Wahrheit nicht zu befürchten. Trotzdem beruht diese Haltung – eben wegen der mannigfachen Versuchungen zu ideologischem Denken – auf einer personalen, freien Entscheidung. Wenn also auch die metaphysischen Überzeugungen dem sinnlich-rationalen Denken des Menschen ferner liegen als rein (einzel-) wissenschaftliche Erkenntnisse, so überragen sie doch an Lebensbedeutung bei weitem alle rein wissenschaftlichen Erkenntnisse. Und eben deshalb, weil sie mehr sind als Sache bloßer Wißbegierde oder bloß technischen Interesses oder anderer rein empirischer Lebensbedürfnisse, verlangen sie einen personalen Einsatz, eine freie Entscheidung. Daß sie ohne eine solche Entscheidung nicht zustande kommen, ist also kein Grund, an ihrer Wahrheit zu zweifeln. Die für unser Leben entscheidende („existentielle") Wahrheit wird uns nicht als sich von selbst einstellendes Ergebnis eines notwendig ablaufenden Beweises zuteil, sondern nur in einer personalen Entscheidung, die mehr ist als ein Akt der rechnenden Vernunft, die aber darum keineswegs vernunftfremd sein muß.

---

[42] Nikomachische Ethik, 6. Buch.
[43] Ebd. 6, 9; 1142b 5 f.
[44] An Essay in Aid of A Grammar of Assent (London 1917) 9. Kap. § 2: S. 357 f. Deutsche Übers. v. *Th. Haecker:* Entwurf einer Zustimmungslehre (Mainz 1961) 251.

Zum „kleinen geschichtlichen Credo" Dtn 26, 5-9

Von Norbert Lohfink, S. J.

Seit einigen Jahren setzt sich die Erkenntnis durch, daß die aus dem ersten Jahrtausend stammenden „Glaubensbekenntnisse" der Christenheit für den heutigen Menschen fast unverständlich geworden sind. Man weiß aber, daß man derartige Texte braucht. Daher sucht man nach neuen. Es ist schon so weit gekommen, daß man den Anspruch, ein bedeutender Theologe zu sein, am einfachsten auf die Weise signalisieren kann, daß man eine neue „Kurzformel des Glaubens" bekanntgibt.

Bei diesem Stand der Dinge mögen historische Untersuchungen zu den christlichen „Glaubensbekenntnissen" und erst recht zu ihren alttestamentlichen Vorläufern müßig erscheinen. Oder sollte es gerade in einer solchen Situation sinnvoll sein, neu zu fragen, wann und wie die alten Kurzformeln eigentlich entstanden seien und wozu sie ursprünglich dienen sollten? Im Vertrauen darauf, daß diese Frage vielleicht von einigen Benutzern dieser Zeitschrift mit Ja beantwortet wird, sei im folgenden eine Untersuchung zu dem bekanntesten und wichtigsten Credo-Text des Alten Testaments vorgelegt[1].

I. Zur Forschungslage

1938 hat *G. von Rad* den Text Dtn 26, 5–9 – von einer leicht entfernbaren „deuteronomischen Übermalung" abgesehen – als sehr altes Zeugnis eines kultischen Texttyps, des „kleinen historischen Credo", gekennzeichnet. Die beiden anderen alten Belege seien Dt 6, 20–24 und Jos 24, 2b–13, beide ebenfalls deuteronomisch übermalt. Das aus der Richterzeit stammende „Credo" gab nach G. von Rad das Modell ab, nach dem in der davidisch-salomonischen Ära der Jahwist seine Erzählungsmassen ordnete. Dadurch wurde das alte „Credo" zum Formprinzip für den gesamten, auf der Basis von J schließlich geradezu ins Überdimensionale ausgewachsenen Hexateuch[2]. Diese These hat der alttestamentlichen Forschung jahrzehntelang als Leitvorstellung für die Einordnung der verschiedensten Phänomene gedient[3].

---

[1] Dieser Aufsatz enthält die Einzelbegründungen zu meinem Vortrag „Dtn 26, 5–9: Ein Beispiel altisraelitischer Geschichtstheologie", der demnächst in französischer Sprache in den Akten des vom «Centre International d'Études Humanistes» veranstalteten Kolloquiums über die „Theologie der Geschichte" (5. – 11. 1. 1971), hrsg. v. *E. Castelli*, veröffentlicht wird.

[2] Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch (BWANT IV 26 [Stuttgart 1938]) = Gesammelte Studien zum AT (ThB 8 [München 1958]) 9–86.

[3] Wichtig wurde vor allem, daß *M. Noth* in seinem Werk „Überlieferungs-

Kritische Stellungnahmen betrafen längere Zeit hindurch nur ein von der Hauptthese ablösbares Nebenproblem, nämlich die Frage der ursprünglichen Trennung oder Zusammengehörigkeit von Sinaitradition und Heilsgeschichtstraditionen[4].

In den letzten Jahren wurden dagegen die textlichen Grundlagen der Hauptthese in Frage gestellt. Von verschiedenen Autoren wurden die drei nach G. von Rad alten Belege für das „kleine geschichtliche Credo" unabhängig voneinander untersucht, und jedesmal ergaben sich Zweifel, ob wirklich ein vor dem Jahwisten anzusetzender Text gefunden werden könne[5]. 1967 hat *W. Richter* auf wesentlich breiterer Textbasis als G. von Rad die stereotypen Formulierungen der Credo-Texte und die Kombinationen dieser Formulierungen untersucht. Er zog alle überhaupt vor dem Exil ansetzbaren Geschichtssummarien des Alten Testaments heran, dazu alle Texte aus diesen Perioden, in denen einzelne Formeln der Summarien vorkommen. Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß es bis zu den deuteronomischen Schriften hin keine Schemata mit kanonischem Rang gegeben habe. Das „Credo" steht nicht am Anfang, sondern setzt J und E und eine Reihe anderer Entwicklungen voraus. Es ist „formelhafte Vereinfachung und Abstraktion"[6]. Selbst wenn man einzelne Voraussetzungen von Richter nicht teilt und deshalb gegen einige Einzelheiten seiner Sicht skeptisch ist, wird man den großen Zügen seiner Untersuchung nicht widersprechen können.

Die Aufgabe kann daher jetzt nur noch heißen, innerhalb der neuen Gesamtsicht Ursprung und Aussage von Texten wie Dtn 26, 5–9 genauer zu bestimmen[7].

---

geschichte des Pentateuch" (Stuttgart 1948) die These übernahm, den Ursprung des „Credo" aber dadurch noch mehr in die dunklen Anfänge Israels hineindrückte, daß er vor den Jahwisten noch einen älteren Erzählungsentwurf G setzte.

[4] Vgl. z. B. *A. Weiser*, Einleitung in das AT (Göttingen [5]1963 [[1]1948]) 81–86; *C. H. W. Brekelmans*, Het „historische Credo" van Israel, in: Tijdschrift voor theologie 3 (1963) 1–11; *Th. C. Vriezen*, The Credo in the OT, in: Die OuTestamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika 6 (1963) 5–17; *H. B. Huffmon*, The Exodus, Sinai and the Credo, in: CBQ 27 (1965) 101–113.

[5] Dtn 6, 20–24: vgl. *N. Lohfink*, Das Hauptgebot (Analecta Biblica 20 [Rom 1963]) 159–163; Dtn 26, 5–9: vgl. *L. Rost*, Das kleine geschichtliche Credo. In: Das kleine Credo und andere Studien zum AT (Heidelberg 1965) 11–25; Jos 24, 2b–13: vgl. *G. Schmitt*, Der Landtag von Sichem (ATh I 15 [Stuttgart 1964]) 29 f.; ferner dann *W. Richter*, Beobachtungen zur theologischen Systembildung in der atl. Literatur anhand des „kleinen geschichtlichen Credo". In: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für *M. Schmaus* (Paderborn 1967) 191–195; zu allen Texten zusammenfassend: *G. Fohrer*, Studien zur atl. Theologie und Geschichte (1949–1966) (BZAW 115 [Berlin 1969]) 69.

[6] *W. Richter*, a. a. O. (Anm. 5) 176–212, Zitat auf S. 212. Im gleichen Sinne: *B. S. Childs*, Deuteronomic Formulae of the Exodus Traditions. In: Hebräische Wortforschung. Festschrift *W. Baumgartner* (SVT 16 [Leiden 1967]) 39.

[7] Wenn im folgenden auch Fragestellungen, die *L. Rost* schon erledigt zu haben scheint, noch einmal aufgenommen werden, dann deshalb, weil Rosts Argumentation vielleicht nicht überall überzeugend wirkt. Sein Aufsatz enthält eine Reihe von

II. Zum Zusammenhang (Dtn 26, 1–11)

Das Gesetz über die Ablieferung der ersten Erträge des Ackers enthält mehrere Motive oder Motivkomplexe, die in relativ späte Zeit verweisen:

a) V. 1, der einleitende Bedingungssatz, der aber nicht, wie die Bedingungssätze der „kasuistischen Gesetze", einen konkreten Kasus entwickelt, setzt einen umfassenderen Zusammenhang voraus, nach dem diese Gesetzgebung vor der Landnahme stattfand; nicht notwendig muß auf die deuteronomistische Lokalisierung dieser Gesetzgebung in Moab geschlossen werden, doch dürfte diese auch sprachlich stark deuteronomisch gefärbte Gesetzeseinleitung auch nicht viel älter sein. Der vorangehende Vers, 25, 19, könnte im Hinblick auf spätere Szenen des DtrG verfaßt sein. Zu diesem Vers hat 26, 1 anknüpfende Stichwortbeziehungen. Das könnte doch den Ausschlag für erst deuteronomistische Abfassung geben.

b) In den Versen 2b und 11 finden sich die Motive und Klischees der deuteronomischen Zentralisationsgesetze, die frühestens auf die Zeit Hiskias zurückgehen.

c) In den Versen 3 f. wird – anscheinend gegen eine ältere, priesterlose, noch in V. 10b greifbare Fassung – die Jerusalemer Priesterschaft eingeführt. Das entspricht einem auch sonst in deuteronomischen Gesetzen beobachtbaren Interesse, die Priestereinkünfte zu klären. Daß in diesem Zusammenhang auch erst die vom opfernden Israeliten zu sprechende Erklärung von V. 3b hereinkam, legt sich deshalb nahe, weil in ihr das deuteronomisch wichtige Motiv des Schwures Jahwes an die Patriarchen auftaucht, das in V. 5–10 völlig fehlt, obwohl es nach deuteronomischer Sprachgewohnheit dort an mehreren Stellen stehen könnte. Es sollte offenbar nachgetragen werden [8].

d) Im ganzen Gesetz finden sich typisch deuteronomische Sprachelemente gehäufter als in den vorangehenden Gesetzestexten.

Aus diesen Beobachtungen läßt sich schließen, daß das ganze Gesetz relativ jung ist oder daß es zu einem großen Teil aus jüngeren Ergänzungen besteht. Ob im zweiten Fall mehrere Ergänzungsschichten oder nur eine angenommen werden muß, kann offenbleiben. Die Beobachtung c) zwingt dazu, selbst bei spätem Ursprung des Ganzen mit mindestens zwei Schichten zu rechnen.

Flüchtigkeitsfehlern (z. B. hat er in Dtn 26, 7 offenbar *z'q* statt *ṣ'q* gelesen und auf S. 12 entsprechend fehlerhafte statistische Angaben gemacht; auf S. 12 hat er nicht zwischen *šm' 'et qōl NN.* und *šm' beqōl NN.* unterschieden; der Beleg für *jad ḥazāqāh* in den alten Pentateuchquellen ist auf S. 13 nicht erwähnt, ebenso nicht die Belege der alten Quellen für *'ōt* und für *mōfēt;* auf S. 14 findet sich für Dtn 26, 5 ein Übersetzungsfehler; in Anm. 15 wird Ex 23, 20 dem Jahwisten zugeteilt). So wie der sprachgeschichtliche Beweis auf S. 12 f. geführt wird, dürfte er methodischen Ansprüchen kaum genügen (vgl. vor allem die Anm. 18 mit der faktischen Durchführung). Man ist überrascht, daß Num 20, 15 f. E, die naheliegendste Parallele zu Dtn 26, 5–9, nirgends erwähnt wird (zu S. 16). Die historischen Spekulationen auf den letzten Seiten lassen sich kaum aus den vorangehenden Analysen von Dtn 26, 5–9 begründen. Inzwischen hat *R. P. Merendino,* Das deuteronomische Gesetz (BBB 31 [Bonn 1969]) 359–363, schon Kritik an Rosts Ausführungen geübt und sich praktisch auf die Position von G. von Rad zurückbegeben (wieso er sich auf S. 362, Anm. 65, mit Richter einig sehen kann, ist schwer begreifbar). Da Rost bei aller Fragwürdigkeit seiner Argumentation in seinen literarkritischen Ergebnissen doch richtig liegen dürfte, schien es ratsam, eine volle eigene Argumentation vorzulegen.

[8] Vgl. *C. Steuernagel,* Das Deuteronomium und das Buch Josua (HAT [Berlin ²1923]) z. St. Anders *R. P. Merendino,* a. a. O. (Anm. 7) 352, der Gleichheit in bezug auf das Landmotiv behauptet.

Die Verpflichtung, die ersten Erträge des Ackers Jahwe zu bringen, ist alt: vgl. Ex 23, 19; 34, 26[9]. Daß es dafür einen Ritus oder auch deren mehrere gab, ist anzunehmen, auch daß zu solchen Riten eine festliegende Darbringungsformel gehörte. Damit ist jedoch nicht mitausgesagt, daß es auch ein formuliertes Ritualgesetz gegeben haben müsse, das Einzelheiten des Ritus beschrieb und das zur Grundlage von Dtn 26, 1–11 werden konnte. Es ist genausogut möglich, daß der Brauch sich ohne ein solches Gesetz erhielt. Dann hätte nur das Darbringungsgebet selbst als festliegender Wortlaut existiert. Bei der relativ späten Hauptabfassung von Dtn 26, 1–11 wären Elemente des allgemein bekannten Ritus erstmalig durch Gesetz beschrieben worden. Doch ob es ein vordeuteronomisches Gesetz über die Darbringung der ersten Erträge des Ackers gab oder nicht – daß es ein älteres Darbringungsgebet im Rahmen eines alten Ritus gab, ist auf jeden Fall wahrscheinlich, und so ist es nicht ausschließbar, daß das jetzige Darbringungsgebet in den Versen 5–10 sehr alt ist oder wenigstens alte Bestandteile enthält.

Da die folgende Untersuchung nur an Dtn 26, 5–10 interessiert ist, muß die Geschichte des Gesamtgesetzes nicht weiter konkretisiert werden. Der hier abgesteckte Rahmen der Möglichkeiten genügt.

III. Der Numeruswechsel im Darbringungsgebet Dtn 26, 5–10[10]

Am Anfang des Darbringungsgebets[11] spricht ein einzelner („*mein*

[9] Weiteres bei O. *Eissfeldt*, Erstlinge und Zehnten im AT (BWAT 22 [Leipzig 1917]).

[10] Es sei darauf hingewiesen, daß dieser Numeruswechsel nichts mit dem im Dtn häufigen Phänomen des Wechsels der Anrede Israels („du" oder „ihr") zu tun hat. Hier geht es um die 1. Person („ich" oder „wir"), und es handelt sich direkt nicht um ganz Israel, sondern um einen einzelnen Israeliten.

[11] Da die Versaufteilung des MT schwer eine Identifizierung einzelner Sätze des Darbringungsgebets erlaubt, wird im folgenden eine *ad hoc* eingeführte Satzzählung verwendet. Sie orientiert sich am Phänomen *Waw* + Verbum, und im Fall von V. 10 an *we'attāh*. So ergeben sich folgende 14 „Sätze":

1 [5]Mein Vater war ein heimatloser Aramäer.
2 Er zog nach Ägypten,
3 lebte dort als Fremder mit wenigen Leuten
4 und wurde dort zu einem großen, mächtigen und zahlreichen Volk.
5 [6]Die Ägypter behandelten uns schlecht,
6 machten uns rechtlos
7 und legten uns harte Fronarbeit auf.
8 [7]Wir schrien zu Jahwe, dem Gott unserer Väter,
9 und Jahwe hörte unser Schreien
10 und sah unsere Rechtlosigkeit, unsere Arbeitslast und unsere Bedrängnis.
11 [8]Jahwe führte uns mit starker Hand und hocherhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten,
12 [9]brachte uns an diese Stätte
13 und gab uns dieses Land, ein Land, wo Milch und Honig strömen.
14 [10]Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Jahwe!

Vater"). Die Sätze 2–4 enthalten keine Elemente, die zu einer neuen Identifizierung des Sprechers zwingen. Dagegen setzt mit Satz 5 ein neues Selbstverständnis des Sprechers ein. Nun heißt es „uns", in Satz 8 ist auch das Subjekt in der 1. Person Plural („wir"). Das geht bis Satz 13. Satz 14 springt dann wieder ins „ich" des Subjekts und „mir" des Dativobjekts.

Das singularische Subjekt des Anfangs und des Endes ist der einzelne israelitische Familienvater, der die Darbringung vollzieht[12]. Das „Wir", in das er im großen Mittelstück eintritt, ist Israel. Das wird aus dem Inhalt der Sätze deutlich. Am Ende spricht er wieder als einzelner.

Eine zeitweise Identifizierung des einzelnen Beters mit seiner Gruppe innerhalb eines einzigen Gebets ist an sich unproblematisch. Ps 8 z. B. beginnt im „wir", meditiert im „ich" und endet wieder im „wir"[13]. Auch aus dem Übergang vom „ich" ins „wir" in Dtn 26, 15 allein muß man noch nicht folgern, daß Dtn 26, 13–15 zwei Schichten enthält[14]. Daß in den Sätzen 8–13 von dem in Satz 14 angeredeten Gott Jahwe in dritter Person gesprochen wird, fällt zwar auf, ließe sich aber zur Not noch stilistisch als Umsprung vom Bekenntnis zum Gebet erklären. Doch tritt nun ein Phänomen hinzu, das nicht mehr durch Aspektverschiebung erklärt werden kann: Satz 1 spricht von „meinem *Vater*", Satz 8 dagegen von Jahwe, dem Gott „unserer *Väter*". Es ist in diesem dt Text klar, daß mit den „Vätern" Abraham, Isaak und Jakob gemeint sind. „Mein Vater" dagegen ist nicht als deuteronomische Formulierung für Abraham, Isaak und Jakob bekannt.

Ist das gesehen, dann ergibt sich die weitere Frage, warum überhaupt singularisch angefangen wird. Daß Satz 14, die eigentliche Darbringungsaussage, in den Singular des Redenden geht, ist sachlich verständlich. Warum aber die Geschichtserzählung zuerst alles auf einen singularischen Sprecher, dann aber auf die Gesamtgruppe, zu der der Sprecher gehört, bezieht, wird nicht mehr einsichtig. Damit erhält auch das Fehlen der Anrede an Jahwe in den Sätzen 8–13 ein anderes Gesicht.

---

[12] In der deuteronomischen Sprache gibt es zwar die Möglichkeit, daß auch Äußerungen von ganz Israel in der 1. Person Singular stehen: vgl. Dtn 9, 4; 12, 30; 17, 14; 18, 16. Aber das sind alles fingierte Zitate, die in einem Stil, der z. B. auch in altorientalischen Sprechurkunden vorliegt, in Form eines Zitats knapp und treffend eine juristisch belangvolle Situation charakterisieren sollen. Der Zusammenhang zeigt jedesmal deutlich, daß ganz Israel mit dem „ich" gemeint ist. Hier dagegen spricht der Zusammenhang nicht für einen offiziellen Sprecher von ganz Israel, sondern für den einzelnen Familienvater, der zum Erntedank ins Heiligtum kommt. Im übrigen scheint es nirgends im Dtn einen Beleg für einen Übergang vom „ich" = Israel zum „wir" = Israel innerhalb eines einzigen Zitats zu geben.

[13] *H. J. Kraus*, Psalmen (BK) 66, folgert, der Psalm sei mit verteilten Rollen vorgetragen worden, Anfang und Ende von „mehreren Sängern", der Mittelteil von einer „einzigen Stimme". Das ist möglich. Nötig ist diese Annahme zur Erklärung des Numeruswechsels jedoch nicht.

[14] Wenn *G. von Rad*, Das fünfte Buch Mose (ATD) 114 f., hier trotzdem verschiedene Schichten annimmt, dann aufgrund inhaltlicher Beobachtungen.

So legt sich die Vermutung nah, daß in Satz 1 eine vorgegebene Formulierung verwendet wurde. Ob auch noch Satz 2–4 dazugehörten, muß offenbleiben. Wenigstens von Satz 5 an liegt das Werk einer zweiten Hand vor. Satz 14 könnte wieder der ersten Hand gehören. Es ist nun zu prüfen, ob andere Beobachtungen diese Hypothese stützen oder falsifizieren.

IV. Der Dreierrhythmus im Darbringungsgebet Dtn 26, 5–10

Dtn 26, 5–10 ist kein poetischer Text. Es fehlt das typische Merkmal: der *parallelismus membrorum* innerhalb einigermaßen gleichlanger Verse. Es handelt sich eher um sehr feierliche, oft weit ausladende Prosa. Genauere Analyse führt auf einen sich immer breiter entfaltenden Dreierrhythmus, der fast den ganzen Text durchzieht.

Satz 1 besteht aus drei Wörtern, die mit dem gleichen Laut (') beginnen. Wort 1 und Wort 3 sind außerdem durch einen Binnenreim verbunden. Dadurch ist sofort ein harter Dreierrhythmus angeschlagen.

Er pflanzt sich fort in der zusammengehörigen Satzgruppe, die aus den Sätzen 2–4 besteht. Ihr gemeinsames Subjekt ist der „Vater" aus Satz 1. Die Länge der Sätze steigert sich von Satz zu Satz. Der dritte, längste Satz enthält in den 3 Adjektiven zu *gôj* einen untergeordneten, abschließenden Dreischritt.

Die nächsten 3 Sätze sind wieder durch ein gemeinsames Subjekt zusammengebunden: die Ägypter. Die Gruppe hebt sich von der vorangehenden und der folgenden auch durch ihre Kürze ab. Sie gewinnt diese Kürze, indem sie von Satz 5 zu Satz 6 nicht verlängert, sondern verkürzt. In Satz 7 klingt sie wieder mit einem etwas längeren Satz aus, doch es reicht nicht für einen weiteren, untergeordneten Dreischritt. Die Sätze 5–7 heben sich auch dadurch von den vorangehenden Sätzen ab, daß sie die Identifizierung des Sprechers mit den Israeliten bringen („uns").

Satz 8 führt als neues Element die Gottheit ein: Jahwe. Bisher war der Text, wenn man so sagen will, profan und innerweltlich. Die drei Sätze 8–10 haben nicht das gleiche Subjekt (8: „wir", 9 und 10: Jahwe), doch hängt das damit zusammen, daß Jahwe in Satz 8 als Objekt eingeführt wird, das dann Satz 9 als Subjekt aufnimmt. Längenmäßig ist das Prinzip der vorangehenden Dreiergruppe wiederholt (mittel – kurz – lang). Doch sind die Sätze im ganzen wieder länger als bei der vorangehenden Satzgruppe. Dadurch kann im längsten, dem abschließenden Satz 10 wieder ein weiterer, untergeordneter Dreischritt entstehen. Die drei Hauptsätze und die untergeordnete Dreiheit des letzten Satzes sind außerdem durch einen Reim auf *-ênû* gekennzeichnet.

In den drei folgenden Sätzen (11–13) bleibt Jahwe Subjekt. Wohl um den Neuansatz zu verdeutlichen, wird Jahwe in Satz 11 noch einmal ausdrücklich als Subjekt eingeführt. Die Sätze 11–13 bilden die längste Dreiergruppe des ganzen Textes. Sie ist der Höhe- und Schlußpunkt der Geschichtsdarstellung. Wieder ist der Mittelsatz der kürzeste. Ein untergeordnetes Dreierschema findet sich schon im ersten Satz (Satz 11). Äußerlich handelt es sich zwar um eine fünfgliedrige Reihe. Da aber am Anfang und am Ende klischeehafte deuteronomische Doppelausdrücke stehen, ergibt sich automatisch wieder ein Dreierrhythmus, dessen kurzes Glied in der Mitte ist. Der dritte Satz (Satz 13) enthält nicht wieder ein sekundäres Dreierschema, sondern hier wird auf eine bisher noch nicht angewendete Weise der Sprachfluß bewußt retardiert. Es handelt sich um eine appositionelle Anadiplose: „und gab uns dieses Land, ein

Land, wo Milch und Honig strömen". Die letzten drei Wörter sind fast nur aus a-Lauten gebaut.

Satz 14 weist keinen Einfluß des Dreierrhythmus auf.

Im Bereich der Sätze 2–13 ist der Dreierrhythmus nach analogen Prinzipien entfaltet. Satz 1 enthält ihn auf andere Weise, Satz 14 steht außerhalb des Schemas. Ähnlich wie bei der Analyse des Numeruswechsels wird man den Befund am leichtesten so deuten, daß man in Satz 1 und 14 einen älteren Text sieht, der sekundär durch die Einfügung von Satz 2–13 erweitert worden ist. Der innere Rhythmus von Satz 1 gab das rhythmische Motiv für die Gestaltung des Zusatzes an. Die Verbindung zwischen dem Ende des Zusatzes und Satz 14 geschah nicht auf der Ebene des Rhythmus, sondern auf der Ebene von Wort- und Motiventsprechungen[15]. Aus der Gestaltung des Zusatzes im Hinblick auf die Eigentümlichkeiten des älteren Textes wird man schließen müssen, daß der Zusatz nicht etwa ein schon vorher existierender Text war, der nur in einen neuen Zusammenhang eingefügt wurde, sondern daß er bei der Erweiterung neu für diesen Zusammenhang formuliert wurde[16]. Das schließt allerdings nicht aus, daß er eventuell in Anlehnung an einen anderen, älteren Text geschaffen wurde. Einiges spricht dafür, daß dieser Modelltext noch vorhanden ist.

V. Die Beziehungen von Dtn 26, 5–10 zu Num 20, 15 f.

Die folgende Übersicht berücksichtigt das Verbalgerüst der beiden Texte (im Text) sowie weitere Fakten, die beim Vergleich der Texte wichtig sind (in den Anmerkungen):

---

[15] Das Entsprechungsspiel beginnt schon mit Satz 12. Es läßt sich auf die Formel bringen: „bringen – gab – Land // bringen – Land – gegeben". Dabei sind Subjekt und Objekt von „bringen" in beiden Hälften entgegengesetzt, während die chiastisch angeordneten Elemente „geben" und „Land" sachlich parallel laufen. Für „bringen" und „geben" stehen in den beiden Entsprechungshälften die gleichen Wörter. Für „Land" stehen verschiedene Wörter. Das ließ sich wegen eines vorgegebenen Formelzwangs offenbar nicht vermeiden. Vgl. *J. G. Plöger*, Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium (BBB 26 [Bonn 1967]) 125: In Verbindung mit der Floskel „wo Milch und Honig strömen" steht im Dtn stets *'ereṣ*, in Verbindung mit „Frucht" stets *'adāmāh*.

[16] *R. P. Merendino*, a. a. O. (Anm. 7) 352 ff., fragt nicht nach derartigen Strukturen, von denen aus allein man ja die von einem Autor selbst beabsichtigte Disposition erschließen könnte, sondern entwickelt fast nur vom Inhalt her den „Aufbau" des Textes, wundert sich dann darüber, daß einzelne so erschlossene Glieder des Textes länger als andere sind, schließt daraus auf eine schlichtere, dem kürzesten Glied in allen Gliedern quantitativ entsprechende, theologielose, lediglich Fakten aufzählende Grundlage und gewinnt sie schließlich durch Streichung verschiedener Ausdrücke und Wörter. Ich sehe die Problematik dieser Methode beim allerersten Schritt sowie bei der Annahme, der „Urtext" müsse aus gleichlangen Teilen aufgebaut gewesen sein. Wie läßt sich dieses Postulat begründen?

Dtn 26		Num 20	
Satz 1	NS		–
2	*wajjēreḏ miṣrajmāh*	V. 15	*wajjēreᵉḏû*[17] *miṣrajmāh*
3	*wajjāgor*		*wannēšeḇ*
4	*wajᵉhî šām lᵉgôj*		–
5	*wajjārēʿû ʾōtānû*		*wajjārēʿû lānû*[18]
6	*wajʿannûnû*		–
7	*wajjittᵉnû ʿālênû*		–
8	*wanniṣʿaq ʾęl JHWH*[19]	16	*wanniṣʿaq ʾęl JHWH*
9	*wajjišmaʿ*[20] *qōlēnû*		*wajjišmaʿ qōlēnû*
10	*wajjar' ʾęt- . . .*		–
	–		*wajjišlaḥ malʾāk*
11	*wajjôṣîʾēnû*[21] *mimmiṣrajim*		*wajjōṣîʾēnû*[22] *mimmiṣrajim*
12	*wajbîʾēnû*[23]		–
13	*wajjittęn-lānû*		–
14	*(weʿattāh hinnēh)*		*(wᵉhinnēh)*

Vergleichbar ist der Bereich zwischen Satz 2 und Satz 11. Von den 7 Verben in Num 20 haben 6 ihre Entsprechung in Dtn 26, und zwar ist die Reihenfolge völlig die gleiche. Einmal, in Satz 3, steht in Dtn 26 ein juristisch genauerer Terminus[24], in den anderen Fällen steht jeweils das gleiche Verbum. Nur die Aussage von der Sendung des *malʾāk* fehlt, und infolgedessen ändert sich das Subjekt der Herausführungsaussage (Satz 11). Hier dürften theologische Gründe im Spiel sein: Das Deuteronomium kennt keinen *malʾāk* Jahwes. Die kleinen sprachlichen Unterschiede in Satz 5 deuten einen Zeitabstand zwischen den beiden Texten an und lassen es nicht als ratsam erscheinen, Num 20, 15 f. einfach als „Grundtext" zu betrachten, der in Dtn 26 mit Erweiterungen versehen vorläge[25]. Wenn ein genetischer Zusammenhang zwischen Num 20, 15 f. und unserem Text besteht, dann der, daß Num 20, 15 f. ein Modell war, das in Dtn 26, 5–8 erweiternd nachgeahmt wurde.

Dies muß man wohl tatsächlich annehmen. Man erkennt dann das Interesse, je eine oder zwei Aussagen des Modelltextes zu Dreiergrup-

[17] Subjekt: *ʾᵃḇōtênû*, gegen singularisches *ʾāḇî* in Dtn 26.

[18] Subjekt: *miṣrajim*, gegen *hammiṣrîm* in Dtn 26.

[19] Zusätzlich zu Num 20 enthält Dtn 26 noch *ʾęlōhê ʾᵃḇōtênû*.

[20] Zusätzlich zu Num 20 enthält Dtn 26 noch *JHWH ʾęt-*.

[21] Zusätzlich zu Num 20 enthält Dtn 26 noch *JHWH*, das hier wohl den Beginn einer neuen Gruppe von 3 Sätzen anzeigt (vgl. oben).

[22] Subjekt ist vermutlich der *malʾāk*, den Jahwe gesandt hat. Er wird auf das Schreien Israels hin gesandt, ähnlich wie in den Richtererzählungen auf das Schreien hin die Retter gesandt werden, um die Rettung zu wirken. Für Jahwes *malʾāk* als Subjekt der Herausführung aus Ägypten vgl. Ex 14, 19a und Ri 2, 1, für denselben als Subjekt der weiteren Führung vgl. Ex 23, 20. 23.

[23] Von hier ab gibt es keine Entsprechungen in Num 20 mehr, weil dort die Geschichte überhaupt erst bis zur Oase Kadesch abgelaufen ist und die weiteren Vorgänge, die in Dtn 26 genannt werden, noch nicht stattgefunden haben.

[24] Eine Erklärung für diesen Wechsel des Verbs wird sich in Abschnitt VII ergeben; vgl. außerdem unten Anm. 46.

[25] So erklärt *R. P. Merendino*, a. a. O. (Anm. 7) 354, wenn ich recht sehe, die Parallelen zwischen Dtn 26 und Num 20.

pen von Aussagen zu erweitern und außerdem alle Sätze breiter zu gestalten. In späteren Teilen dieser Untersuchung wird sich zeigen, daß bei der Erstellung des breiteren Textes von Dtn 26 neben diesem stilistischen Interesse auch inhaltliche Absichten eine Rolle spielten, ja sie waren sogar führend.

Besonders interessant ist der Singular in Satz 2, dem im Modelltext ein Plural entspricht. Im Modelltext fehlt der einleitende Nominalsatz. Es kann sachgemäß vom Zug *unserer Väter* nach Ägypten gesprochen werden, und die Aussage vom Aufenthalt in Ägypten kann, an das „uns" anknüpfend, sofort ins „wir" der 1. Person Plural fallen, das in Dtn 26 erst in Satz 6 erscheint, und selbst da noch überraschend. Es ist geradezu greifbar, daß der Nominalsatz (Satz 1) unantastbar vorgegeben war und daß es zunächst gar nicht einfach war, von ihm her in die Betrachtungsweise des Modelltextes hineinzukommen. Das bestätigt die bisher erarbeitete Schichtung des Textes. Wäre Satz 1 nicht schon vorgegeben gewesen, dann hätte ein Verfasser, der sich Num 20, 15 f. zum Modell nahm, dann, wenn er einen derartigen Satz an den Anfang stellen wollte, automatisch von „unseren Vätern" gesprochen.

Der Aufmerksamkeitserreger *hinnēh* scheint auch für Satz 14 einen Zusammenhang mit Num 20, 16 anzuzeigen. Das widerspräche unseren bisherigen Aussagen über Satz 14. Aber dieses Faktum läßt sich auch leicht innerhalb unserer Hypothese erklären. Es handelt sich in beiden Fällen um den Umsprung in die Charakterisierung der Gegenwart nach Abschluß der Vergangenheitsschilderung. Da legte die hebräische Sprache von selbst den Gebrauch dieser Vokabel nahe. Ihr doppeltes Auftreten muß nicht notwendig auf eine Abhängigkeit zurückgehen.

Es sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß keines der sonstigen vordeuteronomischen oder deuteronomischen Geschichtssummarien im AT eine so nahe Parallele zu Dtn 26, 5–9 liefert[26]. Es kann sich also bei Dtn 26, 5–9 und Num 20, 15 f. nicht um voneinander unabhängige Belege für die gleichen stereotypen Credo-Formulierungen handeln.

Wellhausen hat Num 20, 15 f. dem Jahwisten zugeteilt[27], aber meist rechnet man den Text wegen *t^elā'āh* in V. 14 und dem *mal'āk* in V. 16 zur Quelle E[28]. Es entspricht auch der Erzählungstechnik von E, Vor- und Rückblicke einzubauen[29]. Ein von einem Erzähler in eine diplomatische Botschaft an den König von Edom eingebauter Rückblick auf

---

[26] Man vergleiche nur die von *L. Rost*, a. a. O. (Anm. 5) 16, als Vorbilder unseres Textes benannten Texte Gen 15, 13 ff.; Ri 2, 6 ff. und Dtn 6, 20 ff.

[27] *J. Wellhausen*, Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des AT (Berlin ³1899) 108.

[28] Vgl. Ex 18, 8 E und Ex 14, 19a E.

[29] *H. W. Wolff*, Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, in: EvTh 29 (1969) 70.

einen großen vorangegangenen Erzählungszusammenhang ist Num 20, 15 f. in der Tat, und nicht etwa ein kultisches „Credo".

Ist die bisher entwickelte Theorie zu Dtn 26, 5–10 richtig, dann ergibt sich auch ein *terminus ante quem non* für die Erweiterung des alten Darbringungsgebets durch das Mittelstück in Dtn 26, 5–9, nämlich die Abfassung von E. Es ist nun sinnvoll, gewissermaßen zur Gegenprobe zu fragen, welchen literarischen Größen die Textteile zuzuordnen sind, die dem Text von Num 20, 15 f. gegenüber neu sind.

VI. Deuteronomische Sprachmerkmale in Dtn 26, 5–10

Die Sätze 1 und 14 enthalten keine Merkmale deuteronomischer Sprache, ja sie formulieren anders, als typisch deuteronomische Texte formulieren würden. Das gilt in Satz 1 vom Singular „mein Vater" und im Satz 14 von dem Relativsatz nach „Land".

In den Sätzen 2–13 scheiden zunächst diejenigen Elemente, die von Num 20, 15 f. übernommen sind, aus. So kann *jṣ'* hif. für die Befreiung aus Ägypten (Satz 11) trotz der vielen Belege im Dtn nicht als Zeugnis deuteronomischer Sprache angeführt werden, da es sich schon in Num 20, 16 E findet und auch sonst vordeuteronomisch belegt ist[30].

In dem damit verbleibenden Text lassen sich folgende Feststellungen machen:

Satz 3:

gwr vom Aufenthalt in Ägypten] undeuteronomisch. Im Dtn lautet der Ausdruck: *hjh gēr bᵉʾereṣ miṣrājim*, vgl. 10, 19; 23, 8.

mᵉtê mᵉʿaṭ] undeuteronomisch. Der Ausdruck kehrt zwar in Dtn 28, 62 wieder, doch ist dies ein sehr später, deuteronomistischer Zusammenhang, und da hier wie dort Anspielungen auf die Vermehrungsverheißungen an die Patriarchen vorliegen, ist zu vermuten, daß der Ausdruck in 28, 62 aus 26, 5 übernommen wurde. Der Ausdruck ist nämlich sonst im ganzen AT nicht belegt.

Satz 4:

hjh lᵉgôj] im Dtn nicht belegbar. Die vergleichbare Stelle Dtn 9, 14 genügt nicht, um von deuteronomischer Sprache zu reden.

gôj gādôl ʿāṣûm wārāb] die Zusammenstellung der drei Adjektive ist einmalig für das ganze AT. Es gibt zwar Verbindungen von *gôj* (4, 38; 7, 1; 9, 1; 11, 23) und *ʿam* (2, 10. 21; 9, 2) mit je zweien der hier gebrauchten Adjektive. Aber in diesen Fällen handelt es sich nicht um die Patriarchenverheißungen. Die Stellen mit *gôj* haben *gôj* im Plural, und es geht immer um eine Bezugnahme auf die Enakiter oder um den Vergleich der Kriegsstärke verschiedener Völker[31]. Die nahestehendste Stelle wäre noch Dtn 9, 14, aber sie allein genügt nicht, um deuteronomische Sprache zu verifizieren. Und das um so weniger, als das Deuteronomium den in Satz 4 gemeinten Sachverhalt, die Erfüllung der Verheißung zahlreicher Nachkommenschaft an die Patriarchen, ganz anders auszudrücken pflegt: vgl. 1, 10 f.; 6, 3; 10, 22; 13, 18; 28,

[30] Vgl. *W. Richter*, a. a. O. (Anm. 5) 178–188.

[31] Zu den Wortverbindungen mit *gôj* und *ʿam* im Dtn sei auf einen demnächst erscheinenden Artikel von *G. Braulik* verwiesen (VT).

62. Die Dreizahl der Adjektive muß nicht unbedingt für Spätzeit sprechen, da für sie in diesem Text ein stilistischer Grund vorliegt.

Satz 6:

ʿnh II von der Bedrückung in Ägypten] undeuteronomisch. Das Wort wird im Dtn von einem Verhalten Jahwes Israel gegenüber während der Wüstenwanderung gebraucht: 8, 2. 3. 16; ferner vom Geschlechtsverkehr: 21, 14; 22, 24. 29; niemals vom Verhalten der Ägypter gegenüber Israel. Zusammen mit *ṣʿq* (Satz 8) und *šmʿ* (Satz 9) ergibt sich durch die Einführung von *ʿnh* II eine Verbalreihe, die in sachlich entsprechendem Gesetzeszusammenhang in Ex 22, 22 (vgl. 26) BB steht. Die gleiche Gesetzesmotivierung hat im Dtn ein völlig anderes Vokabular (vgl. Dtn 15, 9; 24, 15).

ntn ʿal] undeuteronomisch. Dtn 1, 15 ist nicht vergleichbar. Die vergleichbare Stelle 28, 48 gehört einer Spätschicht an und beweist als einzige wirkliche deuteronomische Parallele keinen festen deuteronomischen Sprachgebrauch.

ʿabōdāh qāšāh] im Dtn nicht mehr belegbar.

Satz 8:

JHWH ʾelōhê ʾabōtênû] deuteronomische Formel; vgl. 1, 11. 21; 4, 1; 6, 3; 12, 1; 27, 3; 29, 24. Allerdings ist die Formel nicht exklusiv oder ursprünglich deuteronomisch. Sie steht schon in den alten Pentateuchquellen (Ex 3, 13. 15. 16; 4, 5).

Satz 10:

wajjarʾ usw.] Vom Sehen Jahwes ist nur noch 9, 13 und 23, 15 die Rede, aber in anderen Zusammenhängen. Für die drei die Unterdrückung in Ägypten bezeichnenden Wörter fehlen weitere deuteronomische Belege. Der Satz enthält also nichts typisch Deuteronomisches.

Satz 11:

bᵉjād ḥᵃzāqāh ûbizrōaʿ nᵉṭûjāh] Der Doppelausdruck ist deuteronomisch: vgl. 4, 34; 5, 15; 7, 19; 11, 2. Er ist auch vor dem Dtn nicht belegbar. *bᵉjād ḥᵃzāqāh* allein findet sich für die Herausführung aus Ägypten auch schon im Bereich der alten Pentateuchquellen (Ex 3, 19; vgl. die frühdeuteronomischen Stellen Ex 13, 3. 9. 14. 16; 32, 11) und steht noch öfter im Dtn (vgl. 3, 24; 6, 21; 7, 8; 9, 26; 34, 12). *bizrōaʿ nᵉṭûjāh* ist dagegen vordeuteronomisch nicht nachweisbar; allein steht der Ausdruck noch in Dtn 9, 29. Doch 9, 26 und 9, 29 könnten auch als Inklusion zusammengehören. Dann käme der zweite Ausdruck in deuteronomischer Sprache nur als Erweiterung des ersten vor.

bᵉmōrāʾ gādōl] Der Ausdruck findet sich noch in Dtn 4, 34 und 34, 12, in beiden Fällen ebenfalls für den Auszug aus Ägypten. Aber beide Texte gehören späten Schichten an und könnten von unserem Text abhängen. In sicher vordeuteronomischen Texten findet sich der Ausdruck aber auch nicht.

bᵉʾōtôt ûbᵉmōfᵉtîm] Der Doppelausdruck ist deuteronomisch: vgl. 4, 34; 6, 22; 7, 19; 29, 2; 34, 11, dazu (nicht vom Auszug aus Ägypten) 13, 2 f.; 28, 46. Er ist in sicher datierbaren Texten zum erstenmal in Jes 8, 18 belegt (ebenfalls nicht vom Auszug aus Ägypten). *ʾōt* allein steht in den alten Pentateuchquellen in Ex 4, 8 f. 17. 28. 30; 8, 19; 10, 1 f., *mōfēt* allein in Ex 4, 21. Im Dtn steht *ʾōt* mit einem anderen Ausdruck als *mōfēt* verbunden noch in 11, 3.

Auch die Verbindung mehrerer oder aller dieser Ausdrücke gibt es mehrfach im Dtn. Manchmal treten noch weitere Ausdrücke hinzu. Man vergleiche Dtn 4, 34; 6, 21 f.; 7, 19; 11, 2 f.; 34, 11. Es ist aber nicht ausschließbar, daß unser Text die älteste derartige Großzusammenstellung ist.

Satz 12:

wajebī'ēnû] *bw'* hif. für die Hineinführung ins Land Kanaan ist im Dtn sehr häufig. Die Verbfolge *jṣ'* hif. – *bw'* hif. – *ntn* findet sich in leicht erkennbarer Form nur noch in Dtn 6, 23, dem anderen Geschichtssummarium des Dtn. Durch Zwischenglieder erweitert, erscheint sie auch in den späten Texten 4, 20 f. 37 f. Ähnlich in dem etwa in den Bereich von E gehörenden Text Jos 24, 5–13[32].

'el hammāqôm hazzeh] ein im Dtn üblicher Ausdruck. Nach *bw'* steht er in Dtn 1, 31; 9, 7; 11, 5; 29, 6. Aber er ist auch in anderen, älteren und jüngeren Texten des AT so häufig, daß man ihn nicht als typisch deuteronomischen Ausdruck bezeichnen kann.

Satz 13:

wajjittṭen-lānû 'ṭ hā'āreṣ hazzō't] im Dtn sehr häufig. Doch findet sich diese Formel schon in den alten Pentateuchquellen: Gen 12, 7; 13, 15. 17; 15, 18 usw.

'ereṣ zābat ḥālāb ûdebāš] deuteronomische Formel; vgl. 6, 3; 11, 9; 26, 15; 27, 3; 31, 20. Doch auch diese Formel findet sich schon in den alten Pentateuchquellen: vgl. Ex 3, 8. 17.

Die Ausbeute an sicher und exklusiv deuteronomischem Sprachmaterial ist wesentlich geringer, als man nach den Äußerungen von G. von Rad wie von L. Rost angenommen hätte. Eigentlich läßt sich nur im Bereich der Sätze 11–13 mit Sicherheit dartun, daß die Hinzufügung der Sätze 2–13 zu dem älteren Darbringungsgebet (Satz 1 und 14) durch deuteronomische Hand geschah. Dieser Nachweis genügt allerdings, falls die Sätze 2–13 aus anderen Gründen als Einheit aufzufassen sind und falls sich ausfindig machen läßt, wieso eine deuteronomische Hand weithin so wenig die eigene Klischeesprache benutzte, obwohl es oft nahegelegen hätte. Daß die Sätze 2–13 eine Einheit darstellen, dürfte schon die rhythmische Gestaltung nahelegen (vgl. oben Abschnitt IV). Woher die Sprache der Sätze 2–13 wirklich stammt, muß in dem nun folgenden Abschnitt geklärt werden.

VII. Anspielungen auf JE in Dtn 26, 5–9

Die aufgezählten Geschichtsfakten werden nach Möglichkeit mit Formulierungen bezeichnet, die in den Schilderungen der alten Pentateuchquellen schon vorkommen. Oft handelt es sich um Anspielungen auf Texte, die der Quelle E zugeordnet zu werden pflegen. Aber es gibt auch genügend exklusive Anspielungen auf J, so daß man annehmen kann, der Verfasser unseres Textes habe schon die vereinigten Quellen JE vor sich gehabt, eventuell auch schon mit einigen Erweiterungen.

Im folgenden werden nur die relevanten Ergebnisse einer breiteren Bestandsaufnahme niedergelegt. Es werden nämlich die Texte genannt, die vermutlich dem Verfasser von Satz 2–13 vor Augen standen. Die sonstigen Belege für die entsprechenden Formulierungen in den alten Pentateuchquellen werden nicht immer vollständig aufgezählt.

[32] Vgl. zuletzt *W. Richter*, a. a. O. (Anm. 5) 194 f.

Den Hintergrund von *Satz 2* und *Satz 3* wird man am ehesten in den Jakobs- und Josefserzählungen suchen. Tatsächlich finden sich in der elohistischen Geschichtsvorschau Gen 46, 3[33] die Stichwörter für Satz 2 (und sofort dazu für *Satz 4:* „großes Volk"), in der jahwistischen Erzählung von der Audienz beim Pharao Gen 47, 1–5a. 6b in V. 4 das Stichwort für Satz 3. Diese Zusammenhänge sind auch für die Auslegung wichtig: *gwr* meint nicht einfach „wohnen", sondern weist auf einen ganz bestimmten Rechtszustand hin, der durch Dekret des Pharao geschaffen wurde und den die Ägypter später brachen. Es ist allerdings zu fragen, ob das Nebeneinander von *jrd* und *gwr* in den eng verbundenen Sätzen 2 und 3 nicht überdies noch auf einen Text aus den Abrahamserzählungen von J verweisen will, wo allein in den alten Genesiserzählungen die beiden Verben eng zusammenstehen: Gen 12, 10. Dieser Verdacht wird stärker, nimmt man den Satz 4 hinzu. Die Nachkommenschaftsverheißung wird in den Patriarchenerzählungen häufig mit *hjh / śjm / ʿśh lᵉgôj gādôl* formuliert (vgl. Gen 12, 2 J; 21, 18 E; 46, 3 E). Doch nur in Gen 18, 18 J steht der erweiterte Ausdruck *hjh lᵉgôj gādôl wᵉʿāṣûm*, den Satz 4 aufnimmt und nochmals um ein Glied erweitert. Gen 18, 18 handelt aber von Abraham. Hier zeigt sich wieder, wie der deuteronomische Erweiterer des alten Darbringungsgebetes versucht, mit dem ihm offenbar unabänderlich vorgegebenen singularischen Stammvater von Satz 1 zurechtzukommen. Durch Anspielung auf bekannte Texte deutet er sofort an, daß es sich nicht nur um Jakob handelt, sondern daß auch schon Abraham vor Augen steht, also die ganze Vätergeschichte, wie ja dann Satz 8 noch deutlicher sagen wird.

Da in *Satz 4* wegen des Dreierrhythmus noch ein weiteres Adjektiv nötig war, griff der deuteronomische Verfasser auf einen Wortstamm zurück, der in den Nachkommenschaftsverheißungen an die Patriarchen und in den Berichten über deren Erfüllung während des Aufenthalts in Ägypten eine große Rolle spielt: *rb* (vgl. Gen 16, 10; 22, 17; 32, 13; 48, 16; 50, 20; Ex 1, 9 f.; 5, 5).

Satz 5 lag aus Num 20, 15 fest. Doch könnte der deuteronomische Verfasser unseres Textes sich darüber klargewesen sein, daß E dort wohl auf Ex 5, 23 (E?) zurückgriff. *Satz 6 und 7* wurden nötig wegen des Dreierprinzips. Für Satz 6 nahm der Verfasser die elohistische Formel für die Unterdrückung aus Ex 1, 11a. 12 (vgl. auch den meist E zugeteilten Vorblick in Gen 15, 13). Für Satz 7 läßt sich weder in den alten Pentateuchquellen noch sonstwo in einem älteren Text eine eindeutige Referenzstelle entdecken[34]. Vielleicht kommt jedoch Ex 5, 9 *tikbad hāʿᵃbōdāh ʿal hāʾᵃnāšîm* (E?) in Frage.

Satz 8 lag zusammen mit *Satz 9* in den Hauptelementen aus Num 20, 15 fest. Der deuteronomische Verfasser dürfte auch gewußt haben, daß E dort in Anlehnung an Ex 3, 9 E formuliert hatte, denn dort und in der parallelen Stelle Ex 3, 7 J hat er sich die Anregung für die Ergänzung der beiden Sätze zu einer Dreiergruppe durch *Satz 10* geholt. Für diesen ergab sich so das Verbum *rʾh* und für die Objektreihe die Wörter *ʿonî* (Ex 3, 7 J; vgl. 3, 17; 4, 31 J) und *laḥaṣ* (Ex 3, 9 E). Für das zur Herstellung einer Dreierreihe noch hinzugenommene Wort *ʿāmāl* läßt sich keine Grundlage in den alten Exoduserzählungen finden.

Satz 8 ist ferner durch eine deuteronomische Apposition zu *JHWH* erweitert. Das geschah sicher nicht ohne das Wissen, daß diese Apposition in den alten Erzählungen von Moses Berufung eine Rolle spielt (Ex 3, 13 E). Dort ist sie eine Kurzformel für die längeren, die Väter durch Namensnennung aufschlüsselnden Formeln von Ex 3, 6. 15; 4, 5 E und Ex 3, 16 J. Durch diese Formeln wird in Ex 3 f. der Zusammenhang mit der Patriarchengeschichte hergestellt, was auch in unserem Text der Fall ist.

---

[33] Vgl. *H. W. Wolff*, a. a. O. (Anm. 29) 70.

[34] Es gibt Parallelen in P (Ex 1, 14; 6, 9). Aber diese dürften eher von Dtn 26 abhängig sein als umgekehrt. Vgl. auch die Wortfolge *ʿᵃbōdāh – zʿq – šmʿ – rʾh* in Ex 2, 23 f. P.

Die erweiternden Ausdrücke in *Satz 11* sind, wie schon festgestellt wurde, deuteronomisch, wobei *mōrāʾ gādōl* das möglicherweise erst durch unseren Text wurde. Der deuteronomische Erweiterer dürfte sich aber darüber klargewesen sein, daß diese Ausdrücke selbst terminologische Interpretationsversuche zu einzelnen Teilen der Auszugstradition aufnehmen, die schon in den alten Pentateuchquellen gemacht wurden[35]. *bejad ḥazāqāh* blickt in Ex 3, 19 J und 6, 1 JE auf die ägyptischen Plagen voraus[36]. Die deuteronomische Erweiterung des Ausdrucks durch *zerōaʿ neṭûjāh* addiert wohl die Schilfmeererzählung hinzu und stützt sich auf das Siegeslied Moses (zur Sache vgl. Ex 15, 6. 12, zum Wort Ex 15, 16). Vom gleichen Lied könnte der mittlere Ausdruck *bemōrāʾ gādōl* inspiriert sein (Ex 15, 11). Dann bezöge er sich speziell auf das Schilfmeerwunder. *beʾōtōt* greift ein Wort auf, das bei J einzelne der „Plagen" kennzeichnet (Ex 8, 19; 10, 1 f.), bei E die Beglaubigungswunder, mit denen Mose sich bei den Israeliten als Abgesandter Jahwes einführen soll (Ex 4, 8 f. 17. 28. 30). Das Wort *mōfēt* findet sich nur in einem Zusatz zu JE und meint die „Plagen" (Ex 4, 21). Daß der Doppelausdruck *ʾōtōt ûmōfetîm* auch im Dtn noch darauf beschränkt sein konnte, nur die wunderbaren Ereignisse in Ägypten, vor dem Auszug, zu bezeichnen, geht aus Dtn 6, 22; 29, 2 und 34, 11 *(be)* hervor[37].

Das Sprachmaterial von *Satz 12 und 13*, durch die der Erweiterer unseres Textes das Summarium von Num 20, 15 f. über dessen historischen Endpunkt hinaus verlängert hat, besteht zwar durchgehend aus Ausdrücken, die im Dtn häufig vorkommen. Trotzdem dürfte gerade die Wahl des Wortes *māqôm* in Satz 12 auch im Hinblick auf Ex 23, 20 geschehen sein: *hinnēh ʾānōkî šōlēaḥ malʾāk lefānêkā . . . laha·bîʾakā ʾel-hammāqôm ʾašer haḵînōtî*. Das ist vor allem auch deshalb wahrscheinlich, weil Num 20, 15 und Ex 23, 20 auch durch das Motiv des von Jahwe gesandten *malʾāk*, das unser Verfasser weggelassen hat, zusammengehören. Als *māqôm* ist das Land Kanaan auch schon in Ex 3, 8 J bezeichnet, wo allerdings *bw'* hif. fehlt[38]. An dieser Stelle steht auch die Floskel vom „Land, wo Milch und Honig strömen", die Satz 13 unseres Textes abschließt. Sie findet sich in den alten Quellen erst in den Landzusagen des Buches Exodus. Typisch für die Landverheißungen an die Patriarchen dagegen ist die Formulierung *ntn ʾet hāʾāreṣ hazzōʾt* (Gen 12, 7; 13, 15. 17; 15, 18 usw.). Satz 13 könnte bewußt zwei typische Formulierungen zweier verschiedener Serien von Landverheißungen verbunden haben.

Mit ganz geringen Ausnahmen läßt sich also das Sprachmaterial von Satz 2–13 als Rückgriff auf Schlüsselformulierungen der alten Pentateuchquellen verstehen, selbst da, wo es sich um auch sonst in der deuteronomischen Sprache gebräuchliche Klischeeausdrücke handelt. Es dürfte kaum ein Zweifel daran bestehen, daß hier ein sehr durchmeditiertes und kunstvoll zusammengesetztes Resümee der Väter- und Auszugserzählungen der alten Pentateuchquellen vorliegt. Diese Intention erlaubt es, der an sich kleinen Zahl von Indizien dafür, daß

---

[35] Zu den einzelnen Ausdrücken zuletzt *B. S. Childs*, a. a. O. (Anm. 6) 30–39. Dort Hinweise auf ältere Literatur. Die Hypothese von Childs setzt eine Theorie darüber voraus, welche Texte im Dtn älter und welche jünger sind. Eine solche Theorie wird nicht erörtert.

[36] In den frühdeuteronomischen Stellen Ex 13, 9 und – etwas anders – 13, 3. 14. 16 wird der Ausdruck speziell mit dem Essen ungesäuerten Brots und der Tötung der ägyptischen Erstgeburt verbunden.

[37] *M. Noth*, a. a. O. (Anm. 3) 52, bezieht den Doppelausdruck auf die Schilfmeerereignisse. Das ist kaum haltbar.

[38] Dazu vgl. *W. Richter*, a. a. O. (Anm. 5) 204 ff.

der Verfasser dieser Sätze als „deuteronomisch" zu bezeichnen ist, doch volle Beweiskraft zuzuerkennen. Es kam ihm nicht darauf an, hier möglichst „deuteronomisch" zu sprechen. Er wollte soweit wie möglich von den alten Erzählungen her formulieren. Ihren Geschichtsentwurf wollte er zusammenfassen.

Damit können die Beobachtungsreihen, die zur literarkritischen Analyse von Dtn 26, 5–10 nötig waren, abgeschlossen werden. Das Ergebnis lautet: Ein deuteronomischer Autor hat ein altes Darbringungsgebet aus dem Ritus der Darbringung der ersten Ackerfrüchte (Satz 1 und 14) durch einen von ihm selbst geschaffenen, sich an das Geschichtssummarium Num 20, 15 f. E anlehnenden, durch zahlreiche Anspielungen auf Schlüsselbegriffe der Patriarchen- und Herausführungserzählungen der alten Pentateuchquellen erweiterten Zwischentext (Satz 2–13) zu einem heilsgeschichtlichen Glaubensbekenntnis mit abschließender Darbringungsformel (Satz 1–14) erweitert. Nunmehr kann die Interpretation des älteren und des erweiterten Gebetes versucht werden.

VIII. Das alte Darbringungsgebet aus dem Erntedankritual (26, 5*. 10a)

Unter Voraussetzung der vorangehenden Analysen hat es gelautet:

Mein Vater war ein heimatloser Aramäer –
doch siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Ackers, den du mir gegeben hast, Jahwe!

Die Größe „Israel" im Sinne der Zwölf Stämme scheint nicht den Horizont dieses Textes zu bilden. Der Text ist voll erklärbar, wenn der Sprecher ein Sippenhaupt ist und der „Vater" sein leiblicher Vater oder mindestens der Ahnherr seiner Sippe. Zwischen dem „Vater" und dem Sprechenden liegt die Seßhaftwerdung. Die vorher nomadische oder halbnomadische Sippe hat sich Landbesitz zugelegt. Dabei spielte der Gott Jahwe eine nicht genauer definierte Rolle. Jedenfalls wird ihm für die Veränderung der Sippensituation aus einer nomadischen in eine ackerbauende durch Ablieferung der ersten Ackererträge gedankt.

Man wird mindestens den Ursprung dieser Darbringungsformel am leichtesten aus einer solchen Situation, noch recht nah an friedlicher oder kriegerischer Landnahme, erklären können. Die Sippen, bei denen das Gebet entstand, wußten vom aramäischen Ursprung ihrer Ahnen. Oder aber das Wort „Aramäer" bezeichnete damals nicht nur eine Bevölkerungsgruppe, sondern zugleich eine Lebensweise, ähnlich wie unser Wort „Zigeuner". Gerade wenn das zweite der Fall war, konnte das Gebet bald auch unverändert von anderen jahwegläubigen Gruppen gebraucht werden, die nicht aramäischen Ursprungs waren.

Das Gebet ist auf dem Gegensatz „nomadisch – ackerbauend" ge-

gründet. Im übrigen war seine Formulierung für verschiedenste Interpretationen offen. Kalkuliert man noch den konservativen Grundzug jedes einmal festliegenden Rituals mit ein, dann besteht keine Schwierigkeit für die Annahme, dieses Gebet sei auch viele Jahrhunderte nach der abgeschlossenen Landnahme der Israeliten immer noch unverändert gesprochen worden. Man konnte, wenn man wollte, ohne weiteres einen gesamtisraelitischen Sinn heraushören. Dann war der aramäische Stammvater natürlich Jakob-Israel, und die *ʾᵃdāmāh* war nicht mehr der Ackerbesitz einer einzigen Familie, sondern das Land Kanaan. Aber es ist noch nicht einmal unbedingt nötig, eine solche Sinnverschiebung zu postulieren. Es ist genausogut denkbar, daß der Ritus bis zu dem Augenblick, in dem der deuteronomische Erweiterer auf ihn zurückgriff, lokaler und familiärer Natur blieb.

IX. Das deuteronomisch erweiterte Darbringungsgebet (26, 5–10)

Der deuteronomische Erweiterer hat in das Gebet den gesamtisraelitischen Aspekt hineingebracht. Er hat die lapidare Aussage über den nomadischen Stammvater zu einem Geschichtssummarium verlängert, das sich inhaltlich an die Erzählungen und Formulierungen der alten Pentateuchquellen anlehnt und der Form nach eine Art Glaubensbekenntnis ist. Welche besonderen Aussageabsichten verfolgte er bei dieser Operation?

a) Eine erste Hilfe bei der Erschließung der Aussageabsicht mag die *Struktur* sein, die der Erweiterer dem Text gegeben hat. Sie muß, im Anschluß an die Beobachtungen von Abschnitt IV, definiert werden als Serie von 4 Gruppen von je drei Verbalsätzen, die durch zwei Einzelsätze gerahmt sind, einen Nominalsatz und einen durch *wᵉʿattāh* abgesetzten und durch *hinnēh* verstärkten deklarativen Verbalsatz. Aus ihr läßt sich folgender Aufbau des Textes abstrahieren:

I.	Satz 1	Die landlosen Patriarchen
II.	Satz 2–4	Zug nach Ägypten und Volkwerdung
III.	Satz 5–7	Die Not Israels in Ägypten
IV.	Satz 8–10	Klage und Erhörung Israels in Ägypten
V.	Satz 11–13	Eingreifen Jahwes zugunsten Israels
VI.	Satz 14	Darbringungssatz

Ein besonderes Problem scheint Teil V zu bilden. Von der Dreierstruktur her ist diese Satzgruppe als einheitlich gemeinter Textteil anzunehmen. Von der Thematik der vorangehenden Teile her liegt es nahe, ihn so zu definieren, wie es soeben geschehen ist: „Eingreifen Jahwes zugunsten Israels". Von unserer üblichen Betrachtungsweise und von vielen anderen biblischen Texten her würde man unter einem solchen Titel aber nur die Herausführung aus Ägypten einordnen.

Dieses Problem verschärft sich noch, wenn man bedenkt, daß

māqôm zwar in Erinnerung an ältere Texte vom ganzen Land Kanaan verstanden werden konnte, daß das Wort aber im deuteronomischen Zusammenhang auf das Zentrum des Landes, den Tempel von Jerusalem, hinwies. Denn dieser ist im Deuteronomium der Zentralisationsgesetze der ausgezeichnete *māqôm*, den Jahwe für seinen Namen ausgewählt hat[39]. Da Dtn 26, 5–10 durch Dtn 26, 2 ausdrücklich als ein im Zentralheiligtum zu sprechendes Gebet gekennzeichnet wird, ist mindestens unter der Voraussetzung, daß die Erweiterung des Darbringungsgebets nicht früher anzusetzen ist als Dtn 26, 2b. 11, der Ausdruck *hammāqôm hazzęh* mit Sicherheit von Jerusalem und seinem Tempel zu verstehen. Mindestens in deuteronomistischer Zeit war es auch allgemein üblich, von Jerusalem und seinem Tempel mit dem Ausdruck *hammāqôm hazzęh* zu sprechen[40]. Meint Satz 12 also das Hineingeführtwerden ins Land Kanaan, aber speziell im Sinne eines Hineingeführtwerdens bis zu dessen heiligem Zentrum, dem Tempel von Jerusalem, dann umgreift Satz 12 (und entsprechend auch Satz 13) noch die gesamte Geschichte bis in die Zeit Davids und Salomos[41]. Denn erst David hat Jerusalem erobert, und erst Salomo hat den Tempel gebaut. Dieser sich durch viele Jahrhunderte erstreckende Geschichtsverlauf bis zum Tempelbau durch Salomo wäre also noch zum Eingreifen Jahwes nach der Klage der Israeliten in Ägypten zu rechnen.

Doch eine solche Sicht liegt gar nicht so fern, wie man zunächst meinen möchte. Schon der Jahwist hatte als Antwort auf Israels Klage in Ägypten in Ex 3, 8 eine Absichtserklärung Jahwes formuliert, die die Befreiung aus Ägypten in einem einzigen Bogen mit der Hinführung zum *māqôm* der Kanaanäer usw. verband. Im Siegeslied von Gen 15, 1–18, das ja anscheinend in den Vorlagen unseres deuteronomischen Erweiterers stand (vgl. oben Abschnitt VII), werden Durchzug durchs Schilfmeer und Durchzug durch die Völker beim Einzug ins Land Kanaan bis hin zum Heiligtum auf dem Berg parallelisiert und poetisch identifiziert[42]. Nach der üblichen Annahme ist hier das Heiligtum von Jerusalem gemeint, so daß in dieser Vorlage des deuteronomischen

---

[39] Vgl. Dtn 12, 5. 11. 14. 18. 21. 26; 14, 23. 24. 25; 16, 2. 6. 7. 11. 15. 16; 17, 10; 18, 6; 31, 11. Vor allem aber im gleichen Gesetz: 26, 2.

[40] Vgl. 1 Kön 8, 30. 35; 2 Kön 18, 25; 22, 16. 17. 19. 20; Jer 7, 3. 6. 7; 14, 13; 16, 2. 3; 19, 3. 4. 6. 7. 12; 22, 3; 28, 3. 4. 6; 29, 10; 33, 10. 12; 40, 2.

[41] Daß im Buch Dtn eine Verlängerung des Landnahmevorgangs bis in die Davidszeit im Zusammenhang mit Jerusalem und Tempel möglich ist, zeigt Dtn 12, 8–10. Das DtrG betrachtet es ja von Salomo ab als Sünde, wenn ein König die Höhen nicht abschafft. Als gesetzliche Grundlage für diese Auffassung kommt nur Dtn 12, 8–10 in Frage. Dieser Text ist als verschleierter Hinweis darauf zu verstehen, daß die Kultzentralisation erst von der Zeit Davids und Salomos an erwartet wird, in der wirklich „Ruhe" eingetreten ist (vgl. 2 Sam 7, 1. 11; 1 Kön 5, 18; 8, 56).

[42] Vgl. *N. Lohfink*, Das Siegeslied am Schilfmeer (Frankfurt/M. ³1966) 122–126.

Erweiterers schon eine Geschichtszusammenschau vom Exodus bis zur davidisch-salomonischen Zeit vorlag. Falls auch Ex 15, 2 damals schon in der Vorlage stand, war dem Erweiterer sogar schon die Deutung dieses gesamten Geschichtsverlaufes als eine einzige große *jᵉšûʿāh*, „Rettung", vorgegeben. Wir können die von der Dreierstruktur des Textes her nahegelegte Deutung von Satz 11–13 also aufrechterhalten. Dieser Teil unseres Textes spricht bis zum Ende vom Eingreifen Jahwes, das durch die Klage der Israeliten in Ägypten ausgelöst wurde.

Zwischen den Satzgruppen III, IV und V besteht daher nicht nur der Zusammenhang historischer Abfolge. Vielmehr ist in diesen Teilen der Geschichtsverlauf von einem einzigen Vorstellungsmodell her interpretiert. Die Folge „Not – Klage – Beachtung der Klage durch einen anderen – Eingreifen des anderen zur Wendung der Not" entspricht einem im menschlichen Gemeinschaftsleben immer wieder vorkommenden Interaktionsablauf. Außerdem war dieser Interaktionsablauf auf das religiöse Verhalten übertragen und in der Abfolge „Not – Klageritual – Rettungszusage der Gottheit – Beendigung der Not durch die Gottheit" teilweise institutionalisiert erlebbar. Da dies das einzige geschichtsdeutende Modell ist, das bis in die Struktur des Textes hinein wirksam ist, und da es innerhalb dieser Struktur den größeren Teil des Textbestands umgreift, ist zu vermuten, daß es mit den Aussageabsichten des deuteronomischen Erweiterers in Zusammenhang steht.

b) Zur Bestimmung der Aussageabsichten kann man ferner fragen, welche Motive aus Num 20, 15 f., aus der deuteronomischen Sprachwelt und aus den Patriarchen- und Exoduserzählungen der alten Pentateuchquellen der deuteronomische Verfasser ausgelassen oder vermieden hat. Zum Teil kann dabei auf frühere Beobachtungen zurückgegriffen werden.

J und E haben Patriarchengeschichte und Exodus-Landnahme-Geschichte durch die Kategorie „Verheißung – Erfüllung" miteinander verbunden. Diese Kategorie umklammert also Anfang und Ende. Das alte Darbringungsgebet enthielt keinerlei Anspielung auf eine Nachkommenschafts- oder Landverheißung. Dem deuteronomischen Erweiterer war das Theologumenon „Verheißung – Erfüllung" wohl bekannt, denn er benutzte in Satz 4 typisches Vokabular der Nachkommenschafts-, in Satz 13 typisches Vokabular der Landverheißung. Dadurch spielte er zweifellos auf die Väterverheißungen an. Trotzdem hat er es vermieden, die Kategorie „Verheißung – Erfüllung" reflex einzubringen. Das wäre durchaus möglich, ja in Satz 13 sogar zu erwarten gewesen. Schon E hatte in Gen 50, 24 das dann in der deuteronomischen Sprache stereotyp gewordene Mittel angewendet: Hinter eine Aussage über die Hineinführung in das Land wurde ein Relativsatz gesetzt, der besagte, Jahwe habe den Patriarchen dieses Land in einem Eid versprochen gehabt. Es gibt sogar mehrere Belege dafür, daß dieser Relativsatz zwischen das Wort „Land" und die Floskel „wo Milch und Honig strömen" eingeschoben werden konnte: Ex 13, 5; Dtn 31, 20; Jos 5, 6; Jer 32, 22. Besonders aufschlußreich ist Jer 32, 22, weil Jer 32, 21–23 höchstwahrscheinlich in Anlehnung an Satz 11–13 unseres Textes formuliert ist und dabei

der als fehlend empfundene Relativsatz ergänzt wird. Das andere „Credo" des Dtn – Dtn 6, 21–24 – hat in V. 23 ebenfalls nach „Land" den Rückverweis auf Jahwes Schwur an die Patriarchen. Die Vermeidung der Kategorie „Verheißung – Erfüllung" durch unseren Autor hat zwei Effekte: 1. war es dadurch möglich, Jahwe erst in V. 8 einzuführen, also erst innerhalb des Textes, den das Modell „Not – Klage – Erhörung – Eingreifen" beherrscht; 2. trat dieses Modell durch die Eliminierung eines Konkurrenzmodells natürlich stärker hervor.

Aus Num 20, 16 ist die Aussage „er sandte uns einen *mal'āk*" nicht übernommen. Das mag schon dadurch genügend erklärt sein, daß die deuteronomische Theologie grundsätzlich keinen *mal'āk* im Zusammenhang der Herausführung aus Ägypten und der Wüstenwanderung zu kennen scheint. Doch es wäre wenigstens möglich gewesen, das Wort *šlḥ* zu bewahren und Mose (oder Mose und Aaron, wie Jos 24, 5 und 1 Sam 9, 16; oder Mose, Aaron und Mirjam, wie Mi 6, 4) als den zu bezeichnen, den Jahwe zur Rettung sandte und durch den er dann die Herausführung wirkte. Das entspräche der in E vorherrschenden Sichtweise: In Ex 3, 10. 11. 12; 14, 11; 17, 3; 32, 1. 7. 23 ist nicht Jahwe, sondern Mose derjenige, der aus Ägypten herausführte[43]. Aber auch diese Sicht wird vermieden. Es kommt dem Erweiterer offenbar darauf an, unmittelbar nach Jahwes Erhörung der Klage der Israeliten Jahwe selbst als den in die Geschichte Eingreifenden herauszustellen.

Die Auslassungen des deuteronomischen Erweiterers legen also nahe, daß er das geschichtsdeutende Modell „Not – Klage – Erhörung – Eingreifen" möglichst profiliert und konkurrenzfrei hinstellen und Jahwe außerhalb des Modells nicht, innerhalb des Modells jedoch vom Augenblick der Erhörung an exklusiv zum Subjekt der Geschichte machen wollte.

c) Ein dritter Ansatz zur näheren Bestimmung der Aussageabsichten des deuteronomischen Erweiterers kann die Frage sein, ob er etwas in den Text hineingebracht habe, was sich nicht auf seine Hauptquellen stützt.

Vor allem wäre das Wort *'āmāl* in Satz 10 zu nennen. Am besten erklärt man die Wahl dieses Wortes dadurch, daß es zum Vokabular der Klagelieder gehört[44]. Mit dem Verbum *r'h* verbindet es sich dabei in Ps 10, 17; 25, 18, mit *'onî* ebenfalls in Ps 25, 18. Die Hinzufügung von *'āmāl* verstärkt also das geschichtsdeutende Modell „Not – Klage – Erhörung – Eingreifen".

Von Satz 9 an ist nur noch Jahwe Subjekt der Aussagen. Auch das ist nicht ohne weiteres auf die Hauptquellen des deuteronomischen Erweiterers rückführbar. Die üblichen Ansichten über das „kleine heilsgeschichtliche Credo" als lapidare Aufzählung von Großtaten Jahwes in der Geschichte lassen dieses Phänomen zwar als geradezu selbstverständlich erscheinen. Die Wirklichkeit sieht aber anders aus. Beschränkt man sich auf Geschichtssummarien, die echte Reihen von Geschichtsfakten enthalten, und geht man nicht über die deuteronomistische Epoche hinaus, dann läßt sich folgendes feststellen: Eine Aufzählung aller genannten Ereignisse als Jahwetaten

---

[43] Diese Vorstellung ist sonst noch belegt in Ex 11, 28 J; 33, 1; Num 16, 13 J; Dtn 9, 12; 1 Sam 12, 8 Dtr.

[44] Belege in Klageliedern des einzelnen: Ps 7, 15. 17; 10, 7. 14; 25, 18; 55, 11; 94, 20; 140, 10; in Volksklage: 90, 10. Vgl. ferner Ri 10, 16 und den Zusammenhang in Ps 107, 12.

findet nur dann statt, wenn das Handeln Jahwes dem Handeln Israels gegenübergestellt wird. Das ist der Fall in prophetischen Gerichtsreden und verwandten Texten (Am 2, 9–11; Ri 2, 1–3; 6, 8–10; 1 Sam 6, 18 f.; Jer 2, 6–7), in entsprechenden Schuldbekenntnissen (Jer 32, 20–23), in einer Selbstverpflichtung der Israeliten (Jos 24, 17 f.) und in einer katechetischen Begründung der Gesetzesverpflichtung (Dtn 6, 21–24). Wo eine solche Gegenüberstellung („ich – ihr", „du – sie", „Jahwe – wir") nicht vorliegt oder nicht speziell unterstrichen werden soll, kann viel profaner geredet werden. Der meist E zugeschriebene Vorblick Gen 15, 13–16 kennt einmal in V. 14 das kurze Aufblitzen des richtenden Handelns Jahwe, sonst ist alles, selbst der Auszug aus Ägypten, von den Nachkommen Abrahams ausgesagt. Der Rückblick in Num. 20, 15 f. E, der unserem Text zugrunde liegt, hat als Tat Jahwes nur die Erhörung der Klage und die Sendung des *mal'āk*, der Israel aus Ägypten führt. In Jos 24, 2–13 ist das ursprüngliche Bild schwer zu erheben; doch selbst nach der Entfernung der Stücke, die gewöhnlich als Zusätze betrachtet werden, bleibt ein mehrfaches Hin und Her zwischen menschlichen Subjekten und Jahwe als Subjekt der Ereignisse. In dem Geschichtsrückblick Ri 11, 16–22 tritt Jahwe nur in V. 21 und 23 im Zusammenhang des Heiligen Krieges als Subjekt auf. Im deuteronomistischen Geschichtssummarium 1 Sam 12, 8–12 wird nach einem festen Schema zwischen den menschlichen Subjekten und dem strafenden oder rettenden Gott abgewechselt. Daß auch unser Text Dtn 26, 5–10 nicht unter die Texte gerechnet werden soll, bei denen Jahwes Handeln an Israel dem ungehorsamen oder gehorsamen Verhalten Israels gegenüber Jahwe entgegengesetzt wird, geht mit Sicherheit schon daraus hervor, daß Jahwe in Satz 1–8 nicht das Subjekt der geschichtlichen Ereignisse ist. Daß er dies von Satz 9 an bleibt, ist also relevant. Die schon früher gemachte Feststellung bestätigt sich neu: offenbar sollte alles, was nach der Erhörung der Klage an Israel geschah, als Durchführung des einen göttlichen Eingreifens in die Geschichte zugunsten Israels erscheinen.

Die beiden Phänomene des Textes, die sich nicht aus den Hauptquellen des deuteronomischen Erweiterers ableiten lassen, unterstreichen also nochmals, daß alles auf die Zusammenfassung des Geschichtsverlaufs vom Exodus bis zur salomonischen Zeit unter dem Modell des Ablaufs „Not – Klage – Erhörung – Eingreifen" hinaussoll.

d) Die Deutung der Herausführung aus Ägypten mit Hilfe dieses Modells war schon in den alten Pentateuchquellen vorgegeben. Ferner fand sie sich in der Vorlage Num 20, 15 f. E. Indem er sie, und zwar sie allein[45], aufnahm, verhielt sich der deuteronomische Erweiterer zwar selektiv, aber nicht unkonservativ. Er führte nicht eine neue Kategorie

[45] Es sei darauf hingewiesen, daß noch eine andere Kategorie der traditionellen Exodusdeutung aufgegriffen und sogar ausgebaut ist: der Aktionszusammenhang „Versklavung – Sklavenlösung". Satz 3 betont, daß den Israeliten in Ägypten ursprünglich die Rechtsstellung von *gerîm* zukam. Die Aussagen der Sätze 5–7 implizieren, daß die Israeliten unrechtmäßig dieser Rechtsstellung beraubt und zu Sklaven gemacht wurden. „Herausführen" (Satz 11) ist Rechtsterminus für Sklavenbefreiung. Diese kann entweder durch Hinterlegung eines Preises oder durch Machteinsatz geschehen, im zweiten Fall natürlich nur dann Rechtens, wenn die Versklavung nicht Rechtens geschehen ist. Das ist hier der Fall. Deshalb befreite Jahwe Israel Rechtens „mit starker Hand". Dieses ganze Modell ist aber in das andere von Klage und Erhörung eingebaut. Es konkretisiert nur die Not und die Weise, wie die Erhörung der Klage in ihrer ersten Phase geschah.

ein, sondern arbeitete nur eine bestimmte, ihm geeignet erscheinende Kategorie der Tradition deutlich heraus.

Dabei benutzte er sie allerdings auf eine neue Weise. Er löste sie von der festen Bindung an eine bestimmte geschichtliche Stunde und machte aus ihr eine große Metapher, welche die ganze Geschichte seines Volkes bis zum jeweiligen Augenblick, in dem das Darbringungsgebet gesprochen wird, übergreift. Denn das helfende Eingreifen Jahwes geht ja im Gesamttext nicht nur bis zur salomonischen Zeit, sondern wirkt sich unmittelbar aus in der Fruchtbarkeit des Landes, das Jahwe dem Israeliten als Hilfe in der ägyptischen Not gegeben hat.

In welchem Ausmaß hinter solchem Vorgehen grundsätzliches Nachdenken über die Geschichte und Gottes Verhältnis zur Geschichte steht, wird man kaum bestimmen können. Aber vielleicht soll man bei einem so späten und so sorgsam verschiedenste und umfangreiche Traditionen auf einen Nenner bringenden Text eher mit viel als mit wenig theologischer Reflexion rechnen.

Es ist auch schwierig, Folgerungen für die heutige Diskussion über die christlichen Glaubensbekenntnisse zu ziehen. Der späte Ursprung des klassischen „Credos" des Alten Testaments mag uns späten Christen den Mut geben, uns an neue Kurzformeln des Glaubens zu wagen. Vielleicht kann auch das Ineinander von Traditionstreue und kühner Neukonzeption noch einen Maßstab setzen.

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Zweiter Teil:

Die fides Nicaena als Autorität nach dem Zeugnis vorephesinischen Schrifttums

Professor *St. L. Greenslade* hat in einer neueren Publikation[1] u. a. den Autoritätsanspruch der alten Konzilien untersucht und kommt – im wesentlichen aufgrund der Analyse der in Frage kommenden Konzilsdokumente – zu dem Ergebnis: „Selbst wenn diese Konzilien keine Unfehlbarkeit haben mögen, haben sie doch ... Anspruch auf Annahme und Gehorsam erhoben. Das heißt, sie handelten so, als ob sie ein hohes Maß spezifischer Autorität besäßen."[2] Da es offensichtlich nicht das gleiche ist, Autorität zu beanspruchen und Autorität tatsächlich zu besitzen, ergibt sich in Weiterführung oben genannter Studie folgende neue Fragestellung: Welche Autorität haben die alten Konzilien de facto gehabt? Welche Autorität wurde ihnen tatsächlich zuerkannt? Wie wurde diese begründet? Mit anderen Worten: Wie entsprach die Alte Kirche dem Anspruch ihrer Konzilien, und wie verstand sie ihn? Der vorliegende Versuch einer Antwort auf diese Frage beschränkt sich, was die in Frage stehende Konzilsautorität angeht, im wesentlichen auf das Nicaenum und, was die zu befragenden Quellen betrifft, auf das vorephesinische, außerafrikanische Schrifttum. Um eventuellen Verwechslungen mit verwandten Fragestellungen vorzubeugen, sei noch der eigentliche Gegenstand und das Ziel der Untersuchung präzisiert: Die Untersuchung versteht sich als Beitrag zur Erhellung des Konzilsgedankens, der Konzilstheologie der Alten Kirche; es geht primär weder um Konzilsgeschichte noch um den Text der fides Nicaena (Symbolforschung). Unter ‚fides Nicaena' verstehen wir dabei das, was auch die alten Theologen selber unter diesem Begriff verstanden haben: den Text bzw. die Texte, die als Glaubensformel des Konzils von Nikaia galten[3]. Autorität besagt in unserem Zusammenhang Normativität für den Heilsglauben in Analogie zur Autorität der Heiligen Schrift.

---

[1] Die Autoritäten, auf die sich die vier ersten ökumenischen Konzile berufen haben. In: Konzile und die Ökumenische Bewegung (Studien des Ökumenischen Rates, 5 [Genf 1968]) 53–71.

[2] Ebd. 71.

[3] *G. L. Dossetti,* Il Simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica (Testi e Ricerche di Scienze Religiose, 2 [Roma – Freiburg – Basel – Barcelona – Wien 1967]), stellt die verschiedenen Textformen der fides Nicaena zusammen.

I. „Traditioneller" Konzilsgedanke und spezifische Autoritätsproblematik der fides Nicaena

Daß das kirchliche Leben lange vor dem Nicaenum, wenn auch nicht in allen Gegenden gleich intensiv, durch konziliare Praxis gekennzeichnet ist, ergibt ein Blick in die Konzilsgeschichte[4]. Unser Wissen über die konziliare Praxis der Alten Kirche soll hier zunächst durch einige Zeugnisse ergänzt werden, aus denen sich so etwas wie eine allgemeine Konzilstheorie der Alten Kirche entwickeln ließe. Insofern in ihnen die Überzeugung zum Ausdruck kommt, daß Konzile notwendig sind bzw. daß Christus selber sie einberuft, wird den Konzilien von vornherein eine bestimmte Autorität zuerkannt. Von dieser selbstverständlichen, allen Konzilien zugestandenen Autorität gilt es auszugehen bei der Frage nach der speziellen Autorität der fides Nicaena.

Beim Bericht über das Konzilsverbot des *Licinius* begründet der Verfasser der *Vita Constantini* den damit heraufgeführten kirchlichen Notstand mit der lapidaren Bemerkung: „Anders nämlich als durch Synoden ist es unmöglich, die großen Probleme zu lösen."[5] Dementsprechend berichtet uns ja gerade auch die Kirchengeschichte des *Eusebius* über zahlreiche Konzilien der Alten Kirche[6]. Auch *Epiphanius* weiß um die Notwendigkeit der Konzilien, er präzisiert näherhin ihre Bedeutung für die Kirche: „Die Konzilien bringen die (gesuchte) Gewißheit (asphaleia) in den von Zeit zu Zeit jeweils anstehenden Fragen."[7] Er macht diese Bemerkung bezüglich des Nicaenums, wo eben die Frage nach der Gottheit des Heiligen Geistes noch nicht gestellt war.

---

[4] Vgl. vor allem *C. H. Hefele – H. Leclercq*, Histoire des Conciles, Bd. I, 1 (Paris 1907). Aus der neueren Literatur: *B. Botte, H. Marot* u. a., Das Konzil und die Konzile. Ein Beitrag zur Geschichte des Konzilslebens der Kirche (Stuttgart 1962), mit den Beiträgen von *H. Marot*, Vornicäische und ökumenische Konzile, ebd. 23–51, und *P.-Th. Camelot*, Die ökumenischen Konzile des 4. und 5. Jahrhunderts, ebd. 53–88. Vgl. auch das immer noch sehr brauchbare Werk von *M. Goemans*, Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw (Nijmegen 1945), mit der Besprechung von *Y. Congar* in: RevScPhTh 31 (1947) 288–291. Außerdem: *B. Botte*, Presbyterium und Ordo, in: Irenikon 29 (1956) 5–27 (zur Entstehung des konziliaren Bewußtseins); *J. D. Zizioulas*, Die Entwicklung konziliarer Strukturen bis zur Zeit des ersten ökumenischen Konzils. In: Konzile und die Ökumenische Bewegung, a. a. O. (Anm. 1) 34–52; *I. Ortiz de Urbina*, Nizäa und Konstantinopel (Mainz 1964), franz.: Nicée et Constantinople (Paris 1962); *B. D. Dupuy*, Le magistère de l'Église, service de la parole. In: L'infaillibilité de l'Église (Journées Œcuméniques de Chevetogne, 25–29 sept. 1961, Coll. «Irénikon» [Namur 1962]) 53–97; *P.-Th. Camelot*, Le magistère et les Symboles, in: Divinitas 5 (1961) 607–622; *ders.*, «Symbole de Nicée» ou «Foi de Nicée»?, in: OrChrPer 23 (1947) 425–433; *H. G. Margull* (Hrsg.), Die ökumenischen Konzile der Christenheit (Stuttgart 1961); darin: *G. Kretschmar*, Die Konzile der Alten Kirche, 13–74; *K. Stürmer*, Konzilien und ökumenische Kirchenversammlungen. Abriß einer Geschichte (Göttingen 1962), mit Anhang über die wichtigere Literatur, ebd. 486–499.

[5] Vita Constantini I (GCS 31, 27 ff.).

[6] Kirchengeschichte VI, 33 (GCS 588); VI, 37 (GCS 592); VI, 43 (GCS 612); VII, 24 (GCS 688); VII, 28 (GCS 703).

[7] Adv. haer. 74, 14 (PG 42: 501).

Cyrill von Alexandrien gibt seiner Konzilserwartung folgendermaßen Ausdruck, als er aufgefordert wird, sich einem Konzil zu stellen und sich dort zu rechtfertigen: „Es kommt vor, daß der Erlöser in seiner Heilsvorsorge (oikonomia) wegen kleiner und unbedeutender Angelegenheiten eine Synode einberuft, um seine Kirche zu reinigen, so daß sie den edlen Glauben unbefleckt und unvermischt besitzt." [8] Wir sehen hier ab von der Frage, wie sicher *Cyrill* tatsächlich ist, vor einer wirklich allgemeinen Synode seinen Standpunkt durchsetzen zu können, wir halten lediglich seine Überzeugung fest, daß Konzilien letztlich von Gott selbst veranstaltete Unternehmungen sind mit dem Ziel der Reinerhaltung des Glaubens. Dieser seiner Überzeugung gibt *Cyrill* auch an anderer Stelle Ausdruck, wenn er schreibt: „Wir sind des Glaubens, daß Christus der Allerlöser seine Kirchen von verkehrtem Denken rein machen und den rechten Glauben in höchstem Glanz wiederherstellen wird..." [9] Er teilt diese seine Überzeugung vom providentiellen Charakter einer Konzilsveranstaltung mit seinem Gegenspieler *Nestorius*, der seiner eigenen Konzilserwartung im Brief an *Cyrill* Ausdruck gibt[10]. Eine solche Konzilsveranstaltung ist in den Augen eines *Hilarius* keineswegs eine außergewöhnliche Angelegenheit, sie gehört vielmehr zur „ständigen und öffentlichen Verkündigung des vollkommenen Glaubens", die eben je nach Schwere der drohenden Häresie entweder durch „verschiedene Briefe" oder, wie es in Nikaia der Fall war, durch eine Versammlung der Bischöfe stattfindet[11]. Bisweilen freilich erscheint die Synode als der einzige Weg, mit einem Problem fertig zu werden[12]. Konzilien gehören nach dem Zeugnis der alten Theologen zur Selbstverwirklichung der Kirche, insofern durch sie die Reinheit des Glaubens erhalten wird; sie haben ihren festen Platz in ihrem Alltagsleben. Bezeichnend ist in diesem Sinn z. B., was ein *Hieronymus* als normalen Inhalt einer „Konzilsakte" betrachtet[13].

Die Alte Kirche vertraut in einem gewissen Sinne ihren Fortbestand der Konzilseinrichtung an; das dürfte u. a. aus den beigetragenen

---

[8] ACO (= Acta Conciliorum Œcumenicorum, Ausgabe *E. Schwartz)* I, 1, 1: 111, 25 ff.

[9] ACO I, 1, 1: 117, 8 ff.

[10] *F. Loofs*, Nestoriana. Ad Cyrillum II, 185, 23 ff.: ‚... dum (deus) nobis ipsam synodum donaverit, quam speramus ...'

[11] *Hilarius*, Fragm. series B II 9, 5, 25 – 6, 26 (CSEL 65: 148–149).

[12] ‚Necessaria est cognitio synodi, quam et iam pridem congregandam esse diximus. Ea enim sola est, quae huiusmodi tempestatum motus sedare possit' (*Innocentius I* [PL 20: 505]).

[13] In seiner Schrift ‚Apologia adversus libros Rufini' fordert er seinen Gegner auf: ‚Responde, quaeso, synodus, a qua excommunicatus est (scil. Hilarius), in qua urbe fuit? Dic episcoporum vocabula, profer sententias subscriptionum, vel diversitatem vel consonantiam. Doce qui eo anno consules fuerint, quis imperator hanc synodum jusserit congregari. Galliaene tantum episcopi fuerint an et Italiae et Hispaniae? Certe quam ob causam synodus congregata sit' (Apol. II, 19 [PL 23: 464/443]).

Zeugnissen hervorgehen. Aber man wird sich andererseits auch vor einer Überschätzung dieses Konzilsvertrauens durch eine Stimme wie die des *Gregor von Nazianz* warnen lassen müssen. Er macht aus seiner persönlichen bitteren Erfahrung mit Konzilien keinen Hehl und hat für sie, wenn man einmal vom Nicaenum absieht, eigentlich nur Hohn und Spott übrig: „Ich verhalte mich so..., daß ich jede Versammlung von Bischöfen meide, weil ich bei noch keiner Synode einen günstigen Ausgang erlebt habe; sie bringen keine Beseitigung der Übel, sondern schaffen vielmehr neue... Es gibt auf ihnen nur Rivalität und Machtkämpfe ..." [14] In seinem Gedicht *De vita sua* nennt der aristokratische *Gregor* als Grund für das Versagen der Synoden deren „anarchische" Grundstruktur: „Es gab Synoden; wessen (Synoden) waren es?... Es waren die Synoden aller, was soviel heißt wie niemandes. Denn die Herrschaft der vielen ist dasselbe wie ‚Anarchie'." [15]

Wie nun erfüllten die Synoden die an sie gestellten Erwartungen? Was die Reinerhaltung des Glaubens angeht, so erfüllten sie diese Erwartungen durch Ausschluß des Irrlehrers, wie z. B. deutlich aus den verschiedenen Berichten in der Kirchengeschichte des *Eusebius* hervorgeht. Was Fragen der Kirchendisziplin angeht, durch Festsetzung bestimmter Normen, durch Aufstellung von „Kanones" und Gesetzen. Man denke z. B. an die Konzilien unter *Cyprian* über die Wiedertaufe der Häretiker. Umstände, die hier nicht weiter analysiert zu werden brauchen, führten nun im Falle Nikaias dazu, daß es mit dem Ausschluß des Häretikers nicht getan war. Das Konzil bekam bleibende Autorität konkret dadurch, daß sein Glaubensbekenntnis weiterhin in der Kirche „gebraucht" wurde. Diese weiterhin andauernde Geltung eines Konzils und seiner fides war alles andere als eine Selbstverständlichkeit. Das ergibt sich zunächst aus der Haltung des *Athanasius* dem Konzil von Nikaia gegenüber [16], dies ergibt sich ebenfalls aus dem Verhalten anderer Theologen des untersuchten Zeitabschnitts. An erster Stelle ist hier der frühe *Hilarius* zu nennen. Ganz im Gegensatz zu *Athanasius* sieht er in seinem *De synodis* die nachnizänischen Synoden – mit einigen Abstrichen – in völlig positivem Licht. Das heißt aber doch im Hinblick auf die fides Nicaena: Diese ist in gewissem Sinne überholt oder zumindest nicht höheren Ranges als die folgenden Konzilien. Im Dienste echter Einigungspolitik sieht *Hilarius* in diesen Konzilien z. T. eine notwendige Verbesserung und Ergänzung von Nikaia. Er sieht in allen aufgestellten Glaubensformeln das Bemühen der Bi-

[14] Ep. 130 (PG 37: 225).

[15] De vita sua 1740 (PG 37: 1151); vgl. auch Ep. 124 (PG 37: 217); Ep. 132 (PG 37: 228 f.); Ep 136 (PG 37: 232); Ep. 173 (PG 37: 284) und vor allem: De div. vitae gen. et adv. falsos episc. 90 (PG 37: 1268).

[16] Vgl. unseren Beitrag „Zur Entwicklung der Konzilsidee. Werden und Eigenart der Konzilsidee des Athanasius von Alexandrien", in: ThPh 45 (1970) 353–389.

schöfe, der Wahrheit näherzukommen[17]. Die einzelnen Glaubensformeln sind nicht gegeneinander gerichtet, wie *Athanasius* nicht müde wird zu wiederholen[18], sondern vielmehr eine gemeinsame Wahrheitssuche. Man wird schwerlich beweisen können, daß *Hilarius* hier nur als Taktiker, als Kirchenpolitiker spricht, dem es auf das Einebnen der Gegensätze ankommt. Es ist vielmehr der Gesichtspunkt der Gotteserkenntnis als solcher, unter der er die Glaubensformeln sieht, und von diesem „erkenntnistheoretischen", philosophischen Ansatz aus gelingt ihm nur allmählich eine positive Würdigung dessen, was eine schriftliche Fixierung des Glaubens zu sein beansprucht. Gottes Unendlichkeit ist der eigentliche Grund für die Vielzahl der aufgestellten „Definitionen" und nicht die böse Absicht der Menschen, den Glauben zu verleugnen! Das ist die kirchenpolitisch günstige Konsequenz aus diesem Unverständnis des *Hilarius*. Die ‚brevitas verborum', womit auf das ‚homoousios' angespielt wird, kann nur durch „eine Vielzahl von Definitionen" und „eine große Menge von Worten" kompensiert werden. *Hilarius* sieht die ganzen Definitionsversuche eher als eine Unterweisung (ad docendum) denn als ein Bekenntnis im eigentlichen Sinne des Wortes[19].

Wenn im folgenden *Hilarius* die gallischen Bischöfe glücklich preist, daß sie bis zur Stunde überhaupt noch keine schriftlichen Glaubensbekenntnisse kennen, vielmehr den „vollkommenen und apostolischen Glauben im Herzen tragen", dann offenbart er damit nicht nur die für ihn noch um 358 typische Einstellung zu Glaubensformeln überhaupt – einschließlich der Formel von Nikaia –, sondern er wirft auch bezeichnendes Licht auf die Tatsache, wie wenig noch um 360 die nizänische Formel im Westen, gar als Glaubensformel, bekannt war[20]. Diese Relativierung der Glaubensformeln, von der Nikaia keineswegs ausgeschlossen ist, erreicht gewissermaßen ihren Höhepunkt darin, daß Glaubensformeln und Glaubensinhalt als Buchstabe und Gewissen

---

[17] ‚Multifarie, ut intelligitur, episcoporum consiliis atque sententiis quaesita veritas est et intelligentiae ratio exposita est per singulas scriptae fidei professiones: singulis quibusque generibus impiae praedicationis exstinctis' (*Hilarius*, De syn. 27, 62 [PL 10: 522]).

[18] Vgl. unseren Beitrag a. a. O. (Anm. 16), bes. 367 ff.

[19] ‚Non enim infinitus et immensus Deus brevibus humani sermonis eloquiis vel intelligi potuit vel ostendi. Fallit enim plerumque et audientis et docentis brevitas verborum: et compendio sermonum aut non intelligi potest quod requiritur, aut etiam corrumpitur quod significatum magis quam enarratum rationis absolutione non constat. Et idcirco episcopi intelligentiae sensu loquentes, ob difficultatem naturalis intelligentiae et plurimis definitionibus et copiosioribus verbis usi sint ad docendum, ut et sensum audientium distinctione editae per multa veritatis imbuerunt, et de divinis rebus nihil aliud periculosum aut obscurum in hac multimoda plurium sententiarum absolutione loquerentur' (De syn. 62 [PL 10: 522]).

[20] De syn. 27, 63 (PL 10: 523).

(Geist) einander gegenübergestellt werden[21], eine Gegenüberstellung, die freilich weniger absolut gemeint ist, als es zunächst den Anschein hat; denn *Hilarius* betont ausdrücklich die Nützlichkeit dieser schriftlichen Bekenntnisse[22].

In seinem *Liber ad Constantium imperatorem* geht *Hilarius*, bevor er in der folgenden Schrift *Liber contra Constantium imperatorem* auf die Linie des *Athanasius*, d. h. auf das Festhalten am Wortlaut und Text der fides Nicaena, einschwenkt, noch einen Schritt weiter in der Infragestellung der nizänischen Formel. Er proklamiert nämlich nicht wie *Athanasius* die ‚autarkia' des Nicaenums, sondern die des Taufglaubens![23] Daß dieser Rückgriff allein auf den Taufglauben tatsächlich auch das Fallenlassen der fides Nicaena bedeutet oder mit einschließt, zeigt die beigefügte Versicherung an: Die nizänische Glaubensformel aufgeben heißt nicht den mit ihr gemeinten Glauben verleugnen[24]. Der durch Nikaia ausgelöste processus in infinitum jeweiliger Korrektur an der vorausgegangenen Glaubensformel ist in den Augen des *Hilarius* – wenigstens hier – nicht anders zum Stillstand zu bringen als durch den Verzicht auf schriftliche Formeln überhaupt[25].

---

[21] ‚Sed necessitas consuetudinem intulit, exponi fides, et expositis subscribi. Ubi enim sensus conscientiae periclitatur, illic littera postulatur' (De syn. ebd.).

[22] ‚Nec sane scribi impedit, quod salutare est confiteri' (ebd.). In den folgenden Kapiteln von De syn. warnt *Hilarius* vor einem schlagwortartigen Gebrauch des ‚homoousios'. Ein solcher Gebrauch liegt dann vor, wenn sich das Bekenntnis ausschließlich auf die „definierten" Begriffe bezieht. Das ‚homoousios' ist das zweite, nicht das erste Wort beim Bekenntnis. Das ‚pater ingenitus' geht ihm notwendig voraus. Das Christusgeheimnis ist nicht in einem einzigen „nackten Begriff" (brevi ac nudo sermone), z. B. mit dem Ausdruck ‚una substantia', aussagbar, sondern nur in dialektischen, sich gegenseitig „aufhebenden" Schritten (ebd. 526 ff.). Für Nikaia gilt: ‚Ante nativitas filii, ante subjectio, ante similitudo naturae praedicanda est: ut non impie unius esse et Pater et Filius substantiae praedicetur' (De syn. 27, 69 [PL 10: 527]). ‚Et non intelligo cur ante caetera tamquam maximum et potissimum et solitarium praedicandum sit, quod nec pie possit ante caetera praedicari, et iam impie necesse sit, post caetera denegari.' Dies bedeutet: Die fides Nicaena steht, gerade weil sie brevitas auszeichnet, unter dieser Dialektik des ante und post. – Nach der Darlegung des rechten Verständnisses des ‚homoousios' und den Ausführungen zur Ablehnung des ‚homoousios' durch das Konzil von Antiochien (ebd. 538), die von der Auffassung des Athanasius erheblich abweichen (vgl. den oben zit. Aufsatz [Anm. 16] 374 ff.), schließt die Schrift mit der Aufforderung, die fides Nicaena, falls notwendig, gemeinsam zu verbessern: ‚Si quid ad interpretationem addendum est, communiter consulamus. Potest inter nos optimus fidei status condi, ut nec ea quae bene sunt constituta vexentur, et quae male sunt intellecta resecentur' (De syn. 27, 91 [PL 10: 545]).

[23] ‚Inter haec fidei naufragia caelestis patrimonii iam paene profligata hereditate tutissimum nobis est primam et solam evangelicam fidem confessam in baptismo intellectam retinere nec demutare, quod solum acceptum atque auditum habeo, bene credere . . .' (CSEL 65: 202).

[24] ‚Non ut ea, quae synodo patrum nostrorum continentur, tamquam inreligiose et impie scripta damnanda sint' (ebd.).

[25] ‚Quod emendatum est, semper proficit, et, dum omnis emendatio displicet, emendationem omnem emendatio consecuta condemnet, ac si iam, quidquid illud est, non emendatio aliqua sit emendationis, sed coeperit esse damnatio' (ebd.).

Diese Position ist nicht das letzte Wort in der theologischen Entwicklung des *Hilarius*. In seinen späteren Schriften erweist sich auch für ihn die fides Nicaena als das „sichere Grundgesetz der Kirche", als die „zuversichtliche Gewißheit der menschlichen Hoffnung"[26]. Anders ist das bei einem Manne wie *Zeno von Verona*, der allem Anschein nach bei seiner ablehnenden Haltung jeder Art von ‚Tractatus' bleibt. Von seinen vor 380 abgefaßten *Tractatus*[27] handelt der erste über den Glauben. Der Bischof von Verona zeigt sich darin als Vertreter eines Glaubensbegriffs, der unschwer als Reaktion gegen den Intellektualismus der Zeittheologie erkannt wird. Der Glaube, so stellt *Zeno* gleich zu Beginn fest, gründet im Willen des Menschen und nicht in der Belehrung durch andere[28]. In Anlehnung, wie es scheint, an die paulinische Antithese von Gnade und Gesetz entwickelt er seinen eigenen Glaubensbegriff näherhin dadurch, daß er den anvisierten gegnerischen Glaubensbegriff mit dem Gesetz identifiziert[29].

Ein solcher in reiner Antithese zum Gesetz entwickelter Glaubensbegriff steht naturgemäß in schärfster Spannung zu jeder Art von Traktat. Ohne jeden Zweifel sind unter diesen Traktaten auch die konziliaren mit eingeschlossen[30]. *Zeno* sieht in ihnen eben gerade das, was er als Gegenbegriff seiner Glaubensauffassung, nämlich als ‚lex', stigmatisiert. Die Haltung *Zenos* ist – wenigstens in diesem ersten Traktat – kompromißlos. Er lehnt den ‚tractatus fidei' ebenso ab wie die ‚fides tractatus'[31]. Auch hier wieder – wie schon bei *Hilarius* – die gleiche Furcht vor dem processus in infinitum immer neuer Formeln und das Nichtvorhandensein von Kriterien, die eine Auswahl vom Formelangebot erlaubten[32]. *Zeno* macht sich lustig über einen Glauben, der etwas anderes sein will als ‚credulitas'[33]. Andererseits ist jedoch auch festzuhalten, daß er nicht jede Art von ‚doctrina' ablehnt;

---

[26] Liber contra Constantium imperatorem 27 (PL 10: 603).

[27] PL 11: 253–628. [28] Tract. I, 1, 1 (PL 11: 253 f.).

[29] ‚Errat igitur quisquis disputantium lege aestimat fidem ... disputatio enim sicut excolit legem, ita, si versuta sit, eradicat fidem ... (Tract. I, 1, 1 [PL 11: 259]).

[30] Tract. I, 1, 3 (PL 11: 259). [31] Ebd. 259 f.

[32] ‚Video ... multos fuisse tractatus, multas fides, et quidem novellas, et litis labore ac favore nutritas ... verumtamen ex his omnibus eligendum quid sit non potest nosci aut comprehendi: quia non erit nec proprium, nec firmum, quod habet statum semper incertum: quippe unius electio sit alterius reprobatio: vel si omnes omnino amplectandae sint, ut tot quid habeat fides, quot non habet verba, multo magis nihil habebit, quia tractatus, qui eas genuit, vel quotidie generat, adhuc potest generare' (Tract. I, 1, 3 [PL 11: 259 f.]).

[33] ‚O quam misera est fides, quam verba concinnant! o quam debilis, cuius cotidie dissipantur variis argumentationibus membra! o quam indefensa, quae regum, judicum, divitum, aliquoties etiam, quod peius est, gentium desiderat per momenta patrocinia! o quam turpis ac lubrica, de qua ludit aliena sententia! o quam adultera, quae non agnoscit, quo auctore sit nata! o quam ridiculosa, quae duobus confligentibus Christianis, ab alteri eorum, si non transducitur, perfidia, cum transducta fuerit, fides vocatur' (Tract. I, 1, 4 [PL 11: 262 f.]).

worauf es ihm ankommt, ist vielmehr die Herausarbeitung des Unterschieds zwischen ‚fides' und ‚tractatus'[34]. Leider ist es im Rahmen dieser Untersuchung nicht möglich, den interessanten Glaubensbegriff des *Zeno* zu analysieren. Seine sich aus diesem Glaubensbegriff ergebende Stellungnahme allen Traktaten gegenüber, einschließlich der synodalen, soll in diesem Zusammenhang lediglich als Beispiel dafür stehen, wie wenig bestimmte Kreise der Orthodoxie von ihren theologischen Voraussetzungen her zur Aufnahme schriftlicher Glaubensformeln disponiert waren[35].

Es scheint, daß auch *Ephräm der Syrer* derjenigen Gruppe von Theologen zugeordnet werden muß, die, obwohl entschiedene Homoousianer, dennoch nichts von einer fortdauernden Autorität der fides Nicaena wissen wollen: „Ich verließ, was nicht geschrieben steht, und hielt mich an das Geschriebene / um nicht wegen dessen, was nicht geschrieben steht / das Geschriebene zu verlieren", singt er in seinem Hymnus gegen die Arianer[36]. Mit solcherart Distanzierung gegenüber der fides Nicaena rückte man freilich in eine gewisse Nähe zu Leuten vom Schlage eines *Eusebius von Emesa*, die gleicherweise – nur aus anderen Gründen – keinen neuen Text über oder neben der Schrift als Autorität annehmen wollten[37].

II. Wachsende Autorität der fides Nicaena

Zeno und *Ephräm* werden von der späteren kirchlichen Entwicklung überrollt, *Hilarius* selber wird zum entschiedenen Anwalt der nizänischen Formel. Es ist jetzt zu fragen, wie und wo und in welchen Stufen sich die bleibende Autorität der fides Nicaena im Schrifttum der

---

[34] ‚Sed non eo dico ut ingratum faciam doctrinae beneficium, sed ut sciat unusquisque, aliud esse fidem, aliud esse tractatum; non fidem per tractatum posse vel dari vel nosci vel destrui' (Tract. I, 1, 4 [PL 11: 265]). Diese Feststellung ist deshalb nötig, weil der Bischof sich sonst selbst widersprechen würde, denn er ist ja hier selber im Begriff, einen Tractatus zu schreiben. Im übrigen enthält der ‚Tractatus de fide' treffende Charakterisierungen der virtus fidei und manche Spitze wohl eher gegen die Arianer als gegen die Nizäner (vgl. z. B. Tract. I, 1, 6 [PL 11: 269]). Wie wenig der Bischof ganz beim Wort genommen werden darf bezüglich dessen, was er gegen den Tractatus fidei sagt, zeigt vor allem das zweite Buch des Tractatus, in dem er ausführlich und im Sinne der Orthodoxie christologische Fragen „traktiert".

[35] Zur Theologie Zenos von Verona vgl. *G. Bardy* in: DThC XV b, Sp. 3687 ff.

[36] Hym. 64, 11 (CSCO 155: 175). Die Stelle ist zusammen zu sehen mit Hym. 52, 14 (ebd. 140): „Wozu sollten wir ferner neuernd / etwas (hinzutun) zu jener / Wahrheit, die er (d. i. Gott [eigene Anm.]) uns schrieb? Die Namen, die wir hinzufügten / sie sind, o meine Brüder, den Verwegenen zum Anlaß geworden / für alle häßlichen Zusätze. Fügst du Untersuchungen hinzu / dann hast du Streit hinzugefügt; zitierst du aber, was geschrieben steht (d. h.: die Heilige Schrift [eigene Anm.]) / dann hast du, was verwirrt ist, beruhigt."

[37] ‚Cur lis? quia scripturis contenti non sumus, sed ex corde non miscenda miscemus ... in ea quae scripta sunt, attendite et ablata est lis ... Noli scribere, sed lege, non tua, sed evangelistarum. Etiamsi recte dicas, tamen, quia tua sunt, das occasionem ad litem' (Ausg. *E. M. Buytard*, Bd. I, 55; vgl. auch ebd. 95. 107. 110).

Vorephesiner anzeigt. Es geht uns hier zunächst darum, das Faktum dieser Autorität aufzuzeigen, bevor wir die Frage stellen, in welcher Weise die alten Theologen diese Autorität „begründet" bzw. theologisch verstanden haben. Zwei deutlich voneinander abhebbare Formen lassen sich dabei unterscheiden: Eine Zeitlang und bei bestimmten Autoren ist die fides Nicaena lediglich Inbegriff des orthodoxen Glaubens; man bekennt sich zu der Formel, aber man argumentiert noch nicht mit ihr. Auf der zweiten Stufe argumentiert man – z. B. im christologischen Disput – aufgrund der fides Nicaena.

An erster Stelle ist hier natürlich *Athanasius von Alexandrien* zu nennen. Seit dem Konzil von Sardika wird er nicht müde, die fides Nicaena als Bekenntnisformel der Orthodoxen zu propagieren[38]. Von den Kappadoziern ist es besonders *Basilius,* der sich wiederholt und in aller Form zur fides Nicaena bekennt, so z. B. im Brief 159: „Um es mit einem Wort zu sagen: wir achten die von den in Nikaia versammelten Vätern (aufgestellte) Glaubensformel höher als alle, die später geschaffen wurden."[39] Im Brief an die westlichen Bischöfe, der den desolaten Zustand der Ostkirche schildert, erscheint das Bekenntnis zur fides Nicaena als Zielvorstellung aller kirchlichen Erneuerung[40].

Ähnlich massiv, wenn auch wesentlich weniger häufig als *Basilius,* äußert sich *Gregor von Nazianz.* Auf die Frage, was „Gewißheit" im Glauben bringe, nennt er die fides Nicaena: „Nichts haben wir jemals höher geschätzt und können wir höher schätzen, und mit Gott sind wir dieses Glaubens und werden es bleiben."[41] Im Werk des *Gregor von Nyssa* ist das explizite Bekenntnis zur fides Nicaena seltener als bei den beiden anderen Kappadoziern. Wie sehr diese fides jedoch Prämisse seines eigenen Denkens ist, geht u. a. aus einer methodischen Kritik an seinem Gegner *Eunomius* hervor. Dieser sollte, so *Gregor,* statt von ungesicherten eigenen Überlegungen auszugehen, sich an die Widerlegung der kirchlichen Lehre machen. „Die Kirche lehrt jedoch, sich allgemeinverständlich ausdrückend (‚idiotikos'): daß der eingeborene Gott ‚aus dem Wesen' des wahren Gottes seinem Wesen nach wahrer Gott ist..."[42] Indem *Gregor* auf diese Weise auf die fides Nicaena anspielt, bekennt er sich selber zu dieser Formel.

---

[38] Vgl. PG 26: 800 und unseren Aufsatz, a. a. O. (Anm. 16) 361 ff.

[39] PG 32: 620; vgl. Ep. 51, 2 (PG 32: 389); Ep. 52, 1 (PG 32: 392); Ep. 81 (PG 32: 457); Ep. 91 (PG 32: 476); Ep. 113 (PG 32: 528); Ep. 114 (PG 32: 528 f.); Ep. 125, 1 (PG 32: 545); Ep. 140, 2 (PG 32: 588); Ep. 226, 3 (PG 32: 848); Ep. 258, 2 (PG 32: 949); Ep. 265 (PG 32: 989).

[40] „Auch bei uns soll in aller Zuversicht jene gute Botschaft der Väter verkündigt werden, die die unselige Häresie des Arius vernichtet und die Kirchen in der gesunden Lehre auferbaut" (Ep. 90, 2 [PG 32: 473]).

[41] Ep. 102 (PG 37: 193); vgl. auch die Äußerung über Nikaia in seinem Poema de vita sua 1700 (PG 37: 1148).

[42] Contra Eun. III, 94 (Ausg. *W. Jaeger,* Bd. II, 83, 27 f.).

Auch im lateinischen Schrifttum dieser Jahre findet sich das explizite Bekenntnis zur fides Nicaena, ohne daß aber schon ihr Text als Argument in der Auseinandersetzung verwendet würde. Hier ist unter anderen *Nicetas von Remesia* zu nennen, dem die Forschung seit einiger Zeit das unter dem Namen des *Nicetas von Aquileia* überlieferte Schriftchen *De ratione fidei*[43] zusammen mit dem *De spiritus sancti potentia* und dem *De symbolo* zuschreibt. *De ratione fidei* stellt im Grunde eine Verteidigung der fides Nicaena dar, aus der der entscheidende Satz ‚natum de patre, hoc est de substantia patris, deum de deo, lumen de lumine, deum verum de deo vero, natum non factum, unius substantiae cum patre' zitiert wird[44]. Allem neugierigen Fragen und Forschen nach der ‚qualitas' und ‚quantitas' des Mysteriums hat das Konzil von Nikaia ein Ende bereitet: „Durch das Studium und die Untersuchung der Heiligen Schrift wurde die Wahrheit offenbar und niedergeschrieben."[45] In seinem *De spiritus sancti potentia* gibt *Nicetas* eingangs Aufschluß über die Quelle, die er bei seiner Darlegung über die dritte Person (= potentia) benutzt. Es ist die Schrift allein. Eine solche explizite Rechtfertigung der Gottheit des Geistes ist übrigens, meint *Nicetas*, für die Gläubigen nicht nötig. Für sie genügt der Hinweis auf die fides Nicaena[46].

Phoebadius von Agen, geistiges Haupt der Nizäner in Gallien nach der Verbannung des Hilarius, verfaßte im Jahre 357 eine schwungvolle Kampfschrift gegen die zweite sirmische Glaubensformel[47]. In diesem seinem *Liber contra Arianos* beruft er sich in aller Form auf die fides Nicaena, der „vollkommenen Richtschnur des katholischen Glaubens"[48]. Ein sehr prägnantes Zeugnis für die fides Nicaena der Jahre um 360 liefert ferner *Marius Victorinus*. Im Kontext der Argumentation seiner *Adversum Arium libri quatuor* ist die fides Nicaena noch keine Autorität zugunsten der zu beweisenden Sache (*Victorinus* hält sich in seiner Schrift an die in der Einleitung angekündigte Einteilung in Schriftargumentation – sacra lectio – und rationale Durchdringung – adsertio – der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes), wohl aber ein entscheidendes Argument für die Adäquatheit des zur Bezeichnung der Sache verwandten Terminus. Die Pointe seiner Argumentation lautet – und darin liegt sein Bekenntnis zu Nikaia –: gerade der Terminus ‚homoousios' wurde vom ökumenischen Konzil gewählt, und gerade er hat sich zur Durchsetzung der gemeinten Sache bewährt[49].

---

[43] PL 52: 847–874. [44] Ebd. 849. [45] Ebd.

[46] ‚Ratio a nobis requiritur, necessario reddenda est nec aliunde reddenda, nisi ex divinarum fontibus scripturarum' (PL 52: 853).

[47] PL 20: 13–30. [48] Ebd. 17.

[49] „... homoousion vero magis ac magis teneatur, scribatur, dicatur, tractetur, in ecclesiis omnibus praedicetur. Haec enim fides apud Niceam, haec fides apostolorum, haec fides catholica. Hinc Arriani, hinc haeretici vincuntur universi (Adv. Arium

Für weitere Bekenntnisse zur fides Nicaena mögen noch zwei Zeugnisse stehen, das eine von höchst offiziellem Charakter, das andere sehr repräsentativ für die spezifische Autoritätsform der fides Nicaena im ausgehenden vierten Jahrhundert. *Damasus* fordert die orientalischen Bischöfe auf: „... erinnert euch eifrig des von den Aposteln her überlieferten Glaubens, zumal desjenigen, der von den Heiligen Vätern im nizänischen Konzil schriftlich verkündet wurde“ [50]! Im Jahre 386 rechtfertigt *Ambrosius* in einem Brief an Kaiser *Valentinian* [51] seine Nichtteilnahme am kaiserlichen Konsistorium. Dabei bekennt er sich mit folgenden Worten zur fides Nicaena: „Mit gutem Grund verabscheue ich jenes Konzil (= Rimini) und folge dem Tractatus des Konzils von Nikaia, von dem mich weder Tod noch Schwert trennen kann... An diesem Glauben halten die gallischen, die spanischen Provinzen fest und bewahren ihn zugleich mit dem gottesfürchtigen Bekenntnis zum (Heiligen) Geist.“ [52] – Kennzeichnend für die hier untersuchte Autoritätsphase der fides Nicaena sind Ausdrücke wie ‚protiman‘, ‚sequi‘, ‚amplecti‘ usw., Termini also, die alle eher eine „Entscheidung für“ und ein „Bekenntnis zu“ bezeichnen als eine Bindung durch etwas bzw. eine Verpflichtung.

Die weiterwachsende Autorität der fides Nicaena wird schließlich darin sichtbar, daß Autoren sich für ihre theologischen Ansichten – und zwar auch in Fragen, mit denen die nizänischen Väter nicht direkt befaßt waren – auf die fides Nicaena berufen. Solche Berufung setzt natürlich die Autorität des entsprechenden Textes für den Gegner oder Gesprächspartner voraus.

Eine erste Berufung dieser Art findet sich schon bei *Athanasius*, wenn auch nur in negativer Form. Er weist die Irrlehre von der Homoousie des Leibes Christi mit dem Logos durch den Hinweis auf die Schrift und auf die fides Nicaena zurück [53]. Positive Argumentation aufgrund der fides Nicaena finden wir dagegen bei *Epiphanius*. Er „beweist“ die Gottheit des Geistes aus dem Text der fides Nicaena [54].

II, 12 [SourChré: 430]); vgl. auch I, 45 (SourChré 324); II, 11 (SourChré 426); II, 9 (SourChré 420. 422 usw.).

[50] Ep. 7 (PL 13: 370 f.); vgl. auch Ep. 1 in: ZNW 35 (1936) 19; Ep. 3 und 4 (PL 13: 356. 358).

[51] Ep. 21 (PL 16: 1045 f.).

[52] Ep. 21, 14 (PL 16: ~~1048.~~ [1005]); vgl. auch CSEL 78, Prol. 5, 32–37: ‚De conciliis id potissimum sequar, quod trecenti decem et octo sacerdotes... velut trophaeum extulerunt...‘; ferner *Gregor von Elvira:* ‚Nicaenae autem synodi tractatum omni animi nisu ex tota fide servantes amplectimur; hunc enim tractatum scimus contra omnes haereses invicta veritate oppositum‘ (De fide orth., conclusio [PL 17: 567]).

[53] PG 26: 1056.

[54] „Auch wir bekennen die Glaubensformel, die in Nikaia aufgestellt worden ist. Beweise uns aufgrund derselben, daß der Heilige Geist in der Gottheit mitgezählt wird!“, läßt er die Pneumatomachen sagen und führt dann den geforderten Beweis

Dieser ist damit eindeutig Glaubensquelle bzw. Glaubensdokument. Als autoritativer Text gilt dabei nicht nur der zweite Artikel, auf den es den Vätern in Nikaia ausschließlich ankam, sondern der gesamte Text des Symbols. Ähnlich sehen wir auch *Damasus* argumentieren. Auch er leitet die Gottheit des Geistes aus der fides Nicaena ab[55]. Durch *Gregor von Nyssa* erfahren wir, daß sich *Apollinarius* für seine Lehre auf die Konzilien von Antiochien und Nikaia beruft. Auch er argumentiert mit einem Textstück der fides Nicaena, das für die Väter von Nikaia selber keineswegs von Bedeutung war, nämlich mit ‚sarkothenta kai enanthropesanta'. *Gregor* referiert die Auslegung des *Apollinarius* und bestreitet dabei keineswegs die Erlaubtheit solcher Berufung, sondern nur deren Richtigkeit[56]. Auch *Theodor von Mopsuestia* führt den Beweis für die Gottheit des Geistes in seinen Taufkatechesen aus der fides Nicaena, und zwar obwohl er das Constantinopolitanum kennt[57].

Unter der Rücksicht der in der Auseinandersetzung verwendeten Argumente muß auch der Kampf zwischen *Nestorius* und *Cyrill* als ein Streit um die richtige Auslegung der fides Nicaena betrachtet werden. Beide Gegner argumentieren außer mit Schrifttexten (das versteht sich von selbst) mit der fides Nicaena in der Hand. Gleich der erste Brief des *Nestorius* an *Caelestin* von Anfang 429 begründet die Ablehnung des Titels ‚theotokos' mit dem Fehlen dieses Titels in der fides

---

durch folgende Argumentation: Die fides Nicaena ordnet gleichberechtigt nebeneinander Vater, Sohn und Geist. Das „wir glauben" bezieht sich aber im ersten Artikel nicht auf „Vater", sondern auf „Gott" (denn Gott wird geglaubt); also gilt das gleiche sinngemäß für „Sohn" und „Geist"; auch hier bezieht sich das zu ergänzende „wir glauben" auf ein sinngemäß zu ergänzendes „Gott". Folglich ist in der fides Nicaena der Glaube an die Gottheit des Geistes enthalten (Adv. Haer. 74, 14 [PG 42: 501]).

[55] „... Nicaeni concilii fidem inviolabilem per omnia retinentes sive simulatione verborum aut sensu corrupto coaeternae et unius essentiae trinitatem credentes in nullo spiritum sanctum separamus, sed perfectum in omnibus, virtute, honore, majestate, deitate, cum patre conveneramur et filio ... (vgl. ZNW 35 [1936] 22).

[56] „Was haben diese Ausführungen mit dem Vorausgehenden (d. h. den Konzilstexten) gemeinsam? Wo hat die Synode gegen den Samosatener diesen Lehrsatz aufgestellt? Doch lassen wir die Dinge, die weiter als unsere Erinnerung zurückliegen! Wie kommt er dazu, Derartiges mit den nizänischen Lehrsätzen zu beweisen?" (Adv. Apol. [Ausg. *W. Jaeger*, Bd. III, 1, S. 143, 4 ff.).

[57] Hom 9, 3. Vgl. Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique et trad. par *R. Tonneau* et *R. Devréesse* (Studi et Testi, 145) 213. 235. 239. – Die Väter von Nikaia haben, so meint Theodor, durchaus gezielt den Geist in der Glaubensformel miterwähnt, um ihn von den Geschöpfen zu unterscheiden: «Car des gens qui n'avaient admis nulle autre des créatures, n'eussent pas pris soin de mettre dans leur Credo et leur profession de foi, avec le Père et le Fils, l'Esprit Saint, s'ils n'avaient pas voulu distinguer dans cette profession de foi toutes les créatures d'avec la nature incréée. Et ainsi convenait-il qu'avec le Père et le Fils l'Esprit fut nommé et confessé, parce que lui aussi est la nature incréée, qui existe de toute éternité et est cause de tout ...» (ebd. 217).

Nicaena[58]. Im Osterbrief des gleichen Jahres an die Mönche stützt sich *Cyrill* zum Beweis der Richtigkeit des Titels ‚theotokos' außer auf das Zeugnis des *Athanasius* und der Heiligen Schrift gerade auf die fides Nicaena[59]. In seinem zweiten Brief an *Nestorius* wiederholt *Cyrill* diese Auslegung der fides Nicaena[60]. In seinem zweiten Brief an *Cyrill* weist *Nestorius* seinerseits diese Auslegung mit aller Entschiedenheit zurück, wirft ihm „oberflächliche" Lektüre der fides Nicaena vor[61] und bringt im folgenden seine eigene Auslegung des Textes[62]. In seinem Brief an die Apokrisiare verdeutlicht *Cyrill* schließlich noch seine im Brief an die Mönche vorgetragene Auslegung der fides Nicaena, indem er auf den Einwand antwortet, der Text enthalte nicht den Begriff ‚theotokos': der Titel „Gottesgebärerin" befindet sich zwar nicht dem Wortlaut nach im Text der fides Nicaena, wohl aber liegt er in der inneren Logik seiner Begriffe (te dynamei ton ennoon), insofern nämlich, als die Synode die Menschwerdung des aus dem Vater Geborenen affirmiert[63]. – Unter dem formalen Aspekt der Argumentation ist die christologische Diskussion also wesentlich eine Frage der Auslegung der fides Nicaena, dieser Text ist mithin als entscheidende Autorität in den betreffenden Theologenkreisen anerkannt.

Die wachsende Autorität der fides Nicaena zeigt sich nicht nur darin, daß man sich explizit zu ihr bekennt und Teile des Textes als Argument verwendet, sie manifestiert sich auch darin, daß ihr Wortlaut als ganzer kommentiert und ausgelegt wird. Als erstes ist hier der *Commentarius in symbolum Nicaenum* vom Ende des 4. Jahrhunderts zu nen-

---

[58] ‚Hanc enim theotokon vocantes non perhorrescunt, cum sancti illi et supra omnem praedicationem patres per Nicaeam nihil amplius de sancta virgine dixissent, nisi quia dominus noster Jesus Christus incarnatus est ex spiritu sancto et Maria virgine (ACO I, 2, Coll. Ver. 13).

[59] „Weil also (durch die fides Nicaena) bewiesen ist, daß der aus der heiligen Jungfrau Geborene von Natur aus Gott ist, wird, glaube ich, bestimmt jeder ohne Zögern notwendigerweise denken und es auch aussprechen, daß sie Gottesgebärerin genannt wird, und dies mit Recht" (ACO I, 1, 1: 12, 28 ff.).

[60] ACO I, 1, 1: 12, 28 ff.

[61] „Schau dir den Text bitte genauer an, und du wirst finden, daß jener göttliche Chor der Väter nicht die wesensgleiche Gottheit als leidensfähig bezeichnet hat . . ." (ACO I, 1, 1: 29, 21).

[62] Die Worte ‚dominus', ‚Jesus', ‚Christus', ‚unigenitus' und ‚filius' sind die ‚communia nomina deitatis et humanitatis', gleichsam das Fundament, auf dem die „Überlieferung" von Menschwerdung und Auferstehung und Leiden auferbaut sind (ACO I, 1, 1: 29, 27 ff.). Die gleiche Auslegung der fides Nicaena hatte Nestorius schon in seinem zweiten Brief an Caelestin vorgetragen: Das ‚unum Dominum Jesum Christum' bezeichnet die ‚utraque natura, id est Christus' (ACO I, 2, Coll. Ver. 14, 30). Wie wir weiterhin aus dem ‚Liber Heraclidis' erfahren, der freilich erst aus dem Jahre 451 stammt, gruppierte Nestorius die Aussagen des zweiten Artikels der fides Nicaena konsequent nach seiner Lehre von der Trennung der beiden Naturen und dem gemeinsamen ‚prosopon' (Le Livre d'Héraclide [Ausg. *F. Nau*] 126–128. 150–151).

[63] ACO I, 1, 1: 110, 8 ff.

nen[64]. Für den anonymen Kommentator ist die fides Nicaena eine Art Kompendium der Schrift: alle wesentlichen Gebote des AT und NT sind in ihr zusammengefaßt[65]. Die fides Nicaena stellt, wie vor allem aus dem Schlußsatz hervorgeht[66], ein Kompendium des Heilsglaubens im strikten Sinn des Wortes dar; die fides Nicaena ist eine Art „heiliger Text", freilich nicht von in sich selbst gegründeter Autorität. Denn es gilt die Natur des Kommentars zu erfassen: es wird nicht die Bedeutung der verwendeten Termini erklärt, und es werden nicht aufgrund derselben irgendwelche weiterführenden Aussagen gemacht, sondern diese werden durch die Schrift gerechtfertigt. Was die Form der Autorität angeht, steht dieser Commentarius irgendwie zwischen den beiden oben unterschiedenen Formen, dem Bekenntnis zu und der Argumentation aufgrund der fides Nicaena[67].

Wirft man einen Blick in die Predigtliteratur des ausgehenden 4. und beginnenden 5. Jahrhunderts, auf die Predigten etwa eines *Gaudentius von Brescia* oder eines *Maximus von Turin*, so ist man überrascht, daß Nikaia an keiner Stelle erwähnt wird. Selbst da, wo *Gaudentius* ausdrücklich wie in der Praefatio die arianische Problematik anschneidet, fehlt eine explizite Bezugnahme auf das Konzil[68]. Ganz ähnlich ist der Befund bei *Maximus von Turin*. Die Predigt zum Jahresgedächtnis des *Eusebius von Vercelli* kommt auf die ‚arrianorum detestanda perfidia' zu sprechen und weiß mehrere erbauliche Geschichten aus dem Leben des treuen Nizäners zu berichten, geht aber über das Konzil schweigend hinweg[69]. Ein ähnliches Stillschweigen hinsichtlich Nikaias ist in zwei Bekenntnisschriften, im *Libellus de fide*, der Rechtfertigungsschrift des spanischen Mönchs *Bachiarius* aus dem Jahre 383/4[70], und im *Libellus emendationis sive satisfactorius* des Mönchspriesters *Leporius*[71] festzustellen. Auch in den Fragmenten der *Libri tres de Trinitate*

---

[64] PLS I: 220–240.

[65] ‚Fides quae a patribus nostris exposita est cuncta breviter comprehendit: sic enim spiritaliter omnia posuerunt, ut tota legis et prophetarum, evangeliorum et apostolorum praecepta, dum fideliter legitur illic posita esse monstrentur' (PLS I: 220).

[66] ‚Haec qui non crediderit et istam confessionem usque ad finem vitae non semper tenens et fidelibus dixerit in confessione et gentilibus demonstraverit iubente patre iubente filio spiritu sancto urgente in gehennam missus perpetuas luet poenas' (PLS I: 240).

[67] Die Taufkatechesen des Theodor von Mopsuestia sind analoger Natur, sowohl was die darin vorausgesetzte Autorität des Textes der fides Nicaena angeht als auch was die Natur des Kommentars betrifft.

[68] CSEL 68, 4; vgl. auch Tractatus XIX, wo weder in der theologischen Argumentation noch im geschichtlichen Rückblick Nikaia erwähnt wird. In Tractatus XIV ist zwar mehrmals von der ‚confessio trinitatis' die Rede, es fehlt jedoch jeder Hinweis auf das Konzil von Nikaia (CSEL 68: 127).

[69] CCL 23: 24–26.

[70] PL 20: 1019 ff.

[71] PL 31: 1221–1230.

des *Pelagius*[72] fehlt jegliche direkte Bezugnahme auf Nikaia, desgleichen im *Libellus fidei Pelagii*, obwohl dort der Terminus ‚homoousios' vorkommt[73]. Vielleicht darf man aus dieser Beobachtung folgern, daß die fides Nicaena eher in Theologenkreisen und unter Bischöfen Autorität hatte als bei den einfachen Gläubigen und daß sie auch bei Theologen und Bischöfen nicht als ausschließliche Form des Bekenntnisses erscheint.

III. Sententia divina: zur „Begründung" der Autorität

Worin sahen die alten Theologen die Autorität der fides Nicaena begründet? Sahen sie den Grund z. B. darin, daß dieser Text von einem ökumenischen Konzil „definiert" worden war? Oder sind für sie andere Momente ausschlaggebend? Indem wir so fragen, hoffen wir uns der Konzilsidee der Alten Kirche möglichst unvoreingenommen zu nähern.

Zunächst wird negativ festzustellen sein: Das Konzil von Nikaia ist ins Bewußtsein der vorephesinischen Theologen nicht eigentlich als „ökumenisches" Konzil eingegangen. Zu diesem Ergebnis gelangt man, wenn man die Wahl der Epitheta als in diesem Sinn relevant betrachtet[74]. Das Epitheton ‚oikumenikos' bzw. ‚universalis' oder auch ‚catholicus' ist relativ selten[75]. Vorherrschend sind andere Epitheta, so vor allem ‚he megale synodos'[76] oder einfach die Selbstbezeichnung der alten Konzilien ‚he hagia synodos'[77]. Bei den lateinischen Autoren steht meist überhaupt kein Epitheton[78].

---

[72] PLS I: 1544–1560. [73] PL 45: 1716/18.

[74] Das Faktum der Ökumenizität ist natürlich bekannt und wird in steigendem Maß auch als Begründung seiner Autorität herangezogen. Vgl. z. B. *Hilarius:* ‚ex omnibus partibus' (CSEL 65: 149); *Phoebadius:* ‚ex omnibus orbis partibus' (PL 20: 17); *Sulpicius Severus:* ‚ex toto orbe' (CSEL 1: 89); *Eusebius von Vercelli:* ‚ab universis catholicis episcopis' (CCL 9: 107). – Wir wollen hier lediglich sagen: terminologisch kommt diese Tendenz aber in der von uns untersuchten Periode noch nicht zum Tragen.

[75] Vita Constantini III, 6 (GCS 79: 26); *Athanasius,* Apol. c. Arianos (Ausg. *H. G. Opitz* II, 1, S. 93, 20); *Epiphanius* (PG 42: 217), geben der Synode von Nikaia das Epitheton ‚oikumenikos'. *Amphilochius von Ikonium* nennt sie ‚ontos katholike kai apostolike' (PG 39: 96). *Gregor von Nyssa,* Adv. Apol. (Ausg. *W. Jaeger,* Bd. III, 1, S. 157, 28), kann sie die ‚koine synodos' nennen; *Julius* ‚katholike' (‚universalis' [PL 8: 888]).

[76] *Basilius,* Ep. 81 (PG 32: 457).

[77] *Gregor von Nazianz,* Or. 21, 14 (PG 35: 1096); *Cyrill von Alexandrien* hat eine Vorliebe für ‚he hagia kai megale synodos' (PG 77: 17. 45. 108 usw.). Varianten dazu sind: ‚tosaute kai megiste' (*Eustathius von Antiochien* [Ausg. *M. Spanneut,* Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche] 104); ‚he hagia kai paneuphemos' (*Cyrill von Alexandrien* [PG 75: 668]); ‚sanctissima synodus' (*Hilarius* [PL 10: 536]); *Theodor von Mopsuestia* (a. a. O. [Anm. 57] 174) spricht von der «admirable» oder der «merveilleux synode», und bei *Eutherius von Tyana* finden wir den Ausdruck ‚ho hieros kai megas choros' (Antilogia [Ausg. *M. Tetz*] 243), ähnlich bei *Nestorius* ‚ho theios choros' (a. a. O. [Anm. 10] 174).

[78] Vgl. z. B. *Sulpicius Severus,* Syn. Nicaena (CSEL 1, 93).

Die Ökumenizität als Grund der Autorität der fides Nicaena zeigt sich zumindest terminologisch (in der Auswahl des Epitheton) nicht mit genügender Deutlichkeit an. Wie steht es mit einer anderen Begründung der Autorität: dem bewußten Anknüpfen an das sog. Apostelkonzil? Sehen die vorephesinischen Theologen das Nicaenum in einer Linie mit dem Apostelkonzil, etwa als dessen „Fortsetzung" oder Nachfolgerin?

Die Antwort fällt auch hier eher negativ aus. Eine Anknüpfung an das sog. Apostelkonzil für den Konzilsgedanken allgemein, wie immer man sich diese Anknüpfung auch näherhin zu denken hat, ist durch eindeutigere Texte erst für das Ende unseres Zeitabschnitts belegbar, für Nikaia im besonderen scheint es gar keine Belegstellen in diesem Sinne zu geben. Zwar kennt die Alte Kirche das sog. Aposteldekret von Apg 15[79], aber die Idee eines Apostelkonzils[80] scheint sich doch erst im Anschluß an die Konzilserfahrung des 5. Jahrhunderts gebildet zu haben[81]. Auf das Apostelkonzil als Modell oder Vorläuferin von

---

[79] Vgl. *Klemens von Alexandrien,* Strom. IV, 15: 97, 3; *Filastrius,* Haer. 8, 36 (CSEL 38: 20); *Ambrosiaster,* Com. in Gal. 18, 16 (CSEL 81: 18 ff.); *Epiphanius,* Haer. 28, 4 (PG 41: 381); *Augustinus,* C. Faust. man. 32, 13 (PL 42: 504).

[80] Papst *Innozenz I.* weiß in Ep. 24, 1 (PL 20: 548) von Antiochien zu berichten, ‚ubi et nomen accepit religio Christiana, et quae conventum Apostolorum apud se fieri celeberrimum meruit...', und meint damit möglicherweise das Zusammentreffen des Petrus und Paulus in Antiochien von Gal 2, 11, über das ja auch *Augustinus* und *Hieronymus* ausführlich diskutierten.

[81] *Augustinus* wendet den Begriff ‚concilium' auf die Versammlung der Apostel in Jerusalem an, und zwar in seiner Kontroverse über den Petrus-Paulus-Konflikt: ‚illud Hierosolymitanum concilium' (Ep. 82 [CSEL 34: 361, 12]). – *Joh. Chrysostomus* bleibt bei seiner Exegese von Apg 15, 1–12 (Hom. 32 [PG 60: 233–238]) ausschließlich bei der moralischen Auslegung, indem er die ‚epieikia' des Petrus herausstreicht und anschließend ausführliche Nutzanwendungen bringt. Apg 15, 13 ff. legt er zwar anscheinend im Horizont einer Bischofsversammlung aus (PG 60: 239–246), er vermeidet jedoch den Terminus ‚synodos' oder Äquivalente. Auch hier handelt es sich mehr um eine moralische als um eine ekklesiologische Interpretation. Jede direkte Anspielung auf Konzile ist vermieden. Die Idee eines „Apostelkonzils" als Vorläufer und Modell der kirchlichen Konzilien scheint noch unbekannt zu sein. Ähnlich die Apostolischen Konstitutionen VI, 10–13 (Ausg. *F. X. Funk,* Didaskalia et Constitutiones apostolorum, 1 [1905] 322–335). – Das gleiche dürfte gelten für eine Stelle bei *Basilius* (oder *Didymus*?), die zuweilen in diesem Zusammenhang angeführt wird (Adv. Eun. 5, 2 [PG 29: 740–741]). Daß *Chrysostomus* eigentlich keinen Zusammenhang sieht zwischen Apg 15 und den Kirchenversammlungen seiner Zeit, wird deutlich durch den Vergleich mit einem etwas späteren Autor, mit *Ammonius von Alexandrien* (PG 85: 1548–1552). Dieser Exeget kommentiert Apg 15, 7 folgendermaßen: „Die Untersuchungen über die ‚Dogmen' führten die Gläubigen der Alten Zeit mit viel Diskussion und Auseinandersetzung durch; sie legten auf diese Untersuchung solchen Wert, daß die Antiochener nicht zögerten, nach Jerusalem zu schicken und Fragen über den Streitpunkt zu stellen, obwohl es dabei nicht um zentrale Fragen ging, etwa um die Frage nach der Gottheit oder Menschwerdung des Sohnes in der Zeit oder um den Heiligen Geist oder die Engel oder die Herrschaften oder den Himmel oder ein anderes Problem dieser Art, sondern um die Beschneidung, d. h. den geringsten Teil der pudenda des menschlichen Leibes; denn sie wußten wohl, daß jedes Jota und jedes Strichlein des Gesetzes voll ist von tiefer Bedeutung" (PG 85: 1549). Der Kommentar zu Apg 15, 25 ist nicht weniger bezeich-

Kirchenversammlungen scheint zunächst an einer inhaltlich sehr dichten, aber auch dunklen Stelle im *Hohenliedkommentar* des *Aponius*[82] angespielt zu werden. Der Autor legt Hoheslied 1, 13, wenn unter ‚egregii viri' Bischöfe zu verstehen sind, als prophetisches Bild der Gegenwart Christi auf einer Synode aus, und zwar interessanterweise nach dem Vorbild von Apg 15[83].

Da man also für den Anfang des 5. Jahrhunderts mit der Idee des Apostelkonzils als Vorbild von Synoden wird rechnen können – der Kommentar des *Aponius* ist zwischen 405 und 415 in Italien verfaßt –, könnte auch eine andere Stelle in diesem Sinne zu verstehen sein: die Anspielung des *Caelestin* in seinem Brief an die Synode von Ephesus auf die ‚frequentissima congregatio'[84]. Die Konzilsväter dürfen in einem gewissen Sinne (die Formulierung *Caelestins* ist äußerst vorsichtig!) in ihrer Versammlung eine „Nachfolge" des Apostelkonzils sehen. Die Idee der Anknüpfung an das sog. Apostelkonzil scheint also vor Ephesus in der Luft zu liegen, sie dürfte aber für die Autorität der fides Nicaena im besonderen keine Rolle mehr gespielt haben.

Bevor wir uns bestimmten nicht reflektierten Annahmen und den theologischen Denkansätzen zuwenden, mit denen die Autorität der fides Nicaena „begründet" wird, soll noch ein Blick getan werden auf die Terminologie, mit der man den formalen Akt dessen, was man später unter „Definition" versteht, bezeichnet. Die terminologische Unsicherheit – man schwankt hier zwischen einer Vielzahl von Termini – scheint eine sachliche Unsicherheit zu verraten. Man hat keine klare

---

nend für die Idee einer gewissen Kontinuität zwischen dem sog. Apostelkonzil und den großen Konzilien des 4./5. Jahrhunderts: „Weder Jakobus noch Petrus wagten in der Frage der Beschneidung ohne die ganze Kirche eine Entscheidung zu fällen, obwohl sie selber der Ansicht waren, daß sie gut sei. Auch hätten nicht alle mitentschieden, wenn sie nicht überzeugt gewesen wären, daß dies eine Entscheidung des Heiligen Geistes ist, dessen Urheberschaft sie auch vorangesetzt haben, indem sie in ihrem Briefe sagen: ‚Der Heilige Geist und wir haben beschlossen' " (PG 85: 1552).

[82] PLS I: 800–1031.

[83] Ecce quo ordine Christum ‚inter sua ubera' ecclesiae ‚commorari' laetatur; inter illos procul dubio egregios viros, qui pro aetate, vel pro possibilitate ingenii, lacte doctrinae suae spirituali, parvulos nutriunt (de quibus dominus dicit) (Zit. von Mt 18, 19) ... id est ea (impetrando) quae per gradus provocant ad cultum divini operis, et non in desperationem adducunt: sicut fecisse (alto) concilio Apostolos, actus Apostolorum commemorat, scribentes in Antiochia discipulis adhuc parvulis in Christo' (PLS I: 844).

[84] AOC I, 2 Coll. Ver. 22–25. An sich könnte mit dem Satz ‚sanctum namque est pro debita veneratione collegium in quo utique nunc apostolorum frequentissimae illius quam legimus congregationis aspicienda reverentia est' auch eine Anspielung auf Apg 2, d. h. auf die Pfingstversammlung der Apostel, enthalten sein, zumal wenn man bedenkt, daß das Konzil von Ephesus auf Pfingsten 431 einberufen worden war. Auch die zahlreichen Anspielungen auf die Verkündigung im weiteren Text des Briefes und auf die Gegenwart Jesu durch seinen Heiligen Geist würden sich ausgezeichnet in den Rahmen einer Hindeutung auf die Pfingstversammlung der Apostel einpassen.

Vorstellung über die Natur dessen, was in Nikaia eigentlich geschehen ist. Zunächst ist eine Reihe von Substantiven zu nennen, mit denen man das „Produkt" des Konzils von Nikaia, die fides Nicaena, bezeichnet. Man schwankt zwischen „Dogma", was soviel wie Lehrsatz bedeuten dürfte[85], ‚ta dedogmena'[86], ‚ta horisthenta'[87] und ‚to tes pisteos symbolon'[88], ‚to kerygma'[89], ‚homologia'[90], ‚didaskalia'[91], ‚he hagia pistis'[92] und sogar schon ‚ho kanon'[93] auf griechischer Seite. Dem entspricht auf lateinischer Seite ‚tractatus'[94], ‚decreta'[95], ‚regula fidei' und ‚forma credendi'[96], ‚professio sensus nostri'[97], ‚professio sancta'[98] und schließlich ‚definitio salutaris'[99]. Ein Überblick über die verbale Terminologie zeitigt dasselbe Schwanken und die gleiche Unsicherheit in der formalen Bestimmung des Ursprungs der fides Nicaena[100].

---

[85] *Gregor von Nazianz,* Or. 21, 22 (PG 35: 1105 [*W. Jaeger,* Bd. III, 1, S. 157; vgl. auch S. 184]). Vgl. *A. Deneffe,* Dogma. Wort und Begriff, in: Schol 6 (1931) 381–400. 505–538.

[86] Vita Constantini III, 14 (GCS 83: 28).

[87] *Athanasius,* De decretis Nicaenae synodi (Ausg. *H. G. Opitz* II, 1, S. 2, 25).

[88] *Cyrill von Alexandrien* (PG 77: 180. 183 usw.).

[89] *Basilius,* Ep. 90 (PG 32: 473).

[90] *Epiphanius,* Haer. 74, 14 (PG 42: 501).

[91] *Basilius,* Ep. 91 (PG 32: 476).

[92] *Epiphanius,* Haer. 76, 7 (PG 42: 528).

[93] *Epiphanius,* Anc. 120 (PG 43: 236); vgl. auch *Gregor von Nazianz,* der die fides Nicaena zwar nicht als aufgestellte, aber als von ihm „vorgezogene" mit dem Terminus ‚horos kai kanon' bezeichnen kann (Ep. 102 [PG 37: 193]).

[94] *Hilarius* (CSEL 65: 153); *Gregor von Elvira* (PL 17: 598); vgl. *G. Bardy,* ‚tractare', ‚tractatus', in: RechScRel 33 (1946) 211–235, bes. 215.

[95] *Ambrosius* (CSEL 78: 50); *Hilarius* (PL 10: 602); *Julius* (PL 8: 888).

[96] *Phoebadius* (PL 20: 17).

[97] *Hilarius* (PL 10: 100).

[98] *Nicetas von Remesia* (PL 52: 850).

[99] *Damasus,* vgl. ZNW 35 (1956) 19.

[100] Zunächst auf *griechischer* Seite: *Amphilochius* (PG 39: 96); *Isidor von Pelusium* (PG 78: 1163) und *Gregor von Nyssa,* Adv. Apol. *(W. Jaeger* III, 1, S. 143 [vom Konzil von Antiochien]) verwenden den Terminus ‚dogmatizein'; *Basilius* schwankt zwischen ‚diaggelein' und ‚exaggelein' (Ep. 51 und Ep. 52 [PG 32: 392]) einerseits und ‚ektithemi', ‚ekdidomi', ‚syggraphein', ‚graphein', ‚dihorizein' (Ep. 114 [PG 32: 529]; Ep. 125 [PG 32: 548]; Ep. 265 [PG 32: 989] und Ep. 81 [PG 32: 457. 588]; Ep. 125 [PG 32: 548. 549] andererseits. *Cyrill* wechselt zwischen ‚horizein' bzw. ‚ton horon ekferein' (Ep. 46 [PG 77: 240]; Ep. 55 [PG 77: 293 usw.]) und ‚dihorizein' (PG 75: 668). *Epiphanius* verwendet die Vokabel ‚homologein' (PG 42: 217); *Severian von Gabala* ‚bebaioun' (PG 56: 560); *Chrysostomus* ‚nomothetein' (PG 48: 865); *Theodor von Mopsuestia* ‚paradidomi' (das syrische Äquivalent ist jedenfalls mit dem französischen «transmettre» wiedergegeben [a. a. O., Anm. 57, S. 53 und passim]); *Titus von Bosra* (PG 77: 101) und *Liberius* (PG 8: 1386) ‚thespizein'. – Auf *lateinischer* Seite finden wir ebenfalls eine beträchtliche terminologische Variationsbreite: *Damasus* wählt ‚firmare' (PL 13: 356) und ‚auctoritate fundare' (vgl. ZNW 35 [1936] 19); *Liberius* (PG 8: 1353) und *Victorinus* (Adv. Arium I, 28 [SourChré 68, 266]) ‚confirmare'; *Liberius* (PG 8: 1384) und *Eusebius von Vercelli* (CCL 9: 107) ‚conprobare'; *Innozenz I.* (von den Kanones! Ep. 7 [PL 20: 503]) ‚definire'; *Lucifer von Calaris* (CSEL 15: 292), *Faustinus* (CSEL 35: 7. 9), *Rufinus* (PL 21: 494) und *Sulpicius* (CSEL 1: 89) ‚conscribere'; *Lucifer von Calaris* (CSEL 15: 113. 162. 265) ‚describere'; *Victorinus,* Adv. Arium II, 9 (SourChré 68, 422),

Wenn das Konzil von Nikaia nur relativ selten als ökumenisches Konzil bezeichnet wird und man aus diesem Umstand folgern darf, daß die Ökumenizität also nicht der entscheidende Grund für seine Autorität darstellt, wenn andererseits eine Anknüpfung an das Apostelkonzil nicht positiv nachweisbar ist und wenn schließlich auch aus der schwankenden Terminologie, mit der man den formalen Akt der „Definition" bezeichnet, sich keine klare Vorstellung über die Autoritätsbegründung erheben läßt, dann ist es ratsam, in anderer Richtung zu suchen. Es werden deswegen im folgenden Aussagen zusammengestellt, in denen die vorephesinischen Theologen die Autorität der fides Nicaena zu „begründen" suchen. Es handelt sich dabei um Theologumena, um den unreflektierten Ausdruck einer Glaubensüberzeugung, mit dem Ziel, den Text der fides Nicaena „aufzuwerten".

Eine Weise der Aufwertung besteht z. B. darin, daß man die personale Qualität der Synodalen heraushebt und zu diesem Zweck das Konzil von Nikaia zu einer Versammlung von Bekennern und Märtyrern hochstilisiert. Das ist der Fall z. B. bei *Ambrosius*. Die fides Nicaena ist eine Märtyrer- und Bekennerconfessio[101]. Auf ähnliche Weise macht *Chrysostomus* seinen Zuhörern die Autorität von Nikaia sichtbar. Es geht im Zusammenhang seiner Predigt jedoch nicht in erster Linie um die fides Nicaena, sondern um den Ostertermin und das Fastendatum. Nikaia war ein Konzil von Glaubens-„Athleten" aus der Zeit der Kirchenverfolgung. Die Autorität der fides Nicaena scheint wesentlich in dieser Bekenner- und Märtyrerqualität der Synodalen und nicht – so ist man versucht zu folgern – in ihrem Bischofsamt begründet[102].

‚decernere' und ‚condere'; *Hilarius* (CSEL 65: 149 und PL 10: 523) ‚exponere' und ‚ordinare' (CSEL 65: 151); *Phoebadius* (PL 20: 17) ‚sancire'.

[101] *Ambrosius* vergleicht den ‚Liber sacerdotalis' der fides Nicaena mit dem ‚Liber propheticus' von Apk 5. Die fides Nicaena ist ein ‚liber signatus a confessoribus, et multorum iam martyrio consecratus (De fide III, 15, 128 [CSEL 78: 152 f.]). – Es handelt sich dabei um die von den Arianern verfolgten Bischöfe: ‚Librum sacerdotalem quis nostrum resignare audeat, signatum a confessoribus, et multorum iam martyrio consecratum? Quem qui resignare coacti sunt, postea tamen damnata fraude, signarunt: qui violare non ausi sint, confessores et martyres exstiterunt. Quomodo fidem eorum possumus denegare, quorum victoriam praedicamus?'

[102] Contra Jud. II, 3 (PG 48: 865). *Chrysostomus* schildert die ‚andreia' der aus der Verfolgung Überlebenden – es klingt wie ein Topos – in leuchtenden Farben: „Die einen hatten aus den Bergwerken zu berichten und der Bedrängnis in ihnen, andere von Hunger, wieder andere von zahlreichen Wunden. Da waren welche mit geschundenen Rippen, mit zerfetzten Rücken, mit ausgestochenen Augen; wieder andere konnten auf andere Teile ihres Körpers hinweisen, die Christi wegen verstümmelt worden waren. Und aus solchen ‚Athleten' wurde damals die ganze Synode versammelt ..." – Immer phantastischere Blüten trieb in späterer Zeit diese Form der Konzilsaufwertung. Man beachte dabei: Die Verfolger sind die Arianer! „Es war kein Bischof unter jenen 318 Vätern, an dem keine Narbe gesehen worden wäre, mit Ausnahme von 11 Vätern, deren Namen sind ... (Eusebius von Cäsarea

Die Versuche, die Autorität der fides Nicaena mit der personalen Qualität der Synodalen zu begründen, sind jedoch relativ selten. Was sich mehr und mehr durchsetzt, ist die Affirmation göttlichen Beistandes. Sehr früh finden sich Aussagen, die das Konzil und die fides Nicaena irgendwie mit Gott, seinem Willen und seinem Urteil in Zusammenhang bringen. So schreibt z. B. schon *Julius* (337–352) in seinem Brief an die Antiochener, man habe sich in Nikaia „nicht ohne Gottes Willen" [103] versammelt. Für *Lucifer von Calaris* ist es die ‚virtus Dei', die *Arius* aus der Kirche ausschloß [104], ist es Gott selbst, der die Arianer vertrieben hat aus seinem Volke [105]. Bei *Faustinus*, einem etwas späteren Luciferianer, ist die Rede von einer ‚divina sententia', die in Nikaia gegen *Arius* ergangen ist [106]. Daß diese Idee vom Konzil als ‚sententia divina' kaum durch eine solide theologische Reflexion gedeckt ist, vielmehr in bedenklicher Nähe zu vulgärem Wunderglauben steht, zeigt sich darin, daß *Faustinus* die abstoßende Schmählegende über den Tod des *Arius* vor seiner Wiederaufnahme in die Kirche für bare Münze nimmt und dieses ‚novum genus supplicii' neben die ‚auctoritas divinarum scripturarum' stellt als Beweis dafür, „ein wie wunderbarer Glaube in Nikaia gegen Arius niedergeschrieben worden ist" [107].

Daß Gott selber dem Konzil beistand, kommt vor allem in dem Theologumenon der Inspiration zum Ausdruck [108]. Schon der Autor der *Vita Constantini* (möglicherweise also *Eusebius von Cäsarea*) stellt

---

ist unter den Narbenlosen!). Alle übrigen waren durch die Martern (und Verfolgungen) der Häretiker teils geblendet, teils waren ihnen die Zähne ausgerissen aus dem Munde, teils waren ihnen die Nägel an Händen und Füßen weggerissen, teils die Ohrmuscheln abgeschnitten, teils die Rippen durch den Druck der hölzernen Schraube (zermalmt) ... Schrecklich und entsetzlich anzusehen war aber Thomas von Mar'asch ... (denn) Nase, Ohren und Lippen waren ihm abgeschnitten, seine Zähne waren ausgerissen, Arme und Füße waren ihm abgeschnitten. Denn 12 Jahre war er (von den Ariomaniten) eingekerkert gewesen; ohne Erbarmen hatten sie ihn gepeinigt ... und jedes Jahr ihm ein Glied abgeschnitten ... usw." (De sancta Nicaena synodo. Syrische Texte des Maruta von Maipherkat. Ausg. O. *Braun*, Kirchengeschichtliche Studien 3/4 [Münster 1898] 52 f.). – Vgl. auch Vita Constantini III, 9 (GCS 81).

[103] ‚Non citra dei consilium'; ‚ouk aneu theou bouleseos' (PL 8: 881).

[104] CSEL 14: 18.

[105] ‚Quos ... deus pepulerat de populo suo' (CSEL 15: 113).

[106] CSEL 35: 7.

[107] Ebd. 9. – Im weiteren Kontext des Briefes taucht auch, wie es scheint, zum erstenmal der Begriff der ‚divina auctoritas' im Zusammenhang mit Nikaia auf. Die Synodalen von Rimini und Seleucia ‚confirmant illam expositionem, quae apud Nicaeam conscripta est, ita ut nihil inde minueretur, eo quod evangelicam fidem verbis inexpugnabilibus explicaret et Arrii impiam doctrinam divina auctoritate damnaret' (CSEL 35: 10). – Papst *Siricius* (384–399) ist da noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts wesentlich vorsichtiger, was die „göttliche Autorität" des Konzils von Nikaia angeht. Er spricht lediglich von einem ‚spiritus annuens, dum fidei confessio fuisset iure firmata' (PL 13: 1190).

[108] Vgl. hierzu u. a. *G. Bardy*, L'inspiration des Pères de l'Église, in: RechScRel 40 (1952) 7–26, bes. 23–25 (betr. Konzilien).

Nikaia als ein zweites Pfingsten der Kirche dar, wobei das Interesse des Autors jedoch nicht auf der Herabkunft des Heiligen Geistes liegt, sondern auf der Ökumenizität beider Versammlungen[109]. Deutlich wird die Inspiration von Kaiser *Konstantin* selber behauptet[110]. Während *Athanasius* glaubt, auf dieses Theologumenon verzichten zu können oder zu müssen, greift ein Mann wie *Basilius* es vorsichtig auf. Er begründet die Verbindlichkeit der in der fides Nicaena verwendeten Termini mit der Feststellung: „Sie wurden nicht ohne die Wirkung (energeia) des Heiligen Geistes ausgesprochen."[111] Für *Gregor von Nazianz* ist die Einheit der nizänischen Synodalen eine Wirkung des Heiligen Geistes[112].

Auf lateinischer Seite finden wir bei *Gregor von Elvira* die Idee der Inspiration[113]. Es scheint jedoch, daß man in der lateinischen Kirche in diesem Punkt zurückhaltender ist als bei den Griechen. Hier „begründet" ein *Isidor von Pelusium* die Autorität der fides Nicaena kurz und bündig so: „Der Heiligen Synode, die in Nikaia versammelt wurde, ist zu folgen, ohne daß man etwas hinzufügt oder hinwegnimmt; denn sie ‚dogmatisierte', von Gott inspiriert, die Wahrheit."[114]

Besonders klare Aussagen der Inspiration findet man auch bei *Cyrill von Alexandrien*. In seinem ersten Brief an die Mönche beruft er sich zugunsten der Bezeichnung ‚theotokos' auf die nizänischen Väter, „denen der Heilige Geist die Wahrheit lehrte, denn nach dem Wort des Erlösers waren nicht sie selbst die Sprechenden, sondern der Geist des Gottes und Vaters war es, der in ihnen sprach[115]. Im Vergleich zu *Cyrill* ist *Nestorius* zurückhaltender, was die Inspiration der nizänischen Väter angeht[116].

---

[109] Vita Constantini III, 6–11 (GCS 79–82).

[110] *H. G. Opitz*, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites. In: Athanasius' Werke. Hrsg. im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin–Leipzig 1935 ff.). III. Bd., 1. Teil, Nr. 32, S. 66; vgl. unseren Beitrag, a. a. O. (Anm. 16) 386–387.

[111] Ep. 114 (PG 32: 529).

[112] Or. 21, 14 (PG 35: 1096).

[113] „... patres nostri apostolici viri ... quendam obicem veritatis ... sancto Spiritu inundati (Variante: mundati) catholica ratione posuerunt ...' (PL 17: 583).

[114] ‚theothen empneustheisa' (PG 78: 1163).

[115] ACO I, 1, 1: 12, 26; vgl. auch De Trin. (PG 75: 668): „Denn man darf wahrlich nichts anderes als dies denken, geschweige denn auf der Zunge haben, sondern man muß vielmehr dem Urteil und den Worten folgen, die durch den Geist geschaffen worden sind ..." Vgl. ebenfalls die Aussagen *Cyrills* nach 431, z. B. Ep. 17 (ACO I, 1, 1: 34, 15 f.): Die fides Nicaena ist das „Symbol des Glaubens, das im Heiligen Geist von der heiligen und großen Synode ... in Nikaia aufgestellt worden ist". Ebenfalls ebd. 35, 12 ff.; ACO I, 1, 4: 19, 24 ff.

[116] In bezug auf den „Ansatz" der fides Nicaena heißt es im (nachephesinischen) ‚Liber Heraclidis': «Moi, j'ai dit, que ce n'est pas simplement qu'ils ont commencé par là, mais par un dessein divin» (Ausg. *F. Nau* 149). «Mais, s'ils (ont commencé) à l'endroit où le Saint-Esprit les a conduits, afin que rien ne manquât ...» (ebd. 150/1).

Ein weiteres Theologumenon, das von dem der Inspiriertheit der Synodalen bisweilen kaum unterscheidbar ist, ist die Gegenwart Jesu auf dem Konzil. In voller Ausdrücklichkeit finden wir diese Form der Autoritätsbegründung bei *Ambrosius*. Er „beweist" dabei die Gegenwart Jesu auf dem Konzil durch die Zahl von 318 Konzilsvätern, von der weiter unten die Rede sein wird[117]. Ähnlich begründet auch *Johannes Chrysostomus* die Autorität der fides Nicaena und der Kanones dieses Konzils: „Wenn aber, wo zwei oder drei sind, Christus in ihrer Mitte ist (Mt 18, 20), um wieviel mehr war er gegenwärtig und hat alles bestimmt und verordnet, wo dreihundert und noch viel mehr zugegen waren!"[118]

Auf ein letztes, wohl das meist verwendete Aufwertungstheologumenon, die Anwendung der mystischen Zahl 318 auf die Väter von Nikaia, ist noch hinzuweisen. Wir können uns kurz fassen, denn dieses Theologumenon wurde schon in mehreren Beiträgen ausführlich behandelt[119]. Der erste Theologe, der die an sich mystisch bedeutungsvolle Zahl[120] zur Aufwertung des Konzils von Nikaia verwendet, ist *Hilarius*[121]. Was bei ihm noch im dunkeln bleibt, nämlich die Bedeutung

---

[117] ‚Non humana industria, non composito aliquo trecenti decem et octo ... episcopi ad concilium convenerunt, sed ut in numero eorum per signum suae passionis et nominis Dominus Iesus suo probaret se adesse concilio: crux in trecentis, Iesu nomen in decem et octo est sacerdotibus' (De fide I, 18, 118 [CSEL 78: 51]).

[118] In Jud. III, 3 (PG 48: 865); vgl. auch *Aponius:* ‚... dominus ipse dicit: si duo vel tres conveniunt super terram, quidquid petierint in nomine meo, ego in medio eorum sum; id est ea (impetrando) quae per gradus provocant ad cultum divini operis et non in desperationem adducant.' Es folgt der Hinweis: ‚ecce quo ordine Christum ‚inter sua ubera' ecclesiae ‚commorari' laetatur ...' (PLS I: 844). – Bei *Cyrill* kommt dieses Theologumenon in seiner nachephesinischen Interpretation der fides Nicaena (= Ep. 55) zu besonders klarem Ausdruck: „Ihnen (d. h. den Synodalen von Nikaia) war Christus selber Beisitzer; denn er sagte: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen' (Mt 18, 20). Wie könnte man daran zweifeln, daß Christus dieser heiligen und großen Synode auf unsichtbare Weise Vorsteher war? Denn das Bekenntnis des lauteren und reinen Glaubens sollte der ganzen Ökumene als unzerstörbares und unerschütterliches Fundament dienen; wie soll da Christus abwesend gewesen sein, wenn er selber nach dem Wort des hochweisen Paulus das Fundament ist (1 Kor 3, 11)?" (ACO I, 1, 4: 50, 16 ff.) Vgl. auch den Schluß dieses Briefes: „Laßt uns vielmehr dem Glauben der Heiligen Väter und der Überlieferung der Heiligen Apostel und Evangelisten folgen. Denn der fleischgewordene Logos selber ist es, der in ihnen spricht ..." (ACO I, 1, 4: 61, 15 ff.). Diese Gegenwart Christi war für *Cyrill* auch auf dem Konzil von Ephesus gegeben. Interessant ist dazu der ironisch-bittere Kommentar des *Nestorius*: «Au milieu de vous siégeait le Christ, lui qui vous a contraints tous à parler et à agir ainsi à ma place» (Le Livre d'Héraclide [Ausg. *F. Nau*] 109).

[119] *J. Rivière,* Trois cent dix-huit. Un cas de symbolisme arithmétique chez s. Ambroise, in: RThAM 6 (1934) 349–367, geht ausführlich auf *Ambrosius* ein und behandelt die Vorgeschichte. *M. Aubineau,* Les 318 serviteurs d'Abraham (Gen 14, 14) et le nombre des Pères au Concile de Nicée (325), in: RHE 61 (1966) 5–43, stellt die Belegstellen zusammen. Vgl. dazu auch *H. Chadwick,* Les 318 Pères de Nicée, in: RHE 61 (1966) 808–811.

[120] Vgl. *Ambrosius,* De fide I, 18, 118 (CSEL 78: 51). Vgl. oben Anm. 117.

[121] *Hilarius* spielt – anders als *Athanasius* – die Zahl der 318 Bischöfe von Nikaia aus gegen die 80, die *Paul von Samosata* verurteilt haben, und fährt fort: ‚et mihi

der Zahl 318 darüber hinaus, daß Abraham mit 318 Männern den Feind geschlagen hat (Gen 14, 14), wird bei *Ambrosius* völlig deutlich: Die Zahl symbolisiert die Gegenwart Jesu[122]. Und diese Gegenwart, so scheint es, stellt in den Augen des *Ambrosius* den entscheidenden Grund für die Autorität der fides Nicaena dar[123].

Selbst bei einem Theologen vom Range eines *Gregor von Nazianz* scheint dieses Theologumenon nicht ohne Bedeutung für die Autorität der fides Nicaena[124]. Die genaue Zahl 318 verdrängte übrigens sehr bald – wohl wegen ihrer mystischen Bedeutung – die ungenaueren, niedriger liegenden und wohl historisch zutreffenden Zahlenangaben, ohne daß jedoch alle Theologen, die die Zahl 318 übernehmen, deren mystische Bedeutung explizit machen[125]. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch das Zeugnis des *Severian von Gabala:* es mag zum Beweis dafür stehen, daß bei ein und demselben Autor mehrere Autoritätsbegründungen nebeneinander existieren können. Nach dem Hinweis auf den consensus omnium folgt die Erwähnung des ‚thaumaston': „Und siehe das Wunder! Der Neue Bund hat den Alten in seiner Ökonomie nachgeahmt..." Es folgt die Entfaltung des Topos der 318 Väter[126].

IV. Ansätze zu einer konziliaren Theorie

Die bisher genannten Vorstellungen und Theologumena haben mit Ausnahme des ersten (Nikaia als Märtyrerkonzil) dies gemeinsam, daß

---

quidem ille numerus hic sanctus est, in quo Abraham victor regum impiorum (Gen 14, 14) ab eo qui aeterni sacerdotii est forma benedicitur. Illi contra haereticum improbaverunt: numquid et isti non adversum haereticum improbaverunt?' (PL 10: 538 f.).

[122] Vgl. oben Anm. 117.

[123] ‚De conciliis id potissimum sequar, quod trecenti decem et octo sacerdotes, tamquam Abrahae electi judicio consona fidei virtute victores, vel tropaeum, toto orbe subactis perfidis, extulerunt; ut mihi videatur hoc esse divinum, quod eodem numero in conciliis fidei habemus oraculum, quo in historia pietatis exemplum' (De fide I, Prol. 5 [CSEL 78: 6]). – Vgl. auch *Liberius:* ‚non enim fortuito casu, sed divino nutu adversus Arii insaniam tantus episcoporum numerus congregatus est, quanto numero beatus Abraham tot milia per fidem profligavit' (PL 8: 1384).

[124] „Und die glückselige Zahl (der Väter) traf sich damals in Nikaia und stellte die ‚Theologie' innerhalb festumschriebener Termini und Begriffe" (Or. 25, 8 [PG 35: 1209]).

[125] So übernimmt z. B. *Athanasius* in seinen späteren Schriften die Zahl, ohne ihre mystische Bedeutung zu erklären.

[126] PG 56: 560–1. – Zur Attribution der Homilie vgl. *J. A. de Aldama,* Repertorium Pseudochrysostomicum (Paris 1965), nr. 80. – *Marcus Eremita* wandelt den Topos nicht unwesentlich ab und erweitert ihn: 1. So wie Melchisedech den 318 Brot und Wein darreicht (die für ihn in den Krieg gezogen sind!), bietet auch Christus den ‚revertentibus ex spirituali bello sanctificatum panem et vinum'. 2. So wie Abraham dem Melchisedech den Zehnten gab, opfern auch die nizänischen Synodalen Christus den Zehnten, nämlich den zehnten Teil unserer menschlichen Natur: ihre fünf körperlichen und geistlichen Sinne! (De Melchis. [PG 65: 1129–1132]). Vgl. den gleichen Topos auch bei *Ps.-Athanasius* (PG 28: 529).

sie auf die eine oder andere Weise der fides Nicaena mehr als menschliche Autorität zuschreiben. Die Theologen wollen mit diesen Theologumena ihrer Überzeugung Ausdruck verleihen: Hinter diesem Text steht Gott. Gott verbürgt die Wahrheit dieser Aussage: Hier ist absolute Wahrheit gegeben.

Von dieser unmittelbaren Glaubensüberzeugung ist im folgenden auszugehen, wenn wir fragen, ob in der vorephesinischen Literatur schon Ansätze oder Spuren einer Reflexion vorhanden sind, die versucht, diese unmittelbare Glaubensüberzeugung theologisch „aufzuarbeiten". Wir fragen: Gibt es Elemente einer konziliaren Theorie, und zwar im unmittelbaren Zusammenhang mit der fides Nicaena?

Wir suchen zunächst nach der Grundkategorie, in der die alten Theologen, oder wenigstens bestimmte unter ihnen, die fides Nicaena als göttliche Wahrheit, als Gegebenheit absoluter Wahrheit denken konnten. Diese Grundkategorie scheint bei einem Mann wie *Athanasius* der Paradosis-Begriff gewesen zu sein: Diesen Glauben „hat Christus geschenkt, haben die Apostel verkündet, haben die Väter, die in Nikaia aus unsrer ganzen Ökumene zusammengekommen sind, *überliefert*" [127].

Dafür, daß auch andere Theologen dieser Jahre, vor allem unter den Griechen, die fides Nicaena als absolute Wahrheit im Rahmen des Paradosis-Begriffs zu denken gewohnt waren, gibt es eine Reihe interessanter Zeugnisse. Von besonderem Interesse ist hier *Gregor von Nyssa*. Bei seiner Kritik an Eunomius, dieser verdränge die Namen „Vater", „Sohn" und „Geist" durch philosophische Begriffe, beruft sich der Nyssener auf die Paradosis, die vom Herrn selber ihren Ausgang nimmt und an der unbedingt festzuhalten ist. Er kommt in diesem Zusammenhang, wo in aller Ausdrücklichkeit der Vorgang der göttlichen Paradosis expliziert wird, auf Konzilsentscheidungen zu sprechen [128]. Konzilsentscheidungen – und ohne Zweifel denkt *Gregor* dabei u. a. auch an Nikaia – erscheinen hier als spezifische Zeugnisse und Dokumente der göttlichen Paradosis, gleichsam als deren konkrete Gestalt. Das bedeutet aber: er versteht die Gegebenheit absoluter Wahrheit, auch gerade die der fides Nicaena, von der Paradosis-Vorstellung her und macht sie sich von hierher verständlich.

---

[127] PG 26: 1029.

[128] Die „göttliche" Tradition besteht nach *Gregor* erstens aus der „Wahrheit", d. h. Christus selber, und zweitens aus denjenigen, „die die Botschaft des Geheimnisses je und je aufgenommen haben". Diese „Empfänger" der Botschaft gliedern sich ihrerseits 1. in die, „die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes gewesen sind", 2. in die, „die nach jenen die ganze Ökumene mit den ‚Dogmen' des Evangeliums erfüllt haben", und 3. in die, „die danach zu bestimmten Zeiten bei Zweifeln über den Glauben in gemeinsamer Versammlung die Entscheidung gebracht haben". Von den „Empfängern" der Botschaft insgesamt oder nur von den letzteren, d. h. von den Synoden, heißt es dann: „Ihre schriftlichen Überlieferungen (paradoseis) werden in den Kirchen allezeit aufbewahrt" (Contra Eun. I [Ausg. *W. Jaeger*, Bd. I, S. 74, 12 ff.]).

Eine ganz ähnliche Vorstellung finden wir bei *Basilius*. Auch bei ihm ist die formale Autorität der fides Nicaena die der Paradosis als solcher, und als „Vorgang" der göttlichen Überlieferung kommt der fides Nicaena göttliche Autorität zu: „Als Glaubensformel aber haben wir keine von anderen (d. h. als den Vätern) verfaßte neuere angenommen, auch wagen wir nicht, die Erzeugnisse unseres eigenen Verstandes zu überliefern – wir würden damit die Glaubensbotschaft zu einem menschlichen Ding machen –, sondern was wir von den Heiligen Vätern gelehrt wurden, das verkünden wir denen, die uns danach fragen. Folgendermaßen nun lautet der von den Vätern her (ex pateron) in der Kirche eingebürgerte, von den zu Nikaia versammelten heiligen Vätern aufgezeichnete Glaube...", und es folgt kurz darauf der Wortlaut der fides Nicaena[129]. Auch *Epiphanius* versteht die Autorität der fides Nicaena von der theologischen Kategorie der Paradosis her. Bei ihm kommt die Idee der in der katholischen Kirche sich vollziehenden göttlichen Paradosis zu besonders klarem Ausdruck[130]. Nach der Aufforderung, durch Lehre und Katechese den von den Aposteln empfangenen Glauben weiterzuüberliefern und zu bewahren, zitiert *Epiphanius* als den zu überliefernden Glauben die fides Nicaena[131] mit der für unsere Fragestellung höchst aufschlußreichen abschließenden Bemerkung: „So lautet also der Glaube, der von den Heiligen Aposteln und in der Kirche, der Heiligen Stadt, von allen heiligen an einem Ort (versammelten) Bischöfen – über 310 an der Zahl – *überliefert* wurde."[132]

Ein weiterer interessanter Zeuge dafür, daß die Autorität der fides Nicaena von vielen Theologen zunächst – man ist versucht zu sagen: ausschließlich – in der „klassischen" Kategorie der Paradosis[133] gedacht wurde, sind die Katechesen des *Theodor von Mopsuestia*. Er verwendet in seiner Erklärung der fides Nicaena fast ständig den Terminus ‚paradidomi' zur Bezeichnung des formalen Aktes der „Konzilsdefinition"[134].

---

[129] Ep. 140, 2 (PG 32: 588). Vgl. auch Ep. 52, 1, ebd. 392.

[130] „Es sollten doch endlich still werden die Leute, die gegen die heilige Jungfrau und keusche Braut Christi, das heißt unsere heilige Mutter, die Kirche (ankämpfen). Denn deren Söhne haben von den Heiligen Vätern, das heißt von den Heiligen Aposteln empfangen, sowohl Glauben zu bewahren als auch ihn ihren eigenen Kindern zu überliefern und zu verkünden. Werdet auch ihr Söhne von diesen her, geliebte Brüder, und überliefert auch euren Kindern diese ‚Didaskalia'" (Anc. 118 [PG 43: 232]).

[131] Die in den Textausgaben abgedruckte Glaubensformel C ist nach *J. N. D. Kelly*, Early Christian Creeds (London 1960) 318–322. 335–338, durch N zu ersetzen.

[132] Anc. 119 (PG 43: 233).

[133] Vgl. *Y. M. J. Congar*, Die Tradition und die Traditionen, Bd. I (Mainz 1963), bes. 39–64. Dort auch weitere Literaturangaben.

[134] «C'est en cette profession (de foi) et dans cette conception que nos pères bienheureux nous ont transmis la foi...» (A. a. O. [Anm. 57] 53; vgl. auch ebd. 133. 135. 160 usw.).

Die fides Nicaena ist von göttlicher Autorität, weil der Heilige Geist die Synodalen inspirierte, weil Jesus unter ihnen weilte. Diese unmittelbare Glaubensüberzeugung wird zwar nicht von allen Theologen, aber doch von maßgebenden Vätern in der theologischen Vorstellung der göttlichen Paradosis gedacht und so theologisch verstanden. Jetzt erhebt sich am Schluß noch die Frage, ob in der vorephesinischen Literatur auch schon Denkansätze zu einer weiteren wichtigen Frage einer konziliaren Theorie vorhanden sind, nämlich der nach den Kriterien, wann de facto solche Paradosis stattfindet. Konkret in Beziehung auf die fides Nicaena gefragt: Woran ist diese fides – auch unter Absehung von ihrem Inhalt – für die Väter als göttliche Paradosis erkennbar? Hier muß sehr vorsichtig geantwortet werden, denn eine eigentliche Reflexion über solche Kriterien findet doch noch kaum statt[135]. Was in unserem Zeitabschnitt sichtbar wird, sind lediglich einige Aussagen, an die eine künftige Reflexion anknüpfen wird. – Etwas schematisierend kann man zwei Stufen in dieser Frage nach den Kriterien der Paradosis unterscheiden. Es gibt Autoren, die sie nebenbei erwähnen, und solche, die mit einem gewissen Nachdruck auf sie hinweisen. Es scheinen dabei Ansätze einer konziliaren Theorie vorzuliegen.

Hilarius berichtet über das Konzil von Nikaia: „Mit Zustimmung aller (adsensu omnium) wurden die Arianer als Häretiker verurteilt und wurde das vollkommene Licht der katholischen Einheit aufgestellt."[136] Er betont also die Einheit der Beschlußfassung. Die dadurch hergestellte Einheit ist ihrerseits ein ‚lumen perfectum'. Man wird interpretieren dürfen: Diese Einheit ist in einem gewissen Sinne ein Wahrheitskriterium für die fides Nicaena.

Diese Einheit bzw. Einstimmigkeit als Ursprung der fides Nicaena wird auch von anderen Autoren erwähnt; in fast metaphysischer Sicht z. B. von *Marius Victorinus*[137], in mehr anschaulicher Weise von *Rufinus von Aquileia*[138]. Nicht nur beiläufig erwähnt, sondern auch nachdrücklich betont wird diese Einheit von *Liberius* in seinem Brief an Constantius: Die Autorität Nikaias ist am ‚consensus omnium' er-

---

[135] Es darf hier vielleicht an die spezielle Rücksicht unserer Untersuchung erinnert werden. Natürlich war die Frage der Einheit und Einstimmigkeit seit jeher für die Konzilspraxis von Bedeutung. Wir fragen aber nach der Entwicklung einer konziliaren Theorie und beschränken uns von der Methode her auf die Untersuchung expliziter Aussagen zur Einheit und Einstimmigkeit, und zwar im unmittelbaren Kontext des Konzils von Nikaia.

[136] CSEL 65: 149 f.

[137] ‚Eadem fides in destructionem aliarum haereseon effecta est, una cum sit et ab uno incipiens et operata usque nunc' (Adv. Arium I, 28 [SourChré 68, 268]).

[138] ‚Vero post diutinum multumque tractatum placet omnibus ac velut uno cunctorum ore et corde decernitur ‚homoousion' scribi debere ... idque firmissima omnium sententia pronuntiatur' (PL 21: 472).

kennbar[139]. Auch *Innozenz I.* sieht die ‚auctoritas Nicaenae synodi' anscheinend gerade darin begründet, daß dieses Konzil „als einziges die Überzeugung aller Bischöfe des ganzen Erdkreises offenkundig macht..."[140]

Andere Autoren weisen ebenfalls auf diesen ‚consensus omnium' hin, sehen darin mehr oder weniger deutlich ein Anzeichen für die göttliche Paradosis oder auch unmittelbar für die Gegebenheit göttlicher Wahrheit. Interessant ist hier vor allem das Zeugnis des *Severian von Gabala;* er hebt einerseits mit großem Nachdruck den ‚consensus omnium' hervor und versucht andererseits, aus diesem ‚consensus omnium' die Apostolizität der fides Nicaena abzuleiten: „Und damit deutlich wurde, daß es der Glaube der Ökumene ist, gab es unter so viel Versammelten nur sieben, die anderer Meinung waren und die verurteilt wurden. Die ganze Ökumene (indes) stimmte überein, weil (der Glaube) aus der apostolischen Masse stammte."[141] Hier sind deutliche Ansätze einer Konzilstheorie vorhanden. Es wird über die Einstimmigkeit als Kriterium der Paradosis bzw. der göttlichen Wahrheit reflektiert.

Bei *Severian von Gabala* wird übrigens auch deutlich, wie der ‚consensus omnium' als solcher – auch unter Absehung von der Paradosis-Vorstellung – die Gegebenheit der Wahrheit anzeigt: Die fides Nicaena ist wahr einfach deswegen, weil ihr alle zustimmen: „Wenn du nun fragst . . . wer als erster ‚homoousios' sagte, so können sie (d. h. die Synodalen) nicht sagen: der da oder der hier. 318 Väter haben vielmehr ihre Stimme in einhelliger Übereinstimmung erhoben und in Gottesfurcht zusammenklingen lassen. Sieh doch, wie vollkommen die Übereinstimmung aufleuchtet. Nicht ein erster und ein zweiter begann mit dem ‚homoousios', sondern die ganze Synode des Westens, Südens und Nordens (zugleich). Denn wo die Wahrheit erscheint, stimmt alles überein."[142] Ist hier nicht die Verwendung des philosophischen Wahrheitskriteriums zur „Versicherung" der überlieferten Wahrheit schon deutlich? Versucht *Severian* nicht die Wahrheit der fides Nicaena zu beweisen, indem er sie aus dem ‚consensus omnium' ableitet? Kann man nicht den Satz „Wo die Wahrheit erscheint, stimmt alles überein" umkehren und formulieren: „Wo alle übereinstimmen, da ist die Wahrheit"?

---

[139] „... sic omnia discutiantur, ut quae fuerint judicio sacerdotum Dei confirmata – cum constiterit omnes in expositionem fidei quae inter tantos episcopos apud Nicaeam ... confirmata est universos consensisse – cum exemplo possit in posterum custodire' (PL 8: 1353).

[140] PL 20: 547.

[141] PG 56: 560/1. Zur Attribution dieser Homilie vgl. *J. A. de Aldama,* a. a. O. (Anm. 126) nr. 80.

[142] PG 59: 699. Zur Attribution vgl. *J. A. de Aldama,* a. a. O. (Anm. 126) nr. 317.

Der Hinweis auf den ‚consensus omnium' stellt jedenfalls – im Vergleich zu anderen Formen der „Aufwertung" der fides Nicaena – die plausibelste, einleuchtendste Form der Autoritätsbegründung dar. Insofern es sich nun um ein ursprünglich philosophisches Prinzip[143] handelt, muß das ‚consensus-omnium'-Kriterium erst noch seine spezifisch kirchliche Form und Begründung finden. Die Tatsache, daß dieses Kriterium auf philosophisch Gebildete und auf Nichtchristen seine Wirkung nicht verfehlte, konnte ja noch nicht als seine theologische Rechtfertigung gelten. Für den Augenblick jedenfalls stehen sich die Gegner des Prinzips, die eine kritische Revision und ein Überdenken im Lichte der kirchlichen Tradition verlangen, und die bisweilen sehr unkritischen Befürworter gegenüber. Zu den Kritikern gehört z. B. ein *Eutherios von Tyana*, der in seiner Antilogia die Consensus-Wahrheit, wenn auch nicht unmittelbar eines Konzils, aber doch einer Mehrheit in der Kirche, in Frage stellt und in jedem Fall den Schriftbeweis verlangt: „Die Zahl, die ohne Beweis Autorität beansprucht, vermag Furcht einzujagen, keineswegs aber zu überzeugen. Wie viele Myriaden werden mich davon überzeugen können, den Tag für die Nacht zu halten? ... Nun, in irdischen Angelegenheiten werden wir die Zahl, die irrt, nicht respektieren, und bei den himmlischen ‚Dogmen' soll ich der Zustimmung (der Zahl) ohne Beweis folgen und dabei aufgeben, was von alters her mit großer Einstimmigkeit und dem Zeugnis der (Heiligen) Schrift überliefert worden ist[144]?" Man vergleiche mit dieser kritischen Stimme *Kassians* Formulierung des ‚consensus-omnium'-Kriteriums: „Die Zustimmung aller stellt eine Offenbarung der Wahrheit dar, und vollständige Beweisführung fand statt, wo niemand abweichender Meinung ist." [145] Hier redet jemand einer eher unkritischen Übernahme des ‚consensus-omnium'-Kriteriums das Wort. Nicht übersehen werden darf bei dieser Gegenüberstellung, daß beide, sowohl die Befürworter als auch die Gegner oder Kritiker, jeweils durch ihre Parteizugehörigkeit in ihren Stellungnahmen bestimmt sind. *Eutherius* gehört als Nestorianer der Minderheit an, *Kassian* als „Cyrillianer" der Mehrheit!

---

[143] Vgl. *H. U. Instinsky*, Consensus universorum, in: Hermes 75 (1940) 265–278; *L. Koep*, Art. ‚consensus', in: RAC III (1957) 294–303; *K. Oehler*, Der consensus omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik, in: Antike und Abendland 10 (1961) 103–129 (= *K. Oehler*, Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens [München 1969] 234–271).

[144] Antilogia II, hrsg. v. *M. Tetz* (PatrTStud I [Berlin 1964]) 5, 1 ff.

[145] ‚Indubitata veritatis manifestatio est auctoritas universorum et perfecta ratio facta est ubi nemo dissentit ... Confirmata enim semel ab omnibus veritate, quidquid contra id venit hoc ipso statim falsitas esse noscenda est quod a veritate dissentit, ac per hoc sufficere ei etiam id solum convenit ad sententiam damnationis quod discrepat a iudicio veritatis' (De incarn. I, 6 [CSEL 17: 245]).

Da Überlegungen dieser Art, das heißt die Diskussion der Frage, inwiefern und inwieweit die Einstimmigkeit Kriterium der Paradosis, d. h. der überlieferten Wahrheit, ist, nicht mehr in den Bereich der vorephesinischen Literatur fallen, es dabei auch nicht mehr um die Autorität der fides Nicaena geht und solche Gedankengänge zudem meist unter dem Einfluß augustinischer Ekklesiologie – man denke z. B. an *Prosper von Aquitanien* – stehen, soll mit den gemachten Andeutungen die Untersuchung dieser Problematik abgebrochen werden.

Abschließend ist nur noch hinzuweisen auf eine ganz spezifische Form der Autoritätsbegründung der fides Nicaena: die des Papstes *Damasus* in seinem Brief an die orientalischen Bischöfe[146]. Diese Begründung ist um so mehr zu beachten, als es sich hier nicht um die private Sicht eines Theologen handelt, sondern um die autoritative Stellungnahme des Römischen Stuhles. Der Papst berichtet eingangs, es sei ihm zu Ohren gekommen, daß gewisse Leute anscheinend immer noch nicht wissen, an welches Konzil sie sich zu halten haben[147]. Die Eigenart der dann im folgenden vorgetragenen Begründung für die ausschließliche Autorität der fides Nicaena besteht nun darin, daß der Papst mit erstaunlicher Konsequenz, unter Absehung von allen anderen Gesichtspunkten, die rechtliche Situation ins Auge faßt. So wird zunächst einmal die ganze Frage nach der rechten fides in den Horizont der Rechts- und Gesetzesproblematik gestellt: In der Orbis Romana kann es natürlich nur eine einheitliche lex geben[148]. Welches der stattgehabten Konzile nun als diese einheitliche lex der Orbis Romana zu gelten habe, wird im folgenden unter Anwendung ausschließlich juridischer Gesichtspunkte entschieden: Die Väter haben in Nikaia *Arius* verurteilt und eine ‚definitio salutaris' des Glaubens aufgestellt. *Damasus* betont eigens dabei die Anwesenheit von Bischöfen, „die den sehr heiligen Bischof der Stadt Rom vertraten", weil dies in seinen Augen für die rechtliche Gültigkeit des Konzils von Nikaia entscheidend ist. Die folgenden Konzilien sind ungültig aus rein rechtlichen Gründen. Das Konzil von Rimini, das die fides Nicaena verleugnete, ist insofern ungültig, als die Unterzeichner bekannt haben, daß ihnen der Widerspruch zur fides Nicaena gar nicht bewußt gewesen ist[149]. Das Argument, Rimini sei ein größeres Konzil gewesen[150] als Nikaia

---

[146] PL 13: 347ff. (= ZNW 35 [1936] 19).

[147] „... non satis dispicere, quae magis patrum nostrorum sit tenenda sententia, cum diversa concilia eorum auribus ingeruntur ... (ZNW 35 [1936] 19).

[148] ‚Par est igitur universos magistros legis per orbem Romanam paria de lege sentire nec diversis magisteriis fidem dominicam violare (a. a. O. Anm. 146).

[149] ‚Sed et in ipso exordio ab iisdem ipsis, qui hoc apud Ariminum retractare cogebantur, emendatum hactenus est, ut subreptum sibi alia disputatione faterentur, idcirco quod non intellexissent patrum sententiae apud Nicaenam formatae esse contrarium (a. a. O. [Anm. 146] 19).

[150] In Rimini waren 400 Bischöfe versammelt.

und habe deswegen Geltung vor diesem, stellt in den Augen des *Damasus* ebenfalls keine Präjudizierung dar. Der Papst weist auf den wesentlichen Mangel des Konzils von Rimini hin: Ihm fehlt die Zustimmung des Römischen Stuhles, „dessen Sentenz vor allem hätte erwartet werden müssen"; ferner fehlte die Zustimmung des *Vinzentius von Capua* und anderer Bischöfe. Aus dieser Rechtslage ergibt sich: „Daher soll ... allein der Glaube, der in Nikaia mit der Autorität der Apostel (apostolorum auctoritate) begründet wurde, mit immerwährender Standhaftigkeit festgehalten werden."[151] Die fides Nicaena hat in Ausschließlichkeit Autorität, weil allein das Konzil von Nikaia vom Rechtsstandpunkt aus gültig ist. Mit dieser konsequenten Klärung der Rechtslage hat das römische Papsttum einen wichtigen Beitrag zur Autoritätsbegründung der fides Nicaena geleistet, darüber hinaus auch grundsätzlich die Richtung angedeutet, in der die konziliare Theorie zukünftig ihre Entfaltung finden sollte.

Wir gingen aus von der allgemeinen Frage nach der tatsächlichen Autorität der alten Konzilien. Wir beschränkten unsere Untersuchung auf die Frage nach der Autorität der fides Nicaena unter der doppelten Rücksicht der Existenz und der „Begründung" dieser Autorität. Um anzudeuten, wie das konkrete Ergebnis dieser Untersuchung für die allgemeine Fragestellung fruchtbar gemacht werden könnte, sei zum Schluß die weiterführende Frage gestellt: Läßt sich die Vermutung, die außerordentliche Autorität der fides Nicaena[152] habe die Autorität der folgenden Konzile gestärkt oder gar begründet, historisch aufzeigen? Mit anderen Worten: Kann man beweisen, daß der wachsende Autoritätsanspruch und die tatsächliche Autorität der nachnizänischen Synoden eine Folge der Autorität der fides Nicaena sind? Gibt es also eine Rückwirkung von der fides Nicaena auf das Konzil von Nikaia und von dort auf die Konzile als Institution? Begann man an die grundsätzliche Unfehlbarkeit von Konzilien zu glauben, weil die fides Nicaena de facto irrtumsfrei[153] war? Oder blieb die Kirche weiterhin bei dem oben beschriebenen „traditionellen" Konzilsverständnis und betrachtete Nikaia nicht eigentlich als ein Konzil unter Konzilien, son-

---

[151] ‚Unde ... hanc solam fidem, quae apud Nicaeam apostolorum auctoritate fundata est, perpetua firmitate esse retinendam' (a. a. O. [Anm. 146] 19).

[152] „Der von jener heiligen und großen Synode treffend mit Gott definierte und aufgestellte Glaube (ist) Fundament und unerschütterliche, sichere Grundlage für unsere Seelen ... Laßt uns Wort für Wort niederschreiben den göttlichen und hochheiligen Orakelspruch jener heiligen Synode, das heißt, das adäquate („polierte") und durch seine in jeder Hinsicht wahren Sätze vollkommene Symbol des Glaubens ... O lautere Nüchternheit, die zu höchster Vollendung gekommen ist! Boanerges, d. h. Donnersöhne, wird jeder, glaube ich, von denen genannt, die dies festgesetzt haben. Denn sie haben etwas Ungeheures und Übernatürliches (hyperphyes) ausgesprochen" (*Cyrill von Alexandrien,* De s. Trin. [PG 75: 668]).

[153] *Cyrill von Alexandrien:* ‚aplanestate pistis' (PG 77: 317).

dern als einmaliges „Wunder", in dem „der Neue Bund den Alten in seiner Ökonomie nachgeahmt hat" [154], als das Konzil der „dreihundertachtzehn Väter"? Dieser Frage wäre, so scheint uns, in einer weiteren Untersuchung nachzugehen, will man die historische Erforschung der alten Konzilstheologie vorantreiben.

[154] Vgl. oben Anm. 126.

Hegel-Bücher 1961-1968

Ein Auswahlbericht (4. Teil)

Von Walter Kern, S. J.

Zur „Phänomenologie des Geistes"

Ein Literaturbericht über neuere Hegel-Bücher, der sich in der vorliegenden Folge[1] den Publikationen über die *„Phänomenologie des Geistes"* zuwendet, muß dankbar gedenkende Erinnerung auf *den* Interpreten dieses Hegelschen Hauptwerkes lenken: auf den am 27. Oktober 1968 verstorbenen *Jean Hyppolite*. Er hat, die Hegel-Tage von Royaumont 1964 einleitend[2], für Frankreich, in dem Hegels Philosophie lange Zeit nur geringe Wirkung fand, das Verdienst in Anspruch genommen, die „Phänomenologie" wiederentdeckt zu haben. Am Anfang des französischen Weges zu Hegel in unserem Jahrhundert stand Jean Wahls Buch über das unglückliche Bewußtsein (Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, 1929, ²1951); die 1933–1939 über die „Phän." gehaltenen Vorlesungen von Alexandre Kojève[3] – auch er starb 1968 – hatten großen Einfluß auf die französischen Existenzialisten, aber auch auf Hörer anderer Herkunft wie G. Fessard; H. nannte 1964 noch A. Koyré[4] und E. Weil – er vergaß zu erwähnen, daß er selbst, nachdem er 1939/41 seine französische Übersetzung der „Phän." vorgelegt hatte, den bis heute ausführlichsten und jedenfalls hilfreichsten Kommentar dazu verfaßt hat: „Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel" (1946, Nachdrucke 1959 und 1967; 590 S.); die Erläuterung zur hier übergangenen Vorrede der „Phän." hat H. noch 1966 nachgeliefert[5]. Die beiden Werke waren die Haupt- bzw. – die Übersetzung – die Nebenthese für das Doktorat H.s. 1907 geboren, war er nach dem Besuch der École Normale (1925–1929) mehrere Jahre im mittleren Schuldienst tätig, an den Lyzeen von Limoges, Tulle, Bourges usw., zuletzt in Paris, dann Professor in Straßburg und an der Sorbonne, 1955–1963 Direktor der École Normale und seit 1963 Professor am Collège de France. Auch das weitere literarische Schaffen H.s war Hegel gewidmet. Die „Études sur Marx et Hegel" (1955, ²1965) enthalten großenteils Analysen wiederum der „Phän.", deren Thematik[6] seine Grundrichtung einer liberal-humanistischen Existentialität anzeigt. Die „Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel" (1948, ²1968) stützt sich stärker auf das vorphänomenologische Schrifttum Hegels; über „Logique et existence" (1953, ²1961) wird hier später etwas zu sagen sein.

Daß das Frankreich der 30er und 40er Jahre doch nicht die einzige Bühne der

---

[1] Das Frühere s. in ThPh 42 (1967) 79–88, 402–418; 44 (1969) 245–267.

[2] In „Hegel-Tage Royaumont 1964" (s. unten Anm. 12) 11 ff.

[3] Diese von R. Queneau 1947 herausgegebenen Vorlesungen (Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit . . .) wurden 1962 und 1968 mit einem einzigen Zusatz von einer Seite – einer Retraktation der Anm. von S. 434 f. auf S. 436 f. – nachgedruckt; über die deutsche Teilausgabe vgl. Schol 37 (1962) 550 ff.

[4] Koyrés Verdienste um Hegel würdigte J. Wahl auf der besagten Tagung von Royaumont (im Buch darüber – s. Anm. 12 – S. 17–26; auch in ArchivesPh 28 [1965] 323–336).

[5] Vgl. darüber ThPh 42 (1967) 403 f.

[6] S. 30–41: L'existence dans la Phénoménologie de Hegel; 45–81: La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel; 171–187: Situation de l'homme dans la Phénoménologie hégélienne.

Deutungsgeschichte der „Phän." war, geht aus einem weiträumigen Überblick von *Giuseppe Bedeschi*[7] hervor, der von den ersten Diskussionen nach Hegels Tod über Marx und Haym, die italienischen Neuhegelianer (nebst dem Engländer Baillie) und die deutsche Hegelrenaissance zu den humanistischen Interpretationen von Kojève und Hyppolite und den marxistischen von G. Lukács[8] und M. Rossi[9] führt. Nicht vergessen werden darf in einer solchen deutungsgeschichtlichen Skizze der ganz an der ursprünglichen Konzeption der „Phän." als Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins orientierte Aufsatz von Martin Heidegger „Hegels Begriff der Erfahrung"[10]. Neues Interesse internationaler Dimension an der „Phän." wird auch dokumentiert durch die große Anzahl der innerhalb weniger Jahre erschienenen Übersetzungen dieses Werkes – so zwischen 1961 und 1965 neu ins Ungarische, Polnische und Rumänische – sowie der über die „Phän." handelnden Bücher[11], aus denen hier einige zu besprechen sind.

Die *„Hegel-Tage Royaumont 1964"*[12] standen unter der zwei Jahre zuvor in Heidelberg[13] ausgegebenen Programmparole H.-G. Gadamers, des Präsidenten der diese Tagungen veranstaltenden „Internationalen Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie": Hegel zu buchstabieren. Dementsprechend nimmt die Mehrzahl der Beiträge einen Abschnitt der „Phän." zwecks Literalexegese, wie sie allerdings die erste, zumeist versäumte Aufgabe – weil Grundlage – der Hegelforschung ist, vor – erfüllt, sagen wir es gleich, wird das Soll jedoch nur von Gadamer selbst und von J. Gauvin (die Angabe der Seitenzahlen nach der Berliner Ausgabe der „Phän." von 1832 möge anzeigen, wie groß bzw. wie klein verständlicher- und vernünftigerweise das solcherart bestrichene Textfeld ist): *R. Wiehl* (103–134) interpretiert die sinnliche Gewißheit (= Phän. 73–84), *H.-G. Gadamer* (135–154) die „verkehrte Welt" (= Phän. 121–130), *J. Gauvin* (155–180) den Abschnitt „Die Lust und die Notwendigkeit" (= Phän. 271–275; vgl. auch in ArchivesPh 28 [1965] 483–509; 29 [1966] 237–267), *J. Hyppolite* (181–185) den Rechtszustand (= Phän. 359–364) und *A. Kaan* (187–194) „Das Böse und seine Verzeihung" (= Phän. 476–508!). Vielleicht liegt es an der Kürze etwa der Ausführungen von Kaan, daß sie, um verständlich zu werden, m. E. die volle geistige Präsenz dessen, was sie deuten wollen, voraussetzen ... Eine ganz vorzügliche, eine einfachhin vorbildliche Verständnishilfe angesichts eines schwierigen Textes scheinen mir die zwanzig Seiten, die *Gadamer* beigesteuert hat, zu bieten. Ihr Ertrag mag sich in etwa so resümieren lassen: Die *„verkehrte Welt"* ist einmal als das an und für sich seiende Reich der Gesetze – formal – die Umkehrung der Erscheinungswelt; sie ist zum andern – material – aber auch, wie die Satire einen Zerrspiegel vorhält, das Contrarium gerade der Verkehrtheit der bestehenden Welt, deren eigentliche, unwirkliche Möglichkeiten sie aufblitzen läßt (vgl. zur literarischen Anwendung des Begriffs „verkehrte Welt": 149[13]) – so daß nicht eine Verstandesentgegensetzung von Ansicht und Erscheinung

[7] Appunti per una storia delle interpretazioni della „Fenomenologia dello spirito" di Hegel, in: Giornale critico della filosofia italiana 46 (1967) 561–617. Für die Frühzeit (Rosenkranz, Michelet usw.) stützt sich Bedeschi auf O. Pöggeler: s. u. S. 73.

[8] Der junge Hegel (1948; Neuwied–Berlin [3]1967: S. 522–693); auch: E. Bloch, Subjekt – Objekt (Frankfurt/M. [2]1962: S. 59–108); vgl. ThPh 42 (1967) 407 ff.

[9] Marx e la dialettica hegeliana, I: Hegel e lo stato (Rom 1960) 377–440; *ders.*, Da Hegel a Marx, I: La formazione del pensiero politico di Hegel (Firenze 1970) 361–420. Vgl. Schol 37 (1962) 560 und ThPh 46 (1971) 138–139.

[10] In: Holzwege (Frankfurt/M 1950) 105–192.

[11] Vgl. die vom Rez. zusammengestellte „Bibliographie der Hegel-Bücher 1961–1965" in: Hegel-Studien 5 (1969) 429–458, Nr. 37–43 bzw. Nr. 143–154.

[12] Hegel-Tage Royaumont 1964. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes (Hegel-Studien, Beiheft 3), hrsg. von *H.-G. Gadamer*. Gr. 8° (194 S.) Bonn 1966, Bouvier. 30.– DM; z. Forts. 24.– DM.

[13] Vgl. darüber in Heft 3/1971 von ThPh.

vorliegt: „Es ist vielmehr die ‚wahre, übersinnliche Welt', die die beiden Seiten an sich hat, sich in den Gegensatz entzweit und damit sich auf sich bezieht" (150), sich in sich selbst bewegendes Leben, sich zu sich verhaltendes Selbst (vgl. 146, 152 f.). Ein solches Resümee besagt alles und nichts. Die Sache muß deshalb nachgelesen werden – anhand des Hegeltexts! Für die Frage möglicher Hegelinterpretation sei anvisiert, was alles von Gadamer ins Spiel gebracht wird: der Blick auf die Phänomene, wie der Physiker sie sieht, heute (138 f.) oder zu Galilei-Newton's Zeiten (142 f.); Platon und Aristoteles als Verstehenshorizont (140, 144 f.); Kontrolle an späteren Äußerungen Hegels in der „Phän." (151 f.) und in andern Werken (141, 147 f.); Dokumentation durch die Jugendschriften (150 f.). Ein solches Interpretationsverfahren ist offensichtlich ein anspruchsvolles Geschäft.

Die beiden ersten „Phän."-Beiträge des Royaumont-Bands deuten nicht Einzelstücke der „Phän.", sondern beziehen sich auf die „Phän." als Ganzes, auf deren Entstehung, Aufbau und Funktion im Hegelschen Gesamtwerk. *Otto Pöggeler* (Die Komposition der Phänomenologie des Geistes: 27–74; hier zitiert unter: Pögg. 2) nimmt – korrigierend – eine frühere Untersuchung „Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes" (in: Hegel-Studien 1 [1961] 255–294; = Pögg. 1) auf. *Hans Friedrich Fulda* (Zur Logik der Phänomenologie von 1807: 75–101; = Fulda 2) präzisiert sein größeres Werk „Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik"[14] (= Fulda 1; hierin über die „Phän.": S. 55–171). Daß Pöggeler und Fulda, beide hervorragende Kenner der Materie, verschiedene Positionen vertreten, die sie in der Auseinandersetzung miteinander entwickeln, setzt dem Sachgewicht der „Phän."-Problematik das Interesse einer noch nicht zu Ende ausgetragenen Kontroverse hinzu.

1961 entwickelt *Pöggeler* – nach Hinweisen auf die, vor allem frühe, Geschichte der „Phän."-Interpretation (Pögg. 1: 256–271; vgl. Pögg. 2: 32 ff., 36 und Fulda 2: 5 ff.) – seine eigene Auffassung in Abhebung von der These Th. Haerings von 1933. Nach der ursprünglichen Planung habe das Werk – so Haering – nur bis zum Kapitel „Vernunft" reichen sollen; während der Niederschrift jedoch sei die „Phän." infolge des Drängens des Verlegers wie auch des Wunsches Hegels, endlich dem Publikum ein eigenes Buch vorzulegen, durch Einbeziehung von viel Material aus der Philosophie des Geistes, unter der Hand zu einem selbständigen Werke angeschwollen. Feststeht, daß Hegel noch während der Drucklegung des Buches den zunächst vorgesehenen Titel „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins", an dem die Einleitung zur „Phän." (und Heideggers Deutung) orientiert blieb, durch den Titel „Wissenschaft [!] der Phänomenologie des Geistes" ersetzen ließ (vgl. dazu F. Nicolin in: Hegel-Studien 4 [1967] 113–123). Aber die Grundannahme Haerings einer nur bis zum Kapitel „Vernunft" reichenden Urform der „Phän." widerlegt P. (1: 272–278); auch macht er – mit Rosenkranz (1844) – gegen die Meinung Haerings, Hegel habe die „Phän." wahrscheinlich erst nach dem WS 1805/06 in ganz kurzer Zeit geschrieben, plausibel, daß Hegel schon 1804 daran zu arbeiten begann (1: 278 ff.). Nach P. ist der ursprüngliche Plan, der jedoch nicht auf die ersten Abschnitte des späteren Buchs eingeschränkt werden kann, im überlangen Vernunft-Kapitel zerbrochen, nachdem er schon bei der Darstellung des Selbstbewußtseins

[14] (Philos. Abhandl., 27). Gr. 8° (XII u. 315 S.) Frankfurt/M. 1965, Klostermann. 32.50 DM. – Zur Verdeutlichung der zeitlichen Verzahnung der Kontroverse Pöggeler – Fulda seien die verschiedenen Beiträge genau chronologisiert: Am Anfang steht der Beitrag Pöggelers in den Hegel-Studien von 1961 (= *Pögg. 1*). Da die beiden Royaumont-Vorträge Pöggelers und Fuldas von 1964 von den beiden Verfassern für den Druck im Jahre 1966 überarbeitet wurden, folgt an zweiter Stelle das Buch Fuldas von 1965 (= *Fulda 1*). Dann die gedruckten Vorträge, und zwar zunächst Fulda 2, danach, da Pöggeler diesen Vortrag noch berücksichtigte (vgl. Pögg. 2: 53[34]), *Pögg. 2*.

(keine „Gestalten" mehr!) nicht mehr in aller Strenge beobachtet worden war; der Schwerpunkt verlagert sich schließlich auf die Kapitel über Geist und Religion, und Hegel änderte konsequenterweise den Namen des Werkes, dessen Idee er im Schlußstück der „Phän." und in der erst 1807 geschriebenen Vorrede uminterpretierte (1: 288 f.). Der schwer zu fassenden Gebrochenheit ihrer Entstehungsgeschichte entspricht die Uneinheitlichkeit der späteren Stellung Hegels zur „Phän.", die er nicht mehr als ersten Teil des Systems gelten ließ, von der er sich vielmehr zunehmend distanzierte (ihr Name firmiert nur noch für einige §§ der Enzyklopädie), ohne sie doch ganz fallen zu lassen, denn kurz vor seinem Tode will er sie neu herausgeben als eine „eigentümliche frühere Arbeit" (Pögg. 1: 290; Pögg. 2: 28 ff., 45). Auch Fulda (2: 29), in dessen Kontext das nicht paßt, räumt ein, „daß die Unklarheiten über die Bedeutung und die Stellung, die Hegel seinem Werk von 1807 später gegeben hat, groß sind".

In der Untersuchung von 1966, d. i. der aufgrund von Fuldas Buch und Vortrag erweiterte Royaumont-Vortrag, sucht P. (2: 35–51) den Ansatz der „Phän." aus der Entwicklung der Logik und Metaphysik der Jenaer Jahre verständlich zu machen. Diese Vorlesungen hatten bereits die Funktion, die Erhebung des endlichen Denkens zum unendlichen Denken darzustellen. Schon Rosenkranz (212) berichtet, Hegel habe „zunächst in seinen Einleitungen zur Logik und Metaphysik" den „Begriff der Erfahrung, welche das Bewußtsein von sich selbst macht", entwickelt. Indem Hegel diese Aufgabe verselbständigte, entstand die „Phän.". Dabei mußte sich allerdings seine Auffassung von der Logik, als Reflexionssystem nur, das die Metaphysik vorzubereiten hatte, wandeln. Ein bisher kaum beachtetes Bruchstück aus den mittleren Jenaer Jahren zeigt, wie der Gedanke einer Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins aus den damaligen Überlegungen herauswuchs (2: 41 ff.). Aus zwei anderen Fragmenten scheint sich zu ergeben, daß schon zu Anfang des Jahres 1806 Ausführungen über den sittlichen Geist, Religion und Wissenschaft die „Phän." beschließen sollten (2: 43–47). Deshalb wäre nach P. die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins nicht, wie Haering und, ihm folgend, Hoffmeister meinten, „eine Rumpf-Phänomenologie gewesen – die erste, bis zur Vernunft reichende Hälfte der Phän.; sie hätte vielmehr auch schon bis zum absoluten Wissen und der Wissenschaft geführt, wäre nur kürzer gefaßt, wohl auch im einzelnen anders gegliedert gewesen als die Phän., die Hegel dann wirklich vorgelegt hat" (48). Aus dieser futuriblen Konstruktion soll Licht fallen auf die Verschiedenheit innerhalb der „wirklichen" „Phän.": Zunächst entspringt darin eine Gestalt des Bewußtseins nach der anderen aus der Erfahrung, die das Bewußtsein – gleichsam zur Bestürzung seiner selbst – mit seinen Gegenständen und mit sich macht. In den späteren Stücken dagegen wird der Geist eingeführt als sich tragende absolute Substanz: er entfremdet sich von sich selbst, läßt seine Momente Gegenstand des Bewußtseins werden und nimmt sich aus dieser Entfremdung zurück als das Ganze, das der Zweck der verschiedenen Bewußtseinsgestalten ist, diese so mit sich und seinem absoluten „Standpunkt" vermittelnd; mit dem Geist beginnt damit eine neue, andere Entwicklung. Dabei sind die anfänglichen Bewußtseinsgestalten als abstrakte Geistmomente noch nicht wirklich, noch ohne eigentliche Geschichte. Wirklichkeit und Geschichte kommen erst dem Geist zu und dessen Weltgestalten. Das alles ist erhellend für die „Phän." in ihrem Bestand. Nicht aber dafür, wie es dazu kam; nicht zumal für den Übergang von der Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins zur Phänomenologie des Geistes, wenn doch auch schon erstere die wesentlichen Abschnitte über den Geist enthalten sollte. Die Modifikationen während des Druckes haben nach P. „gewiß die Kapitel über Selbstbewußtsein und Vernunft betroffen" (2: 48). Aber warum? „Hegel muß irgendwann die Herrschaft über seine Arbeit verloren haben" (2: 44)! Das Gesamtergebnis: „Hegel sei bei der Komposition seines Werks zu einer letzten Klarheit und Sicherheit nicht gekommen" (2: 52). Da ist nun Fulda, als Extrem zu

Haering, sehr anderer Meinung, und da auch P. hier seine Auseinandersetzung mit Fulda anschließt, ist nun dessen Hauptthese, soweit sie den inneren Aufbau der „Phän." betrifft, Raum zu geben.

Nach *H. F. Fulda* (1: 140–145) ist die „Phän." ein streng einheitlich durchkomponiertes Werk, dessen Momente – als Bewußtseinsgestalten in den Gegensatz von Sein und Wissen auseinanderfallend – den Momenten der Logik, in der als Medium des reinen Gedankens sie sich in der Form der Einfachheit entwickeln, durchweg entsprechen. Für diese Auffassung kann sich F. auf, wenn auch nicht allzu deutliche, Aussagen Hegels am Anfang der Niederschrift des Buches, in der Einleitung, wie auch an deren Ende, im Schlußkapitel und in der Vorrede[15], berufen. Deshalb sei auch die Gliederung der „Phän." während ihrer Ausarbeitung die gleiche geblieben, wenn auch die Vorentwürfe noch eine etwas andere Einteilung aufwiesen. So „entsteht die Aufgabe, die Architektonik der Phän. aus Hegels damaliger Logik als dem systematischen Kern derselben zu verstehen" (141). F. versucht dies anhand der Logikentwürfe, die Hegel sich für den Unterricht am Nürnberger Gymnasium gemacht hat und in denen er schon weithin den Weg der Nürnberger „Wissenschaft der Logik" einschlug. Für sinnliche Gewißheit – Wahrnehmung – Verstand finden sich in etwa die logischen Entsprechungen. Aber in der Weiterführung der Parallelisierung wären dem Selbstbewußtsein der „Phän." die Relationskategorien der „objektiven" Logik zuzuschreiben. Das hält Pöggeler (2: 53 ff.) für unmöglich aus prinzipiellen Gründen – weil das Selbstbewußtsein nur dem Begriff der „subjektiven" Logik entsprechen könne, in dem das Bewußtsein bei sich selbst ist –, wie auch von dem genauer besehenen Aufbau der „Phän." und der Nürnberger Logik her. In seinem, auch von ihm überholten Royaumont-Vortrag modifiziert F. (2: 75 ff.) daraufhin seine These: Die späteren Gestalten des Selbstbewußtseins haben zu ihrem Ansich das Verhältnis des Denkens (Begriff, Urteil, Schluß), seine ersten Gestalten jedoch – daran hält F. nach wie vor fest – eine Relationskategorie.

Pöggeler (2: 57) auch hiergegen: „Es gibt keine Hegelsche Logik, deren Gang uns den Gang der Phän. als einen einheitlich und von vornherein eindeutig gegliederten aufschließen könnte. Vielmehr hilft die Phän. uns, für Hegels letzte Jenaer Zeit eine Logik zu erschließen, die in ihrem Gang weder mit der Logik und Metaphysik von 1804 noch mit den Nürnberger Logikentwürfen übereinstimmt. Die Schwierigkeiten der Komposition der Phän. waren die Schwierigkeiten der Komposition der Logik; wenn aber die Logik der letzten Jenaer Jahre in ihrem Aufbau von Hegel bald überholt worden ist, so schließt das ein, daß für Hegel der Aufbau der Phän. von 1807 nichts Endgültiges sein konnte." Diese Stellungnahme erhärtet P. durch Untersuchungen zur Umbildung der späteren Jenaer Logik im Zusammenhang mit der Ausgestaltung der Realphilosophie (2: 57–61). Insofern die Logik Strukturen der Objektivität übernimmt, ist die „Phän." über die Logik verbunden mit der Realphilosophie (– und insofern verbindet Pögg. 2 nun Fulda mit Pögg. 1). Diese und die noch folgenden Ausführungen sind, über die Kontroverse über die „Phän." hin-

---

[15] = ed. Hoffmeister 75 bzw. 562 und 33; vgl. auch Wissenschaft der Logik, ed. Lasson I 7. Betreffs der Stelle „Phän." 562 hatte Pögg. 1 (282 ff.) angenommen, daß sie sich nicht auf die Logik beziehe, sondern auf die Philosophie des Geistes. Diese Auffassung revidiert Pögg. 2 (44 ff., 52[33]). Daß Pögg. 2 die *generelle* These Fuldas von der Entsprechung der Phän. – mit Logikmomenten, wenigstens partiell, nämlich für den Hauptteil der „Phän.", übernimmt, das wird auch von der im Haupttext mitgeteilten Stellungnahme Pöggelers (2: 57) impliziert. Partiell nur, denn: „Fragt man ... z. B., wie Hegel in der Phän. die religiöse Tradition aufnimmt und sie zu versöhnen versucht oder auch nicht zu versöhnen vermag mit der neu aufkommenden emanzipierten Gesellschaft, muß es einem dann nicht als absurd erscheinen, daß die Hegelschen Ausführungen nichts anderes sein sollen als eine Einkleidung logischer Momente in Gestalten des Bewußtseins?"

aus, von größtem Interesse für das Werden des Hegelschen Systems (vgl. auch P. zur Entwicklungsgeschichte der Logik in: Hegel-Studien 2 [1963] 47–70). Für die „Phän." scheint sich der zuvor anvisierte Bruch zwischen ihrer Bewußtseins- und der Geistpartie aufzuheben in einen spekulativ notwendigen Übergang, der die zwar von Schelling beeinflußte, aber doch ursprünglich Hegelsche Intention der Geschichte ausführt: „Hegel könnte gerade dadurch zu sich und seiner Aufgabe gefunden haben, daß er in seinem Werk die transzendentale Geschichte des Bewußtseins ausarbeitete als den Begriff der Weltgeschichte. Wer das Verhältnis der einen Geschichte zur anderen vorschnell als eine gegenseitige Störung und Zerstörung nimmt, könnte an der ‚Idee' der Phän. schon vorübergegangen sein" (2: 65). Ob man, in etwa mit Dilthey, sagen könne: „Hegel gehe in seiner Phänomenologie des Geistes gleichsam den Weg von Fichte und Schelling zu Rankes Weltgeschichte, mache den Übergang von der idealistischen Spekulation zur Empirie der Historischen Schule?" (2: 67.) „Die Geschichte wird gedacht als zugehörig zu dem, was in der Logik und Metaphysik als das Prinzip der Fichteschen und Schellingschen Philosophie vor den realen Wissenschaften des Systems konstruiert werden soll. Die Geschichte – in welchem Sinn auch immer sie gedacht sei – erweist sich als das Element, in dem die spekulative Philosophie zu sich selbst kommt" (2: 68)! Wie das Grundproblem der Metaphysik als das Problem der Geschichte aus den Jugendschriften Hegels erwächst (die weder nur theologisch noch nur politisch zu deuten sind, noch *nur* im Ineins dieser beiden Deutungen!): das skizziert P. auf zwei Seiten (2: 69 ff.), und in dieser Kürze gibt es hierzu m. W. nichts Besseres zu lesen. Allerdings: auf die Frage, ob sich während der Ausarbeitung der „Phän." Hegels Ansatz änderte, scheint P. einmal mit nein[16], dann doch wieder mit ja[17] zu antworten. Aber er weiß ja eben, „daß wir beim Versuch einer Interpretation der Phän. noch nicht über die ersten Schritte hinausgekommen sind" (2: 63), und er meint selber nur „allenfalls einige Vorfragen" zu ihrer Komposition geklärt zu haben (2: 73).

Unsere Darlegung der Kontroverse Pöggeler – Fulda folgte vornehmlich O. Pöggeler. Sie steht unter dem Vorbehalt, daß ich in die sehr diffizilen und auch ebenso präsentierten Erwägungen Fuldas nicht so weit eingedrungen bin, wie dies ein endgültigeres Urteil erfordern würde. Immerhin sei nun noch der Hauptinhalt des Buches von *H. F. Fulda, „Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik"* [18], in etwa referiert. Für F. ist die „Phän." *die* ihrerseits ein systematisches Ganzes darstellende Einleitung in das System Hegels. Die Notwendigkeit einer Einleitung ist damit gegeben, daß die Realgeltung der Logik gesichert sein muß, insofern diese voraussetzt, daß der Gedanke ebensosehr die Sache an sich selber ist. Zugleich darf diese Disziplin „nur das anfangende Philosophieren instand setzen, die Gewißheit zu vollziehen, daß es in den spekulativen Begriffen sich selbst begreift und sich durch skeptische Einreden nicht mehr beirren lassen muß" (5). Die *Enzyklopädie*-§§ 4, 25 und 78 ergeben (17–54, auch 111 ff; vgl. 28 f.): daß Hegel eine Einleitung in die Philosophie nicht generell für überflüssig hält, denn „eine system-

[16] „Sieht man die Frage nach dem Ansatz der Phän. auf dem Hintergrund der Entwicklung des Hegelschen Denkens überhaupt, dann könnte sich die Alternative: die Phän. ist ein einheitlich konzipiertes Werk – während der Ausarbeitung der Phän. hat Hegel den Ansatz geändert, auflösen zugunsten der Einsicht, daß wir in Hegels Phän. nichts endgültig Fertiges, Abgeschlossenes haben, sondern ein Ringen um die Frage nach der Möglichkeit der spekulativen Philosophie, wie es auch uns noch aufgegeben ist" (2: 71).

[17] „Wenn die Philologie darauf aufmerksam macht, daß Ansatz und Komposition der Phän. und vor allem die ihnen zugrundeliegende Erfahrung der Geschichte sich während der Ausarbeitung des Werks ‚gewandelt' haben – wie immer man diese Wandlung auch interpretieren mag –, dann" usw. (2: 73 f.), in etwa wie eben in Anm. 16. [18] S. oben S. 73, mit Anm. 14.

immanente Rechtfertigung der Wissenschaft ist nach Hegels Auffassung unvollständig und kann nur durch eine vom System gesonderte skeptische Thematisierung des Bewußtseins ergänzt werden, in der die Wissenschaft das unwissenschaftliche Bewußtsein über sich verständigt" (52); und außerdem daß Hegel der „Phän." den Vorzug vor anderen zum System hinführenden Darlegungen, wie etwa dem Skeptizismus, gibt. Wenn Hegel die „Phän." zu Beginn der Enzyklopädie nicht darstellt, könne das deshalb nur den Sinn haben, daß er sie in der Bedeutung einer Einleitung nicht mehr als eigentliches Moment des Systems versteht. Für das 2. Kap. „*Die Phänomenologie als Einleitung*" (55–172) bestünde das „hermeneutische Ideal" darin, „die Systemkonzeption, innerhalb deren die Phän. sich entfaltet, auf die ihr zugehörige Logik-Konzeption zurückzuführen und aus deren Wandlung den der Systematik der Encyklopädie entsprechenden Begriff der Einleitung zu entwickeln" (55 f.). F. beschränkt sich jedoch zunächst auf die Frage, warum Hegel die „Phän." von 1807 nie verwarf, obwohl er sie nicht mehr als Anfang und ersten Teil des Systems der Wissenschaft gelten ließ. F.s Antwort: Hegels Auffassung von System und Logik hatte sich inzwischen verändert, jedoch nicht derart, daß die Aufgabe der „Phän." sich dadurch schlechthin erübrigt hätte. Das versucht F. – nach einer Übersicht über andere Deutungen der „Phän." und der Einleitungskonzeptionen (57–78, auch 5 ff., 126 ff.) – zu zeigen, indem er das Systemverhältnis der „Phän.", wie es sich für sie selber darstellt (nämlich „Phän." als erster Systemteil), erörtert (79–105), sowie dessen uns aus der Enzyklopädie bereits bekannte Umdeutung („Phän." als notwendiges „*Voraus* der Wissenschaft" [„Phän." 574]: 105–115; auch 160 f., vgl. 110 f.). – Des weiteren weist F. die durch eine Erlanger Dissertation (J. Koch, 1950) systematisch unterbaute Konzeption Haerings zurück (115–124) und konstruiert in Auseinandersetzung mit O. Pöggeler (siehe oben!) u. a. die „konsequente phänomenologische Gliederung" (124–160, bes. 145–158[19]). – Nach dem 1. Buchteil „Hegels Einleitungskonzeptionen" will der 2. Teil „*Die systematischen Grundlagen der Einleitung*" (173–301) von den Grundlagen her, die das System für sie bereithält, die Notwendigkeit und damit auch die innere Möglichkeit der „Phän." als Einleitung aufweisen. Auf dieses Ziel hin untersucht F. im Horizont des enzyklopädisch-systematischen Grundrisses der Hegelschen Philosophie die Geschichtlichkeit der Philosophie: Aus der Konfrontation der Geschichte der Philosophie (die, gegen Michelet, nicht den Vollendungsschluß des Systems darstellt[20]) mit der Weltgeschichte (die, entgegen den marxistischen Auslegungen der „Phän.", „für Hegel den Sinn von Geschichtlichkeit niemals vollständig definiert" [11[21]]) ergibt sich für F. die Notwendigkeit einer dritten Weise der Geschichtlichkeit, einer selbständigen allgemeinen Bildungsgeschichte, die die Spezialgeschichten der Kunst, Religion und Philosophie übergreift; sie ist „die Stelle der phänomenologischen Geschichtsthematik in der Philosophie des absoluten Geistes" (260). Nicht als ob sie mit der „Phän." als Einleitung zusammenfiele; sie ist vielmehr ihr grundlegender Systemort. Die „Phän." ist jene Form der Bildungsgeschichte, die, das philosophierende Subjekt und zumal das unwissenschaftliche Bewußtsein berücksichtigend, „die anderen Bildungsstandpunkte von deren Unwahr-

[19] Von dieser „Rekonstruktion", auf die – neben der „Bildungsgeschichte" des 2. Buchteils – sich mein oben geäußerter Urteilsvorbehalt vor allem bezieht, sagt R. K. Maurer in seiner Rezension des Fulda-Buchs (Der fast integrierte Hegel, in: PhilosRundsch 14 [1967] 208–220; 211): Sie „ist wohl der komplizierteste Abschnitt von Fuldas Werk. Sie stellt einen neuerlichen, die bisherigen an logischem Scharfsinn und Textdurchdringung übertreffenden Versuch dar, das aufzuklären, was Hegel selbst zum Teil verwirrt nannte (Br[iefe] I, 161), und kommt dem Indifferenzpunkt von Hermeneutik, metahegelscher Konstruktion und verwirrender Säuberlichkeit bedenklich nahe."

[20] Ein Nebenresultat (262 f.): daß die Philosophiegeschichte Hegels nicht als Einleitung in sein System fungieren kann (wie Michelet meinte und auch andere).

heit überzeugt" (264); sie ist die systembegründete „systemexterne Beglaubigung" des reinen Wissens, insofern dieses „die Forderung billigt, auch für einen anderen Standpunkt als den seinen überzeugend zu sein" (299; vgl. 250–271, 297–301). F.s „Bildungsgeschichte" (als Grundlage der bleibenden – einleitenden – Systemfunktion der „Phän." von 1807) impliziert eine (Re-)Konstruktion der Philosophie des absoluten Geistes, die eine Neu- und Umdeutung des Hegelschen Systems darstellt... (sie funditus zu diskutieren übersteigt die Möglichkeiten von Rezension und Rezensent). Das schließt nicht aus, daß F. einen scharfsinnigen Interpretationsbeitrag zum Schlußstück der Enzyklopädie leistet (vgl. zu §§ 572 ff.: S. 179–194; §§ 574 bis 577: S. 275–296).

Die weiteren hier zu besprechenden fünf Bücher über die „Phän. des Geistes" werden von mehr vordergründiger Problematik zu grundsätzlichen Strukturfragen zurückführen.

„*Die Dialektik in Hegels Phänomenologie des Geistes*" von *Gottfried Stiehler*[21] situiert einleitend (7–41) die von Hegel, „fraglos der größte Dialektiker vor der Entstehung des Marxismus" (22), entwickelte Dialektik, indem sie Marx' und Engels' Urteile reproduziert. Die Stationen der Analyse von St.: Die Wahrheit ist Prozeß, widerspruchsvoller Erkenntnisfortschritt kraft Flüssigkeit der Gegensätze; denn die Gegensätzlichkeit ist der „konstituierende Wesenszug aller Erscheinungen" (87). Daß es Widersprüche (= aufeinanderwirkende Gegensätze) gibt, ist notwendig, aber sie müssen ebenso notwendigerweise besiegt werden: beides ineins macht die Entwicklung aus. Die Triebkraft der Entwicklung – als *Selbst*bewegung: „die genialste und bedeutungsvollste Idee der Hegelschen Philosophie" (123)! – ist die Negation, zumal als die dialektisch vermittelnde „absolute Negativität". Damit ist das Umschlagen der Gegensätze gegeben, nach triadischem, als Schluß sich vollziehendem Rhythmus; spiralförmig voran. Bislang alles, trotz phänomenologischer Illustrierung des hier „nackt" Angeführten, so langatmig als unergiebig. – Was schon in der Dialektik „Allgemeines – Einzelnes" (161–173) zur Sprache kam, entfaltet St. in den beiden längsten und interessantesten Kapiteln „Dialektik der Arbeit" (174–240) und „Die Entfremdung" (241–306). Hegel wird gelobt ob seiner relativ eingehenden Theorie der Arbeit – aber eben sie war nur abstrakt (174). Ihre Abstraktheit im „System der Sittlichkeit" (von 18[02/]03, nicht 1801–02: 177): die körperliche Arbeit erschöpft sich weithin in Ackerbau und Viehzucht. 1803–1806 tritt jedoch die Dialektik der Allgemeinheit der Bedürfnisbefriedigung des Einzelnen schon ausgeprägt hervor, sowie die Vermittlungsfunktion des Werkzeugs, aber auch die Konfliktgefahr der Arbeitsteilung. Das von Hegel angebotene Heilmittel ständischer Organisation war utopisch, aber auch Marx' Prophetie, die von entwickelteren Gesellschaftsverhältnissen ausgehen konnte, hat sich als nicht zutreffend erwiesen. Wenn Hegel „sich hier der Erfassung der gesellschaftlichen Natur der Arbeit nähert" (181) in einer sehr beachtlichen „Kapitalismuskritik sui generis" (192; vgl. 174–201 und, gegen Marx!, 288 f.), so spricht das für größeren Realismus, als St. ihm zubilligt[22].

[21] 8° (316 S.) Berlin 1964, Akademie-Verlag. 14.50 DM. – Das Buch wurde 1967 ins Spanische übersetzt. St. anderweitig zur Thematik: Hegel und der Marxismus über den Widerspruch, 1960 (s. Schol 38 [1963] 77); Der dialektische Widerspruch, ²1967; Dialektik und Praxis, 1968; und neuestens: Der Idealismus von Kant bis Hegel (Berlin 1970).

[22] Abgesehen von Simplifizierungen wie 61, 63, 158[18a], weist St. ständig auf das „idealistische Fundament" (51), die „idealistisch mystifizierte Form" (69) usw. (vgl. 71 f., 107, 229, 278) der Hegelschen Philosophie hin. Mit mehr Recht lehnt St. ab einerseits die „Marxisierung" Hegels durch Lukács (221–240; gegen Bloch: 26 ff., 51; Kolakowski: 302 ff.; H. Mayer: 103[8]), andererseits die „nihilistische, linkssektiererische Einstellung" von R. O. Gropp u. a. (28 f., 70[4], 308[39], 268). Auch manches an St.s Kritik gegen „bürgerliche" Interpreten Hegels (vgl. 108–117, 241–248 u. ö.) wird wohl berechtigt sein.

Man mag fragen: Ist Hegel nun der Denker des Feudalismus, der den Gegensatz Bourgeoisie–Proletariat überhaupt noch nicht kennt (207–210, 236) oder, die Phänomene und Probleme des Frühkapitalismus sehr wohl sichtend, der liberalen Bourgeoisie? St. scheint zu schwanken. Sodann: Wenn Hegel die Entfremdung des Arbeiters nicht als Ausdruck eines Klassenverhältnisses, sondern der Warenproduktion und Arbeitsteilung *schlechthin* begreift, ist er damit so schlecht beraten? oder nicht tatsächlich besser als eine revolutionär-klassenkämpferische Theorie? Zumal Hegel ja nicht für ein liberalistisches laissez-faire plädiert. Der Haupttrend St.s: den Entfremdungsbegriff, für „die heutigen imperialistischen Ideologen" ein „Mittel der Diffamierung des Sozialismus", der Marxismuskritik zu entwinden durch terminologische Fixierung auf „die Herrschaft der Lebensbedingungen des Arbeiters in der Form des Kapitals über den Produzenten" (305 f.). Konsequent das Happy-end: „Mit der Schaffung des sozialistischen Eigentums, mit der Errichtung und Festigung der politischen Herrschaft der Arbeiterklasse ist daher die menschliche Entfremdung ihrem Wesen nach beseitigt" (306). Amen.

Der *Begriff der Arbeit* ist auch das Thema einer Interpretation der „Phän." durch den Koreaner *Sok-zin Lim*[23]. L. findet gerade in dem, was St. an Hegel als abstrakt denunziert, die eigentliche konkrete Vollendung der Hegelschen und der Philosophie, ja des Menschen, überhaupt; er bestätigt insofern, ungewollt und mit konträrem Wertungsakzent, in etwa St.s Hegelkritik diesbezüglich. L. einleitend über den Grundzug der Hegelschen Philosophie (3–37): „daß die für alles Denken maßgebende Methode der Dialektik eine vernünftige, ... entzweit-arbeitende Mitte zwischen dem theoretischen und praktischen Geist insgesamt ausmacht" (35 f.; vgl. 174). Sie ist die Wahrheit des Menschen. Zur Einheit von Erkenntnis und Wollen wird dabei eine weiteren Nachforschens werte Frage laut: ob nicht „bei Hegel der Wille einfach in den Intellekt verschmolzen und in die verschwindende Nichtigkeit aufgehoben" sei (29). Der erste Deutungszyklus (39–114) konzentriert sich – natürlich – auf das Kapitel „Selbstbewußtsein" der „Phän.". Die Begierde und deren Befriedigung entbinden die erste Weise von Arbeit im unmittelbar-natürlichen Medium des selbstbewußt werdenden Bewußtseins. Dieses entfaltet sich dialektisch als Anerkennungskampf zwischen Herr und Knecht, der als der „wahre" Herr die gesellschaftliche Arbeit leistet. Dabei vollzieht sich der von L. mit Zustimmung analysierte Bedeutungswandel der „knechtischen" Arbeit in deren zweite Weise als geistiges Tun, in dem das Selbstbewußtsein, frei nur auf sich gestellt, „für sich" ist. Sosehr diese beiden ersten Verwirklichungsstufen des arbeitenden Selbstwerdens des Menschen schon je in sich dialektisch vermittelt sind (ihr Ansich- bzw. Fürsichsein also je schon ein Anundfürsichsein ist): Die folgenden interpretativen Sondierungen L.s (= 2. Kap.; 115–168), die sich über die ganze weitere „Phän." erstrecken, erarbeiten fortschreitend die Vermittlung zwischen den beiden Arbeitsweisen 1 und 2. Sie entsteht, vom Verhältnis Natur – Mensch ausgehend, als die Selbstvermittlung aller tätigen Selbstbewußtseine mit der entfremdeten Wirklichkeit. Die Arbeit des Geistes in oder als Kunst und Religion vollstreckt die Einheit von Subjektivität und Objektivität; sie ist „ein Werk des sich zum Begriff erhebenden, absolut arbeitenden Selbstbewußt-

[23] Der Begriff der Arbeit bei Hegel. Versuch einer Interpretation der Phänomenologie des Geistes (Abhandl. z. Philos., Psych. u. Päd., 27). Gr. 8° (VIII u. 187 S.) Bonn 1963, 2., verb. Aufl. 1966, Bouvier. 19.80 DM. (S. 11 und 16 Druckfehler in Hegel-Zitaten). – Über dasselbe Thema handeln in unserer Berichtszeit: I. Dubsky, Hegels Arbeitsbegriff und die idealistische Dialektik, Prag 1961, 48 S., und B. Lakebrink, Geist und Arbeit im Denken Hegels, in: PhJb 70 (1962/63) 98–108 und in: Studien zur Metaphysik Hegels (Freiburg 1969) 120–134; vgl. H. Kimmerle in: Hegel-Studien 3 (1965) 395 ff. Zum verwandten Theorie-Praxis-Problem später in dieser Literaturübersicht.

seins" (154): die dritte Weise der Arbeit. In ihr vollzieht sich, wie das 3. Kap. (169–183) zusammenfassend ausführt, die Vereinigung der materiellen und der geistigen Seite der Arbeit, „als die letzthinnige Überwindung der Trennung von Geist und Materie", – und diese Vollendungsweise der Arbeit soll sein, kraft des Umschlagens des Praktischen ins Theoretische, „die reine Arbeit der Philosophie", „das tiefste Vollziehen der Arbeit und die eigentliche Gestaltung des Arbeitsbegriffs ... in der Vollbringung des absoluten Wissens" (170 f.)! Das „Wesen der Arbeit" zeigt sich für L. „als eine ungeheure Macht, die eben nichts anderes als die intellektuelle Macht" ist (172). Und wo „das entscheidende Moment des Umschlagens in plastischer [!] Gestalt eingetreten" ist, da wird *„das ganze Interesse des Geistes überhaupt nur an die Arbeit der Philosophie hingewendet"* (178; von L. gesperrt). Die Sinngebung sprießt für L. aus der religiös-geistigen Komponentenreihe des ganzen „Arbeits"prozesses – schön; auch verteidigt sich L. (z. B. 174 f.), er vergesse darob nicht das an der Materialität sich bewährende Schaffen. Dennoch: Sosehr Hegel der konkrete Denker des Konkreten ist, muß doch Marx' Vorwurf, daß Hegel die Bestimmung des Menschen auf „abstrakte geistige Arbeit" reduziere, fatal Recht behalten gegenüber einer Deutung, die den Bereich des „objektiven Geistes", zumal die gesellschaftlich-staatliche Selbstverwirklichung des Menschen, derart übergeht und hinter sich läßt ob der „Arbeit" der Philosophie. Wenn das Buch schon bald eine zweite Auflage erlebte – wozu dem Verf. zu gratulieren ist –, so wäre um so mehr seinem Deutsch-Stil die Hand des Lektors zu wünschen gewesen; er hätte viel zu tun gehabt.

Jacob Loewenberg, Emeritus der Universität von Berkeley/Cal., präsentiert seinen aus Seminaren erwachsenen „Phän."-Kommentar[24] auf originelle Weise: in Gestalt von 26, streng dem Aufbau des Hegel-Werks folgenden Dialogen zwischen „Hardith" und „Meredy". Sie wollen an dem so schwierigen Buch eine Seite präsentieren, die „distinctly exoteric" ist: den Weg des Geistes durch diese Welt, wie ja denn die Analogie zwischen diesem frühen Werk Hegels und einer literarischen Biographie nicht fern liege; oder weniger getragen gesagt: den Komplex der wichtigeren, durchaus aktuellen menschlichen Überzeugungen, von Hegel Bewußtseinsgestalten genannt, ja: „the tragicomic story of mind's generic patterns of belief and comportment" ... L. will dabei „ohne seinen Buchstaben den Geist des Humanismus, der die Phän. durchzieht, einfangen" (S. X.). Daß sein Bemühen, zugunsten verständlicher, lesbarer Prosa den Inhalt von der Form zu trennen, ungeschützt ist, weiß er. Sein Programm schließt nicht aus, dem Eindringen in Hegels Methode den Vorrang zu geben; sie ist ja die Sache selber. Satz und Gegen-Satz bringt auch schon die äußere Dialogizität des Buches mit sich. Andererseits werden nicht nur die von Hegel vorgegebenen Probleme verhandelt, sondern auch Fragen über Hegel, über die Berechtigung seines Vorgehens, die Tragfähigkeit seiner Ergebnisse. In diesem Sinn und mit den durch all das implizierten Einschränkungen kann L.s Buch nach Ausweis von Leseproben zur Einführung in Hegel und hoffentlich auch als Hinführung zum Text Hegels nützlich sein. „How refreshingly unlike Hegel's is your locution!", lobt Meredy den Hardith (88). Nur eben z. B., um an frühere Problematik anzuknüpfen: die Herr-Knecht-Dialektik dürfte nicht nur auf die – im archaisch-primitiven Sinn – „savage society" bezogen werden, um *nur von da aus* Schwierigkeit im Übergang zum Stoizismus zu sehen ...

Die zwei letzten Publikationen über die Phän. stehen auf dem Felde der Hegelforschung.

Reinhart Klemens Maurer – aus der Schule Joachim Ritters, seit 1962 Assistent bzw. Dozent in Stuttgart – geht in *„Hegel und das Ende der Geschichte. Interpreta-*

---

[24] Hegel's Phenomenology: Dialogues on the Life of Mind (The Open Court Library of Philosophy). Gr. 8° (XV u. 377 S.) La Salle, Ill. 1965, The Open Court Publ. Comp. 12.50 Doll.

tionen zur ‚Phänomenologie des Geistes' "[25] (= 1) die „Phän." an unter geschichtsphilosophischem Aspekt, der zugleich, im Sinne der Ersten Philosophie, metaphysisch ist. Diese für die Veröffentlichung im Jahre 1965 überarbeitete Dissertation wird ergänzt durch eine Studie von 1968: *„Endgeschichtliche Aspekte der Hegelschen Philosophie. Zur Kritik des neuen Chiliasmus"*[26] (= 2). M.s Grundintention ist gerichtet gegen die teils historistischen, teils futuristischen, von Marx über Dilthey bis zu Bloch, Kojève und Löwith[27] reichenden Deutungen des Hegelschen Denkens und zumal der „Phän." als „antimetaphysisches Geschichtsprozeßdenken" (1: 88), als, zumeist endgeschichtlich geschlossenen, chiliastisch beschworenen, „totalen Prozessualismus" (1: 131[107]), der dem schlecht-unendlichen Progreß der Zeit, als Vergangenheit oder als Zukunft, in „einer Flucht vor dem jeweils Erreichten" (2: 122), verhaftet bleibt und somit in Endlichkeit auf- und untergeht. Gegenüber „der heutigen, fast schrankenlosen Anerkennung des großen Prozesses" dürfe „Hegel als der größte immanente Kritiker des Prozessualismus gelten, und diese bisher kaum rezipierte Seite seiner Philosophie ist zuerst einmal herauszustellen" (2: 106[52]). Die positive Alternative, die gewiß nicht in einer Repristination vorkantischer statischer Ontologie bestehen kann, ist „Hegels geschichtliche Metaphysik" (1: 124) der Erscheinung des Absoluten (des Absoluten-in-Geschichte, von Gott-in-Welt, könnte man sagen); sie vermittelt Herkunft und Zukunft (Ritter'sche Deutekatgorien!) in das „geschichtliche selbsterfüllte Jetzt" (2: 108) der „absoluten Gegenwart"[28], so daß das Ende schon „gegenwärtige Mitte" (2: 118) ist; und sie erwächst, als ihr Ausdruck und ihre Überwindung ineins, aus der für die moderne Denk- und Lebenssituation konstitutiven Entzweiung von Selbst und Welt, die zwar nicht die Versöhnung *ist* (wie J. Ritter will), aber mit jener höchsten Notwendigkeit, die Freiheit ist, *wird:* kraft der Erscheinung des Absoluten – in Christus. „Die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Prinzip ist erfüllt, und damit ist das Ende der Tage voll geworden."[29] Denn: Durch die christliche Offenbarung der Entgötterung der Natur wurde die Entzweiung, die durch den Geist schon immer in der Natur herrscht, in den verschärften Ausbruch, bis zur Gott-losigkeit des empirisch-geschichtlichen Schicksals des Menschen, gestoßen. Sie bedeutet zugleich die prinzipielle Überwindung: „Die Inkarnation führt diese Entzweiung durch ihr Extrem (den Tod Gottes als ‚unendlichen Verlust'[30]) zur Versöhnung" (2: 110). Die metaphysische Relevanz des in der Hegelschen Philosophie investierten theologischen Erbes erhärtet M. an zwei wesentlichen Elementen von Hegels Denken, die ohne seine Interpretation des Christentums nicht denkbar wären: „Erstens ist der Begriff des ‚Geistes', ‚des Wissens seiner selbst in seiner Entäußerung', eng verbunden mit dem menschlichen, sterblichen, sinnlich-selbstbewußten Dasein Gottes" (1: 77); zweitens ist „die Möglichkeit einer ‚Logik' (eines gedachten,

---

[25] Gr. 8° (176 S.) Stuttgart 1965, Kohlhammer. 24.– DM.

[26] In: PhJb 76 (1968) 88–122; vgl. Hegel et la fin de l'histoire, in: ArchivesPh 30 (1967) 483–518.

[27] „Auch Heidegger deutet ... die ‚Phän' als Geschichtstheorie ohne Metaphysik, d. h. als die Theorie einer vollendeten prozessualen Wechselwirkung daseiender Subjektivität und verfügbarer Substanz" (1: 131).

[28] So Hegel, anscheinend nur einmal, in den geschichtsphilosophischen Einleitungsvorlesungen (Die Vernunft in der Geschichte, ed. Hoffmeister, [5]1955, 182): „Was wahr ist, ist ewig an und für sich, nicht gestern und nicht morgen, sondern schlechthin gegenwärtig, ‚itzt' im Sinne der absoluten Gegenwart. ... Die Idee ist präsent, der Geist unsterblich; es gibt kein Einst, wo er nicht gewesen wäre oder nicht sein würde, er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern er ist schlechthin itzt." Vgl. Maurer 2: 107 f.

[29] Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: WW IX ([2]1840) 416.

[30] Ebd. 393: „Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen, und dadurch unendlicher Gewinn."

gewußten Absoluten) und ihre Vollendung durch den Rückgang in die Unmittelbarkeit ihres ontologischen Anfangs und den Übergang ... in die Naturphilosophie" (1: 78) nur verstehbar im Horizont des christlichen Glaubenswissens von Trinität, Schöpfung und Inkarnation. Denken als Vermittlung, die im Zu-Grunde-Gehen erst eigentlich sich selbst gewinnt, als Ent-äußerung, die im Andern ihrer selbst sich zu sich selber er-innert: dieses Denken, das seine christliche Herkunftsgeschichte an sich hat, beschreibt das fundamentale Verhältnis von „Geschichte und absoluter Geist". Im so betitelten § 7 seines Buchs (1: 69–82), zu dem die §§ „Geschichte und Bildung" (1: 42–61) und „Geschichte und Wirklichkeit" (1: 61–69) hinführen, sowie im zusammenfassenden § 8 („Die ‚Phän.', eine Metaphysik der Geschichte", 1: 83–90) und im Abschlußteil „Geschichtsphilosophie als ‚Phän. des Geistes' " (1: 157–169) erörtert M. diese seine Auffassung der „Phän.": als geschichtsphilosophisch-anthropologische „Metaphysik der Erscheinung" (85, vgl. 128, 157 u. ö.). „Der Satz ‚Das Wesen muß erscheinen' ist insofern der sich entfaltende Grundsatz der ‚Phän.', einer ‚Logik' oder Metaphysik des Erscheinens, als er eine Auslegung der religiösen Vorstellungen von der Schöpfung und der Menschwerdung Gottes darstellt und eine Kondesz[end]enz und Anwendung dieser gewöhnlich in einem sich in sich selber fortspinnenden Jenseits vergrabenen und so, zumal seit dem Aufkommen der Erfahrungswissenschaften, bloße Vorstellung bleibenden Ideen auf Gestalten des Bewußtseins und der Geschichte" (1: 83). Sosehr diese *Phänomeno*logie prozeßhaft ist und bleibt, diesseits spiritualistisch-individualistischer Verflüchtigung: „wegen der Wesentlichkeit der Erscheinung und dem absoluten Wert der Subjektivität ist sie darum nicht *weniger* Metaphysik, wenn auch *nicht* mehr Ontologie" (1: 90); Phänomeno*logie*, von „weltlich-überweltlichem Sinn" (2: 103[48]). M. zum Verhältnis „Phän." – System (man erinnere sich an Pöggeler-Fulda; auch M., anders als Fulda, zu Enzyklopädie §§ 573–577: 1: 84–90): „In der ‚Phän' vollzieht sich in der erinnernden Wiederholung des subjektiv-geschichtlichen Werdeganges der Hegelschen Philosophie die Entstehung der philosophischen Grundbegriffe, die ihr ‚reines Dasein' in der ‚Logik' erhalten sollen, in der Partnerschaft mit objektiv-geschichtlichen Gestalten. Was beim späteren Hegel weiter und klarer zur ‚Enzyklopädie' einerseits und zu den stärker geschichtlichen Vorlesungen andererseits auseinandergetreten ist, befindet sich hier noch zusammen. So ist geschichtlich gesehen die ‚Phän' enzyklopädischer und systematischer als die ‚Enzyklopädie' " (1: 161). – Die zweite Hälfte des Buches (1: 90 bis 156, auch 33–41, 159 f.) ist, von M.s eigener Sicht her, der Auseinandersetzung mit der Wirkungs- und Deutungsgeschichte der „Phän." gewidmet: von Feuerbach über Marx – Kierkegaard – Nietzsche – Dilthey zu Neuhegelianismen dieses Jahrhunderts, zu Heidegger, H. Marcuse, G. Lukács u. a.; die „neueste Entwicklung" – seit 1945 – ist leider nur spärlich vertreten (vor allem durch J. Ritter, H. Schmitz, G. Rohrmoser[31]). Am ausführlichsten konfrontiert sich M. der endlich-immanentistischen, atheistischen oder genauer anthropotheistischen Deutung der „Phän." durch A. Kojève[32], auf einen endgeschichtlichen Weltstaat homogener allgemeiner Saturiertheit hin, mit der Konträrfolie also seiner Auffassung (1: 139–156; auch 80, 136 f.). Dabei mag man vor Einzelheiten stutzen, etwa den „Cartesio-Thomismus Wolffs" (1: 162) ein Dictum von mehr Verblüffungseffekt als Erschließungskraft, geschweige Wahrheitsgehalt, finden oder nicht nur unter „Neuscholastik" C. Nink und Th. Steinbüchel (1: 121–126), sondern auch etwa J. Möller[33] und P. Henrici[34] be-

---

[31] Über K. Löwith: bes. 2: 111–114.

[32] Vgl. oben Anm. 3.

[33] Der Geist und das Absolute. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie in Begegnung mit Hegels Denkwelt (Paderborn 1951).

[34] Hegel und Blondel. Eine Untersuchung über Form und Sinn der Dialektik in der „Phänomenologie des Geistes" und der ersten „Action" (Pullach 1958).

rücksichtigt wünschen. Von sachlichem Gewicht dürfte die Frage nach der Notwendigkeit des Erscheinens Gottes sein; damit, daß für das Absolute Notwendigkeit Freiheit ist, scheint mir 1:84 zu wenig gesagt. Und wenn M. mit Recht und mit erfreuender Entschiedenheit angeht gegen die „totale Geschichtlichkeit, die in den endgeschichtlichen Stillstand umschlägt" (2: 97): droht nicht auch bei Hegel „die *absolute* Epoche *in* der Weltgeschichte"[35], als die große Beschwichtigung der „gegenwärtigen", ja „allgegenwärtigen Mitte" (2: 118 f.), die Spannung der jeweiligen Gegenwart, wenn nicht zum empirisch-futuristischen Progreß, so doch zum metempirisch-eschatologisch Ausstehenden zu lösen? Wie immer man hierüber urteilen mag, und die Akten über die Grundtrends des Hegelschen Systems sind wahrlich nicht geschlossen: M.s Buch, wie auch seine spätere Studie, enthalten nicht nur eine Unsumme anregender Hinweise zu Hegel und Hegelliteratur – seine Hauptthese von der Hegelschen Geschichtsmetaphysik, die Moderne und Christentum (letzteres die Lanze gleichsam, die die Wunden heilt, die sie schlägt) vermittelt, ist so denkerisch hintergründig wie hochaktuell, daß man wünschen muß, das alles schon vor Jahren gelesen zu haben.

Pierre-Jean Labarrière[36] untersucht in einer von dem „Phän."-Spezialisten J. Gauvin (Chantilly/Paris, wo nun auch L. doziert) inspirierten Dissertation *die Strukturen und die dialektische Bewegung* des Werkes von 1807. Von diesen beiden Begriffen – Strukturen–Bewegung – her erhellt sich L.s Vorhaben, nicht eine, auf Hegels Denkweg bezogen, genetische oder an historische Anspielungen orientierte, sondern eine logisch-„architektonische" Studie des Textes, so wie er vorliegt, zu liefern (29). Die Strukturen sind das Gesamt der einzelnen Weg-Stationen der „Phän.", von Ruhepunkten der Bewegung!, in ihrer geordneten Abfolge. Die Bewegung dagegen ist die begreifend zusammengefaßte Einheitsbeziehung (la relation et l'unité comprises: 38) der verschiedenen Etappen. Dadurch daß die Bewegung, die eine einzige ist, bestimmte stationäre Komplexe der „Phän." organisierend durchwaltet (in der „Einheit einer wissenschaftlichen Entwicklung durch die verschiedenen Weisen hindurch, denen gemäß das Bewußtsein sie [die Bewegung] faßt": 41), entstehen die grundlegenden Einteilungen des Werks: die gröbere Buchgliederung, Hauptteile und Unterabteilungen, wie sie das Inhaltsverzeichnis ausweist, wie auch die kleineren Einheiten, die „Gestalten" und ihre elementaren Erfahrungen. Auf allen Entwicklungsstufen vollzieht sich die sich mehr und mehr herausarbeitende Vermittlung von Subjekt und Objekt; sie sind jeweils die Übersetzung der ganzen einheitlichen Bewegung der „Phän." in eine bestimmte Struktur. Jede dieser Einheiten entspringt einer originären Bewußtseinshaltung und bringt ihrerseits eine bestimmte besondere Lese-Anweisung (règle de lecture: 43) hervor für die betreffende Textpartie. „Das Ganze ist die Sammlung der verschiedenen Strukturen in die Einheit der sie setzenden Bewegung" (43). Darauf nun kommt es L. an: die Umsatzstellen sozusagen von Bewegung in Strukturen zu erfassen, insoweit sie auf den verschiedenen Ebenen des Werkes einander entsprechen. Es scheint ihm beim gegenwärtigen Stand unserer Textkenntnis geraten, sich auf die ausdrücklichen Parallelen zu beschränken[37]. L. unterscheidet verschiedene Betrachtungsweisen der zwischen den Struktureinheiten, den Gestalten im weitesten Sinne, waltenden Beziehung. Die *lineare* Entwicklung

---

[35] Hegel, Die Vernunft ... (s. Anm. 28) 45 (Hervorhebungen von mir).

[36] Structure et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel (Analyse et raison, 13). 8° (317 S.) Paris 1968, Aubier. 27.– F.

[37] Schön: daß L. (52–55) den Versuch einer Vorgängerin (W. Drescher, Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie, 1937) kennt, an dem er ausstellt, daß er durch sein Auswahlverfahren eine vollkommene Symmetrie des Ganzen zu erweisen sucht und daß er keine „Typologie" der Entsprechungen aufzustellen unternimmt.

schreitet schlicht voran mit der Erfahrung des Individuums, mit dem naiven Bewußtsein, für das, da es um ihr Entstehen und dessen Notwendigkeit nicht weiß, die Gegenstände als je neue auftauchen; diese „Texte für das Bewußtsein" durchzieht keine sie innerlich verbindende Reflexion. Die mit der Linearität der Entwicklung gegebenen, zumeist sehr kurzen äußerlichen, ja „falschen" Parallelen, die nur eine gewisse sprachliche und begriffliche Kontinuität sichern, machen der Zahl nach die große Mehrheit, nämlich mehr als 175 von den rund 220 von L. herausgefundenen und im Anhang (273–307) möglichst genau[38] verzeichneten Stellen aus. Die allein entscheidend wichtige *zirkuläre* (oder: Kreislauf-)Bewegung dagegen erfaßt rückläufig, vom Zielstandpunkt der Wissenschaft her, in den verschiedenen Bewußtseinsgestalten das Gemeinsam-Einende; hier geht es nicht um Aufeinanderfolge, sondern um Wiederholung und Vertiefung; und diese, eben die „Phän."-Bewegung, wird, wo sie sich ausdrücklich niederschlägt, vollzogen von dem Philosophen selbst, der, in den „Texten für uns", die Bewegung anhaltend, über ihre Bedeutung reflektiert. (Es zeigt sich schon hier an, daß und wie L. die beiden wohl auch in etwa genetisch zu verstehenden „Schlagseiten" der „Phän." – Bewußtseinserfahrung und Phänomenologie, Erscheinung des Geistes [siehe oben S. 74] – als die zwei*eine* Grundbewegung der „Phän." faßt, die deren Interpretation erschließt und darstellt.) Die wahren Parallelismen können nun nochmals verschieden betrachtet werden – nämlich entweder statisch: so daß sie die Strukturen des Werkes, seine Architektonik, zur Geltung bringen; oder dynamisch: so daß die Wiederkehr der einen und selben Bewegung durch die verschiedenen Gehalte hindurch aufscheint. Das Zuweisungskriterium zu den Struktur- bzw. Bewegungsparallelismen „ist einfach: die einen finden sich in den Texten *für uns*, die anderen gehören der Entwicklung *für das Bewußtsein* an" (62[15])[39]. Die Konfrontation der Stellen beider Typen (die L. im einzelnen verzeichnet: 60 f., 307) wird zu ermitteln erlauben, „ob die tatsächliche Organisation des Werkes, die Selbstentfaltung seines Gehaltes (auf der Ebene des Bewußtseins), der formellen Organisation entspricht, die Hegel selbst vornimmt, wenn er über die Beziehungen zwischen den verschiedenen Sektionen und Gestalten reflektiert (Texte für uns)" (62). Über die Tragweite, Austragskraft solcher immanenter Krisis sei hier nichts ausgemacht; es wäre etwa zu fragen, ob sie nicht *zu* immanent ist, da ja auch die Bewegung der Sache selbst von *Hegel* registriert wird. Auch nicht darüber, worauf die Studie ihr ganzes Gewicht legt (70): die Erprobung der bisher umschriebenen Methode (vgl. dazu besonders S. 37–63) am Texte der „Phän.", entsprechend ihrer hauptsächlichen Gliederung (= 2. Buchteil: 71–211). Es sei nur angemerkt, daß die Inhaltsgliederung nach I–VIII der Lineardimension angehört, der Zirkulärbewegung dagegen die folgende Gruppierung, die die erste Einteilung überlagert:

(A) Bewußtsein (sinnliche Gewißheit, Wahrnehmung, Kraft und Verstand),
(B) Selbstbewußtsein,
(C) (AA) Vernunft,
(BB) Geist,
(CC) Religion,
(DD) Das absolute Wissen.

---

[38] Solche Präzisionsarbeit ist Gauvin-Schule. Wie wir denn auch auf S. 308 erfahren haben, daß die „Phän." mit ihren etwa 175 000 Wörtern mit ungefähr 1500 Begriffen auskommt ...

[39] Es könnte hier ein wohl sehr verbaler Widerspruch vorliegen, insofern früher (40), wenn ich recht las, die „Zirkulärbezüge" nur in den „Textes pour nous" gesucht wurden. – Außerdem Corrigenda: 1812 erschien nur das 1. Buch der „objektiven" Logik: zu S. 18; von 1831 stammt nur „ihm ... aufzeige": 18[4]; kein Zusatz, sondern Anmerkung: 18[7]; die drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität, sowie § 25 der Enzyklopädie erst in der 2. Auflage von 1827, nicht schon 1817: 18 f., 25, 28. Zu

Dabei präfiguriert die erste „totalisation" (A) mit ihrer inneren Dreiteilung die übergeordnete Dreiergruppe (A), (B) und (C)–(AA), die die Grundbewegung (nämlich: Bewußtsein – Selbstbewußtsein – deren Deckungseinheit) am reinsten entwikkelt. Ihre Vollendung findet diese Bewegung im Schluß des Werkes, im absoluten Wissen. Die Zwischentotalisierungen „Geist" und „Religion" bleiben nach L. partiell: sie konstituieren den Geist in seinem Bewußtsein, = (BB); bzw. in seinem Selbstbewußtsein, = (CC) [40], dies immerhin „une unification originale" des Ganzen „à un autre niveau" (69). So ergeben sich vier sukzessive Totalisationen: 1. (A)–(B)–(C) (AA), 2. (BB), 3. (CC), 4. (DD). All das ist nur „eine erste Annäherung" ans Problem (70; vgl. 65–70, 147 f. und die Schemata 152–158, 209, die die parallelisierende Hauptstelle der „Phän.", die Einleitung der „Religion", deuten). Eine erste Annäherung an den Sinn des Ganzen sucht auch der 3. Teil des Buches (213–263): Er zeigt sich an in einem durch wechselweise Verschränkungen sich fortschreitend organisierenden „Dreiecksverhältnis" dieser drei „Faktoren": des durch die Bewußtseinsgestalten hindurchgehenden individuellen Bildungsprozesses, des Fortgangs des Weltgeistes durch Geschichtszeiten und der logischen Ordnung der reinen Begriffsmomente; zum Verhältnis Geschichtsgestalten – Begriffsbewegung vgl. besonders S. 234. Dieses der „Phän." immanente Beziehungsgefüge bestimmt auch ihr Außenverhältnis zum Hegelschen System, zumal zur Logik, das ja in der Kontroverse Pöggeler–Fulda im Mittelpunkt stand. L. differenziert dieses, wie uns scheint, sachgemäß so: Man kann nicht „einfach dieser Bewußtseinsgestalt jene logische Bestimmung an die Seite stellen; denn jede logische Bestimmung drückt die Ganzheit als solche aus, während eine Bewußtseinsgestalt nur einen Aspekt, eine einseitige Bestimmung derselben wiedergibt. Also ... müßte wohl einem reinen Begriffsmoment, wie es in der ‚Logik' dargestellt wird, in der ‚Phän.' ... ein spezifisches Ganzes entsprechen, das in sich die auseinandergelegten Bestimmungen sammelt", nicht z. B. die „sinnliche Gewißheit", sondern die ganze „Bewußtseins"-Bewegung (250). Sosehr L. sein Buch nur als Vorarbeit versteht, die sich nur an den ausdrücklichen Parallelstellen der „Phän." orientiert: es läßt doch auf dem hier anvisierten Problemfeld der Hegelforschung, dem offensichtlich ein beachtlicher Schwierigkeitsgrad zukommt, konvergierende Deutungslinien aufscheinen. L. entdeckt die „tiefe Einheit" der „Phän." (33), indem er „sich entschlossen an die Entzifferung des Textes hält" (211[70]), der, den Schlüssel dazu in sich selber bergend, „keinerlei vorgängige Kenntnis erfordert" (29) [41] – ob damit L. sein eignes Vorgehen richtig reflektiert oder nicht: er scheint mir eine anstrengende, eben die Anstrengung des Begriffs nicht scheuende, veritable Lese-Lehre für das Buch „Phänomenologie des Geistes" anzubieten.

Über die Berichtszeit dieser Literaturübersicht hinausgreifend, sei hier auf ein weiteres französisches Buch hingewiesen, das ebenfalls von der Intention textnaher,

---

26, 26: doch, Fulda! Zu 310: religion manifestée = geoffenbarte, manifeste = offenbare Religion (vgl. Hyppolites Übersetzung II 258[1]), nicht umgekehrt. – Etwas schlimmer ist, daß L. nur die Pöggeler-Arbeit von 1961 kennt und daraus die von Pögg. 2 wieder aufgegebene These – siehe hier Anm. 15 – übernimmt: 26[29] und 90[55].

[40] Anders scheint L. auf S. 220 f. die Gesamtorganisation in den Blick zu nehmen: die ersten Sektionen von (A) bis (C)-(BB) würden den einen und selben Totalprozeß beschreiben „im Gehalt des Bewußtseins, das sich in der Form des Selbstbewußtseins erfüllt", die Sektion „Religion" dagegen „die Offenbarung des absoluten Selbst, das sich zu erkennen gibt im Element des Bewußtseins" (220).

[41] J. Hoffmeister jedenfalls meint (in der Einleitung zu seiner „Phän."-Ausgabe: Hamburg [6]1952, S. V): es fehlten „für alle diejenigen, die nicht eine umfassende und genaue Kenntnis der deutschen Geistesgeschichte, besonders von der Aufklärung an, haben, die notwendigen Voraussetzungen zum Verständnis dieses Werkes".

textnächster Interpretation getragen ist: *C. Boey*[42] bahnt anhand eingehender Analyse des „Phän."-Abschnitts *„Der sich entfremdete Geist"* (genau: ed. Hoffmeister S. 347–413) die textgemäße Deutung des vielberufenen Hegelschen Begriffswortes *„Entfremdung"* an. Auch diese Arbeit steht wie die zuvor besprochene unter der Ägide J. Gauvins, dem wir frühere Beiträge zur einschlägigen Wortforschung verdanken[43]; Gauvin hat dem Buche B.s auch ein Vorwort (7–10) mitgegeben, das dankwerte Hinweise zum Wortbefund Entfremdung–Entäußerung im vorphänomenologischen Schrifttum Hegels enthält. B. situiert zunächst das Kapitel, dem seine besondere Aufmerksamkeit gilt, im Ganzen der „Phän.", die bestimmt wird, etwa im Sinne des uns von Labarrière her Bekannten, durch die Komplementarität von an einzelnen Bewußtseinsgestalten sich vollziehender Erfahrung und organisierender Gesamtbewegung des wissenschaftlichen Begriffs; daraus ergeben sich zugleich methodische Anweisungen für die eigene Untersuchung (11–64; vgl. 291 ff.). Des weitern folgt B. Stück um Stück, gar Zeile um Zeile, mit Exkursen zu einzelnen Wortfeldern und mit selbstkritischer Rechenschaft darüber, wenn gelegentlich eine eigene Paraphrase nicht unmittelbar gedeckt wird durch originalhegelschen Wortgebrauch, dem Text. Das Ergebnis: Hegels Begriff der Entfremdung bezieht sich nicht auf die ganze Dimension der Geschichte, sondern auf die bestimmte Geschichtsperiode des *ancien régime;* er bezeichnet eine spezifische Entäußerungsbewegung, diejenige nämlich, die der Unmittelbarkeit des „wahren" Geistes entreißt und die in der Antinomie besteht, daß die Werte theoretisch das Fundament der Fakten sind, dieser Behauptung aber eben die Anstrengung zu widersprechen scheint, mit der die Fakten sich den Werten anzugleichen mühen. Zwar findet sich eine Antizipation des für den „sich entfremdeten Geist" typischen Beziehungsgefüges im „Gesetz des Herzens"; und dieselbe Struktur kehrt noch einmal wieder auf der Ebene der geoffenbarten Religion[44]. Aber nicht der Begriff der Entfremdung, sondern der umfassende Begriff der Entäußerung ist koextensiv mit der geschichtlichen Freiheitsverwirklichung des Menschen, ja *dieser* Begriff fundiert konstitutiv die ganze Region von Freiheit und Geschichte. Weil Hegelsche „Entfremdung" einerseits eingeschränkt ist auf die Analyse der partikulären Geschichtsperiode des 18. Jahrhunderts und weil anderseits „Entäußerung" in einem notwendigen und sozusagen neutralen Fundierungsverhältnis zu Freiheit und Geschichte überhaupt steht, deckt dieser Begriffsgebrauch nicht das nachhegelsche, vor allem marxistische, heute grassierende Verständnis einer im Verlauf der bisherigen Geschichte sich vollziehenden und im Kapitalismus kulminierenden Selbstentfremdung des Menschen. So wichtig und aktuell solche Entmythologisierung gegenüber einem vermeintlich Hegelschen Entfremdungsbegriff ist (vgl. dazu besonders die Zusammenfassung S. 289–304): Man wird mit B. den Schwerpunkt seines Buches sehen müssen in dem Exempel für die Theorie der „lisibilité", der Lesbarkeit der intelligiblen Welt, die Hegel durch die ganze „Phän." hindurch

[42] L'aliénation dans „La Phénoménologie de l'Esprit" de G. W. F. Hegel (Museum Lessianum, Section Philos., 56). 8° (314 S.) Paris – Bruges 1970, Desclée. – Eine andere neue, umfängliche Interpretation der „Phän.": *B. Liebrucks,* Die zweite Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Frankfurt a. M. 1970 [389 S.]). Zu einem früheren Büchlein von *H. H. Holz* (Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel [Neuwied – Berlin 1968]) vgl. ThPh 44 (1969) 461 ff.

[43] Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, in: ArchivesPh 25 (1962) 555–571. Zur Methode Gauvins: Note sur les propriétés linguistiques du discour philosophique, ebd. 28 (1965) 362–365; und über das Projekt eines „Phän."-Lexikons in: Hegel-Studien 3 (1965) 263–275. Ein Stück „Phän."-Deutung: J. Gauvin, Plaisir et nécessité, in: ArchivesPh 28 (1965) 483–509; 29 (1966) 237–267.

[44] Vgl. 298: ... l'usage du vocabulaire hégélien est rigoureux à tel point qu'on ne retrouve le terme ‚Entfremdung' que dans les seuls passages où une structure analogue à celle qui caractérise ‚l'esprit devenu étranger à soi-même' se fait jour.

erarbeitet (300 f.) – darauf, auf das Exempel der Interpretation *eines* Textkapitels der „Phän.", kommt es B. an.[45] Und was hierbei gilt, ist einzig und allein das Mitlesen, das Mitstudieren ... Deshalb will auch dieser Literaturbericht, in dem sich immerhin mehrfach bestätigende oder verdeutlichende Querverbindungen anzeigten, keine Schlußbilanz zur „Phän."-Deutung der Gegenwart ziehen, sondern nur schlicht hinweisen, mit den „Hegel-Tagen Royaumont 1964", von denen zu Anfang dieser Seiten die Rede ging, auf diese offene Aufgabe, die, wenn das so gewichtig gesagt werden kann, in Sachen Hegelforschung das Gebot der Stunde ist.

[45] Corrigenda zu Boeys Buch: die korrupten Deutsch-Zitate, z. B. 168^2, 290^2; 7, 14 und 14, Z. 1 v. u.: Peperzak; 12, 19: Rosenkranz; 28, 5: R. Haym; 32^1: ... dialectique ...

Besprechungen

Enciclopedia Filosofica. Hrsg. vom *„Centro di Studi Filosofici di Gallarate"*. 2. Aufl. 6 Bde. 4° (Bd. 1–5: je XIV–XX S. u. 1598–1614 Sp. mit je 32 Tafeln; Bd. 6: XIV S. u. 1416 Sp. mit 26 Tafeln) Firenze 1968/69, Sansoni. Zus. 160.000 L.

In den Jahren 1957/58 erschien in vier umfangreichen Quartbänden die erste Auflage der „Enciclopedia Filosofica", über deren Zielsetzung, Eigenart und Vorzüge *H. Ogiermann* in dieser Zeitschrift berichtet hat (vgl. Schol 33 [1958] 423 f.). Wie die Schriftleitung im Vorwort der nunmehr vollständig vorliegenden zweiten Auflage bemerkt, zeichnete sich schon zwei Jahre später die Notwendigkeit ab, eine Neuauflage vorzubereiten. Die erste Auflage war in der Tat innerhalb weniger Jahre nahezu ganz verkauft, sicher ein erstaunlicher Bucherfolg bei einem solchen Werk.

Während die 4 Bände der 1. Auflage durchschnittlich je 1900 Spalten umfaßten, gliedert sich die Neuauflage in 6 handlichere und auch besser ausgestattete Bände, die aber doch insgesamt etwa 1800 Spalten Text mehr zählen als die 1. Auflage. Die Hauptschriftleitung blieb unter *Carlo Giacon* in Padua; mit ihr ist die Unterredaktion für den theoretisch-systematischen Teil der Artikel verbunden, während für den geschichtlichen Teil in Turin eine Unterredaktion mit *Luigi Pareyson* als Leiter geschaffen wurde.

In den Grundzügen entspricht die neue Auflage nach Form und Inhalt der ersten. Die Artikel haben als Stichwörter Autoren, Schulen und Richtungen, Begriffe, Fachausdrücke und Leitsätze (Prinzipien) der Philosophie und angrenzender Wissenschaften. Sie geben durchweg sowohl historisch wie systematisch umfassende und zuverlässige Auskunft über die behandelten Themen. Den Abschluß jedes Artikels bildet eine Bibliographie, die bei den behandelten Autoren zuerst die Ausgaben der Werke und deren Übersetzungen (vor allem natürlich ins Italienische) aufzählt und dann eine Auswahl der Literatur gibt.

Im Vergleich mit der 1. Aufl. bringt die Neuauflage manche Verbesserungen. Die Stichwörter sind außer italienisch auch französisch, englisch, deutsch und spanisch gegeben, gegebenenfalls auch griechisch und lateinisch. Die einzelnen Artikel sind besser durchgegliedert und bieten in der am Anfang stehenden Inhaltsangabe eine genauere Vorschau auf den behandelten Stoff. Viele Artikel sind neu bearbeitet oder ganz neu geschrieben worden, andere Stichwörter sind neu hinzugefügt worden. In der Begriffsgeschichte sind die Entwicklungslinien öfter als in der 1. Aufl. bis in die Gegenwartsphilosophie weitergezogen worden. Ebenso ist die Bibliographie bis in die Gegenwart weitergeführt und auch sonst vielfach ergänzt worden. Doch kann sie natürlich, namentlich was die nichtitalienische Literatur angeht, nur eine Auswahl geben. Der Wert des Lexikons wird auch dadurch erhöht, daß die Grenzgebiete der Philosophie, z. B. Soziologie, Psychologie, Religionswissenschaft, Wirtschaftstheorie, noch mehr berücksichtigt wurden. Auch Theologie und Literatur, soweit sie das philosophische Denken beeinflussen, sind miteinbezogen. Die „spezifisch italienische Sicht und Betonung" ist in wichtigen Artikeln gemildert worden, aber verständlicherweise immer noch gegeben.

Im folgenden werden zuerst die wichtigsten neubearbeiteten Artikel in der Reihenfolge der Bände kurz gekennzeichnet; die Namen der Verfasser, die gegenüber der 1. Aufl. neu sind, werden mit einem Sternchen (*) versehen. Dann folgen die wichtigsten neu aufgenommenen Stichwörter.

1. Neubearbeitete Artikel. *1. Band: Albert der Große (* P. Simon).* Sowohl in bezug auf den Lebenslauf wie auch auf die Lehre ist der Artikel kritischer und mehr differenziert als der frühere. Während es z. B. in der 1. Aufl. hieß, A. sei, obwohl bedeutend in den Naturwissenschaften, doch vor allem Theologe gewesen, wird nunmehr eine so einfache Formel vermieden. Bei den Werken A.s wird die Echtheitsfrage kritisch erwogen.

Animismus (U. Bianchi – E. Cattanero, * E. Garin).* Durch die Neubearbeitung hat vor allem der religionsgeschichtliche Aspekt gewonnen.

Antinomie (E. Agazzi, * M. Laeng, V. Sainati).* Das Stichwort wird nicht mehr fast ausschließlich auf die Kantischen A.n bezogen. Die in neuester Zeit entdeckten logisch-mathematischen A.n sind berücksichtigt und einige wichtige die Pädagogik betreffenden beigefügt. Die Darstellung der Problematik und die der Lösungsversuche entsprechen einander beim Abschnitt B (logisch-mathematische A.n) freilich nur mäßig.

Das Absolute (E. Severino).* Einen Fortschritt bedeutet das 2. Kap.: Die Philosophie als Frage nach einem absoluten Wissen über das Absolute. Im ganzen ist der Artikel von 5 auf 3 Spalten gekürzt worden. Die Kürzung betrifft vor allem das Kap. Neuzeit. Man vermißt eine ausdrückliche Einbeziehung der Wertphilosophie.

Atheismus (G. Morra).* Der Artikel hat von Anfang an eine klarere und sachgemäßere Einteilung als der frühere. Der geschichtliche Aspekt ist in einem eigenen Abschnitt zusammengefaßt.

Akt (E. Severino).* Besonders hingewiesen sei auf die Weiterführung der geschichtlichen Überschau bis in die zeitgenössische Philosophie. Die scholastisch-moralphilosophische und die rechtsphilosophische Verwendung des Begriffs sind gesondert behandelt.

Autorität (E. Brunello, * S. Cotta, * D. Morando).* In der Neufassung ist besonders der grundlegende Abschnitt I wichtig. – Die primäre Form der A. wird geschichtlich-soziologisch oft abgewandelt. Mit dieser Abwandlung kann eine gewisse Entpersonalisierung der A. verbunden sein, z. B. in erblichen Herrschaftsformen. Aber wir erleben, daß auch in demokratischen Gemeinwesen A. entpersönlicht wird. Leider wird auf diese Problematik nicht weiter eingegangen. Die heutige A.-Krise hätte es auch nahegelegt, das Verhältnis zwischen A. und Macht, A. und Erkenntnisvermittlung, A. und Erziehung eingehender zu behandeln. – Wenn man das geschichtlich feststellbare Ausmaß, in dem A. entpersönlicht werden kann, berücksichtigt, kann man dann noch sagen, daß A. im Gegensatz zur Macht sich stets auf ein vor der Vernunft begründbares Wertsystem stützt?

Barth, Karl (G. Santinello).* Wenn wir den Artikel über B. im LThK mit dem hier vorliegenden vergleichen, stellen wir fest, daß das LThK den Fortschritt im theologischen Denken B.s stärker betont. Nach ihm ist der „Pessimismus der Theologie der Krise einem Optimismus gewichen", der freilich der relativen Autonomie des Kreatürlichen und der inneren Umgestaltung des Menschen durch die Gnade noch nicht hinreichend gerecht wird. Der Artikel von S. vermerkt den Fortschritt der Lehre bei B. zwar auch, kennzeichnet ihn jedoch, anlehnend an B. selbst, mehr als systematische Klärung seiner ursprünglichen Grundgedanken: die Analogia entis und die rationalen Voraussetzungen des Glaubens bleiben abgelehnt.

Berdiajew, Nikolai (L. Gancikow).* B.s Religionsphilosophie und Ethik kommen in ihrer personalistischen Eigenart besser zum Ausdruck.

*Byzantinische Philosophie (P. Lamma, * G. Brambillasca).* Die bibliographische Übersicht ist auf das Doppelte angewachsen. Die in der 1. Aufl. bereits angezeigte besondere Eigenart des philosophischen Denkens im byzantinischen Bereich wird weiter ausgeführt. Mehr als im Westen ist im alten Byzanz die Weltweisheit eingeschmolzen in die Dokumente der allgemeinen Kultur, vor allem aber in die Theologie. Doch finden sich immer wieder Ansätze, Philosophie auf dem ihr eigenen Grunde zu betreiben. Aber auch dann zeigt sich die typische Eigenart einer Spätkultur: altes Ideengut in hundert Variationen abzuwandeln.

Brunner, Emil (G. Segalla).* Anstelle einer kurzen Notiz ist in der neuen Ausgabe eine gute Übersicht über das Schaffen und seine tragenden Leitgedanken getreten. In der Bibl. ist ein Irrtum unterlaufen: Der Aufsatz von *G. G. McCool,* Recent Trends in German Scholasticism: Brunner and Lotz (in Intern. Philos. Quart. 1961) bezieht sich nicht auf *Emil* Brunner, sondern auf *August* Br.

Kapitalismus (F. Duchini).* Was hier über die verschiedenen Begriffsbestimmungen des K., seinen Ursprung und seine Geschichte gesagt wird, ist knapp und klar und darin der früheren Fassung überlegen. Indessen wird die Kritik des K. nicht ganz auf den heutigen Stand gebracht. Auch die gegenwärtigen theoretischen und praktischen Bemühungen, das kapitalistische System weiterhin zu vermenschlichen und die Sachinteressen den menschlichen Belangen aller unterzuordnen, hätte man näher beleuchten können.

Liberaler Katholizismus (F. Traniello).* Während die erste Fassung sich fast ganz auf den französischen L. K. beschränkte, bringt die 2. eine Übersicht über den L. K. in den wichtigsten europäischen Ländern.

Kirche und Staat (nicht gezeichnet). In den Text sind die neuesten Aussagen der Kirche über dieses Thema (besonders die des Vatik. II) eingearbeitet.

Kyniker (D. Pesce).* Gegenüber der 1. Aufl. gilt Antisthenes nicht mehr so unbestritten als Ahnherr und Begründer der kynischen Schule. Ferner werden Lehre und Praxis der K. differenzierter und genauer dargestellt, und es wird der Vielfalt der Vertreter dieser Schule besser Rechnung getragen.

Klerikalismus – Antiklerikalismus (R. Berardi). Unter diesem Stichwort werden nunmehr die Ergebnisse der neueren und neuesten kirchen- und profangeschichtlichen Forschungen verwertet. Sie decken, vor allem was Italien und Frankreich angeht, eine ganze Stufenleiter des Bedeutungswandels auf, dem die Begriffswörter klerikal, antiklerikal, Klerikalismus und Antiklerikalismus unterworfen waren.

Comte (A. Santucci).* Umfassendere Darstellung. Die Kritik an C. ist nicht geringer als in der 1. Aufl. Doch wird darüber hinaus seine Bedeutung positiver gewertet als früher. Er wird unter die ersten gerechnet, welche die Probleme der neuen, technischen Industriegesellschaft gesehen haben.

Kommunikation (comunicazione) *(G. Masi).* Das Stichwort wird getrennt von dem verwandten Comunità und anhand besonders der zeitgenössischen Existenz- und Existentialphilosophie deutscher und französischer Prägung näher ausgeführt.

Gemeinschaft (comunità) *(G. Masi).* G. wird vor allem als Personengemeinschaft verstanden und die Hinordnung auf sie, anlehnend an G. Gentile, Max Scheler u. a., als mitkonstitutiv für das Personsein gesehen. Da Personengemeinschaft und personale Wertwelt einander bedingen, hätte man hier näher auf die Verbindung zwischen der heutigen Krise der Wertwelt und der Krise der G. hinweisen können.

2. Band: Conrad-Martius, Hedwig (E. Avé-Lallemant).* Dieses Stichwort bietet ein gutes Beispiel für den Fortschritt von der 1. zur 2. Aufl. In der 1. Aufl. soll C.-M. zu Bergzabern geboren sein. Der Verf. bezeichnet sie mit wenigen Worten als Schüler (scolaro) Husserls und Kritiker (critico) des Positivismus. In der 2. Aufl. weiß man nunmehr, daß ihr Geburtsort Berlin ist und daß sie eine eigenständige Denkerin (pensatrice) war. Leben und Werk werden knapp, aber in den wesentlichen Punkten dargestellt. Die Art, wie dies geschieht, verrät den früheren Mitarbeiter von C.-M.

Kriterium (der Wahrheit) *(* A. Moschetti).* Der Beitrag ist dem Umfange nach etwa verdoppelt, besser gegliedert und übersichtlicher. Zumal der geschichtliche Teil hat sehr gewonnen und ist bis zur Gegenwart weitergeführt. Jedoch überrascht, daß die Bibl. nur wenig ergänzt worden ist. Was angeführt wird, sind meist nur allgemein erkenntnistheoretische Werke, nicht aber die spezifische Literatur zur Frage.

Deutinger (F. Wiedmann).* In der neuen Auflage gibt ein gründlicher Kenner von D.s Leben und Werk eine sachkundige Übersicht und eine Würdigung der bis heute gebliebenen Bedeutung dieses selbständigen und in manchem eigenwilligen Denkers, der den Mut hatte, sich als katholischer Christ der zeitgenössischen Philosophie auf deren eigenem Boden zu stellen.

Dynamismus (S. Caramella). Wir haben hier den seltenen Fall, daß die 2. Aufl. das Stichwort kürzer abhandelt als die erste; der Verf. hat seinen Beitrag etwa um die Hälfte gekürzt. Leider werden die zeitgenössischen Vertreter des D. im historischen Überblick nur knapp behandelt.

Esistenzialismo (G. Santinello). Man kann dieses Stichwort nicht mit einem einzigen Ausdruck übersetzen. Es müßte im Deutschen eigentlich aufgeteilt werden in Existenzphilosophie, Existentialphilosophie und das, was man unter Existentialismus im engeren Sinne versteht (z. B. Sartre, Camus). – Die 2. Aufl. hat zum E. nun doch eine differenziertere Stellung gewonnen. Heißt es in der 1. Aufl. noch summarisch: „Der E. ist keine Metaphysik, sondern nur eine Phänomenologie. Das Sein wird in Dasein aufgelöst, ... es bleibt nur eine einfache Beschreibung der Existenz" – so liest man in der 2. Aufl., daß in Frankreich und Deutschland der E. als Antwort auf eine gnoseologische Auflösung der Metaphysik sich als Wiederhersteller einer Seinsmetaphysik darstelle, als existenzbedingte Seinslehre. Der E. konnte daher in Wechselwirkung zu anderen zeitgenössischen philosophischen Richtungen treten, z. B. zur

Phänomenologie, zum Spiritualismus und sogar zur Neuscholastik. Doch hat sich diese Grundeinsicht noch zu wenig im ganzen ausgewirkt, z. B. dort, wo vom letzten Fundament der Existenz gesprochen wird. Hier hätte man neben den erklärten Theisten wie Kierkegaard, Barth, Marcel und Berdiajew auch die religionsphilosophische Bedeutung z. B. Jaspers' und Heideggers (in negativer und positiver Hinsicht) weiter ausführen sollen. – Eng verknüpft mit einer gewissen Offenheit des Denkens zum Göttlichen hin ist die ethische Frage. Der Mensch verwirklicht sich bei Jaspers und Heidegger nur durch eine in Verantwortung gefaßte Entscheidung – und darin liegt wiederum ein Ansatz, der auf Transzendenz verweist. Erst durch Bindung an Transzendenz gewinnt die Freiheit der Existenz ihren inneren Sinn und ihren Unterschied zur Willkür. Diese freilich noch unvollkommenen Ansätze hätte man in dem sonst gut unterrichtenden Artikel gern weiter ausgeführt gesehen.

Religiöse Erfahrung (J. B. Lotz).* Was unter dem Stichwort Esistenzialismo zu kurz gekommen ist, kommt hier zu Wort: die religionsphilosophische Bedeutung einiger Existenzphilosophen bzw. Existentialisten, z. B. Jaspers. Die neue Fassung des Artikels bedeutet gegenüber der alten einen großen Fortschritt. Das Problem wird in seiner ganzen Breite aufgerollt, doch eben dadurch zeigt sich, wie schwierig es ist. Worin besteht die religiöse Erfahrung? Ist sie Intuition oder – wenn auch nur implizites – diskursives Denken? Der Verf. behauptet: es gibt eine Erfahrung, die nicht Intuition ist. Aber Erfahrung bedeutet doch Unmittelbarkeit, und gibt es eine andere Unmittelbarkeit als die intuitive in einem Erleben, das doch der Erkenntnis zugeordnet ist? Die Phänomenologie der religiösen Erfahrung und der Abschnitt über die ontologische Eigenart der r. E. geben in diesen Fragen nicht den wünschenswerten Aufschluß. Wenn sich im einzelnen, konkret Seienden sein Urgrund, das Sein, enthüllt, so kommt alles auf die Art der Enthüllung an. Sie soll Erfahrung sein, das Sein wird im Seienden gelesen (intus legere). Es handelt sich also um einen actus intellectus. Dieses intus legere ist einerseits Erfahrung, was auf Unmittelbarkeit hinweist, andererseits eine bestimmte Art von Abstraktion, eine einschlußweise. Wie verhalten sich hier Unmittelbarkeit und Abstraktion? Ohne die Vermittlung eines intuitiven Elementes scheinen sie einander auszuschließen. – Die Bibl. ist auf einen repräsentativen Stand gebracht. Unter den angeführten Autoren befinden sich E. Przywara und M. Scheler. Das erinnert daran, daß der ganze Fragenkreis bereits vor rund vierzig Jahren zur Debatte gestanden hat. Wer weiß das heute noch?

Sosein (esser così) (nicht gezeichnet). Dieses Begriffswort wird in dem sehr kurzen Artikel als ein Ausdruck vorgestellt, den deutsche Philosophen benützen, um damit ein Seiendes in seinem konkreten Hier und Jetzt zu kennzeichnen. Doch ist dies nur eine von zwei Hauptbedeutungen, die der Ausdruck „Sosein" im Deutschen hat. Die andere drückt die Wesensbestimmtheit eines Seienden im Gegensatz zum Dasein aus, also die essentia im Gegensatz zum esse = existere.

(Das) Sein (essere) *(* G. di Napoli, * C. Giacon).* Die neue Fassung ist fast völlig neu und an Umfang verdoppelt. Der Unterschied an Spaltenzahl besagt hier auch einen Unterschied an Qualität. Der Artikel gliedert sich in zwei Hauptabschnitte; der erste geht über die Griechen bis (einschl.) zur Scholastik, der andere über die Neuzeit bis zur Gegenwart. – Das Bemühen des menschlichen Geistes um diese Zentralfrage der Metaphysik wird sowohl im systematischen als auch im geschichtlichen Aspekt eindrucksvoll aufgezeigt. Für die gründlichere Bearbeitung der Neuzeit (durch d. N.) wird man besonders dankbar sein. – In Spalte 1027, unter 2, sind in der Druckerei offenbar zwei Wörter verwechselt worden. Als das platonische Prinzip der Identität wird θάτερον angegeben, als das der Verschiedenheit ταὐτόν.

3. Band: Gentile, Giovanni (V. A. Belezza). Die vorliegende Neubearbeitung verdeutlicht die geistesgeschichtliche Herkunft und den originellen Beitrag Gentiles noch besser als der Art. der 1. Aufl.

Gilson (A. Tognolo). Der Abschnitt über die spekulativen Werke G.s ist neu bearbeitet, ein Abschnitt über die Philosophie der Kunst bei G. angefügt; auch in ihr zeige sich der Vorrang des Seins vor dem Wesen (essentia), der das Denken G.s beherrsche.

Guardini (A. Babolin).* Während G. in der 1. Aufl. ganz falsch gedeutet und in seinem eigentlichen Anliegen nicht erkannt worden war, bemüht sich B., dem großen christlichen Humanisten gerecht zu werden. Er geht dabei auf eine sehr bemerkens-

werte Weise voran: er legt das formale philosophische Denkgerüst G.s bloß, das mehr oder weniger allen seinen Schöpfungen zugrunde liege, z. B. die Theorie der polaren Gegensätze, die alle Gegebenheiten der Wirklichkeit beherrscht. Sie gliedern sich in empirische, transempirische und transzendentale Gegensätze. Ein deutscher Referent hätte sich wohl mehr den konkreten Erscheinungsformen, den „Verleiblichungen" dieser Denkstruktur in Anthropologie, Kulturphilosophie, Geschichtsphilosophie usw. zugewandt, in denen der eigentliche Schlüssel für die ungewöhnliche Wirkung dieses Denkers auf seine Mitwelt zu suchen ist.

Heidegger (C. Mazzantini). Das Gesamturteil über H. ist in der 2. Aufl. eher noch positiver als in der 1. Aufl.; das gilt vor allem für die „vormetaphysische" Seinsaneignung in den Werken H.s.

Hessen, Johannes (C. Testore). In der 1. Aufl. wurde H. als „neuscholastischer" Philosoph eingestuft. Das hätte wohl seinen Einspruch herausgefordert, und gewiß mit Recht. In der 2. Aufl. ist dieses Eigenschaftswort in „katholisch" abgewandelt und damit verbessert worden. Sonst erfährt der Leser über H.s Philosophie wenig. Zumindest seine Stellung in der neuen Wertphilosophie wäre für den Zweck der Enc. Filos. erwähnenswert gewesen.

*Idee (A. Carlini, * V. Sainati).* Der Art. wurde von 13 auf 16 Spalten erweitert. Besonders die Behandlung des Themas in der christlichen Spätantike und im Mittelalter gewinnt durch diese Erweiterung. Ein neuer Abschnitt ist eingefügt, der die erkenntnistheoretische und erkenntnismetaphysische Frage der mittelalterlichen Scholastik umreißt, wie die Ideen im menschlichen Geiste entstehen und welcher Erkenntniswert ihnen als Verstandesbegriffen zukommt. Sowohl auf der Linie Platons als auch Aristoteles' werden Antworten gesucht und gegeben, die franziskanische und die dominikanische Schule erwähnt – natürlich vor allem Thomas. Die Nominalisten und Konzeptualisten werden eben noch gestreift – als weitere Lösungsversuche. Von Kant wird die Idee wieder in ihrer Eigenart erkannt und in der Philosophie Hegels und Schopenhauers wirksam. Ein Abschnitt über Rosmini und Gioberti beschließt den Artikel.

Kant (V. Matthieu).* Gliederung und Entwicklung der Lehren Kants, ihr philosophiegeschichtlicher Ort, ihre epochale Bedeutung als Vollendung (und Gegenstück) der „kopernikanischen Wende" werden vortrefflich dargestellt. Der Leser kann die Etappen im Denken K.s genau verfolgen. Eindrucksvoll ist, wie die Kantischen Deduktionen, einige Grundannahmen vorausgesetzt, ein großartiges System der gesamten Philosophie bilden: von der Erkenntnistheorie bis zur Geschichtsphilosophie.

Kantianismus (V. Matthieu). Dieser Art. ergänzt, was über die Eigenart K.s gesagt worden ist, und grenzt sie gegen die Eigenart derer ab, die sich seine Schüler nennen oder so genannt werden. Diese Umgrenzung geht als klare Folgerung aus dem Kant-Art. hervor.

*4. Band: Locke (A. Carlini, * V. Sainati).* Die Neufassung behandelt das Stichwort in 23 Spalten gegenüber 16 der 1. Aufl. Erweitert wurden vor allem Abschn. 3 und Abschn. 4, sodann der Anhang über Editionen, Übersetzungen und Bibl. um eine halbe Spalte. Die Erweiterung besagt durchweg auch eine Verbesserung. L.s Philosophie wird auf dem Hintergrund der gesellschaftlichen und politischen Zeitgeschichte verdeutlicht. Die Zeit, in der L. lebte, und sein Denken haben einander nicht wenig beeinflußt. Das ergibt sich besonders aus dem 4. Abschn. Er behandelt die politischen Leitgedanken L.s, die in Auseinandersetzung mit der realen Umwelt eine nicht geringe Verwandlung durchgemacht haben.

Logik (S. Vanni Rovighi). Die Bibl. ist auf mehr als das Doppelte angewachsen. Doch sind diese anderthalb Spalten natürlich immer noch nur eine kleine Auswahl.

Lukács, György (D. Fauzzi).* Der Art. ist wieder ein eindrucksvolles Beispiel für den Fortschritt von der 1. zur 2. Aufl. Die etwas dürftige Behandlung L.s' ist einer angemesseneren gewichen. Sowohl die biographischen Angaben als auch die systematische Darstellung der Lehre L.s' als Literaturkritiker, Kultur- und Geschichtsphilosoph sind neu bearbeitet und ergänzt. Am wichtigsten dürfte die Verbesserung der Angaben über Editionen und Bibl. sein.

Machiavelli (A. Norsa). Neu ist der Abschnitt über das Verhältnis von Religion und Staatspolitik. M. sieht die Religion nicht so sehr als Mittelpunkt des inneren Lebens eines Volkes als vielmehr als instrumentum regni. – Die Bibl. ist verdreifacht.

Dialektischer Materialismus (G. A. Wetter). In der Neufassung ist besonders erwähnenswert, daß der Verf. im kritischen Teil nicht gleich die Folgerung zu einem Totalitarismus hin zieht, sondern die logisch-metaphysische Problematik dieser Dialektik ausführlicher behandelt.

Neupositivismus (F. Barone). Bei ungefähr gleichbleibendem Umfang ein großer Fortschritt in der inneren Gliederung. Die für die philosophische Hermeneutik so wichtigen Problemstellungen, besonders von der Sprachforschung und der formalen Logik (Logistik) her, sind schärfer herausgearbeitet worden.

Nietzsche (* G. Vattimo). Die neuesten Ergebnisse der Nietzsche-Forschung und die jüngsten Interpretationen, z. B. Heideggers, sind berücksichtigt.

5. Band: Pythagoras (nicht gezeichnet). Dieses Stichwort ist nunmehr getrennt von dem abgeleiteten „Pythagoreer bzw. pythag. Schule". Der ganze Aufbau wurde umgestaltet. Die Lehren über Seelenwanderung, Mathematik und Musik bei P., von denen wir nur durch Berichte anderer wissen, werden im Zusammenhang mit dem Zeugniswert der Quellen geprüft. Dabei wird besonders die Schwierigkeit sichtbar, zwischen der authentischen Lehre des Meisters, ihrer Fortbildung durch seine Schüler und der Auslegung durch spätere Autoren zu unterscheiden.

Philosophische Psychologie (J. Gevaert).* Der Art. wurde ganz neu gefaßt. Die historische Skizze geht nicht dem Namen, sondern der Sache nach und bietet einen Abriß der philosophischen Theorien über die Seele von Platon und Aristoteles über Albert den Großen und Thomas zu Descartes, Kant und Hegel. Die reiche Entfaltung der Philos. Psychol. seit Beginn dieses Jahrhunderts hätte einen breiteren Raum gefordert, indessen kann der Verf. ja voraussetzen, daß der Leser, von ihm angeregt, die einzelnen Autoren bzw. Richtungen im Lexikon unter ihrem Namen nachschlägt.

Scheler (G. Morra). Hier wäre ein ausführlicheres Eingehen auf das „ontologische" und „gnoseologische" Fundament der Schelerschen Wertlehre notwendig gewesen. Ebenso hätte der Meinungsstreit um diese Grundlagen erwähnt werden müssen. Die knappe Behandlung dieser Punkte wird der Bedeutung der Schelerschen Wertphilosophie im zeitgenössischen Denken nicht gerecht.

6. Band: Raum (spazio) *(E. Cattonaro).* Der philosophische Teil des Raumproblems ist nunmehr über die englischen Empiristen, Kant, Einstein, Riemann u. a. hinaus weitergeführt bis auf Heidegger, Sartre und Merleau-Ponty.

Spranger, Eduard (A. Hilckman). Der Art. ist ergänzt durch einen Abschnitt über Sp.s wachsende Hochschätzung der religiösen Werte und eine vervollständigte Aufzählung seiner Werke.

Hexenglaube (stregoneria) (nicht gezeichnet). Das Stichwort wäre deutsch besser als durch das (fast nur noch scherzhaft gebrauchte) „Hexerei" (nicht: „Hexerie") mit „Hexenglaube" oder „Hexenwahn" wiedergegeben worden. Der Artikel ist ganz neu gefaßt. Es fehlt ein Hinweis auf das für die Überwindung des Hexenwahns wichtige Buch des Friedrich v. Spee, ‚Cautio criminalis' (1631).

Teilhard de Chardin (C. Giacon).* Die kurze Notiz von einer halben Spalte wurde auf 4 Spalten ausgedehnt. Der Verf. bietet einen guten Überblick mit zahlreicher Literatur, bei der die deutsche freilich ungenügend berücksichtigt ist. Dem Verf. ist die Fragwürdigkeit der T.schen Entwicklungslehre und Geschichtsdeutung bekannt. Er versucht, die Lücken der uneinheitlichen Gedankengänge T.s durch eine Auslegung zu überbrücken, die vielleicht doch zu wohlwollend ist.

Zeit (tempo) *(* A. Aliotta, A. Massucco Costa).* Bei ungefähr gleichgebliebenem Umfang des Art.s (im ganzen etwa 8½ Spalten) ist die Bibl. mehr als verdoppelt. Im 5. Abschnitt ist der Zeit-Theorie Bergsons und Heideggers die Sartres beigefügt.

Tocqueville, Alexis (F. Pergolesi).* Die geschichts- und gesellschaftsphilosophischen Ideen T.s werden konkreter und deutlicher dargeboten als in der 1. Aufl. Insbesondere was eine demokratische Gesellschaftsordnung und Staatsverfassung nach T. mit sich bringt an Vorteilen und Gefahren, wird deutlicher, und die unbefangene Bewertung einer auf Freiheit und Gleichheit der Bürger beruhenden Ordnung durch einen Blutsaristokraten wird voll anerkannt.

Toleranz (nicht gezeichnet). In der neuen Bearbeitung findet der Fortschritt in der Toleranzfrage seinen Niederschlag. Die Grundlage für (religiöse) Duldsamkeit ist nunmehr auch nach der Lehre der Kirche (2. Vatikanum) für alle gleich. Der Verf. spricht vom natürlichen Recht des Menschen, dem eigenen Gewissen zu folgen, auch wenn es guten Glaubens irrt. Besser müßte man wohl vom natürlichen Recht spre-

chen, in so persönlichen Fragen wie der Frage der Religion frei von Zwang zu entscheiden. Die Einschränkung auf die bona fide Irrenden würde die Regel unbrauchbar machen, da nur Gott weiß, wer guten Glaubens ist und wer nicht.

Toynbee (V. Matthieu). Bei der Beurteilung dieses Geschichtsphilosophen müßte beachtet werden, daß er zwar einerseits den biologischen Geschichtsdeterminismus Spenglers überwunden hat, andererseits aber, wie „Kultur am Scheidewege" zeigt, in der Ablehnung deterministischer Gedankengänge nicht immer folgerichtig bleibt.

Humanismus (C. Carbonara). Im ganzen eine vorteilhafte Neubearbeitung. Wie sich aus der Studie erwartungsgemäß ergibt, kommt Italien in der Blütezeit des H. ein gewisser Vorrang zu. Trotzdem hätten gleichlaufende Entwicklungen in anderen europäischen Ländern m. E. eine ausführlichere Erörterung verdient.

2. Erstmalig aufgenommene Artikel (Auswahl). *Kultur-Anthropologie* (antropologia culturale) *(T. Tentori).* Der Leser wird hier mit einer noch jungen philosophischen Disziplin bekannt gemacht, die nur in ständigem Austausch mit anderen Wissenschaften, wie Geschichte, Psychologie, Psychiatrie und Soziologie, zu Ergebnissen kommen kann.

Augenblick (attimo) *(G. Masi).* Von der Gegenwartsphilosophie und -theologie her gesehen, bietet dieser Artikel einen guten philosophiegeschichtlichen Überblick über die Bedeutung des Augenblicks (im Gegensatz zum „Jetzt") bei Platon, Aristoteles, Augustinus, G. Bruno, Kierkegaard, Jaspers und Heidegger. Auf die Problematik des Begriffes wird nicht näher eingegangen.

Bense, Max (G. Vattimo). B. versucht eine Synthese zwischen Rationalismus und Existentialismus. Er untersucht die brennenden Fragen unserer heutigen technischen Existenz. Doch fehlt der Hinweis auf seinen positivistischen Humanismus.

Bloch, Ernst (nicht gezeichnet). B. führt in den Raum des dialektischen Materialismus eine Variante ein, die diesen zu sprengen droht, weil sie außer an Hegel und Aristoteles unmittelbar an die jüdisch-christliche Eschatologie anknüpft. Der Kosmos steuert kraft innerer Entwicklungsgesetze auf die Einheit in Vollkommenheit hin, die vom Menschen und der menschlichen Gesellschaft gekrönt wird. Der Verf. hätte auf Parallelen zu Teilhard de Chardin hinweisen und die Frage stellen können, ob nicht beide, B. und T., anstelle echter biblischer Eschatologie ihre eigenen Utopien aufrichten.

Broch, Hermann (G. Vattimo). Der Verf. führt gut aus, wie das eigene Lebensschicksal eines denkenden Menschen ein Motiv des Hauptthemas seiner Philosophie werden kann: der Unbeständigkeit und Bedingtheit des menschlichen Daseins. B. sucht durch eine neue poetisch-mythische Schau die heutige Krise der Wertmaßstäbe zu überwinden.

Soziale Kommunikation (G. Braga). Es dreht sich hier um die Mitteilung seelischer Gehalte zwischen Mensch und Mensch. Ein Untersuchungsgegenstand für Psychologie und Sprachwissenschaften, Sprachphilosophie und Gesellschaftswissenschaften. Er erhält heute, im Zeitalter der Massenmedien, eine besondere Note.

Wissenssoziologie (sociologia della conoscenza) *(L. Caiani).* Dieser Art. ergänzt den vorigen in erkenntnistheoretischer Hinsicht. Der Verf. bietet einen guten Überblick über die verschiedenen Richtungen der W.

Cullmann, Oscar (G. Vattimo). Der Inhalt dieses Art.s ist zunächst nur bibelexegetisch und bibeltheologisch bedeutsam. Natürlich verweisen bestimmte hermeneutische Prinzipien auch auf die Philosophie. Der unmittelbar philosophische Beitrag scheint vor allem in der Feststellung zu liegen, daß der Zeitbegriff des NT von linearer Art ist – in der Spannung von „Schon" und „Noch nicht". Schon sind in Christus die Zeiten erfüllt – aber noch steht die letzte Vollendung aus. Im übrigen wird im NT die Zeit nur vom Heilswirken Gottes aus gesehen.

Kulturphilosophie (G. Masi). Der Art. ist als wichtige Ergänzung zum Stichwort „Kultur" zu verstehen. Er geht weniger von einem bestimmten Wesensbegriff der K. aus als von Autoren und Werken, die mit dem Anspruch auftreten, kulturphilosophisch belangvoll zu sein. Gemeinsam ist den meisten die Abneigung gegen metaphysische Systeme. Das Augenmerk richtet sich vor allem auf den Menschen, wie er in seiner vielseitigen Tätigkeit konkret gegeben ist. Was natürlich nicht hindert, daß jeder K. wenigstens einschlußweise eine bestimmte metaphysische Anthropologie zugrunde liegt.

Europäismus (F. Bonacina). Das Begriffswort wird in mehrfacher Bedeutung genommen: es gibt den wirtschaftlichen und den politischen E., die einander bedingen und beeinflussen. Sie sind nicht adäquat verschieden von einem dritten, dem mehr philosophischen und geschichtlichen E., der sich vor allem um das allen europäischen Teilkulturen Gemeinsame bemüht, um das Wesensmerkmal, das sie von anderen Weltkulturen unterscheidet. Der Antworten sind fast ebenso viele als der Philosophen und Historiker, die sich dieser Aufgabe widmen.

Analytische Philosophie (D. Campanale). Dieser Begriff wird oft eingeengt auf die philosophische Analyse der Umgangs- bzw. der wissenschaftlichen Sprache, wie sie heute von dem Oxforder Empirismus bzw. dem logistischen Neupositivismus betrieben wird. Der Verf. weist darauf hin, daß auch andere philosophische Richtungen unserer Zeit eine analytische Methode anwenden, so u. a. Bergson, Husserl, N. Hartmann und Heidegger, so daß man das analytische Verfahren als ein Merkmal der zeitgenössischen Philosophie bezeichnen könnte.

Freizeit (G. Martini). Es handelt sich vor allem um die Art, sie menschenwürdig zu gestalten. Bevor das zu einer organisatorischen Frage wird, ist es eine psychologische, ethische, soziologische und sozialphilosophische. Der Art. begnügt sich mit der Problemstellung. G. Klenk, S. J.

L'analyse du langage théologique. *Le nom de Dieu.* Actes du colloque organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome aux soins de Enrico Castelli. Gr. 8° (528 S.) Paris 1969, Aubier. 5.500 L. – Débats sur le langage théologique. Organisé par le Centre International d'Études Humanistes et par l'Institut d'Études Philosophiques de Rome aux soins de Enrico Castelli. Gr. 8° (220 S) Paris 1969, Aubier. 2.500 L.

Der Bericht über die von den im Titel genannten Instituten veranstaltete Tagung, die vom 5. – 11. Januar 1969 in Rom stattfand, enthält im ersten, recht umfangreichen Bd. die Vorträge, insgesamt 37, im 2. Bd. Diskussionen über 11 dieser Vorträge, dazu im Anhang einen weiteren Beitrag des orthodoxen Archimandriten *André Scrima* mit dem Titel «Le nom-lieu de Dieu». Die Vorträge des 1. Bd.s, denen keine systematische Reihenfolge zugrunde zu liegen scheint, sind von recht verschiedenem Umfang (3 – 34 S.) und suchen von verschiedenster Seite (Sprachanalyse, Religions- und Geistesgeschichte, Exegese, Philosophie und Theologie, sogar Psychoanalyse) an das Thema heranzukommen.

Im Rahmen einer Besprechung ist es nicht möglich, eine ins einzelne gehende Kennzeichnung aller Beiträge zu geben. Die vorwiegend historischen Beiträge seien wenigstens kurz erwähnt: *Jean Starobinski* bringt bisher unveröffentlichte Texte aus den von *Ferdinand de Saussure* gesammelten Anagrammen (55–70), *Bettina Bäumer* berichtet über den geheimen Namen im Hinduismus (135–144), ähnlich *Uma Marina Vesci* über Ka, den Gottesnamen als Fragepronomen in den Veden (145–154), *Emmanuel Levinas* über den Gottesnamen im Talmud (155–167), *Mohamed Aziz Lahbabi* über die Gottesnamen im Islam (169–184), *Hans-Werner Bartsch* über den Gebrauch des Gottesnamens im Urchristentum (185–200). *Endre v. Iványka* faßt die Lehre des Ps.-Dionysius über die vielen Namen und die Namenlosigkeit Gottes kurz zusammen (201–205); *René Marlé* berichtet über das Sprechen von Gott nach *R. Bultmann* und *G. Ebeling* (473–482), *Marco M. Olivetti* schließlich über die Anfänge der Sprachphilosophie bei Jacobi (501–528).

Die Beiträge, die eigene Lösungen der vielfältigen, durch das Gesamtthema nahegelegten Fragen zu erarbeiten suchen, teilen sich in solche, in denen die Frage nach dem Namen Gottes vorwiegend sprachphilosophisch, als Frage nach dem *Namen* Gottes, und in solche, in denen die Frage vorwiegend als Frage nach dem Namen *Gottes* angegangen wird. Zur ersten Gruppe gehören ohne Zweifel auch jene, die, wie *Paul van Buren,* den Namen Gottes nur als Beispiel für die theologische Sprache überhaupt verstehen und daher allgemein fragen: Was ist theologische Sprache? (107–120.) Aber auch das Wort „Name" wird verschieden verstanden, bald als „Eigenname", bald im Sinn des grammatischen ‚nomen' als „Nennwort", das – sei es als Substantiv, sei es als Adjektiv – ein Merkmal des durch den Eigennamen bezeichneten Einzelwesens ausdrückt. Beim Eigennamen ergibt sich der Einwand, den

Antoine Vergote (258) im Anschluß an Wittgenstein formuliert: „Der Name bedeutet nichts", sagt keine Eigenschaft von seinem Träger aus, sondern weist nur auf ihn hin; die Etymologie des Namens ist (wenigstens zumeist) nicht entscheidend für die Wahl des Namens. Man kann freilich entgegnen, zuweilen sei dies doch der Fall, namentlich wenn ein Name zur ausschließlichen Bezeichnung einer Person neu gebildet wird. Die klassische Fragestellung nach den „göttlichen Namen", etwa bei Ps.-Dionysius und Thomas von Aquin, versteht das Wort „Name" allerdings im zweiten Sinn.

Der theologischen Sprache im allgemeinen sind außer dem Beitrag von *van Buren* und der kurzen Einleitung von *E. Castelli* (15–22) folgende Beiträge gewidmet: *Karl Kerényi:* Die Sprache der Theologie und die Theologie der Sprache (23–32); *Rubina Giorgi:* Die theologische Sprache als Differenz (75–80); *Donald McKinnon:* Das Problem des „Systems der Projektion" angewandt auf die christlichen theologischen Aussagen (81–100); *Valerio Tonini:* Einige Hinweise auf die Krise der theologischen Sprache (101–105); *Stanislas Breton:* Religiöse Sprache und theologische Sprache (271–304); *Claude Bruaire:* Das Schöpferische (l'invention) in der religiösen Sprache (305–312); *Pietro Scapin,* Erfahrung Gottes und Eindeutigkeit der theologischen Sprache (493–500).

Auf die wichtigsten dieser Beiträge sei kurz eingegangen. *Kerényi* legt uns anhand der Wortgeschichte von θεός und θεολογία die griechische Gotteserfahrung dar; dem folgt ein Vergleich mit der jüdischen Gotteserfahrung, die an Ex 3, 13 f. nach der Auslegung von *Martin Buber* erläutert wird. In großen Teilen seines Referates und der Diskussion darüber (Débats [im folgenden abgekürzt: D.] 17–30) geht es um die Sprache im allgemeinen. K. weist darauf hin, daß die romanischen Sprachen anstatt des einen deutschen Wortes „Sprache" zwei verschiedene Wörter haben, z. B. «langue» und «langage», wobei das erste Wort dem Ursprung näher ist; daher deutet der Ausdruck «langage théologique» schon auf den abgeleiteten Charakter dieser Sprache hin. Er stimmt *Humboldt* zu, wenn dieser behauptet, die Sprache sei ein Mittel, neue Wahrheiten zu entdecken, während er in anderen Punkten von dessen Ansichten abrückt. Die Diskussion kommt immer wieder auf das von K. zitierte Wort *Heideggers* „Die Sprache spricht" zurück, das etwa *Jakob Taubes* auf der philosophischen Ebene für eine «mystification complète» hält (D. 22), während andere darin einen tiefen Sinn finden, wenn auch nicht alle denselben.

McKinnon (Cambridge) und *van Buren* (Philadelphia) vertreten die anglo-amerikanische Sprachanalyse. *McKinnon* weist darauf hin, daß die religiöse Sprache keineswegs immer primär eine beschreibende, berichtende Sprache ist. Aber auch die Sprache des Bekenntnisses und die der Anbetung enthalten noch ein Minimum von eigentlich erkennender Sprache. McK. spricht von einer Analogie der Wahrheit in den verschiedenen Bereichen der Sprache, auch z. B. zwischen der naturwissenschaftlichen und der theologischen Sprache (86. 90). An den drei Beispielen „Gott existiert", „Christus ist von Gott gekommen und kehrt zu Gott zurück" und „Der Vater hat den Sohn von den Toten erweckt" erläutert er seine Auffassung. Die Aussagen dieser Sätze gebrauchen die Wörter anders als die Umgangssprache. Um diesen neuen Sinn zu verstehen, muß man stets von dem Sinn der Wörter in der Umgangssprache ausgehen (94). Die Übertragung der Wörter auf das absolut Transzendente bezeichnet McK. mit dem Ausdruck „Projektion" (93 f.). Das Wort ist bekannt aus seinem Gebrauch in der Psychoanalyse; aber die dort vorliegende Bedeutung dürfte hier wohl nicht gemeint sein; in der Diskussion meint McK., das Problem des Systems der Projektion sei kein anderes als das Problem des Weges der Analogie in der klassischen Theologie (D. 47). Bezüglich des dritten Satzes erörtert McK. die Frage, ob zwischen dem Satz „Das Grab war leer" und dem Satz „Christus wurde von den Toten auferweckt" das formal-logische Verhältnis strikter Implikation bestehe. Am Schluß (100) gesteht er allerdings selbst, daß der Dienst, den die Logik der Theologie leisten kann, sich nicht immer auf Formeln bringen läßt. Gerade in dem gewählten Beispiel kann doch wohl nur *Newmans* Logik der „informal inference" aus konvergierenden Gründen in Frage kommen.

P. van Buren gibt im Anfang eine Erklärung dessen, was man unter Sprachanalyse versteht. Sie ist notwendig, wenn wir nicht klar darüber sind, was der andere mit seinen Worten meint. Die einfachste Form der Analyse ist der Versuch, das Gesagte

und Nichtverstandene mit anderen Worten zu sagen oder sagen zu lassen. Dazu kommt die Beachtung der Wirkweise (fonctionnement) der Worte in einer bestimmten Situation (contexte [108]). Man vermißt einen genaueren Begriff der Sprache; es heißt nur, sie sei sehr komplex, ja vielleicht die für das menschliche Leben charakteristischste Sache (109). Bei der Frage, was für eine Sprache die theologische Sprache sei, unterscheidet v. B. einerseits die Sprache des Glaubens, des Glaubensbekenntnisses und die der theologischen Wissenschaft, andererseits die beschreibende (déscriptif) Sprache, sei es der geschichtlichen Erzählung, sei es der Lehre, die sagt, was ist, und die fordernde (préscriptif) Sprache der sittlichen Norm oder des Ideals. Die christliche Sprache sei primär praeskriptiv, enthalte aber sekundär auch deskriptive Elemente (114).

Breton unterscheidet klarer als seine Vorgänger die religiöse Sprache und die theologische Sprache, die als Rationalisierung der religiösen Sprache eine Reflexion über diese voraussetzt (272 f.). Er spricht dann ausführlich über „Sinn und Werden der Theologie als strenger Wissenschaft" (278–283) und im besonderen über die „Struktur einer ‚ontologischen' Theologie" (284–295). Der Übergang von der Sprache des Glaubens und des Gebetes zu der durch Sätze im Indikativ formulierten Theologie ist nicht allein dem Einfluß der griechischen Philosophie zuzuschreiben, sondern ergibt sich aus einer immanenten Notwendigkeit des Glaubens (281 f.). Die „ontologische" Theologie beschreibt B. als streng deduktive Wissenschaft, die aus Axiomen ein System aufbaut; die Axiome müssen nicht notwendig Glaubensartikel sein, sie können auch philosophische Sätze sein (286). Soweit diese Theologie Existenzsätze enthält, entsteht die Frage der Verifizierung. Kann der Begriff der Verifizierung, wie *Bocheński* es versucht, von seinen positivistischen Implikationen befreit werden? Etwa, indem man sagt, die Verifizierung geschehe durch die Offenbarung? Auf jeden Fall muß vor der Verifizierung feststehen, daß die Wörter sinnvoll sind, wenigstens, daß der ursprüngliche Sinn des Wortes die Ausweitung zuläßt, die in der theologischen Aussage erfolgt (291 f.). Ein 2. Teil des umfangreichen Referats bringt „kritische Perspektiven" mit dem Ziel, die theologische Reflexion für Probleme zu öffnen, die heute unvermeidlich sind (295–304). In der überaus lebhaften Diskussion über den Vortrag wird es deutlicher, wie B. verstanden werden will. Er spricht von der „hohen Unerbittlichkeit" der negativen Theologie und den „subtilen Umwegen" (subtils détours) der Analogie, von „Abschwächungen und Zugeständnissen" in der Theologie des *hl. Thomas* (D. 129 f.). Allerdings gibt er doch auch wieder zu, daß die Negationen auf etwas hinweisen, was jenseits des Negativen und des Positiven ist (D. 130).

Die Beiträge, die entsprechend dem Untertitel des Tagungsberichtes den Namen Gottes zum Thema nehmen, behandeln, wie schon im Anfang bemerkt wurde, die Frage zum Teil vorwiegend sprachphilosophisch als Frage nach dem *Namen* als solchem, zum Teil vorwiegend als Frage nach dem Namen *Gottes*. Man könnte auch sagen, in der ersten Gruppe stehen „metasprachliche" Probleme der Sprach-, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie im Vordergrund, während bei der zweiten Gruppe vorwiegend „objektsprachlich" eine Analyse des Namens, d. h. die inhaltliche Bestimmung seiner Bedeutung, versucht wird. Natürlich gibt es dazwischen mannigfache Übergänge.

Die Beiträge der ersten Gruppe sind bei weitem in der Überzahl, wie es bei dem Gesamtthema der Tagung nicht anders zu erwarten ist. Am nächsten stehen der allgemeinen Sprachanalyse die Beiträge von *Giorgio Derossi:* «Le nom de Dieu comme langue et comme parole» (33–53) und von *Claude Geffré:* «L'objectivité propre au Dieu révélé» (403–421). Zwei Beiträge behandeln die Frage, ob das Problem des Namens Gottes ein philosophisches oder ein theologisches Problem ist (*Ernesto Grassi:* 367–387) bzw. den Übergang vom Gott der Philosophen zum Gott der Christen (*Xavier Tilliette:* 459–471). Das Problem des Gottesnamens als Eigennamens behandelt *Maurice Nédoncelle:* «L'irruption du nom propre dans la prière et la réflexion» (341–354); verwandt mit dieser Fragestellung ist die von *Germano Pàttaro:* «L'invocation du nom» (483–492). In verschiedener Weise behandeln vier Beiträge das Vermeiden des Aussprechens des Gottesnamens: *Émile Benveniste:* «La blasphémie et l'euphémie» (71–73); *Raymond Panikkar:* «Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha» (121–134); *Jean Brun:* «Les pseudonymes de Dieu» (313–326),

Gabriel Vahanian: «Écriture et histoire: l'innommabilité de Dieu et sa tangibilité» (355–366). Den Problemen der Säkularisation und des „Todes Gottes" wenden sich drei Beiträge zu: *Emanuele Severino:* «Sur la signification de la ‚mort de Dieu'» (383–393); *Italo Mancini:* «Interprétation non religieuse de Dieu» (423–439); *Giulio Girardi:* «Sécularisation et sens du problème de Dieu» (441–458).

Derossi (Triest) knüpft mit seiner Unterscheidung von Sprache und Wort am Strukturalismus an. Weiter unterscheidet er die begriffliche und die linguistische Bedeutung (signifié) des Wortes; durch diese Unterscheidung soll die Auffassung *Wittgensteins* überwunden werden, die Bedeutung eines Wortes bestehe allein in seinem Gebrauch. Es folgen noch weitere Unterscheidungen, deren genauer Sinn mir nicht klar geworden ist. – Der Beitrag *Geffrés* (Paris) über die „Objektivität" Gottes ist einer der bedeutendsten. G. weist zunächst auf die Vieldeutigkeit des Ausdrucks „Objektivität" hin. Nach *Heidegger* bedeute sie die Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik, die als Onto-theo-logie das innerweltliche Seiende durch Gott als das höchste Seiende erkläre (407). G. zeigt demgegenüber, daß jedenfalls *Thomas* aus der analogen Erkenntnis nicht eine objektivierende Erkenntnis in diesem Sinne macht (408). Man kann *Heideggers* Deutung der Geschichte der Metaphysik, die schließlich zum Nihilismus und zum „Tod Gottes" geführt habe, bestreiten; aber sie weist doch auf eine Gefahr hin (411). An die Stelle der Erklärung soll darum nach der Forderung *Heideggers* die „Erörterung" treten; „erörtern" aber heißt: „uns an den Ort des ‚Wesens' von etwas bringen" (414). Dieser „Ort" ist nach Jo 1, 1 πρὸς τὸν θεόν, und das menschgewordene Wort ist der Weg zu diesem Ort (415); so ist Christus der Ort der wahrhaften Objektivität Gottes (416). G. betrachtet sie auf der Ebene der Theologie (im engeren Sinn), der Heilsökonomie und der Liturgie (als Vergöttlichung des Menschen). Gott bleibt nicht bloß Ob-jekt, daß uns gegenübersteht; sein Geist, der in uns wohnt, ist das Fundament seiner Nichtobjektivität (421). – Wie *Geffré* zeigen auch *Grassi* und *Tilliette*, jeder auf seine Weise, einerseits die Bedeutung der Philosophie für die Deutung des Namens Gottes, andererseits die Notwendigkeit, von ihr zur Theologie überzugehen.

Die These vom „Tod Gottes", die *Grassi* schon bei dem französischen Dichter *Mallarmé* (1842–1898) vorgebildet sieht, wird von *Severino* (Mailand) in höchst eigenwilliger Weise als notwendiges Ergebnis der abendländischen Metaphysik dargestellt. Die Begründung für diese These ist bei S. eine wesentlich andere als bei *Heidegger*. Für die Metaphysik nach *Parmenides* ist das Seiende etwas, was der Herstellung und Zerstörung unterliegt, was also aus nichts wird und wieder zu nichts wird, also von sich aus wesentlich nichtig ist. In der griechischen und mittelalterlichen Philosophie wird Gott als das unveränderliche Fundament alles anderen Seienden von dieser Nichtigkeit ausgenommen. Das scheint S. nicht folgerichtig zu sein; wenn Gott das Fundament alles Nichtigen ist, so ist „Gott" der radikalste Ausdruck des Nihilismus (388), und so führt die abendländische Philosophie folgerichtig zur These vom „Tod Gottes". Nur die Rückkehr zu *Parmenides* kann das Abendland vor dieser Folgerung und damit vor dem Untergang bewahren. Man wird dazu sagen müssen: Die Folgerung ist in keiner Weise evident; gerade wenn das „Seiend-Nichtseiende" als solches eines Fundamentes bedarf, kann dieses Fundament nicht selbst wieder der Nichtigkeit – besser: Kontingenz – unterworfen sein, sondern muß als letztes Fundament und letzte Bedingung der Möglichkeit des Kontingenten absolut notwendig sein. Nur wenn der „nichtige" Mensch selbst den Platz des Fundamentes an sich reißt, ergibt sich folgerichtig der Nihilismus und der „Tod Gottes".

Der Beitrag von *Girardi* über die Säkularisierung ist jedenfalls ganz anders wirklichkeitsnah. Seine Frage ist: Hat der Name Gottes in der säkularisierten Welt noch einen Sinn, gibt er noch eine Antwort auf eine wirkliche Erwartung der Menschen? Unter „Säkularisierung" wird das Streben nach Autonomie der „weltlichen" Lebensbereiche (Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Recht usw.) gegenüber der Religion verstanden. Das entgegengesetzte Extrem ist die Sakralisierung aller Bereiche. Die radikal zu Ende geführte Säkularisierung nennt G. Säkularismus. Für diesen hört Gott auf, auch nur ein Problem zu sein. Man spricht nicht einmal mehr vom „Tod Gottes"; denn zum Tod gehört, gelebt zu haben (449). G. bemüht sich dann zu zeigen, in welchem Sinn eine recht verstandene Säkularisierung anerkannt werden sollte. Es gilt vor allem, falsche Entweder-Oder aufzulösen.

Wir kommen zur zweiten Gruppe der Beiträge über den Namen Gottes, zu jenen, die sich bemühen, die Bedeutung des bzw. der Gottesnamen zu klären. Hierher kann der Beitrag von *Sergio Cotta* (Rom) über den Namen Gottes in der Rechtssprache (207–219) gerechnet werden. Vor allem das Referat von *Henri Bouillard* über den Namen Gottes im Credo (327–340) gehört hierher. Nicht weniger als drei Beiträge sind dem Vaternamen Gottes gewidmet: *Paul Ricœur:* «La paternité: du fantasme au symbole» (221–246); *Alphonse de Waelhens:* «La paternité et le complexe d'Oedipe en psychanalyse» (247–256); *Antoine Vergote* (Löwen): «Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique» (257–269).

Der umfangreiche Beitrag von *P. Ricœur* zeigt einen recht komplizierten Aufbau, der zu Anfang dargelegt wird. R. will nur eine „Arbeitshypothese" darlegen, die er in drei Punkten zusammenfaßt: 1. Die Gestalt des Vaters ist problematisch, als Bezeichnung zieht sie sich durch verschiedene semantische Stufen hindurch, von der Angstvorstellung des kastrierenden Vaters bis zum Symbol des Vaters, der aus Erbarmen stirbt. 2. Um diese Wandlung des Symbols zu verstehen, muß man das Vaterbild in Zusammenhang mit anderen zwischenmenschlichen Beziehungen, auch nicht verwandtschaftlicher Art, sehen. 3. Die ursprüngliche Vatergestalt muß auf höherer Ebene zurückkehren. Die Begründung dieser Arbeitshypothese soll in drei Bereichen, die einen analogen Aufbau zeigen, gegeben werden: im Bereich der Psychoanalyse, im Bereich von *Hegels* Phänomenologie des Geistes und im Bereich der Religionsphilosophie. Die drei Bereiche scheinen den drei Punkten entsprechen zu sollen, es werden aber in etwa auch alle drei Punkte in jedem Bereich aufgewiesen. Ins einzelne einzugehen, ist im Rahmen einer Besprechung nicht möglich. Man kann sich aber des Eindrucks kaum erwehren, daß die Einzelausführung zuweilen gekünstelt ist. – *De Waelhens* legt ebenfalls das Vaterbild der Psychoanalyse *Freuds* dar und betont die Wichtigkeit eines geglückten Abbaus des Ödipuskomplexes für die affektive Reifung. Die Bedeutung dieser Darlegungen für das Gottesbild kommt aber kaum zur Sprache, wenn wir von dem Hinweis darauf absehen, wie das Schreckbild eines Gottes ohne Erbarmen zustande kommen kann (254). *Vergote* meint denn auch, die Psychoanalyse führe nicht zu dem Vaternamen, wie er dem NT eigen ist (D. 108).

Ohne Zweifel bringt der Tagungsbericht eine Fülle wertvoller Informationen und Anregungen, für die wir den Veranstaltern und Rednern der Tagung und dem Herausgeber der beiden Bände Dank schulden. Trotzdem soll nicht verschwiegen werden, daß eine gewisse Enttäuschung zurückbleiben kann. Man vermißt eine tiefergehende Behandlung gewisser Grundfragen. So kann man bedauern, daß ein angemessener Begriff dessen fehlt, was Sprache eigentlich ist; zu den linguistischen Untersuchungen sollte eine Phänomenologie und Ontologie der Sprache kommen. Damit mag es zusammenhängen, daß die negative Theologie zu einseitig betont wird. Dies bringt die Gefahr mit sich, daß die Neigung zum Agnostizismus und zu der Auffassung, alles Reden von Gott sei sinnlos, verstärkt wird; durch *bloße* Negationen wird eben buchstäblich „nichts" gesagt. Vertun wir aber nicht damit das kostbare Erbe, das uns *Thomas von Aquin* in dem kleinen, aber klassischen Traktat ‚De nominibus Dei' (S. th. 1 q. 13) hinterlassen hat? Ist es nicht ein wenig beschämend, daß westliche Theologen von dem orthodoxen Archimandriten *Scrima* (D. 129) sich auf diesen Schatz hinweisen lassen müssen? Gewiß wird die Quaestio das eine oder andere Mal erwähnt, am meisten noch von *Henri Gouhier* in seinem Referat «Le nom de Dieu et l'expérience religieuse» (395–401) behandelt. Aber auch seine Ausführungen bringen nicht das, was heute nottäte, eine sprach- und erkenntnistheoretische Darlegung, in der die Lösung des *hl. Thomas* aufgrund der heutigen Fragestellungen neu durchdacht und weiter entfaltet würde.

Vielleicht ist das Fehlen einer solchen Abhandlung auch auf einen gewissen Mangel an Planung zurückzuführen, die schon am Anfang dieser Besprechung angedeutet wurde. Es scheint, daß den Teilnehmern an dem ‚Colloquium' die Themawahl völlig freigestellt war. So kann es aber leicht dazu kommen, daß wichtige Themen ganz ausfallen, da vielleicht jeder denkt, dieses oder jenes Thema werde gewiß schon von einem anderen Teilnehmer behandelt. Ein Minimum von Planung scheint für die Fruchtbarkeit solcher Tagungen eben doch notwendig zu sein.

S. Fausti, S. J. – J. de Vries, S. J.

Thiel, Christian, *Sense and Reference in Frege's Logic.* Gr. 8° (X u. 171 S.) Dordrecht 1968, Reidel. 36.– Hfl. – Frege, Gottlob, *Nachgelassene Schriften und wissenschaftlicher Briefwechsel.* Hrsg. von *Hans Hermes, Friedrich Kambartel, Friedrich Kaulbach.* Erster Band: *Nachgelassene Schriften.* Gr. 8° (XLIII u. 322 S.) Hamburg 1969, Meiner. 74.– DM.

Bekanntlich war es Freges Schicksal, daß seine logischen und erkenntnistheoretischen Theorien erst lange nach seinem Tode die Würdigung erhielten, die ihnen gebührte. Die Zeitgenossen verstanden Freges Neuansatz nicht und kümmerten sich kaum um seine Werke. Die unmittelbaren Nachfolger Freges erreichten keineswegs seine analytische Schärfe und Genauigkeit. Sie übernahmen daher nur den Teil Fregescher Gedanken, der in ihr eigenes System paßte, und bemühten sich nicht um ein volleres Verständnis. Dazu kam außerdem noch, daß der logische Empirismus mit seiner Abweisung allen philosophischen und metaphysischen Denkens sich bald als Verwalter des Fregeschen Erbes ausgab und auf diese Weise die Fregeschen Theorien den übrigen philosophischen Richtungen von vornherein verdächtig machte. Erst nach dem Scheitern des logischen Empirismus war der Weg frei für ein gründlicheres Studium und für eine entsprechende Würdigung der Gedanken dieses bedeutenden Logikers. Äußere Zeichen für die „Frege-Renaissance" sind die in den letzten Jahren erschienenen Neuauflagen seiner Werke und der seit 1950 ständig wachsende Strom von Büchern und Artikeln, die sich teilweise oder ganz mit Themen der Fregeschen Philosophie beschäftigen.

Ein bedeutender Beitrag zu einem wichtigen Thema der Fregeschen Logik und Erkenntnistheorie ist das Buch von *Christian Thiel,* welches schon 1965 unter dem Titel „Sinn und Bedeutung in der Logik Gottlob Freges" erschienen ist (Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan). Dieses liegt nun auch in einer englischen Übersetzung durch *T. J. Blakeley* vor. Da sich die Fregesche Lehre über „Sinn" und „Bedeutung" sprachlicher Ausdrücke nicht isoliert von seinen Theorien über Funktionen, Begriffe, Gegenstände und Wertverläufe behandeln läßt, stellt der Verf. zunächst in einem 1. Teil ausführlich diesen Hintergrund dar und geht erst in einem 2. Teil zum eigentlichen Thema über. In den ersten beiden Kapiteln der Arbeit sind die philosophiegeschichtlichen Ausführungen des Verf.s besonders hervorzuheben. Diese charakterisieren Frege deutlich als einen Nachfolger der rationalistischen Philosophie *Leibniz*scher Prägung und als Gegner des Psychologismus, des Empirismus *Mills* und der kantianischen Auffassung der Arithmetik. Auch die Frontstellung Freges gegen den Versuch einer formalistischen Begründung der Arithmetik ist klar herausgearbeitet. Während sich diese beiden Kapitel mehr mit der frühen Urteilslehre Freges befassen, sind die beiden folgenden der Darstellung von Freges zweiter Urteilslehre seit 1891 gewidmet. Sie erörtern die Zusammenhänge, die nach Freges Theorien zwischen Funktionen, Begriffen, Gegenständen und Wertverläufen bestehen sollen. Dabei versucht der Verf. gegenüber verbreiteten Auffassungen zu zeigen, wie Frege schon vor dieser zweiten Periode zwischen sprachlichen Ausdrücken von Begriffen oder Funktionen und den Begriffen bzw. Funktionen selbst unterscheidet, daß Freges Lehre über die Funktionen verschiedener Ordnungen nicht mit der einfachen Typentheorie *Russel*scher Prägung gleichzusetzen ist und daß Frege seine Funktionenhierarchie bewußt nicht ins Unendliche fortsetzen wollte. Von besonderer Bedeutung sind Th.s Ausführungen über die Wertverläufe bei Frege. Er wehrt sich dabei (wohl mit Recht) gegen eine allzu schnelle Identifizierung der Wertverläufe oder Begriffsumfänge mit den „Gegenständen", welche nach Freges Auffassung die ungesättigten Funktionen und die prädikativen Begriffe ersetzen können. Auch zeigt er im Anschluß an *Bartlett* („Funktion und Gegenstand" [München 1961]), wie das Scheitern von Freges logischem System auf einer zirkelhaften und damit ungerechtfertigten Einführung der Wertverläufe beruht.

Im 2. Teil seiner Arbeit stellt der Verf. die erkenntnistheoretischen Erörterungen Freges über „Sinn" und „Bedeutung" sprachlicher Ausdrücke dar. Bekanntlich ist gerade diese Lehre von den Nachfolgern Freges falsch verstanden oder ganz abgelehnt worden. Den extensionalistischen Logikern der positivistischen Schulen war der intensionale Sinnaspekt, den Frege für jeden sprachlichen Ausdruck forderte, von vornherein verdächtig. Th. geht deshalb auch in einem Kapitel auf die Mißverständnisse und die Fehldeutungen ein, die diese Lehre Freges durch *Russell, Jones* und

Bierich erfahren hat. In einem anderen Kapitel bespricht der Verf. das mit Freges Lehren eng verbundene Problem der Synonymität sprachlicher Ausdrücke, und er weist auf das Ungenügen der Fregeschen Darstellung hin. Von besonderer Bedeutung für den philosophischen Leser ist das Schlußkapitel, wo Th. in einer treffenden Analyse zu zeigen versucht, wie Frege in seinen ersten Schriften durchaus noch einer gewissen Form des Kantianismus verhaftet war, den er erst langsam abstreifte, und wie er sich immer mehr auf einen Platonismus in der Universalienfrage hin entwikkelte. Dabei weist der Verf. ausdrücklich darauf hin, wie diese spätere Auffassung Freges nicht ohne Grund Schwierigkeiten im Verständnis seiner Texte mit sich brachte und Anlaß zu Fehldeutungen war. Insbesondere kritisiert der Verf. die Auffassungen, daß die Fregesche Aufteilung zwischen Zeichen, Sinn und Bedeutung mit seiner ontologischen Einteilung in die Bereiche des Objektiv-realen, Subjektiv-realen und Objektiv-nichtrealen zusammenfallen sollte. Diese vorliegende Arbeit kann als ein wichtiges Moment der modernen Fregeforschung angesehen werden, und sie ist all denen als Lektüre zu empfehlen, die sich für die moderne Grundlagenforschung und Wissenschaftstheorie interessieren.

Von ganz unschätzbarem Wert für die Forschung ist auch die Veröffentlichung des ersten Bandes von Freges nachgelassenen Schriften, dies um so mehr, als gerade bei Frege die Anzahl unveröffentlichter Manuskripte und Entwürfe nicht gering ist. Die Geringschätzigkeit, mit der die Zeitgenossen Freges Theorien behandelten, brachte es mit sich, daß eine ganze Reihe von kleineren Artikeln nicht zum Druck angenommen wurden und so unveröffentlicht liegen blieben. In diesem Zusammenhang sind einige Artikel aus den frühen Jahren wichtig, da sie Frege deutlicher als die veröffentlichten Werke als einen Nachfolger von *Leibniz* herausstellen und auch den Unterschied seiner Theorien von denen der *Boole*schen Schule klar markieren. Ebenso zu erwähnen sind eine Reihe von Artikeln und Entwürfen über den Zahlbegriff, die eine wertvolle Ergänzung zu Freges Arbeit „Die Grundlagen der Arithmetik" (1884) darstellen. Ein aus den Jahren 1892–1895 stammender Entwurf ist als ein wichtiges Komplement zu Freges Artikel „Über Sinn und Bedeutung" aus dem Jahre 1892 anzusehen. Dieser Entwurf zeigt nämlich deutlich, daß die Fregesche Unterscheidung von Sinn und Bedeutung nicht nur für Eigennamen, sondern ebenso für allgemeine Begriffsworte gelten sollte, und daß man nicht – wie oft angenommen worden ist – einen Wertverlauf als die Bedeutung eines Begriffswortes verstehen darf. Denn nach Frege soll die Bedeutung eines allgemeinen Wortes den Charakter der Ungesättigtheit und Prädikativität an sich tragen und kann folglich kein Gegenstand sein, während ein Wertverlauf immer ein Gegenstand ist. Interessant sind auch die Entwürfe und Tagebuchnotizen aus den letzten Jahren, die zeigen, daß Frege zu diesem Zeitpunkt überzeugt war, daß er sein sogenanntes logizistisches Programm einer Herleitung der gesamten Arithmetik aus der Logik nicht mehr aufrechterhalten kann. Aufgrund der Entdeckung der Widersprüchlichkeit seines früheren logischen Systems sieht er sich gezwungen, die These aufzugeben, daß die Arithmetik nur ein Teil der Logik ist, und er bemüht sich um eine neue Grundlage der Mathematik mit Hilfe einer nunmehr postulierten „geometrischen Erkenntnisquelle". Eingeleitet wird dieser Band des Nachlasses mit drei kurzen Charakterisierungen der Fregeschen Theorien durch *H. Hermes, F. Kambartel* und *F. Kaulbach*. Man kann der Editionsgemeinschaft am Institut für mathematische Logik und Grundlagenforschung in Münster nur dankbar sein, daß sie trotz erheblicher Rückschläge schließlich doch mit der Veröffentlichung dieses ersten Bandes hervortreten konnte, und man kann nur hoffen, daß auch die beiden nachfolgenden Bände mit dem wissenschaftlichen Briefwechsel Freges bald zur Veröffentlichung gelangen. R. Carls, S. J.

Imamichi, Tomonobu A., *Betrachtungen über das Eine. Gedanken aus der Begegnung der Antipoden.* Gr. 8° (231 S.) Tokyo 1968, Institut der Ästhetik, Philosophische Fakultät, Tokio-Universität (von diesem Institut zu beziehen über: 119 – Post-Box 69. Hongo, Tokio, Japan). 35.– DM (einschl. Porto).

Philosophie in methodisch reflektierter Gestalt zählt in Japan zu den jungen Wissenschaften, die erst mit der Einführung westlicher Kultur vor einem Jahrhundert übernommen wurden. Nach einer ersten Phase nachahmender, eklektischer Rezeption gelang der Schritt zu selbständiger philosophiegeschichtlicher Forschung und schließ-

lich zu ursprünglich eigenem Philosophieren. Die Entwicklungen und Ergebnisse gegenwärtigen japanischen Denkens bleiben jedoch im deutschen Sprachraum – anders als etwa in Amerika – so gut wie unbeachtet, da über einem romantischen oder rein technisch-wirtschaftlich orientierten Japanbild die zukünftige geistige Bedeutung Japans noch kaum erkannt ist. Um so erfreulicher ist es, wenn einer der führenden japanischen Philosophen der Gegenwart im vorliegenden Werk von sich aus einige seiner Arbeiten in deutscher Sprache vorstellt; der Band muß als ein bedeutendes Zeugnis für den gegenwärtigen Standort systematisch metaphysischen Philosophierens in Japan gewertet werden.

Der Autor, Professor der Philosophie mit dem speziellen Auftrag für Ästhetik an der Tokio-Universität, genießt in Japan hohes Ansehen durch seine Arbeiten zur philosophischen Ästhetik und durch seine „Metaphysik des Einen", in der sich platonischer Geist mit ostasiatischem Erbe verbindet. Beide Themenkreise begegnen im vorliegenden Band wieder, der etwa zwanzig deutsch geschriebene Arbeiten – also keine Übersetzungen aus dem Japanischen – zu einem gelungenen Ganzen vereinigt. Die Abhandlungen, die zur Hälfte schon früher publiziert wurden, entstanden aus Referaten des Autors auf verschiedenen internationalen Kongressen und besonders aus Gastvorlesungen an den Universitäten Heidelberg, München und Würzburg. Aus diesen Arbeiten spricht ein Denken, das von der philosophischen Tradition des Abendlandes bis hin zu *Heidegger* (dessen Denken als der altasiatischen Fragestellung verwandt bezeichnet wird; 154) inspiriert ist und in ihrem Licht die eigene, ostasiatische Geistigkeit philosophisch aufzuarbeiten sucht. So gehen die Überlegungen durch eine Interpretation ostasiatischer Texte hindurch, in der die Grundfragen abendländischer Metaphysik einen spezifischen, neuen Klang erhalten. Wenn sich dabei die Verschiedenheit westlicher und östlicher Kultur vielfältig abzeichnet, so sollen diese Unterschiede gerade nicht verwischt und übersprungen, sondern als philosophisch relevante Gegensätze begriffen werden, um diese „kontradiktorische Spannung" (5) zum Ursprung einer höheren, universalen Synthese werden zu lassen. Aus diesem systematischen Impuls, der durch alle Gegensätzlichkeit je höher zum Einen aufsteigt, bestimmt sich die sachliche, spekulative Orientierung des Gedankens, der auch in den Interpretationen mehr am philosophischen Kern als an der historisch-philologischen Schale der Texte interessiert ist.

Die überhöhende Vereinigung geistig gegensätzlicher Welten wird im 1. Kap. an der Verwandlung der klassisch-antiken Ethik durch die griechischen Kirchenväter illustriert (10–22); unter den instruktiven Begriffsvergleichen ragt vor allem die Analyse des christlich gewandelten Freiheitsverständnisses – von der aristotelischen Wahl der Mittel zur schöpferischen Freiheit gegenüber dem Ziel, damit von einer auf Methodik bedachten, betrachtend-rezeptiven Einstellung zu einer im Gegenüber zum Sein gegründeten entscheidend-aktiven Haltung – durch ihre philosophische Bedeutung für die moderne Freiheitsproblematik hervor. Erweist das 1. Kap. die Möglichkeit einer schöpferischen Verschmelzung der Kulturen im allgemeinen, so tritt das 2. Kap. „Die Idee des Humanismus im Westen und im Osten" (23–39) unmittelbar in die Ost-West-Spannung ein, um gerade die Gegensätzlichkeit beider Kulturkreise, darin ihre jeweilige Begrenzung und gegenseitige Ergänzungsfähigkeit an der verschiedenen Humanismuskonzeption aufzuweisen; während der Westen den Humanismus auf die christliche Idee der Person gründet, jedoch die Dimension der zwischenmenschlichen Beziehung, illustriert am Begriff der „Verantwortlichkeit", nicht hinreichend reflektiert, baut die humanistische Ethik des Konfuzianismus, die bis heute in Japan beherrschend ist, ganz auf der zwischenmenschlichen Verantwortlichkeit auf, läßt aber dafür das W ssen um die individuelle, nicht in Beziehungen auflösbare Person vermissen. Nach dieser Eröffnung der Thematik befaßt sich der Hauptteil des Werkes in systematisch-spekulativer Interpretation mit den großen philosophischen Konzeptionen des Ostens – zuerst des alten China (3.–11. Kap.), dann Japans (12.–15. Kap.) –, um in dieser Begegnung fortschreitend klarer die eigene Position des Autors aufscheinen zu lassen. – Zwei sich ergänzende Arbeiten über *Konfuzius* (40–49: Ästhetik des Konfuzius; 64–69: Leistung und Grenze der Philosophie des Konfuzius) beleuchten die Anfänge chinesischen Denkens: Die leitende Frage nach dem konkreten Seienden und seinem Wesen bringt eine objektivierende, begriffliche Denkweise mit der Tendenz zum geschlossenen System hervor; so wird das Jenseits zum Seienden – das Sein, der Gott – von *Konfuzius* zwar ange-

deutet und anerkannt, kann aber von ihm aufgrund seiner ungenügenden Begriffslogik nicht thematisch erschlossen, sondern nur schweigend verehrt werden. Nur in der Kunst – in der Dichtung, in der Liturgie und vor allem in der Musik – vermag der Mensch die Grenze seines begrifflichen Denkens, darin den Bereich des Seienden zu überschreiten und sich im vertikalen Aufschwung des Geistes, angeregt durch das künstlerische Symbol, zum Sein zu erheben; das Kunstwerk soll daher nicht wie in der klassischen Kunst des Westens „realistische Nachahmung des Irdischen sein, sondern ein Symbol des Ewigen" (49). Die Paradoxien des Dialektikers *Hui Shieh* (70–81), von denen einige den Paradoxien *Zenons* verwandt sind, erscheinen inhaltlich weniger ertragreich; methodisch formuliert sich hier jedoch ein Denkstil, der eine linear-wissenschaftliche Logik ad absurdum führen will, indem er die Relativität und Widersprüchlichkeit aller innerweltlichen Urteile aufzeigt, um so indirekt, negativ zum Aufbruch aus dem Gefüge der Seienden zum Sein als Bereich der eigentlichen Wahrheit aufzufordern. Bei *Laotse* (82–90) wird die ontologische Frage unmittelbar thematisch: die Welt ist das klar Benennbare, das seinen Ursprung im Tao als dem Unnennbaren, dem Nichts hat; aus der Selbstnichtung des Nichts wurde das Chaos, das sich in die wechselseitige Verneinung von Himmel und Erde differenziert, die sich wiederum zur Synthese beider im Menschen verneint. Wenn hier zwar das Nichts erfragt wird, aber noch zur ontologisch-kosmogonischen Begründung des Seienden vernutzt erscheint, so gelingt *Tschuang Tschou*, dem bedeutendsten Metaphysiker Chinas, schließlich der Aufstieg durch das Nichts zum Sein; in der Deutung der klassischen Texte *Tschuang Tschous* (50–63. 91–101. 117–130) erreichen I.s Interpretationen ihren methodischen Höhepunkt wie die Fülle der eigentlich gemeinten Aussage. *Tschuang Tschou* läßt ähnlich wie *Laotse* das Seiende aus der fortschreitenden Selbstnegation des Nichts hervorgehen, bestimmt dieses Nichts aber über *Laotse* hinaus zugleich als das wahre Sein, das als Nichts des relativen Seienden das Absolute ist: „das Absolute muß also das Eine sein, das das Sein und das Nichts in sich einschließt. Das Eine steht also über Sein und Nichts" (61). Der Weg zu dieser Uridentität führt von der alltäglichen, orientierungslosen Unwissenheit zuerst zur Wie-Frage, der die wissenschaftliche Deskription der Phänomene antwortet, durch die Warum-Frage, die als Frage nach den Ursachen des Seienden noch im Zirkel des Innerweltlich-Relativen verbleibt, zur Woher-Frage, in der sich der Geist im umkreisenden Denken zum Ursprung seiner selbst und des Seienden, zu der von ihm in jeder Frage und in jedem Urteil angezielten letzten Identität erhebt. So erlangt der Geist im metaphysischen Denken die Befreiung von den relativen Seienden und darin die Freiheit der Ekstase in den Raum des absoluten Einen. Zwei kurze, an *Tschuang Tschou* orientierte Arbeiten (102–109. 110–116) entwickeln die Idee der diesem Denken adäquaten philosophischen Sprache, die sich von der Herrschaft der Grammatik – auch von einer aus der Kopula entwickelten Seinsmetaphysik – durch die Paradoxie befreit, aber sich auch von der Dichtung – „eine Lichtung, in der der Geist mit dem beschränkten Glanz genießend spielt" (112) – durch ihre Suche „nach dem Licht an sich" in seiner Notwendigkeit und Allgemeinheit (112) absetzt. – Die wenigen Kapitel über japanisches Denken geben durch die überlegene Themenwahl einen präzisen Einblick in die Hauptströme japanischer Geistigkeit. Zunächst fördert ein kühner Entwurf aus Analysen japanischer Urworte die Grundstrukturen ursprünglich japanischen – im Unterschied zu später eingeführtem buddhistischem Gedankengut – Seins- und Wahrheitsverständnisse zutage (131–141); Wahrheit ist hier nicht distanziertes Abbilden der Wirklichkeit, sondern das Innestehen in der Mitte der Wirklichkeit, um im freien Einsatz aller seelischen Kräfte zu einer existentiellen gegenseitigen Durchdringung, ja Deckung von Wirklichkeit und Ich zu gelangen und daraus der Wirklichkeit im praktischen Handeln zu entsprechen. Das praktische Wirklichkeitsverständnis Japans zusammen mit seiner intuitiv-synthetischen Blickweise bietet den Ansatz für Japans Übernahme des „Buddhismus" (142–152); buddhistisches Denken will nur in den zu praktizierenden Heilsweg einweisen, auf dem der Mensch dem Leiden entkommt und zur Ewigkeit des Nichts vordringt, von dem her in einer zeitlosen, umfassenden Dialektik die Nichtigkeit alles Seienden offenkundig wird. Das Nichts als Grund und Raum aller bestimmten Wirklichkeit wird von *Nishida* (153–161), dem bedeutendsten, buddhistisch inspirierten Philosophen des modernen Japan, in seiner metaphysischen „Logik des Feldes" systematisch expliziert. (Eine breitere Übersicht I.s über „die gegenwärtige Lage der japanischen

Philosophie" findet sich in: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, 1 [1969], Frankfurt, 318–330). An diese Kapitel über japanisches Denken schließen sich zwei bemerkenswerte Abhandlungen über die Freiheit (162–176) und das Schöne (177 bis 188) an, die vielleicht gerade durch ihren vorwiegend systematischen Charakter einen guten Einblick in japanische Denkweise vermitteln. Die Untersuchung über die Freiheit besticht durch die gut gefügte Vielfalt ihrer Aspekte, in der die Freiheit, die zunächst ontisch als Willkür und irrationaler Entschluß erscheint, in ihrem ontologischen Sinn als Einfügung in den Gang der Dinge, als Ernst vor dem Nichts des Todes und so als Weg durch das Nichts zum Sein entdeckt wird. Die folgende Arbeit zur Ästhetik rückt in überraschender Weise die Erfahrung des Schönen in die Nähe der dialogischen Beziehung und sieht in ihr, ähnlich wie in der Philosophie, „die Dynamik des Aufstiegs des Zeitlichen zum Ewigen, zwar nicht geradlinig, sondern durch die Umkreisung um das Ding" (187). Das vielseitige Werk schließt mit fünf Anhängen (189–228), die einige Themen des Hauptteils aufgreifen und ergänzen.

Wenn das Buch streckenweise nicht einfach zu lesen ist, so geht das sowohl auf die spekulative Materie wie auch auf Unvollkommenheiten der reichen und nuancierten, aber oft etwas ungewöhnlichen und nicht immer fehlerfreien Sprache zurück, deren sich der Autor bewußt ist (161); dies, wie die relativ häufigen Druckfehler – der deutsche Text wurde in Japan gedruckt –, sollte man wohl im Blick auf die nahezu einmalige Gelegenheit, einen japanischen Autor im originalen Wortlaut, ohne Verstellung durch eine Übersetzung, lesen zu können, großzügig übersehen. Für ein adäquates Verständnis des Werkes kommt alles darauf an, durch manche Schwierigkeiten und Fremdheiten des Denkstils und der zitierten ostasiatischen Sprüche zu einem vorbehaltlosen, eindringenden Hören durchzufinden. Solcher Verständnisbereitschaft erschließen sich dann die eigentlichen Grundthemen des Werkes, die sich zur systematischen Einheit ergänzen.

Das Denken kreist in allen Artikeln um den Aufstieg des Geistes aus der Welt des Seienden, in der sich der Mensch im Grunde ziellos und unwissend bewegt, zum Sein und Einen, in dessen lichter Weite der Mensch seine wahre Freiheit findet. Die Erfahrung der Nichtigkeit der welthaften Seienden gibt den Anstoß zu diesem Aufschwung, in dem sich der Geist durch das Nichts hindurch vom Sein als Einen angezogen weiß. Die ontologische Konstitution der Welt wird entsprechend als verschränktes Zusammenspiel von Sein und Nichts (Negation) begriffen, wobei sich ihre wechselseitige Zusammengehörigkeit aus ihrer dialektischen Einheit im absoluten Einen begründet. Den metaphysischen Grundkategorien „Sein", „Nichts", „Eines" kommt nicht primär ontische, sondern zuerst logische oder geistmetaphysische Bedeutung zu, aus der sich dann ihre ontologische Funktion ergibt. So stellt diese „rein logisch gestaltete Metaphysik" (5) das Eine als oberstes Prinzip und Ziel auf, weil das Wissen durch seinen intentionalen Ausgriff auf die Identität konstituiert ist und daher „von dieser Welt als der zerbrochenen Identität zur Uridentität" (63), damit zum reinen, alle Gegensätze identifizierenden Wissen aufzusteigen bemüht ist. Der „Weg" oder die Weise des Aufstiegs grenzt sich negativ gegen die Distanzierung des Objekts durch das seiner selbst mächtige Ich, gegen eine linear voranschreitende, im Begriff gefangene Denkweise, damit auch gegen die Wie- und Warum-Frage als Erforschung innerweltlicher Zusammenhänge ab, um sich positiv als Selbsteinkehr des Ich zu bestimmen, das sich darin über sich hinaus – in der Woher-Frage – ekstatisch seinem Ursprung zukehrt. Dieser Weg wird vor allem in der Erfahrung des Schönen, im metaphysischen Denken, in der religiösen Meditation wie im Vorgriff der Freiheit auf den Tod beschritten. Die Logik des metaphysischen Denkens zeigt sich als das umkreisende, spiralenförmig aufsteigende Denken, das für seine Sache transparent, mit ihr identisch geworden ist, um zuletzt vom Sein selbst erfüllt zu werden.

Es wäre vorschnell, im Dialog zwischen westlichem und östlichem Denken, der gegenwärtig vielleicht in sein erstes Stadium treten könnte, mit einer fertigen Kritik aufzuwarten – sie entspränge zu sehr den Maßstäben westlichen Denkens, deren ausschließliche Berechtigung ja gerade durch den Gesprächspartner in Frage gestellt ist. Daß hier innerhalb westlicher Fragestellung und Terminologie ein Denken am Werk ist, das in seinem Material und mehr noch in seinem Grundstrom aus den Quellen ostasiatischer Geistigkeit zu schöpfen weiß, dürfte der knappe, notwendig ausschnitthafte Durchblick gezeigt haben. Das Zurücktreten des Ich, dessen Freiheit gerade in der Einfügung in den Rhythmus des Alls liegt – die Versöhnung der Ge-

gensätze in einer alle Vielheit durchwaltenden Einheit – die Zurückhaltung gegenüber dem exakten Begriff, an dessen Stelle das kreisende, oft nur andeutende, im tieferen Sinn praktisch orientierte Denken tritt – darin die Nähe der Philosophie zur Meditation und zum Heilsweg – schließlich das fundamentale Wissen um das Anwesen des Nichts und die schwermütige Todesahnung, die dennoch im Glanz des Schönen gesehen werden: all das sind Formen und Motive ostasiatischen, besonders japanischen Denkens, die doch zugleich westliche Fragestellungen berühren. Insbesondere die Frage nach dem Nichts, die nahezu als das zentrale Thema ostasiatischen Denkens zu betrachten ist, beunruhigt die abendländische Metaphysik schon seit ihren ersten Anfängen, ohne daß sich in dieser Grundfrage ein annähernd einheitliches, überzeugendes Verständnis ergeben hätte (vgl. etwa *Heideggers* Grundansatz bei der Nichts-Frage, nach *H.-G. Gadamer,* Wahrheit und Methode [Tübingen 1960] 243). Das Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken erscheint daher aus sachlich-philosophischen Gründen, nicht nur aus kulturellen oder politischen Motiven gefordert; das vorliegende schöne Buch regt zum Denken aus neuen Quellen an, und darin leistet es für diese echt philosophische Ost-West-Verständigung einen wertvollen Dienst. K. Riesenhuber, S. J.

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.

Das Vorwort bescheinigt dem Verf., in seinem Werk spreche sich „das Ereignis der Transzendenz" so aus, „wie es dem jetzigen Standort in der Denk-Geschichte gemäß scheint". Eine höher wertende Behauptung kann es in philosophicis kaum geben. Doch fragt es sich, was mit „Ereignis" und „Transzendenz", gar mit „Ereignis der Transzendenz" gemeint sein soll, und was mit „Denk-Geschichte" (wenn sie sich nicht mit Philosophiegeschichte deckt, und nicht dekretiert werden möchte; „denken", das tue nur der Philosoph, und schließlich nicht eigentlich der Philosoph, sondern eben der „Denker" im Sinne Heideggers). Der Platz des Buches in der Reihe „Philosophie in Einzeldarstellungen" ist übrigens nicht plausibel, außer man zählt jede Monographie zu Einzeldarstellungen.

Der umfangreiche (und leider sehr kostspielige) Band bildet den ersten Teil einer weit ausgreifenden Arbeit über das zentrale Thema der Metaphysik, und damit über Möglichkeit und Wirklichkeit von Metaphysik überhaupt. Teil 2 will nach den philosophiegeschichtlich-kritischen Analysen von Teil 1 das „streng systematische Neudurchdenken der Analogieproblematik" vermitteln (2. 533/534). Zudem geht die letzte Absicht auf die Klärung der philosophisch-theologischen Analogiefrage (9, Anm. 1). Aber auch das Vorhaben von Band 1 ist nicht einfach ein historisches, sondern ein „seinsgeschichtliches", und nicht einfach ein kritisches, vielmehr ein „spekulatives", nämlich „spekulativ-seinsgeschichtliches" (179). Angesichts solcher Wortbildungen sollte man meinen, der Verf. befinde sich völlig im Banne *Heideggers*; man darf das ruhig meinen, aber ein wesentliches kritisches Ergebnis des Buches liegt für ihn selbst darin, daß tiefer als Heidegger *Hegel* die Denkbewegung ausgesprochen habe, „auf der das Ursprüngliche allein aufgehen kann" (520). Diese These verwundert einen zugleich, denn im Grunde wird beiden, sowohl Hegel wie Heidegger, das Unzulängliche vorgeworfen, daß sie die „Vermittlung" des Seins durch die (Seins-)Differenzen nicht leisten: bei Hegel verschwinde die Unmittelbarkeit (das Ansich) in der Vermittlung (439), sie falle „als solche restlos mit der Vermittlung" zusammen (438); bei Heidegger bleibe die Vermittlung, d. h. bleiben die Vermittelnden, die Seienden, „außerhalb", denn Heidegger wolle „jenseits" des Seienden, des Differenzbereichs, ansetzen (481. 499); er konzentriere sich „auf eine unvermittelte Unmittelbarkeit des Verstehens und Sagens der Sache" (475. 510) – aber es gebe für uns nie ein reines, unvermitteltes „vom Sein selbst her" (507; vgl. 467, Anm. 16). Um dazu gleich etwas zu bemerken: Dem Urteil über *Heidegger* muß man zustimmen, denn sein (merkwürdig unmodern anmutender) Titanismus, vom „πρῶτον πρὸς ἑαυτόν" her zu denken, muß scheitern; was *Hegel* angeht, so möchte der Rez. glauben, der Verf. beachte zu wenig, daß „das Absolute" in seinem Wesen für Hegel eben die „Form" (die „Methode") ist, kraft deren sich die Relativen (die „Materia-

lien" der Welt) in apriorischer Dialektik vermitteln, so daß es nicht so sehr in ihnen restlos aufgeht (als wäre es irgendwie doch etwas selbst „Materiales"), sondern eher das Ineinandergreifen der Weltmomente bedeutet – welche These ja im letzten gar nicht so unmodern anmutet. (Oder ist Heideggers „Sein" am Ende nicht etwas ganz Ähnliches, der „Austrag" des Ineinander/Auseinander der Elemente von Welt-Raum-Zeit, das Spielen [eher noch Gespieltwerden] des „Welt-Spiels" – was dann doch wieder sehr modern klingt?)

Was P. an ungemein interessanten, gekonnten und oft genug auch gnadenlos kritisierenden Einzelanalysen vorlegt, ist erstaunlich. Es kann sich hier in keiner Weise darum handeln, auch nur in groben Zügen zu referieren. Andererseits aber bleibt das Ganze unbefriedigend: immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die positive Möglichkeit, über Aristoteles, Thomas, Kant, Hegel und Heidegger hinauszukommen, nur erst *angedeutet* werden könne; die Kritik dieser Spitzendenker erfolgt ja aus einer hintergründig wirksamen und zugleich optimistisch-positiven Schau, die als solche aber eben noch nicht artikuliert und begründet wird. Ließe sie sich in Band 2 überzeugend formulieren, dann wäre die seinsgeschichtliche Kritik am bisherigen Denken abendländischer Philosophie erst ganz durchsichtig und zukunftsträchtig. Wir haben also auf die Fortsetzung zu warten, und man möchte wirklich sehen, ob „es geht". Sonst bleibt es halt bei den „Holzwegen" bisheriger Entwürfe, Wege, die nur in die Richtung weisen, nicht aber ins Ziel gelangen. Die Thematik von Teil 1 wird allerdings präzis angegeben: Analogie als Grundproblem und als „das Ganze der Metaphysik" (4); die in der Analogie sich auslegende Einheit von „Seinsgeschehen und Sprachgeschehen", denn Sein „ist immer schon sprach- und das heißt logikvermittelt" (5); die ursprüngliche Identität von Sein und Denken („Logos", „Logik") also (passim), daher die Suche nach dem ursprünglichen Seinsverständnis überhaupt (281); das Problem der „Identität" der Differenten (Sein und Seiend), wobei Identität die Differenten „entspringen" läßt (11), also „das Geschehen" der Differenz und der Differenten anspricht (553), deren „verbales" Wesen. Das Stichwort ist Analogie (der Seienden, grundlegend des Seins selbst). Wie nun „Geschichtlichkeit" hineinkommt, das bleibt m. E. am allermeisten vorläufig dunkel; jedenfalls sollen Metaphysik und Geschichte zusammengedacht werden (vgl. 172), die Selbstauslegung „des Seins" als Geschichtlichkeit „der Sache selbst" (2) – das Differenzgeschehen als Geschichtlichkeit des Seins selbst (556) – aufgefaßt werden. Dann sei die philosophiegeschichtliche Vermittlung in Band 1 „die sich als Geschichte auslegende Sache selbst"; die neue Gestalt eines analogen Denkens (in Band 2) sei als „Geschichtsauslegung" herauszuarbeiten (ebd.). Das Dunkel lichtet sich ein wenig, wenn man liest, daß es schließlich „das Geschehen der *Transzendentalien*" ist, in dem das Sein „in sich" differierend-different „ist" (557): warum es aber (in der Manier Heideggers) Geschehen und Geschichtlichkeit (des Seins) heißen soll, bleibt bis auf weiteres unerfindlich. Sogar die Selbstkonstitution Gottes sei etwas Geschichtliches, sein Sichunterscheiden ein Geschehen, und „im Zuge des Aufgehens des Unterschieds bestimmt sich Gott" (297); es gehe darum, „den echten Sinn der Geschichtlichkeit Gottes selbst herzustellen" (538, Anm. 3). Warten wir ab. Aber die Frage nach Struktur und Struktureinheit der Transzendentalien scheint tatsächlich die Mitte dieses Denkens auszumachen. Daher bedeutet Geschichtlichkeit des Seins, „das Sein in seiner Selbstheit als das Zusammenspiel, das Auseinander-Ineinanderspiel von Wahrheit-Freiheit-Schönheit" aufzuhellen (557. 100, Anm. 25: 552) – mit diesem Programm endet Band 1.

Der Deutung des Sinnes von Sein aus der ‚circumincessio' der Transzendentalien entspricht die Forderung, den Ausgang nicht etwa vom Erkennen (gar der Aussage und dem Urteil oder auch der Frage) allein zu nehmen, sondern vom „totalen Akt" des Menschen, dem undifferenziert-differenzierenden, also den „Bezug von Mensch und Sein als die Identität von ‚totalem Akt' des Geistes und von Seinsgeschehen zu begreifen" (516). Aber auch das wird nur angedeutet (261 ff.). Wie es dann gelingen soll, was ja gelingen muß, auch die „Differenten" zum Erkennen, nämlich Wille/Freiheit und Erfahrung von Schönheit zu *begreifen*, ohne doch einer totalen Dialektisierung des Seins zu verfallen (vgl. 450), das steht noch aus. Dem Verf. zufolge hat *E. Przywara* am entschiedensten die Transzendentalien in die Mitte des philosophischen und theologischen Bemühens gerückt und damit „eigentlich alle Elemente für die Herausstellung des ursprünglichen Sinns von Sein bereitgestellt" (544). Identität

als Zusammenspiel von Wahrheit und Freiheit, das heißt nach P. „als Eröffnung eines Zeit-Spiel-Raums" (?), von woher die Kontinuität von Geschichte begriffen werden könne, habe *M. Müller* vorgedacht (524). Im übrigen aber erweise sich doch das *Hegelsche* System als der bisher bedeutendste Versuch, „die Analogieproblematik zu bewältigen" (371). Zumal Hegels Analyse des „spekulativen Satzes" hat es dem Verf. angetan (381 ff.; vgl. bes. auch 526: gegenüber *Heidegger* habe eher *Hegel* die wesentliche Aufgabe gesehen, „der *Satz* muß spekulativ begriffen werden"). Freilich komme es darauf an, „Hegel und Heidegger zu verbinden" (172).

Geschichtlichkeit in das klassische Analogiedenken zu integrieren, so daß die im Analogiegedanken sich auslegende Seinsdifferenz als Geschichte gedeutet wird (2), diese Forderung beruht auf der Notwendigkeit, die jüdisch-christliche Seinserfahrung völlig ernstzunehmen und mit der griechischen zu synthetisieren (der Verf. entschuldige die „äußerlich" klingende Formulierung). Selbst *Heidegger* habe das Anliegen zunächst durchaus gesehen, und zwar unter dem Eindruck der Ideen *Kierkegaards* und *Diltheys* (460), später jedoch sich auf die ungeschichtliche frühgriechische Seinserfahrung zurückgezogen (520), während *Hegel* wirklich noch von der biblisch-christlichen Seinsintuition lebe (ebd.). Für *Heidegger* bedeute das die einseitige Festlegung auf den metaphysischen Sinn von Sein als „Anwesen" (503). Die ursprünglich christliche Konzeption erwacht nach P. im System *G. Siewerths* und (vor allem) *M. Müllers* (140 ff. 521 ff.). Die Durchführung einer Synthese bedingt natürlich zugleich eine neue Bestimmung der Einheit und Differenz von Philosophie (Metaphysik) und Theologie, wozu der Verf. auch nur einige sporadische Bemerkungen macht.

Der Aufbau des Werkes bestimmt sich aus der Überzeugung, daß die Geschichte der Analogieproblematik „drei und nur drei Namen" aufweist (7), die die entscheidenden Wendepunkte markieren: nach *Thomas*, der „zum erstenmal und dann bis auf unsere Tage nachwirkend" die Thematik in Gang brachte, nur *Kant, Hegel, Heidegger*. Die Seiten über diese vier Repräsentanten kommen tatsächlich, wie *M. Müller* urteilt, Monographien gleich, und vorliegende Rezension kann es nicht verantworten, auf Einzelheiten einzugehen; dazu wäre längeres, geduldigeres Studium Voraussetzung. *Thomas* ist und bleibt für den Verf. grundlegend, obwohl ihm zufolge auch dessen Fassung der Analogie keine Lösung darstellt. Übrigens bezeichnet P. die Schrift von *B. Montagnes* als die beste über die Metaphysik der Analogie bei Thomas (vgl. ThPh 39 [1964] 136 f.). Vor allem diskutiert er das Zurücktreten (oder gar Aufgeben) der Proportionalitätsanalogie zugunsten der Attributionsanalogie bei Thomas (179. 287 u. ö.). Das habe zur Folge, daß Thomas die Verhältnisentsprechung, den Ähnlichkeitsbezug (im Verhältnis Gott-Welt) nicht ans Licht zu bringen vermöge (164, Anm. 9. 548. 555). Leider spricht P. einmal von einem „äußerlich-kausalen Bezug" (288), dringt aber selbstverständlich auf „Innerlichkeit" der Analogate (besser wohl: des „analogon" in den Analogaten), dies gerade in der Auseinandersetzung mit *E. Przywara* (548). Nur dazu ein Wort: Der Rez. ist überzeugt, daß bloße Attributionsanalogie (aufgrund des Kausalbezugs) nicht zulangt, um *innere* Analogie auszusagen; man muß die Idee der „reinen Seinsgehalte" hinzunehmen – sie aber können, weil sie nicht transzendierbar sind, und müssen Gott formell („formaliter") zugesprochen werden. Daher darf auch die Proportionalitätsanalogie auf keinen Fall „zu einem rein logischen Verfahren" degradiert werden (vgl. 555), sie ist die Basis einer möglichen Attributionsanalogie. Auch *Siewerth* scheint diese Zusammenhänge kaum recht gewürdigt zu haben, der nach P. „wichtigste Denker der Analogie" neben *Przywara* (111).

Hier ist nachzutragen, daß P. nicht nur über die Systeme der ganz Großen handelt, sondern auch über deren Kommentatoren: außer *Siewerth, Przywara* und *Müller* wären da vor allem *C. Fabro* und die modernen thomistischen Transzendentalontologen zu nennen, insbesondere *J. Maréchal, Rahner, Lotz, Coreth*. Sie müssen sich durchweg eine nicht gerade zimperliche Kritik gefallen lassen. Die Transzendentalmetaphysiker (alles Jesuiten, merkwürdig!) bleiben einer Metaphysik der Subjektivität verhaftet (356); beide Ansätze, der einer „Setzung" von Sein im Urteil wie der einer „Voraussetzung" von Sein im Vollzug der Frage, seien unhaltbar (354). Die Position *C. Fabros* sei gedankenlos und bedenkenlos (232), auch *Siewerth*, „der große urwüchsige, intuitive Denker", bringe es nicht zu methodischer Klarheit (439/440) – was hilft uns dann alle urwüchsige Intuition?

Das Werk fordert die Aufmerksamkeit und kritische Hoffnung derer heraus, die da glauben, Metaphysik solle heute in die Katakomben gehen. Das Deutsch, das der gebürtige Brasilianer schreibt, ist von hoher Perfektion, leider wohl zu sehr von der Geniesprache Hegels, mehr noch vom Manierismus Heideggers angekränkelt. Und Band 2 bitte nicht so dickleibig! Man darf ja der Meinung sein, in der Allgemeinen Metaphysik hätten wir ausreichend aufweisbare Sätze nur eine Handvoll.

H. Ogiermann, S. J.

Plesse, Werner, *Philosophische Probleme der ontogenetischen Entwicklung.* 8° (128 S. m. 9 Abb. u. 1 Tab.) Jena 1967, G. Fischer. 15.– MDN.

Die Kategorien Quantität und Qualität und vor allem das „Gesetz" vom Umschlag quantitativer in qualitative Veränderungen sind wesentliche Elemente der marxistischen Philosophie und haben durch *Marx* und *Engels* ihre erste Bearbeitung im dialektisch-materialistischen Sinn erfahren. Dieser sieht – im Gegensatz zur idealistischen Interpretation – den Umschlag realistisch, d. h., das Gesetz drückt bestimmte Seiten der vorhandenen Wirklichkeit aus. Die vorliegende Arbeit hat die Absicht, „die Prozesse der quantitativen und qualitativen Veränderung im Verlauf der Ontogenese der Organismen näher zu analysieren, der Ontogeneseforschung von philosophischer Seite beachtenswerte Aspekte anzuzeigen und zugleich aus der Analyse dieser Prozesse zur Präzisierung der allgemeinen philosophischen Aussagen über die Wechselbeziehungen von Quantität und Qualität zu kommen" (5).

In der Einleitung betont der Verf., daß in den letzten Jahren sich das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und marxistischer Philosophie „nach Überwindung dogmatischer Auffassungen" (9) positiv entwickelt hat, da man auf beiden Seiten gemeinsam interessierende Probleme entdeckt habe. Einer dieser Problemkreise ist das Ringen um das Begreifen der Mannigfaltigkeit der materiellen Welt, „um die Beherrschung der Herausbildung von qualitativ Anderem oder qualitativ Neuem. Aus relativ Homogenem entsteht im biologischen Bereich ontogenetisch wie phylogenetisch Heterogenes, qualitativ voneinander Differenziertes. Liegt dieses qualitativ Andere oder Neue schon vorbereitet in der ‚Urkeimzelle' oder existiert reine, absolute Epigenese? Ist das Leben etwas qualitativ Besonderes oder ist es nur mechanische Addition physiko-chemischer Komponenten?" (9).

Eine zweite Berührungsfläche zwischen Naturwissenschaft und marxistischer Philosophie sieht der Verf. darin, daß beide eine aktive Haltung gegenüber den Erscheinungen der uns umgebenden Welt einnehmen, d. h., sie suchen die Erscheinungen zu ergründen, um sie dem Menschen nutzbar zu machen.

Der Verf. bedauert, daß in den letzten Jahren die Probleme der quantitativen und qualitativen Veränderungen auf marxistischer Seite nur selten behandelt wurden. Damit blieb das Feld der gegnerischen Seite offen („Die Abwesenden verlieren, auch wenn der Sieger ein Schwächling ist" [*Schaff*]). P. glaubt, daß besonders der Neothomismus der Nutznießer dieser Situation wurde: „Er stellte nicht die qualitative Differenziertheit und die Bildung anderer Qualitäten innerhalb einer ‚Wirklichkeitsordnung' (etwa: anorganischer Bereich; Biosphäre) in Frage, bemühte sich jedoch mit Vehemenz, über zwei Wege dem Indeterminismus und damit natürlich auch dem Gedanken einer ‚außerweltlichen Wirkursache' Bahn zu brechen (Fußnote: *G. Wetter* 1960, 1963; *R. Karisch* 1955; *H. Muschalek* 1957). Der eine Weg führte über die Alternative: Kausalität oder dialektischer Sprung, indem man meinte, das Mehr an Vollkommenheit einer neuen Qualität (etwa des Lebens gegenüber dem Anorganischen) bleibt entweder ohne *entsprechende* Ursache oder, falls die neuen Wirkungen sich aus adäquaten Ursachen ableiten, hat der ‚qualitative Sprung' nur die Funktion eines schmückenden Beiwerkes. Der zweite Weg führte über die wortreiche Identifizierung des ‚qualitativen Sprungs' mit dem absoluten Zufall" (10 f.).

Schon hier sei eine kritische Bemerkung erlaubt: P. nennt sein Werk im Vorwort eine „monographische Arbeit" (5). Die verarbeitete Literatur und die Durchdringung der entsprechenden Probleme ist jedoch weit davon entfernt, „monographisch" zu sein. Zwar kann kein Mensch mehr ein größeres Spezialgebiet völlig beherrschen. Aber wie ist es möglich, daß ein ganzer Literaturkomplex, der in der angesprochenen Problematik eine gewisse Rolle spielt, nicht einmal mit Namen genannt wird? Ich meine *Teilhard de Chardin* und die entsprechende Literatur. Diese kennt durchaus

den dialektischen Sprung, und in Teilhards Weltschau hat dieser Begriff eine zentrale Stelle. Teilhard hat ihn sogar m. E. tiefer und konsequenter ausgebaut als der Dialektische Materialismus. Es gibt z. B. bei ihm neben der erkenntnistheoretischen Dialektik die Dialektik zwischen dem Komplexitätsgrad der Materie und der damit verbundenen Höhe des „Bewußtseins" (Komplexitäts-Bewußtseins-Gesetz); ferner eine „Dialektik der Zentren", die er „Zentrologie" nennt und deren wesentliche Prinzipien er herausgearbeitet hat; ferner die Dialektik von Quantität und Qualität: „Auf allen Gebieten ändert eine Größe, sobald sie genügend gewachsen ist, jäh ihr Aussehen, ihren Zustand oder ihre Natur" (Der Mensch im Kosmos, 56). Hier spielen die Begriffe „kritischer Punkt" und „Umschlag" eine wichtige Rolle. Statt des Begriffes „kritischer Punkt" verwendet Teilhard oft „Schwelle", „Schritt" oder „Sprung". Hierher gehört auch die bedeutungsvolle Dialektik zwischen Divergenz und Konvergenz. Teilhards Dialektik befriedigt tatsächlich unser Kausalitätsbedürfnis insofern besser als der Diamat, weil bei Teilhard der dialektische Evolutionsprozeß von Anfang an von einem Weltstoff ausgeht, der wesentlich „Materie-Bewußtsein-Struktur" hat und durch das Komplexitätsbewußtseins-Gesetz die Erscheinung des Höhersteigens der Evolution verständlich macht, ohne – wie der Diamat – tiefere Ursachen grundsätzlich auszuschließen. Da der Verf. seine Polemik nur auf wenige „Neothomisten" einschränkt, bleibt das Ganze wenig überzeugend.

Im 1. Kap. *„Problem und Polemik"* legt der Verf. dar, daß der Diamat – von *Hegel* ausgehend – „die Einheit von Qualität und Quantität, den unauflöslichen Zusammenhang quantitativer und qualitativer Veränderung" (13) vertritt. Diese Einheit findet ihren Ausdruck in dem von Hegel erkannten „Gesetz des Umschlages der Quantität in die Qualität und umgekehrt" (Formulierung von *Engels*). Bei Hegel geht es jedoch nach P. im Gegensatz zu *Marx* nicht um die Bestimmungen wirklicher Dinge und die Veränderung der Naturerscheinungen, „sondern nur um die verabsolutierten Begriffe und deren Bewegung" (14). Die Polemik, die im 1. Kap. berücksichtigt wird, ist wieder die der Neothomisten: „Die Neothomisten greifen mit zahlreichen und in hohem Maße naturwissenschaftlich ‚abgesicherten' Darstellungen das hier bearbeitete Thema auf; nicht aus selbstloser Liebe zur philosophischen Klarheit und Weisheit, sondern mehr der damit im gesellschaftlich-politischen Bereich erhofften Fernwirkung wegen" (15). Die Namen, die genannt werden: *Wetter, Muschalek, Karisch, Spülbeck, Bröcker, Ogiermann, Heiss, Wenzl.* Einzelargumente werden nicht erörtert, es wird nur polemisiert (z. B. „Ein die Wunder der Welt erkennender oder sie gar selbst produzierender Mensch ist des Neothomismus ärgster Alptraum", 16). Besser kommen anschließend die Naturwissenschaftler weg, die sich gegen das Gesetz des Umschlags der Quantität in Qualität wenden. Ihre Gründe liegen meist in der allgemeinen „Abneigung gegenüber philosophischen Axiomen" (17).

Im 2. Kap. (20–38) wird „Das philosophische Problem der qualitativen Veränderung in der Geschichte der Biologie" behandelt. Es werden Persönlichkeiten aus den letzten 100 Jahren kurz gestreift: *Du Bois-Reymond* und dem Botaniker *Carl v. Nägeli* bereiten die qualitativen Differenzierungen erhebliche Schwierigkeiten, denn „wirklich qualitative Unterschiede vermögen wir nicht zu erfassen, weil die Qualitäten nicht verglichen werden können" *(Nägeli).* Gegen den oft engstirnigen Materialismus mancher führender Naturwissenschaftler verteidigt der Verf. mit Recht die Existenz qualitativer Differenzierungen. Ferner: „Quantität und Qualität werden auseinandergerissen, werden zu zwei unvermittelten Seiten der Wirklichkeit gestempelt" (23). *Darwin* bewältigt dieses Problem ebenfalls nicht, leugnet aber wenigstens nicht die qualitative Mannigfaltigkeit der Natur. „Es gelingt ihm jedoch nicht, in der Entwicklung der Arten das Wesen der qualitativen Veränderungen, das Wesen des qualitativen Sprunges als kausalen Prozeß aufzudecken. Darwin erkennt in der Evolution nicht klar die Einheit von Kontinuum und Diskontinuum. Für ihn bleibt der ‚Sprung' immer ein an die ‚Plötzlichkeit' gebundenes und unvermitteltes Ereignis" (25). Weitere Biologen, die besprochen werden, sind: *Haeckel, Verworn, Klebs, Driesch, Spemann, Hartmann, Lyssenko, Mitschurin, Segal* und ausführlicher: *Bünning.* Erwähnen möchte ich: Es ist irreführend, vom qualitativen Sprung „als kausalem Prozeß" (25) zu sprechen, denn durch die Bezeichnung des Vorgangs als „Sprung" wird das Phänomen nur beschrieben, aber nicht kausal erklärt, am wenigsten im philosophischen Sinn. Auch wenn man wegen des regelmäßigen Auftretens

des Phänomens von „Gesetz" spricht und auch sprechen kann, so wird dadurch der „Sprung" doch nicht zur Ursache. Wir plädieren damit keinesfalls für Akausalität, sondern wir fordern adäquate Ursachen, die es zu erforschen gilt – auch wenn das Aufgabe gerade der Philosophie sein sollte.

Im 3. Kap. wird der „Begriff der Ontogenese und ihrer Stadien" (39–42) vielleicht doch allzu kurz behandelt, wobei noch erschwerend hinzukommt, daß sich der Verf. weithin nur auf die pflanzliche Ontogenese stützt, in welcher es noch schwerer als bei der tierischen Ontogenese ist, eindeutige qualitätsverschiedene Phasen (im Sinne des „Sprungs") zu finden.

Im 4. Kap. definiert der Verf., was er unter einer „neuen Qualität" versteht: „Den Begriff der neuen Qualität möchten wir jenen Prozessen vorbehalten, bei denen in bezug auf den historischen Zusammenhang neue wesentliche Eigenschaften auftreten und somit eine Veränderung des Dinges, ein Übergang von der alten zu einer neuen Wesensqualität erfolgt" (53). Als Beispiel wird angegeben: „Die Bildung einer neuen Qualität läge etwa vor, wenn eine Kartoffelsorte A die genetischen Voraussetzungen zur Produktion eines die Larvenausbildung der Nematoden störenden Stoffes neu erwirbt und damit die neue Sorte B ein Verbreitungsareal besiedeln kann, in dem die Sorte A bisher nicht existieren konnte bzw. durch ihre Nematodenanfälligkeit stets zugrunde ging" (53). Nützlich ist es, daß zwischen Wesens- oder Grundqualität und „Partialqualität" (vom Verf. vorgeschlagener Begriff) unterschieden wird.

In den folgenden Kapiteln (5.–9.) wird das Verhältnis von Quantität und Qualität im qualitativen Umschlag und das Wesen des qualitativen Umschlages in der Ontogenese der Organismen sowie die Untauglichkeit einiger Kriterien besprochen; schließlich erörtert der Verf. die Differenzierung der quantitativen Veränderung im Organismus und abschließend den Mechanismus des qualitativen Umschlages.

Einige beachtenswerte Gedanken aus diesen Kapiteln seien noch kurz erwähnt: 1. P. betont mit Recht (58 ff.), daß uns die gedankliche Trennung von Qualität und Quantität vielleicht mehr oder weniger gelingt, in der Wirklichkeit bilden Quantität und Qualität aber eine untrennbare Einheit. Auch bei *Teilhard de Chardin* bildet die Problematik des „Sprungs" das wesentliche Stück der „Dialektik der Einheit". 2. Es ist von großer Bedeutung, in der Ontogenese die Ebene zu beachten, in welcher ein Prozeß verläuft (63 ff. und sonst). Als Beispiel: das Verhalten der frühen Gastrula im Gegensatz zur späten (Versuche von *Spemann* u. a.). 3. „Eine Erscheinung kann als dieses bestimmte Objekt nur existieren, weil mit ihr zugleich variable quantitative Parameter verbunden sind. Das Schwanken dieser quantitativen Größen in den durch das Maß der Erscheinung festgelegten Grenzen ermöglicht die relative Ruhe, die relative Konstanz der Erscheinung" (65). 4. Es ist immer zu beachten, daß beim „Umschlag" nicht im wortwörtlichen Sinn das Quantitative ins Qualitative umschlägt, sondern „das Quantum erweist sich als spezifizierend" (*Hegel*). 5. Im Hinblick auf die Ontogenese kann man das Wesen des qualitativen Sprungs durch folgende Momente charakterisieren: „Der qualitative Sprung ist eine untrennbare Einheit von Kontinuität und Diskontinuität. In dessen durch innere und äußere Widersprüche getriebenem Verlauf entstehen kausal faßbar, determiniert und den quantitativen Veränderungen nicht proportional qualitativ neue Dinge und Erscheinungen, die sich nicht auf die bloße Summe der sie zusammensetzenden Komponenten reduzieren lassen. Die neue Qualität ist eine verwirklichte Möglichkeit aus dem Möglichkeitsspektrum der alten Qualität. Zugleich ist sie der Zusammenbruch desselben und der Aufbau eines neuen Möglichkeitsfeldes" (87).

Wenn auch das Werk keineswegs eine erschöpfende monographische Arbeit über das vorliegende Thema darstellt, wenn auch die eingestreute Polemik störend wirkt (warum muß man den Gegner immer auch moralisch schlecht machen?), so bietet das Buch doch eine Reihe von beachtenswerten Anregungen, die in der zukünftigen Diskussion nicht übergangen werden sollten. Freilich würde man dem Buch eine breitere naturwissenschaftliche Basis wünschen. Kann man über Probleme der Ontogenese heute noch schreiben, ohne z. B. (um nur eine Veröffentlichung zu nennen) *Alfred Kühns* klassische „Vorlesungen über Entwicklungsphysiologie" gründlich zu berücksichtigen? (Nebenbei bemerkt: der vom Verf. mehrmals erwähnte Biologe *Friedrich-Freska* heißt Friedrich-Freksa). Ad. Haas, S. J.

Heidegger, Martin, *Zur Sache des Denkens.* 8° (92 S.) Tübingen 1969, Niemeyer. 16.– DM.

Der Sammelband vereinigt den 1962 gehaltenen Vortrag „Zeit und Sein", als Erstdruck erschienen in der Festschrift für *Jean Beaufret* («L'endurance de la pensée» [Paris 1968]), zu dem H. unter „Hinweise" sagt, er kennzeichne den 3. Abschnitt des 1. Teils von „Sein und Zeit" (der Verf. sei damals einer zureichenden Ausarbeitung des Themas nicht gewachsen gewesen), ferner das Protokoll eines Seminars zu diesem Vortrag – „Der Text wurde von mir überprüft und an einigen Stellen ergänzt" –, die deutsche Erstveröffentlichung des Vortrags „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" aus dem Jahre 1964, sowie schließlich den Beitrag zu der als Privatdruck erschienenen Festgabe „Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag" (1963) unter dem Titel „Mein Weg in die Phänomenologie".

Mit diesem schmalen Bande hat H. zur Vollendung seines 80. Lebensjahres sich auch selbst eine Gabe verehrt und zugleich anscheinend so etwas wie ein letztes Wort gesprochen, ein Wort, das sich allerdings wie im Wort- und Weglosen verliert. Erstaunlich, mit welcher Konsequenz und Unbeirrtheit er diesen seinen „Holzweg" geht: die Spekulationen der beiden mitgeteilten Vorträge wirken geradezu monoman in der Konzentration auf den „einen" Gedanken, den es zu denken gelte, auf die eine „Sache" des Denkens. Diese ist nicht eigentlich mehr das Sein als Sein, auch nicht etwa die ontologische Differenz als solche, sondern eher jenes „Es" im „Es gibt Sein (und Seiendes)", und auch dieses Es wird noch hinterfragt, was wir gleich ein wenig verdeutlichen werden.

„Zeit und Sein" geht davon aus, daß Sein „bis heute dasselbe wie Anwesen" meint (2), aus Anwesen aber Gegenwart spreche, also Bestimmtheit durch Zeit. (Wie voreilig klingt für ein an der thomistischen Tradition geschultes Ohr die unmittelbare Bindung von Gegenwart, „praesentialitas", an Zeit!) Zeit zeigt sich also als Horizont von Sein, genauer: „Sein und Zeit bestimmen sich wechselweise" (3). Wenn aber Sein, da nicht Seiendes, nicht eigentlich „ist", und Zeit, als nicht selbst etwas Zeitliches, ebenfalls nicht „ist", soll das irgendwie neutralere „es gibt" eingeführt werden, wobei jedoch erst zu fragen sei, wie jenes „Geben" auszulegen sei, das Sein und Zeit, d. h. „als Verhältnis erst beide zueinander hält und sie er-gibt" (5). Sein wird nicht mehr vom Seienden als dessen Grund her gedacht. Sein gibt „Es" als das „Entbergen von Anwesen" (6). Das „Es gibt" liest H. schon in etwa aus dem betonten „ἔστι" im „ἔστι γὰρ εἶναι" des Parmenides heraus (8). „Wie aber ist das Es zu denken, das Sein gibt?" (10.) Man dürfe vermuten, es lasse sich in dem finden, was „Zeit" heißt: Zeit ihrerseits wird von Gegenwart her verstanden (11), nicht zwar im Sinne des Aristotelischen „Jetzt", vielmehr „im Sinne von Anwesenheit" (12), diese wiederum als nicht identisch mit Gegenwart – denn sowohl „im Ankommen des noch-nicht-Gegenwärtigen als auch im Gewesen des nicht-mehr-Gegenwärtigen ... spielt jeweils eine Art von Angang und Anbringen, d. h. Anwesen" (15). Eigentliche Zeit „hält im voraus die Weisen des Reichens von Gewesenheit, Ankunft und Gegenwart zu einander in ihre Einheit" (16). Somit erscheint Zeit als das Es in „Es gibt Sein" (wofern Sein Anwesenheit besagt). Aber „die Zeit bleibt selber die Gabe eines ‚Es gibt', dessen Geben den Bereich verwahrt, in dem Anwesenheit gereicht wird" (18). Was nun beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes zurücknimmt, heißt „das Ereignis" (20). Was ist das Ereignis? Kein Vorkommnis und Geschehnis, es versteht sich „aus dem Eignen als dem lichtend verwahrenden Reichen und Schicken" (21). Weder „ist" das Ereignis noch „gibt es" das Ereignis. „Was bleibt zu sagen? Nur dies: Das Ereignis ereignet" (24). Als Aussagesatz vor dem Forum der Logik sagt das nichts. Doch hier verbirgt sich das „Anfängliche aller Leitmotive des Denkens", die „ἀ-λήθεια". Geht „die einzige Absicht des Vortrags" dahin, das Sein selbst „als Ereignis" in den Blick zu bringen (22), dann meint das „als" nicht eine abgewandelte Auslegung des Seins, sondern das Er-eignen des Seins aus dem „Ereignis". Erst so wird Sein „ohne Rücksicht auf die Beziehung ... zum Seienden" gedacht, ganz als es selbst, „ohne Rücksicht auf die Metaphysik" (25). Metaphysik wird nicht einmal mehr überwunden, sie wird sich selbst überlassen (ebd.). Ein Vortrag in „Aussagesätzen" behindert freilich das wesentliche Sagen des Seins und des Ereignisses.

Soweit die m. E. wichtigsten Schritte des Gedankenganges. Übrigens wurde der Vortrag, auf der Basis von Nachschriften, bereits da und dort ausgewertet, z. B. von

H. Rombach, Die Gegenwart der Philosophie (1962; vgl. Schol 38 [1963] 460ff.) und von *O. Pugliese*, Vermittlung und Kehre (1965; vgl. ThPh 41 [1966] 466f.). Auch *B. Welte* bezieht sich in seinem schönen Aufsatz über die Gottesfrage im Denken Heideggers auf ihn (in: Auf der Spur des Ewigen [1965] 276; vgl. ThPh 43 [1968] 431), wird aber wohl nicht recht behalten mit der Vermutung, das „Es" dürfe als „scheuer Name" für das Göttliche gelten. Der Vortrag „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" scheint eine solche Vermutung noch weniger zu bestätigen. Bevor wir über ihn berichten, noch einige Bemerkungen zu dem Protokoll (27–60).

Es werden hier tatsächlich auch Bedenken angemeldet, Zweifel geäußert, Fragen gestellt und ausdrücklich nicht immer alle Zweifel ausgeräumt noch alle Fragen beantwortet. Ein Studium des Vortrags und seiner Aussageabsicht kommt ohne Zuhilfenahme dieses Protokolls nicht aus. Im Zusammenhang unserer Rez. möge nur auf das eine oder andere daraus aufmerksam gemacht werden. So stellt man zustimmend fest, daß nach der Legitimation der Kennzeichnung von Sein als Anwesen (Anwesenheit) gefragt wird. Eine direkte Antwort bleibt aus. Die Erklärung, die abendländische Metaphysik habe es immer so genommen, reicht ja nicht hin (vgl. 6f.); es ist ja z. B. auch unerfindlich, inwiefern das „ἕν", „λόγος", „ἰδέα", „Wille zum Willen" usw. (7) oder gar der thomistische *actus essendi* „Anwesen" ausdrücken sollen, jedenfalls primär. – Das Anliegen H.s, Sein nicht vom Seienden her, als dessen Grund, Bedingung der Möglichkeit usw. her zu denken, wird bekräftigt: das Sein geriete „unter die Botmäßigkeit des Seienden" (36). Wieso eigentlich? Und will man denn nicht wahrhaben, daß Sein anderes nicht besagen kann als Sein von Seiendem, und damit „Grund" der Möglichkeit und Wirklichkeit von Seiendem, nicht außerdem noch gleichsam etwas für sich selbst? Es sei erlaubt, hier auch den Standpunkt zu vertreten, daß der implizit vorausgesetzte Seins*monismus* H.s ebenfalls bloße Behauptung bleibt; die sprachliche Wendung „das Sein" rechtfertigt ihn nicht, auch nicht der frühgriechische Sprachgebrauch. – Instruktiv sind die Ausführungen von *J. Beaufret* über die Analogie zwischen dem Denken H.s und *Hegels* (51f.). Auf dieses Thema können wir an dieser Stelle nicht eingehen.

Die Ausführungen über das „Ende" der Philosophie und die bleibende, neu oder überhaupt erst zu sehende „Aufgabe des Denkens" nach diesem Ende verlaufen fast noch mehr „am Leitfaden der Sprache", d. h. im geschichtlich geknüpften Netz sprachlicher, auch etymologischer Assoziationen. Wieweit sie über die Spekulationen des ersteren Vortrags hinausgelangen, sie noch überholen, ist nicht leicht auszumachen. Ein Vergleich mit der französischen Übersetzung, die als Beitrag für das Unesco-Colloquium „Kierkegaard vivant" 1964 (Paris 1966) eingesandt worden war, ergibt, daß, abgesehen von geringfügigen Abweichungen, der Text als Ganzes stehengeblieben ist. Nur wurde als abschließender Titel für die Aufgabe des Denkens in den vollständigen Text die Formel „Lichtung und Anwesenheit" übernommen; der französische brachte die Formel „Sein und Lichtung", seine Kurzfassung allerdings schon in etwa die erstgenannte Wendung: „Anwesenheit und Lichtung". Ein Referat des Vortrags erübrigt sich infolgedessen, der Rez. darf auf seine Besprechung der französischen Fassung verweisen (ThPh 43 [1968] 113ff.). Vielleicht erscheint es angebracht, eigens zu akzentuieren, daß H. alles, was nach „transzendentaler" Fragestellung und Methode klingt, nunmehr endgültig aufgegeben hat. Man sollte auch beachten, wie sehr seine spätesten Reflexionen dasjenige zum Hintergrund haben, was in der kleinen Schrift „Gelassenheit" (1959) zur Aussage kommt, wenngleich wiederum mit etwas anderen Worten, sogar mit Berufung auf alemannisches Sprachgut. Vornehmlich scheint der Gedanke, der „transzendentale Horizont" fordere ein ihn Ermöglichendes, Gewährendes, später fruchtbar geworden zu sein. Es ist ja interessant, wie hier der Horizont (als transzendentale Bedingung der Möglichkeit der Subjekt-Objekt-Beziehung) „nur die uns zugekehrte Seite eines uns umgebenden Offenen" heißt, somit dieses Offene als die eigentliche „Lichtung" hervorgeht, aus deren Sichlichten überhaupt erst etwas in seinem Anwesen aufgehen kann. Alle Metaphysik der „Subjektivität" scheint hier der Intention nach tatsächlich überstiegen, und zwar in jene „Gelassenheit" hinein, die weder Sein noch Seiendes in irgendeiner Weise, auch transzendental, „erstellen" will, sondern hörend-vernehmend-empfangend sich zurückhält. Antipode übrigens allen marxistischen Denkens! Ob es H. doch noch einmal gelingt, die vorerst nicht völlig konvergierenden Gedanken-

linien zusammenzuzwingen, bleibt abzuwarten. Und die Aufgabe, das alles im Blick auf die thomistische Theorie des *esse* und der Transzendentalien durchzudenken, könnte einen reizen.

Den Abschluß bildet der kurze Aufsatz „Mein Weg in die Phänomenologie". Neu dürfte die Auskunft sein, neben *Husserls* „Logischen Untersuchungen" und *Brentanos* „Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" habe er, H., sich an der Schrift des damaligen Professors für Dogmatik an der Freiburger Universität *Carl Braig* „Vom Sein. Abriß der Ontologie" (1896) orientiert. Aus Vorlesungen und persönlichen Gesprächen erfuhr er von der Bedeutung *Schellings* und *Hegels* für die spekulative Theologie im Unterschied zum Lehrsystem der Scholastik. Das Studium der Husserlschen Werke, vorab allerdings immer der „Logischen Untersuchungen", brachte die Einsicht, was sich für die reine, transzendentale Phänomenologie als das Sich-selbst-Bekunden der Phänomene vollzieht, werde noch ursprünglicher von Aristoteles und dem ganzen griechischen Denken als „ἀλήθεια" gedacht – so eröffnete sich, ineins mit dem erneuten Studium der Dissertation Brentanos (87), der Weg der „Seinsfrage". Nach weiteren biographischen Hinweisen, die vor allem die Veröffentlichungen von „Sein und Zeit" sowie früher gehaltener Vorlesungen betreffen, bekennt H. sich zur Phänomenologie, zwar nicht als einer philosophischen Richtung, sondern als bleibender „Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen" (90). Ob das „spekulativ-sinnende Denken", wie er es einmal genannt hat, seiner Spätschriften noch aus dem ursprünglichen Impuls der Phänomenologie lebt, das darf indes füglich gefragt werden. H. Ogiermann, S. J.

Eigentum – Wirtschaft – Fortschritt. *Zur Ordnungsfunktion des privaten Produktiveigentums* (Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, 12). 8° (354 S.) Köln 1970, Hegner. 17.50 DM.

Die von der Bundesvereinigung Deutscher Arbeitgeberverbände getragene, nach deren erstem Vorsitzenden und jetzigem Ehrenvorsitzenden benannte Stiftung veranstaltet ein- oder zweimal jährlich wissenschaftliche Tagungen; die erste (1959) und jetzt wiederum die zwölfte (1969) befaßten sich mit der Eigentumsfrage, hier mit der Frage nach der Berechtigung des Privateigentums an Produktionsmitteln überhaupt und namentlich an Großunternehmen. Über jede Tagung erscheint ein Bericht mit vollständiger Wiedergabe der Referate und diesmal auch der Diskussion. Der in diesem Band vorgelegte Bericht macht besonders deutlich, wie sehr die Diskussion um das Eigentum unter der herrschenden Sprachverwirrung leidet; man meint zu wissen, wovon man spricht, wenn vom Eigentum die Rede ist, aber man täuscht sich und redet nur zu oft aneinander vorbei. Noch zu der Zeit, da unser BGB in Kraft trat (1. 1. 1900), verstand man unter Eigentum nur Eigentum an Sachen: „Der Eigentümer einer Sache ... kann mit der Sache ... verfahren und andere von jeder Einwirkung ausschließen" (§ 903), wobei unter „Sache" nur ein körperhafter Gegenstand, „ein räumlich begrenzter Teil der Körperwelt" verstanden war. In diesem Sinne gab und gibt es strenggenommen überhaupt kein „Eigentum" an einem Unternehmen, denn ein Unternehmen ist kein körperhafter Gegenstand, sondern umfaßt eine Vielzahl sowohl körperhafter als auch *nicht*-körperhafter Gegenstände (Rechtsansprüche, aber auch Verbindlichkeiten), selbst wenn man ganz davon absehen wollte, daß das Unternehmen sich nicht in diesen positiven und negativen Vermögenswerten erschöpft, sondern noch vieles andere notwendig dazu gehört, einmal die Organisation und vor allem die in ihm kooperierenden *Menschen*. So sprach man denn damals auch nur von „Eigentum an Produktionsmitteln" und hatte dabei die *sachlichen* Produktionsmittel (Grundstücke, Gebäude, Maschinen usw.) vor Augen. Inzwischen aber hat sich der Kreis der vermögenswerten Güter, die als „Eigentum" bezeichnet werden, immer mehr erweitert; die Eigentumsgarantie des Art. 14 GG umfaßt unvergleichlich viel mehr als das sachenrechtliche Eigentum des § 903 BGB; wie weit genau dieser Kreis sich spannt, bedarf erst noch der Klärung durch den Gesetzgeber, dem eben dieser GG-Artikel den Auftrag erteilt, „Inhalt und Schranken" des Eigentums zu bestimmen. Also selbst wenn wir vom Eigentum im Sinne des Art. 14 GG sprechen, wissen wir noch nicht genau, was alles darunterfällt. Und selbst wenn wir wissen, was in concreto wir im Sinne haben (wie hier das Eigentum am *Unternehmen*), ist es positiv-rechtlich gesehen noch eine offene Frage, ob die Befugnis, das Unternehmen

zu leiten oder dessen Leitung zu bestellen, zum uneinschränkbaren „Inhalt" („Wesensgehalt") dieses Eigentums gehöre oder die „Schranken" dieses Eigentums vom Gesetzgeber so gezogen werden können oder sollten oder vielleicht sogar müßten, daß sie *außer*halb dieser Schranken zu liegen kommt; so der durchaus zutreffende Diskussionsbeitrag von *K. H. Frieauf* (296 f.).

Das weitaus interessanteste Referat der Tagung ist dasjenige von *E. Streißler* „Privates Produktiveigentum – Stand und Entwicklungstrends in den kapitalistischen Ländern" (26 ff.). Nach St. macht die *Risikozurechnung* das „Wesen des Eigentums" aus (104). Wenn am gleichen Eigentumsgegenstand, wie dies namentlich beim Unternehmen zutrifft, verschiedene einzelne und/oder Gruppen unterschiedliches Risiko tragen, dann sind nach St. alle diese auch Eigentümer ebenso unterschiedlichen Ranges. Derjenige, den der Sprachgebrauch sowohl des Mannes auf der Straße als auch unsere Gesetzessprache als den „Eigentümer" bezeichnet, trägt das Risiko des Untergangs der Sache, des aus ihr zu erzielenden Gewinnes oder an ihr zu erleidenden Verlustes. Beim Unternehmen sind das der Inhaber oder die mit sog. „verantwortlichem" Kapital beteiligten *Anteilseigner*. Aber auch andere tragen größeres oder geringeres Risiko. Einmal die Gläubiger (Banken und andere Geldgeber; Lieferanten, die Waren auf Kredit liefern; Abnehmer, die auf noch nicht fertiggestellte Waren Anzahlungen leisten usw.). Aber auch die angestellten Leiter des Unternehmens (Manager) und nicht zuletzt die im Unternehmen beschäftigten Arbeitnehmer. Soll man ihnen allen Eigentum am Unternehmen zuschreiben, das Eigentum am Unternehmen unter sie alle aufteilen? St. will in der Tat das Eigentum aufgliedern oder genauer gesagt abstufen nach der verschieden gestuften Beteiligung am Risiko. Dabei ist allerdings befremdlich, daß er weniger auf die tatsächliche Risiko*trägerschaft* als auf die von der Rechtsordnung vorgenommene Risiko*zurechnung* abstellt. Eben damit hängt es wohl auch zusammen, daß er das Risiko der Arbeitnehmer nicht recht in den Blick bekommt; überhaupt scheint es in den Augen der Tagungsteilnehmer, wenn überhaupt, so weit hinter dem Resiko der Anteilseigner zu rangieren. – Die Erkenntnis, daß zwischen Eigentum und Risiko ein enger Zusammenhang besteht, ist übrigens nicht neu; das klassische Axiom ‚casum sentit dominus' bringt sie deutlich zum Ausdruck. Indem St. aber die Risikozurechnung zum „Wesen" des Eigentums erhebt (womit Art. 19 GG – „Wesensgehalt" – ins Spiel gebracht wäre!), steigert er die ohnehin so störende Sprachverwirrung ins Unerträgliche.

Den Leserkreis *dieser* Zeitschrift werden St.s Kritik an der katholischen Soziallehre und der Vergleich, den er zwischen ihrer und der von ihm vertretenen Auffassung von Liberalismus zieht, vor allem interessieren. St. beschwert sich, die katholische Soziallehre verzeichne die liberale Position. Aber der Liberalismus, mit dem Pius IX. im Kampf lag, war nicht derjenige, den St. vertritt und den er aus klassischen Autoren belegt, sondern war die philosophisch verbrämte Politik Cavours und Garibaldis. Und was die Dokumente der katholischen Soziallehre verurteilen, ist der laisser-faire- oder Manchester-Liberalismus; die Enzyklika ‚Quadragesimo Anno' nennt denn auch, um Verwechslungen auszuschließen, in Ziff. 54 den Manchester-Liberalismus eigens beim Namen und richtet im übrigen ganz im Sinne St.s ihre Spitze nicht gegen den Liberalismus, sondern gegen den Individualismus (besonders deutlich Ziff. 109). Daß der von den Dokumenten der katholischen Soziallehre „idealtypisch" gezeichnete Liberalismus auch heute noch nicht tot ist, sondern in Redaktionsstuben unserer Wirtschaftspresse frischfröhlich überlebt, hat sich an deren Reaktion auf die Enzyklika ‚Populorum Progressio' mit erschreckender Deutlichkeit gezeigt.

Völlig fehl geht St., wenn er meint, unsere Argumentation, besonders in ‚Rerum Novarum', ziele „haarscharf an Marx vorbei" (82), da *Marx* nur das Privateigentum an Produktionsmitteln verneine, ‚Rerum Novarum' aber allgemein das Privateigentum verteidige. Daß der Arbeitnehmer Eigentümer seines Arbeitslohnes wird und davon die Güter seines Lebensbedarfs kauft, also wiederum Eigentum daran erwirbt, das setzt ‚Rerum Novarum' als völlig, also auch von Karl Marx *unbestritten* voraus. Würde dagegen das, was Marx fordert, verwirklicht, dann könnte, so stellt RN in Ziff 4 fest, der Arbeitnehmer nicht mehr ein Stück Boden zu eigen erwerben. Warum? Weil Boden *Produktiv*gut ist; RN Ziff. 8 unterscheidet noch einmal eigens das Eigentum am Boden als Produktivmittel vom Eigentum am Boden*ertrag*. Leo XIII. hat

also genau gesehen, wohin der Marxsche Angriff zielte und alles andere als „haarscharf daran vorbei" argumentiert.

Zwischen der Enzyklika ‚Mater et Magistra' und mir will St. einen Widerspruch entdeckt haben: ich spreche davon, das Eigentum an den Produktionsmitteln sei – durch das Management – „weitgehend entfunktionalisiert", wogegen ‚Mater et Magistra' zutreffend von der immer schärferen *Scheidung* der Funktionen, hier der Kapitalgeber, dort das Management, spreche (129, Anm. 53). In der üblichen Sprechweise sind das zwei Wendungen, die genau dasselbe besagen; wenn St. allerdings meinem Satz *seine* Wesensbestimmung des Eigentums unterlegt, dann mag es sein, daß ein Sinn herauskommt, an den ich nie gedacht habe, auf den aber wohl auch kaum einer meiner Leser verfallen dürfte.

Nicht nur St., sondern auch andere Referenten der Tagung meinen, die katholische Soziallehre habe die *Großunternehmen* nicht in den Blick bekommen. Wovon redet denn aber ‚Quadragesimo Anno' in Ziff. 105–110? Wer hier, wo zudem ganz im Sinne von St. nicht der Liberalismus, sondern ausdrücklich der „individualistische Geist" angeprangert wird, sozialromantische Klein- und Mittelbetriebe und nicht die internationalen (Kartelle und) Konzerne abgebildet sieht, der muß wohl mit Blindheit geschlagen sein.

Dem *Naturrecht* oder dem, was man sich darunter vorstellte, hat man auf der Tagung ein solennes Begräbnis veranstaltet; ein Redner hat noch eigens gefordert, dieses Grab zu „zementieren" (171). Offenbar löst das Wort „Naturrecht" Phobien aus. Diese lassen sich vermeiden, wenn man von sozialphilosophischen oder sozialethischen Reflexionen über Fragen der Gerechtigkeit spricht; nichts anderes ist nämlich gemeint. Und alle Naturrechtstöter, auch die Teilnehmer an der Tagung der Walter-Raymond-Stiftung, stellen solche Reflexionen an; warum werden sie allergisch, wenn man das, was sie aus der Natur der Sache und der jeweiligen Verumständung als „gerecht" ableiten oder als „ungerecht" erweisen, „Recht" bzw. „Unrecht" nennt? Sie sagen: Privateigentum, auch an Produktionsmitteln, ist nicht ethisch verwerflich, sondern kann die Prüfung an ethischen Maßstäben bestehen; nicht jede Ausgestaltung des Eigentums, der Eigentumsordnung und der Eigentumsverteilung, ist individualethisch und sozialethisch vertretbar, wohl aber die Institution als solche. *Alle* Referenten und Diskussionsteilnehmer waren – wenn auch aus zum Teil verschiedenen Gründen – darin einig, daß man durch radikale Beseitigung des Privateigentums an Produktionsmitteln den Menschen keine Wohltat, sondern ein Übel antun, das menschliche Zusammenleben nicht verbessern, sondern ernstlich beeinträchtigen würde. Ist dem so, dann ist aber nicht nur die Institution des Privateigentums auch an Produktionsmitteln ethisch vertretbar und folgerecht ihre Beseitigung ethisch *nicht* vertretbar, vielmehr ihre Beibehaltung ethisch *geboten*. Und dieses Gebot ist seinem *Inhalt* nach nicht nur ein solches der allgemeinen Menschenliebe, sondern, weil es einen Ordnungsfaktor oder eine „Ordnungsfunktion" (siehe Buchtitel!) des menschlichen Zusammenlebens zum Gegenstand hat, ein Gebot der sozialen Gerechtigkeit und damit ein *Rechts*gebot. Mag positiv-rechtlich im (liberalen) Rechtsstaat des 19. Jahrhunderts „jedes privatnützige Verhalten erlaubt (gewesen sein), das nicht ausdrücklich gesetzlich verboten ist"; nach christlicher Sozialethik gilt nicht nur für den Sozialstaat des Bonner Grundgesetzes, sondern immer und überall: „jedes sozialethisch unverzichtbare Verhalten ist *von Rechts wegen* auch geboten" *(B. Bender,* Rechtsstaat und Sozialstaat, 344). Stimmen wir darin überein, lohnt es dann noch die Mühe, sich über die Terminologie zu ereifern?

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

Wolff, Hans Walter, *Dodekapropheton II: Joel und Amos* (Biblischer Kommentar, AT XIV, 2). Gr. 8° (XI u. 424 S.) Neukirchen-Vluyn 1969, Neukirchener Verlag. 54.– DM.

Der Joel-Kommentar wurde 1963 abgeschlossen geliefert. Die erste Lieferung des Amos-Kommentars reicht in das Jahr 1967 zurück und enthielt bereits die Einleitung mit einer Literaturaufstellung (105–144). Doch ist in den späteren Lieferungen noch manches an Literatur eingearbeitet worden. Unsere kritische Stellungnahme beschränkt sich auf den Amos-Kommentar (105–410 des Gesamtbandes).

Die lange Wartezeit wird entgolten durch einen imponierend vollständigen Kom-

mentar, der im deutschen Sprachraum den ersten Rang einnehmen dürfte. Auf Grund seiner Vorarbeiten war der Verf. imstande, Neues zu sagen.

Wie die Entscheidung bezüglich des Prophetentums eines Amos ausfallen würde, war nach *H. W. Wolff*, Amos' geistige Heimat (Neukirchen 1964), kein Geheimnis. Diese Monographie hat weithin verdiente Zustimmung gefunden, freilich nicht ohne modifizierende Kritik (vgl. besonders *E. Gerstenberger*, Wesen und Herkunft des „apodiktischen Rechts" im Alten Testament [Neukirchen 1965]; *W. Richter*, Recht und Ethos. Versuch einer Ortung des weisheitlichen Mahnspruches [München 1966]; *H.-J. Hermisson*, Studien zur israelitischen Spruchweisheit [Neukirchen 1968]). Die genannten Autoren möchten die ländliche Sippenweisheit durch die höfische Standesweisheit ersetzt wissen. Das ist gewiß ein erheblicher Unterschied. Doch bleibt auch so eine Art von Traditionsgebundenheit des Propheten erhalten, die früher nicht genügend beachtet worden ist. Der „klassische Prophet" muß sich in Zukunft eine Relativierung seiner Sonderstellung gefallen lassen nicht nur, wie bisher, von seiten der kultisch und bundesideologisch orientierten Prophetenforschung – der W. reserviert gegenübersteht –, sondern auch von seiten der neuen Richtung, die weisheitlichen Einfluß veranschlagt. Wieder einmal erscheint der Prophet nicht als schöpferischer Ausgangspunkt, sondern als Erbe. Die neue Sicht beeinträchtigt die Sonderstellung des klassischen Propheten jedoch nicht so stark wie die kultisch orientierte Forschung, die einen *nābî'* aus ihm macht. Amos bleibt für W. die besonders berufene Einzelgestalt. Wir sehen es an der Auslegung von Am 7, 14, wo sich der Verf. für die präsentische Deutung entscheidet. In dieser grundlegenden und schwierigen Frage wird man am besten jedem Kommentar sein Recht zugestehen, ohne das Für und Wider neu aufzurollen. Der Leser muß jedoch kritisch reserviert bleiben. Denn die Frage, ob Amos nicht doch – selbst bei präsentischer Deutung von 7, 14 – ein *nābî'* war, beibt offen. (Den Ausführungen zu *ḥozäh* in 7, 12 [358] möchte ich hinzufügen, daß der Gebrauch dieses Terminus, der im wesentlichen mit *nābî'* synonym ist, auch stilistisch bedingt ist. *nābî'* taugt nämlich nicht für eine Anrede.)

Noch in anderer Hinsicht hat der Kommentar eine spezifische Note. Er entwickelt klare Vorstellungen vom Werden des Buches und spricht u. a. von der deuteronomistischen Redaktion (zusammenfassend in der Einleitung [129–138]). Vorbote dieser Sicht war die auf Anregung des Verf.s erstellte Arbeit von *W. H. Schmidt*, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen dem Prophetenwort und seinem Sammler, in: ZAW 77 (1965) 168–193, in der die deuteronomistische Redaktion überzeugend herausgestellt wurde. Es ist ein Verdienst des Verf.s, die Redaktion des Buches der wahllosen Flickarbeit der schon immer bemühten Ergänzer entrissen und auf eine feste Konzeption zurückgeführt zu haben. Gegenüber *Schmidt* unterscheidet W. jedoch insgesamt sechs verschiedene Schichten oder Stadien der Redaktion: 1) Die Worte des Amos aus Tekoa (der Grundbestand von Am 3–6); 2) die Zyklenniederschrift (7, 1–8; 8, 1–2; 9, 1–4) und vielleicht die echten Teile des Völkerspruchzyklus von Am 1–2; 3) den Anteil der „alten Amosschule" (Ergänzungen zum Visionszyklus, namentlich der Er-Bericht 7, 10–17, sonstige Zusätze in 1, 1 und Am 3 – 6); 4) die Betel-Interpretation der Josiazeit (3, 14 b α; 5, 6; die Doxologien von 4, 13; 5, 8 f. und 9, 5 f.; ferner 1, 2); 5) die deuteronomistische Redaktion (1, 9–12; 2, 4 f.; 2, 10 ff.; 3, 1 b; 3, 7; 5, 25 f.; Teile von 1, 1; vielleicht 8, 11 f.); 6) die nachexilische Heilseschatologie (9, 11–15).

Gegen die beiden ersten Nummern soll nichts eingewendet werden, um so mehr gegen die Unterscheidung der vier folgenden Etappen. Der Versuch erinnert an das abschreckende Beispiel von *R. E. Wolfe*, The Editing of the Book of the Twelve, ZAW 53 (1935) 90–129, und bringt die gesunde These der deuteronomistischen Redaktion, auf die sich *W. H. Schmidt* beschränkt hatte, in Mißkredit. Nur bei der Unterscheidung von echten Amosworten und einer deuteronomistischen Redaktion mit dem Anliegen exilisch-nachexilischer Heilsverkündigung haben wir festen Boden unter den Füßen.

Die angebliche Betel-Interpretation entspricht dem massiven Betel-Interesse des im Exil (oder nach dem Exil) abgefaßten Deuteronomistischen Geschichtswerks (vgl. 1 Kg 12, 26 – 13, 34; 2 Kg 23, 4. 15–20). Warum also den waghalsigen Versuch unternehmen, sie an die undurchsichtigen historischen Ereignisse der Josiazeit zu binden? Sie ist deuteronomistisch wie die übrigen unechten Texte des Amosbuches. Das Deuteronomistische hat nachweislich nicht die schmale Interessenskala, die der Verf. ihm

zumißt. Im übrigen ist die Vorstellung von ein paar in der Josiazeit eingefügten Texten unwahrscheinlich und unangemessen. Die Redaktion der Prophetenbücher ist einmalige, planvolle Arbeit der exilisch-nachexilischen Epoche.

Ebenso ist die „nachexilische Heilseschatologie" von 9, 11–15 (vgl. *U. Kellermann*, Der Amosschluß als Stimme deuteronomistischer Heilshoffnung, in: EvTh 29 [1969] 169–183), der *einen* deuteronomistischen Redaktion zuzuweisen. Das Deuteronomistische ist sehr wohl einer Heilserwartung fähig. Die negative Beurteilung des Kerygmas des Deuteronomistischen Geschichtswerks (*Noth*) ist weithin schon revidiert worden, vor allem hinsichtlich der Königserwartung (vgl. dazu den demnächst in der Festschrift *W. Kempf* erscheinenden Beitrag: Das historische Bild der messianischen Erwartung im Alten Testament). Daß die deuteronomistischen Texte im Korpus des Amosbuches keine Heilserwartung erkennen lassen, ist normale Redaktionstechnik. Die Redaktion der Prophetenbücher pflegt die Heilsverkündigung an das Ende des Buches zu verlagern und nur gelegentlich in den Text einzustreuen. Bei dem relativ geschlossenen Amosbuch ist dieses Prinzip strenger eingehalten worden. Inhaltlich enthält 9, 11–15 nichts, was über die nüchternen deuteronomistischen Kategorien hinausginge: Königtum, Besitz und Fruchtbarkeit des Landes, Schicksalswende, Aufbau der Städte. Die Redaktionen anderer Prophetenbücher – jedoch nicht der gleichfalls „deuteronomistisch" redigierten Bücher Jeremia und Hosea – sind weit phantastischer. Jedes Buch ist auf seine Art Sprachrohr der exilisch-nachexilischen Heilshoffnung. Eine deuteronomistische Redaktion des Amosbuches ohne 9, 11–15 wäre sinnlos.

Zu fein gesponnen ist auch die Zuweisung einer Fülle verdächtiger Stellen an eine *ad hoc* erfundene „alte Amosschule", die in der ersten Generation nach Amos an der Überlieferung des Propheten gearbeitet haben soll. Das sei am Beispiel der Überschrift 1, 1 und des Er-Berichtes 7, 10–17 kritisch beleuchtet.

In 1, 1 soll die älteste Überschrift (zu Am 3–6) gelautet haben: „Die Worte des Amos aus Tekoa"; die alte Amosschule habe hinzugefügt: „Welche er schaute über Israel zwei Jahre vor dem Erdbeben"; der Rest sei deuteronomistisch und 7, 9–11. 14 entnommen. Unser Gegenvorschlag möchte die gesamte Überschrift auf die deuteronomistische Redaktion zurückführen. Dazu folgende Beobachtungen. Die Wendung *dibrê ʿāmôs* hat – wie immer es mit dem weisheitlichen Ursprung stehen mag (vgl. Spr 22, 17; 30, 1; 31, 1; Koh 1, 1; Ijob 31, 40; 2 Sm 20, 17?) – gute Parallelen in den deuteronomistischen Stellen (Jeremiabuch!) Jer 1, 1 und 51, 64. „Aus Tekoa" braucht sich nicht ursprünglich auf Amos (statt auf *noqᵉdîm*) bezogen zu haben; hier bietet wiederum Jer 1, 1 eine recht befriedigende syntaktische Parallele. Das doppelte *ʾašär* ist immerhin auch in Jer 1, 1 und Mich 1, 1 anzutreffen. Das „Schauen" der Worte ist den redaktionellen Überschriften vertraut, wobei die verschiedensten Objekte angegeben werden: *ḥazôn* (Jes 1, 1), *dābār* (Jes 2, 1), *dᵉbar JHWH* (Mich 1, 1) und *maśśāʾ* (Jes 13, 1; Hab 1, 1). Statt diese Stellen von Am 1, 1 (in der Fassung der alten Amosschule) abhängig sein zu lassen, ist einfach an die sprachlichen Gepflogenheiten von etwa gleichzeitig arbeitenden Redaktionen zu denken. Daß die *dibrê ʿāmôs* nicht formell als Worte des Amos, sondern als Worte Jahwes durch Amos geschaut werden, ist selbstverständlich. Die Diskrepanz zwischen den beiden Zeitangaben „zwei Jahre vor dem Erdbeben" und „in den Tagen des Ussia usw." kann nicht so erklärt werden, daß die Erdbeben-Angabe vom Wissen der Zeitgenossen (der alten Amosschule) zeuge, die Königs-Angaben hingegen von der deuteronomistischen Redaktion aus dem Inhalt des Buches ermittelt seien. Beide Angaben stammen aus dem wahrhaftig nicht zu unterschätzenden Geschichtswissen der Redaktoren, die auch die übrigen Prophetenbücher (Jes, Jer, Ez, Hos, Mich, Zef) gut situieren. Das Deuteronomistische Geschichtswerk beweist, wie genau man Bescheid wußte oder wissen wollte. Zum Überlieferungswissen gehörte insbesondere das berühmte Erdbeben „in den Tagen des Ussia, des Königs von Juda" (Sach 14, 5), aber auch die Zugehörigkeit des Amos zu den *noqᵉdîm* von Tekoa, eine Angabe, die aus sprachlichen Gründen nicht gut 7, 14 entnommen sein kann, ganz abgesehen davon, daß 7, 10–17 selbst redaktionell ist. Aus der Angabe „zwei (oder einige?) Jahre vor dem Erdbeben" spüre ich nicht die Nähe des kürzlich Erlebten heraus, sondern das Forschen von Späteren, die das Erdbeben mit Am 2, 13 ff.; 4, 11 und 9, 1 in Verbindung gebracht haben werden. Wenn die „zwei Jahre" als präzise Zeitangabe zu verstehen sind, bleiben sie auch in einer Überschrift der Amosschule schwierig. Denn sie kann die Ver-

kündigung des Amos nicht gegen alle historische Wahrscheinlichkeit auf ein Jahr eingeengt haben. (*J. A. Soggin,* Das Erdbeben von Amos 1, 1 und die Chronologie der Könige Ussia und Jotham von Juda, ZAW 82 [1970] 117–121, beschäftigt sich nicht direkt mit unserem Problem. Die Entstehungszeit der Notiz scheint er wie W. zu beurteilen, rechnet aber zugleich mit einem Traditionswissen um das Ereignis.)

Der Er-Bericht 7, 10–17, der an 7, 9 anknüpft und die Visionsserie spaltet, ist gleichfalls nicht der alten Amosschule, sondern der deuteronomistischen Redaktion zuzurechnen. Die Schwierigkeit, woher man in so später Zeit die Details habe wissen können, ist die gleiche wie bei den Ereignissen um Ahia von Silo, Elia, Elisa oder Jesaja, ob man nun gute Überlieferung oder Erfindungs- und Gestaltungsgabe unterstellt. Ein kleines sprachliches Indiz ist *lāqaḥ meʾaḥᵃrê haṣṣōʾn* (7, 15), eine Wendung, die sich sonst nur in der deuteronomistischen Stelle 2 Sm 7, 8 (*meʾahar*) und in den davon abhängigen Stellen 1 Chr 17, 7 und Ps 78, 70 (sprachlich abgeändert) findet. Das *loʾ tinnābeʾ* von 7, 16 steht in dem deuteronomistischen Zusatz 2, 12. Die Drohung gegen Jerobeam, die in 7, 9 in der echten Fassung des Amos erhalten sein dürfte, wird in 7, 11 stilisiert wiedergegeben (vgl. Jer 7, 12 f. und 26, 6 als Analogie). Gewichtiger ist die Feststellung, daß der Bericht ganz und gar auf die Verbannung Israels abzielt (7, 11. 17), an der die alte Amosschule sicher nicht so interessiert gewesen sein kann wie ein deuteronomistischer Verfasser. Für ausschlaggebend halte ich die Tatsache, daß das Drohwort des Er-Berichtes in der typischen Form eines Gerichtswortes gegen Einzelne einhergeht. Diese Form ist aber auffallenderweise fast ausschließlich im Deuteronomistischen Geschichtswerk und in den berichtenden Partien der Prophetenbücher bezeugt (vgl. *Cl. Westermann,* Grundformen prophetischer Rede [München 1960] 93. 98–102). Nun ist allerdings, bevor dieser Hinweis etwas beweist, mit dem groben Mißverständnis Westermanns aufzuräumen, die von ihm herausgestellte Form der Gerichtsrede gegen Einzelne sei die „Grundform prophetischer Rede". Sie ist vielmehr ein deuteronomistisch stilisiertes Endprodukt. Soweit wir feststellen können, sind echte alte Prophetenworte immer ein freies Elaborat. Es ist Konstruktion, diese Mannigfaltigkeit und Freiheit der Form als Auflösungserscheinung oder als Bereicherung der angeblich strengen Urform hinzustellen. Die damit verbundene theologische Folgerung ist bekanntlich, daß der Prophet wesentlich als Bote Jahwes verstanden wird. Das mag sachlich richtig sein, darf aber nicht in formgeschichtlichem Kurzschluß aus der angeblichen Urform gefolgert werden. Diese ist vielmehr die Auswirkung eines theologisch profilierteren Prophetenverständnisses des Deuteronomisten. Das Mißverständnis der „Grundform prophetischer Rede" hat seinen berüchtigten Analogiefall im Bundesschema, das gleichfalls nicht als darstellerische Spezialität deuteronomistischen Schrifttums erkannt wird und daher zu unzulässigen historischen Rückschlüssen führt. (Wenn 7, 10–17 deuteronomistisch ist, ergibt sich eine Konsequenz für die Deutung von 7, 14. Dem Redaktor war kaum daran gelegen, mit diesem Wort den *nābiʾ*-Charakter des Amos zu leugnen, da er in 2, 11 f. und 3, 7 das Nabitum hoch einschätzt.)

Noch ein positiver Vorschlag zu 2, 6, der die Redaktion des Buches betrifft. Der mit 2, 6 einsetzende Spruch gegen Israel ist jetzt der breit ausladende, die Form sprengende Zielpunkt der Völkerorakelsammlung. Doch unterliegt die Echtheit von 2, 6, wo allein die typischen Merkmale der vorausgehenden Orakel vorkommen, ernsten Bedenken. Es war für den Redaktor, der schon die Orakel gegen Tyrus, Edom und Juda unter bewußter Wahrung der Form zusätzlich geschaffen hatte, ein Leichtes, aus teilweise echtem Material (in 2, 9–12 kommt er wieder selbst zu Wort) einen Spruch gegen Israel in dieselbe Form zu gießen. Was Israel vorgeworfen wird, ist nicht markant genug und entspricht nicht dem Tenor der echten Völkerorakel, wohl aber der übrigen Verkündigung des Amos. Für 2, 6 u. 7 finden sich Parallelen in 8, 6 u. 4. In 2, 6 ist gegenüber 8, 6 eine gewisse Spiritualisierung des Armen-Begriffes feststellbar. Ist nicht ferner in 2, 7 ein vorredaktioneller Wehe-Spruch zu entdecken (vgl. LXX)? Es scheint also, daß die Redaktion den Spruch gegen Israel als krönenden Abschluß der Serie von Fremdvölkerorakeln geschaffen hat. Diese verlieren ihre ursprüngliche Eigenständigkeit und haben nur mehr vorbereitende Funktion im Hinblick auf das Gericht über Israel, das dann von Kap. 3 an ausschließliches Thema wird, um seinerseits von der Heilsverkündigung am Ende des Buches aufgefangen zu werden. Bei dieser Entscheidung gibt es nur vier echte Fremdvölkerorakel des Amos. Man hat freilich die Fünfzahl (Damaskus, Gaza, Ammon, Moab, Israel) durch

den Hinweis auf die fünf Visionsberichte in 7, 1–8; 8, 1–2 und 9, 1–4 erhärten wollen. Aber steht nicht auch 9, 1–4 *extra seriem*, so daß hier gleichfalls die Vierzahl ursprünglich ist?

Bei den kontrovertierten Fragen nach dem „Tag Jahwes" (5, 18–20) und der Kultpolemik (5, 21–26) könnte es sein, daß ein Leser, der mit der Problematik weniger vertraut ist, nicht den adäquaten Überblick gewinnt. Besonders die Erklärung des „Tages Jahwes" scheint – trotz des Verweises auf den Joel-Kommentar – nicht recht befriedigend zu sein. Die kultische Herleitung *Mowinckels* ist längst nicht bewältigt und hat neue Befürworter gefunden: *R. Largement – H. Lemaître*, Le Jour de Yahweh dans le contexte oriental, in: Sacra Pagina I (Miscellanea biblica congressus internationalis catholici de re biblica [Paris – Gembloux 1959]) 259–266; *A. Kapelrud*, Central Ideas in Amos (Oslo 1961²) 71–74; *E. C. Kingsbury*, The Prophets and the Council of Yahweh, IBL 83 (1964) 279–286. Nicht gebührend herausgestellt wird das Fehlen der Traditionen Israels in der Verkündigung des Amos. Es ist wohl nicht nur die Ausrichtung dieser Verkündigung im Spiel (122 f.), sondern das Fehlen der Traditionen selbst, die eben nicht immer und überall von Bedeutung waren. Von den drei in Betracht kommenden Amosworten (2, 9; 3, 2; 9, 7) scheint mir 2, 9 noch redaktionell zu sein (auch gegen *Schmidt*, art. cit., 178 ff.). Die Amoriter (2, 9 u. 10) sind nicht nur beim Elohisten, sondern z. T. auch beim Deuteronomisten die Bewohner des Landes. Ferner ist die Echtheit von 9, 7 nicht über jeden Zweifel erhaben.

Selbst der beste und vollständigste Kommentar enthebt nicht weiteren bibliographischen Bemühens. Ohne systematisch kontrolliert zu haben – was ohne Autorenverzeichnis schwierig ist –, glaube ich z. B. folgende Beiträge vermißt zu haben: *M. Bič*, maštîn bᵉqîr, VT 4 (1954) 411–416 (ergänzend zu dem S. 145 angeführten Beitrag desselben Verfassers); *J. Priest*, The Covenant of Brothers, JBL 84 (1965) 400–406 (zu 1, 9); *U. Treu*, Amos VII, 14, Schenute und der Physiologus, NT 10 (1968) 267–277. Bei 2, 8 fehlt ein Hinweis auf das von *J. Naveh* in IsrExplJ 10 (1960) 129–139 veröffentlichte Ostrakon (vgl. *E. Vogt*, Ostracon hebraicum saec. 7 A. C., Bibl 42 [1961] 135 f.). Auf *M. Dahood*, „To pawn one's cloak, Bibl 42 (1961) 359–366, wird an Ort und Stelle (2, 8) nicht eingegangen. Nachzutragen sind jetzt: *T. R. Hobbs*, Amos 3, 1 b und 2, 10, ZAW 81 (1969) 384–387 (für die Echtheit); *H. W. Hoffmann*, Zur Echtheitsfrage von Amos 9, 9 f., ZAW 82 (1970) 121 f. (gegen die Echtheit); demnächst: *Th. C. Vriezen*, Erwägungen zu Amos 3, 2, in: Archäologie und Altes Testament (Festschrift Galling), Tübingen 1970.

Joachim Becker, SS. CC.

von Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik.* Bd. III/2, 2. Teil: *Neuer Bund.* 8° (544 S.) Einsiedeln 1969, Johannes-Verlag. 35.– sFr./DM.

Der Band ist der vorletzte des umfassenden Werkes „Herrlichkeit". Die vorhergehenden Bände waren – bei aller Eigenständigkeit – letztlich Hinführung zu ihm. Der noch ausstehende Band, „Ökumene", wird sich vermutlich mit der Auslegung des Christusereignisses in den Kirchen befassen. Somit stellt diese Theologie des Neuen Bundes die eigentliche Mitte der theologischen Ästhetik dar.

Der Verf. will keine „abgerundete Theologie des Neuen Bundes" (9) vorlegen. Das ist nicht möglich, „weder auf der Stufe der einzelnen Theologien biblischer Autoren, noch auf der einer Synthese biblischer Theologie, noch auf irgendeiner Stufe dessen, was nachbiblisch als kirchliche oder dogmatische Theologie bezeichnet werden kann" (9). Schon darum bleibt jeder Versuch einer Theologie des Neuen Bundes notwendig fragmentarisch, weil der Neue Bund in dem zeitlosen und wortlosen Tode Jesu entspringt.

B. geht auch diese Theologie des Neuen Bundes unter dem Leitfaden der „Herrlichkeit", der δόξα τοῦ θεοῦ, an. Von daher ergeben sich für das Buch drei Teile: „Von der Sache ist zuerst zu reden, die nicht den Namen Herrlichkeit, sondern den Namen Jesus Christus trägt" (I. Teil, ‚Verbum caro factum'), „sodann nachfolgend von der Anwendung der Herrlichkeitsaussage auf ihn und auf alles, was ihn betrifft" (II. Teil, ‚Vidimus gloriam eius'), „und an dritter Stelle von der neutestamentlich gewandelten Antwort der Welt: vom Verherrlichen der Herrlichkeit" (III. Teil, ‚In laudem gloriae' [25]).

Der Verf. hat dem Werk eine längere Einleitung vorangestellt (11–26), in der er noch einmal – wie in den vorhergehenden Bänden – seinen Ansatz und seine Argumentationsweise erläutert. Es geht auch bei der Theologie des Neuen Bundes um die „Schau der Gestalt" (12). Der Gestaltbegriff findet in Jesus Christus seine letzte Erfüllung. Entscheidende Wahrnehmungsbedingung ist der Glaube. Das theologische Argument kennt nur einen methodischen Apriorismus. Wichtiger bleibt immer das Sehen der Proportionen und Nezessitäten im Objekt. Alles aber ist umfangen von Gottes Freiheit. Darum ist in der Theologie eine deduzierende Systematik unmöglich (14–16). Die Theologie des Neuen Bundes ist die Vollendung der theologischen Ästhetik. Schon das Neue Testament selbst ist ein „schönes" Buch. Die evangelische Theologie ist heute dabei, die ästhetische Dimension in der Theologie wiederzuentdecken (*E. W. Gulin; Joh. Weiß; D. Bonhoeffer;* vor allem *K. Barth* [16–22]).

Der I. Teil (27–217) entfaltet in 5 Kapiteln mit je drei Abschnitten die neutestamentliche Christologie. Das erste dieser Kapitel, „Auftakt" (29–68), beschreibt das Scheitern des Judaismus („Trümmer des Alten Bundes"), die Gestalt des Täufers („Raffung und Übergabe"), und einige Mysterien der neutestamentlichen Beschreibung des Lebens Jesu: Taufe, Jugend, Versuchung („Auftreten Jesu: Rekapitulation") als das innere Zu-Ende-Kommen der alttestamentlichen Heilsgeschichte, das zugleich Voraussetzung für den völligen Neueinsatz der Heilsgeschichte des Neuen Bundes ist. Das Auftreten Jesu als Rekapitulation des Alten Bundes zu deuten, erscheint ungewöhnlich, aber plausibel. „Käme Jesus nicht ernstlich von unten (aus dem Abgrund, aus dem Innern der filia Sion), so käme er nicht wirklich von oben. Trüge er nicht die ganze Geschichte Israels (und darin der Welt) mit Gott in sich, so könnte er nicht das Schlußwort der Geschichte Gottes mit Israel (und darin mit der Welt) sein" (49).

Die Kapitel zwei bis fünf kreisen um das Christusereignis und seine Mitte: das triduum paschale, aus dem der Neue Bund entspringt. In den verschiedenen Kapiteln kommt jeweils eine andere Rücksicht zur Geltung. Kap. 2 („Ortsbestimmung") untersucht das Christusgeschehen auf seinen Wort- bzw. Nichtwortcharakter hin und beschreibt die Konsequenzen, die sich daraus für die Gestalt des Glaubens, der Kirche als des primären Adressaten und der Theologie ergeben. Das 3. Kap. („Wort-Fleisch") bietet einen Zugang zum Verbum-Caro-Geheimnis dadurch, daß es den Anspruch Jesu, seine Armut und sein Sich-Überlassen an den Vater und an die Kirche anhand des Neuen Testamentes beschreibt und die drei Haltungen „ineinandersieht". Im 4. Kap. („Wucht der Zeit") geht es um den jeweils spezifischen Zeithorizont, in dem Jesus, die Kirche und die Jesus Nachfolgenden leben. Schließlich das 5. Kap. („Wucht des Kreuzes"). Hier wird der Versuch unternommen, einen Zugang zu einem tieferen Verständnis der Passion Jesu Christi zu gewinnen. Als eigentlichste Voraussetzung erweist sich dabei das trinitarische Gottesbild.

Der II. Teil ('Vidimus gloriam eius' [219–359]) wendet die Kategorie der „Herrlichkeit" auf Jesus Christus an. Das bedeutet letztlich eine Darlegung der johanneischen Meditation des Christusereignisses. Das ist der Inhalt vor allem der beiden ersten Kapitel dieses II. Teiles. Das 1. Kap. („Bitte um Verherrlichung") stellt die Entfaltung der „Kabod-Wucht" des Kreuzes Jesu durch den Vater, durch den Geist und durch die Kirche dar („Vater, verherrliche mich" [226–231], „Der Geist wird mich verherrlichen" [232–236], „Ich bin in ihnen verherrlicht" [236–240]).

Im 2. Kap. („Der Gehalt von Herrlichkeit" [245–295]) geht es um eine weitere, vor allem an Johannes orientierte Ausdeutung der δόξα τοῦ θεοῦ als Wort, als Bild und als Durchsetzung der Gottesherrlichkeit in den Menschen („Entsprechung"). Gottes Herrlichkeit ist zwar Wucht, aber ist doch auch stets so verborgen, daß der Glaube in Freiheit sich vollziehen kann. Das ist das Thema des 3. Kap. des II. Teils („Verborgenheit" [296–359]. Die Synoptiker, Paulus und Johannes, werden je auf ihren Beitrag zu diesem Thema hin befragt.

Im III. Teil ('In laudem gloriae' [361–511]) befaßt sich der Verf. mit der Antwort, die dem Menschen angesichts der Offenbarung der δόξα τοῦ θεοῦ aufgegeben ist. Das 1. Kap. dieses Teiles ist überschrieben „Verherrlichung als Aneignung und Rückgabe" (363–404). Die der δόξα τοῦ θεοῦ entsprechende Antwort ist zunächst das δοξάζειν, sodann der Glaube als das Wahrseinlassen der Herrlichkeit Gottes, die Liebe ist, in je meiner Existenz, und schließlich die „Rückgabe der Frucht" – in diesem Abschnitt bietet der Verf. eine Meditation über das in der Bibel häufig vorkommende Bild des Fruchtbringens. Die Antwort des Christen auf die δόξα τοῦ θεοῦ besteht aber auch in

einer neuen Sicht der Beziehungen zwischen den Menschen. Der Andere ist nun „Der Bruder, für den Christus starb" (Titel des 2. Kap., S. 405–454). Eine besondere Ausdrücklichkeit gewinnt der christologische Charakter der Liebe in der Solidarität, wie sie in der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen" gelebt wird, und in der hochzeitlichen Gestalt der Liebe, wie sie in der Ehe und im eschatologischen Verzicht auf die Ehe zum Tragen kommt. Das 3. und letzte Kapitel des III. Teils („Der Aufbruch zu Gott" [455–511]) bietet noch einige weitere Hinweise darauf, wie der Mensch, der von der Herrlichkeit Gottes getroffen ist, sich verstehen soll. Er hat einen „Überschritt aus jeder Geschlossenheit ins Universale" zu wagen. Er darf aus der Hoffnung auf das letzte Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes leben und gewinnt aus dieser Hoffnung Kraft für das innerweltliche Engagement. Schließlich ist ihm als „mögliche Unmöglichkeit" die Chance eines Daseins in der Liebe eröffnet. „Damit der Mensch sein kann, was er ist, muß das Unmögliche möglich gemacht sein" (495).

Soweit der mehr als grobe Durchblick durch das überaus reichhaltige und lebendige Buch.

B.s Theologie des Neuen Bundes ist – wie die anderen Bände der „Herrlichkeit" – ein in seiner Bedeutung kaum zu überschätzendes Werk. Es bildet zu vielen der heute sonst erscheinenden Werke der Theologie eine notwendige Ergänzung oder auch Korrektur.

1. Es ist eine Theologie, die das Wort von der „Hierarchie der Wahrheiten" (Vat. II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11) ernst nimmt. Sie lebt ganz aus der Meditation der einen Mitte, die der Tod und die Auferstehung Jesu Christi ist. Im triduum paschale geschieht die Offenbarung Gottes als der trinitarischen Liebe, dort entscheidet sich, was es bedeutet, daß Jesus das Wort und der Sohn Gottes genannt wird, dort werden auch die Dimensionen einer spezifisch christlichen Liebe zum Nächsten abgelesen. Alles andere ist darum sekundär im Christentum und nur insoweit verbindlich, als es durchsichtig gemacht werden kann auf die Mitte hin. Damit bietet das vorliegende Buch Kriterien für heute in der Christenheit fällige Entscheidungen. Es ist eine Hilfe für die Unterscheidung der Geister. Der Blick auf das Wesentliche ist im übrigen auch für das ökumenische Gespräch wesentlich, wenn es fruchtbar sein soll.

2. Es ist eine Theologie, die man sowohl studieren als auch betend meditieren kann. Verschiedentlich hat der Verf. das zunehmende Sich-Auseinanderleben von theologischer Wissenschaft und Frömmigkeit im vergangenen Jahrtausend als Fehlentwicklung bezeichnet (z. B. in „Theologie und Heiligkeit", in: Verbum Caro [Einsiedeln 1960] 195–225; neuerdings in „Die Einheit von Theologie und Spiritualität", in: Einfaltungen [München 1969] 15–42). Hier – wie in allen seinen theologischen Werken – gibt er ein Exempel gläubig engagierter Theologie.

3. Es ist eine Theologie, die ganz und gar christozentrisch und theozentrisch orientiert ist. Als Theo-Logie denkt sie vom ergangenen Wort Gottes her. Da der trinitarische Gott Liebe und Freiheit ist, läßt er sich nicht in ein vom Menschen her – anthropozentrisch – entworfenes System einbauen. Gott in seiner Göttlichkeit darf nicht nur zur Funktion des menschlichen Selbstverständnisses gemacht werden. Die eigentlichen Adversarii B.s sind von daher *Hegel* und die in seinem Gefolge stehenden Theologen (vgl. dazu 9. 10. 11. 80. 147 [Fußnote 23] 293. 304. 412. 502). In der Theologie geht es stets um die „Sichtung des Unfaßlichen" (10).

4. Es ist schließlich eine Theologie, die – als theologische Ästhetik – für eine theologische Hermeneutik aufschlußreiche Akzente setzt. Sie greift die Fragestellungen und Ergebnisse der heutigen neutestamentlichen Exegese auf, begnügt sich aber nicht mit der bloßen Aneinanderreihung historisch-kritisch erhobener Fakten, sondern fragt nach ihrer theologischen Relevanz. Sie weiß um die Notwendigkeit des Glaubens der Kirche und darin des einzelnen, ohne den die theologische Bedeutsamkeit der historischen Fakten nicht ansichtig werden kann. Offenbarung und Glaube, Exegese und Dogmatik sind so aufeinander angewiesen. Alle Auslegung von Texten und Ereignissen geschieht auf etwas Ordnung und Einheit Stiftendes hin. „Unser Anliegen ist synthetisch; deshalb wird die letzte ntl Theologie, die johanneische, immer wieder Flucht- und Zielpunkt sein, obschon alle ntl Theologien nach vorn (in die unabschließbare Meditation der Kirche) und nach oben (zu Gott hin) im Aufbruch bleiben" (10).

Der Zugang zu der Theologie des Neuen Bundes – wie zu den meisten Büchern

des Verf.s – ist nicht einfach. Das Werk ist klar im Aufbau und in der Gedankenführung. Dennoch kommt der Leser nie zu der Evidenz einer griffigen Systematik. Im Gegenteil, er macht bei der Lektüre dieser Schriften immer wieder die Erfahrung, daß es um die „Sichtung des Unfaßlichen" geht. Das darf man wohl als einen Hinweis auf ihre Qualität deuten; denn ‚si comprehendis, non est Deus' (vgl. 14–16). Wer sich dennoch die Mühe macht, in diese Theologie einzudringen, wird die Stunden nicht bereuen, die es kostet. W. Löser, S. J.

Richter, Dieter, *Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 21). 8° (XI u. 305 S.) München 1969, Beck. 58.– DM. – Unger, Helga, *Geistlicher Herzen Bavmgart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen und Text* (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, 24). 8° (X u. 492 S.) München 1969, Beck. 78.– DM. – Stamm, Gerhard, *Studien zum „Schwarzwälder Prediger"* (Medium Aevum, Philologische Studien, hrsg. v. *Fr. Ohly, K. Ruh, W. Schröder*, 18). 8° (150 S.) München 1969, Fink. 30.– DM.

Vorliegende drei Dissertationen zeugen von den vielfältigen Bemühungen der Germanistik um die deutschsprachige geistliche Überlieferung des Mittelalters. Die wissenschaftliche und persönliche Initiative von Prof. *Kurt Ruh* (bes. *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik und -Scholastik* [Bern 1956]) hat das Interesse immer stärker auf die franziskanische, volkstümliche Literatur gelenkt.

1. *Richter* hat sich als Aufgabe gestellt, das Material der handschriftlichen Überlieferung Bertholds von Regensburg aufzuarbeiten, zu beschreiben und zu ordnen. Noch deutlicher als durch die Studien von *A. E. Schönbach* um die Jahrhundertwende wurde dabei, daß mit dem Namen des Minoriten, gest. 1272, ein Jahr nach seinem Mitbruder David von Augsburg, sich nicht nur der Ruhm eines großen Kanzelredners verbindet, sondern daß sich um beide Männer, wie der Wellenschlag um den Steinwurf ins Wasser, eine Literatur entfaltete, die sowohl die deutsche Sprachgeschichte wie auch die Spiritualität im deutschsprachigen Raum stark beeinflußte. Die Frage nach dem authentischen Geistesgut Bertholds kann erst vollständig behandelt werden, wenn die lateinischen Predigten (die „Rusticanus"-Sammlung ist von ihm selbst autorisiert) kritisch ediert sind (nach dem Tode von *P. L. Casutt* plant Prof. *Banta* in den USA eine Gesamtausgabe).

In drei Gruppen gliedern sich die deutschen Handschriften: *Die Überlieferung der *X-Gruppe* (3–78), zu der der codex unicus des I. Bands der Ausgabe von 1880 gehört (*Fr. Pfeiffer*, mit dem II. Band als Neudruck, Berlin 1965); die 5 (6) Handschriften beruhen auf einem Archetyp (gegen die bisherige Auffassung) und werden durch einige in Zusammenhang damit stehende Hss ergänzt. Von den Predigten selbst her gesehen und mittels anderer Kriterien (z. B. anderweitigem Vorkommen) kann die *X-Gruppe in drei Teilsammlungen unterteilt werden: X^{I} = „die großen, Berthold ... zuzuschreibenden Predigten" (69), deren Abfassung, entgegen der Datierung Schönbachs, schon zu Lebzeiten Bertholds erfolgte (76); X^{II} = eine Mischsammlung; X^{III} = mit dem Kern von vier Stücken des St. Georgener Predigers. *Die Überlieferung der *Y-Gruppe* (81–143), die den II. Band der Ausgabe von 1880 (*J. Strobl*) ausmacht. Die Zuordnung der 8 Haupt-Handschriften gestaltete sich noch schwieriger. R. weist dabei zahlreiche, von Strobl ausgeschiedene Stücke als zur Berthold-Überlieferung zugehörig nach. Dem Verhältnis zu den lateinischen Predigten konnte er nur sporadisch nachgehen. Auch diese Sammlung läßt vom Überlieferungsbestand her vier Teilsammlungen erkennen, die alle „durch die Berthold-Predigten geprägt" (141) sind. *Die Überlieferung der *Z-Gruppe* (145–162) stammt aus „kleinen aszetischen Florilegien, die die Zeichen monastischer Frömmigkeit tragen" (157, monastisch unkorrekt im Sinn von Orden im allgemeinen verstanden); sie reicht auch in den vorhandenen Handschriften weit zurück. Die cura monialium der Bettelorden steht im Hintergrund der Sammlung. 1968 hat der Verf. diese Gruppe in *Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters*, Bd. 5, mit Lesarten, Glossar usw. ediert. Dazu kommen noch zahlreiche Stücke der *Streuüberlieferung* (163 bis

202), die einzeln oder in Gruppen (z. B. im St. Georgener Prediger) zu finden sind; es ist verständlich, daß hier sehr viele Stücke neu identifiziert werden konnten. In einem Schlußteil (243–281) werden die bisher nicht-veröffentlichten Stücke der Streuüberlieferung kritisch ediert. Literaturverzeichnis, Handschriftenregister, Initienverzeichnis, Personen- und Sachregister schließen die Arbeit ab.

Das theologische Interesse wird sich vor allem auf inhaltliche Aussagen richten. Schon vom Register aus lassen sich wichtige Themen aufspüren: z. B. die Theologie des „Zeichen für . . .", „signa mortis", „Zeichen vor dem Jüngsten Tag" usw. Frömmigkeitsgeschichtlich wäre es von Interesse, die „Zeichenlehre der christlichen und menschlichen Tugenden" nicht nur mit David von Augsburg zu belegen, sondern den Zusammenhang aufzudecken, in dem z. B. Richard von St. Viktor eine große Rolle spielt. Tiefer analysiert, zeigt sich in der franziskanischen, volkstümlichen Bewegung eine Reduktion der reichen patristischen Lehre von der „Discretio Spirituum" auf äußerlichere, materiellere „Zeichen". Bei Bernhard von Clairvaux haben die „Zeichen" noch einen sublim-geistigen Stellenwert; im Umkreis der dominikanischen Mystik ist es ähnlich (besonders Angela de Foligno hat großartige Stellen). Später entspann sich an dieser Lehre die katholisch-protestantische Kontroverse (vgl. den Kommentar von Mabillon zu Bernhard, Migne PL 183, 163 f.). An vielen Stellen werden bei R. verwandte Züge der neuen franziskanischen Frömmigkeit sichtbar, ohne daß sie natürlich auf ihren theologischen Aussagewert geprüft werden.

Im Mittelteil des Buches (209–241) hat R. – mehr von der formalen Seite her kommend – einige andere, das germanistische Interesse übersteigende Untersuchungen niedergelegt. Es geht um den Typ der „Buchpredigt", den diese Sammlungen repräsentieren. Die deutschen Predigten dienten als Erbauungsschrift, während die lateinische Überlieferung mehr Predigtvorlagen in die Hand gab. Bertholds deutschsprachige Ausstrahlung war verhältnismäßig klein. Nach R. beruht dies darauf, daß „die neue literaturtragende Schicht der religiös bewegten Laien, insbesondere der Frauen, damals erst sich bildete" und somit noch dünn war. Dies läßt sich nach der Überlieferungsdichte der einzelnen Gruppen weiter differenzieren. R. geht auch dem Verhältnis von „Kanzelpredigt und Überlieferung" nach; mit *Schönbach* wurde um die Jahrhundertwende die alte Meinung über die deutschen Predigten als Zeugnis für die „ursprüngliche Fülle und Kraft und den wunderbaren Wohlklang seiner (Bertholds) Rede" (*Pfeiffer*) überwunden; jetzt galten sie nur noch als Übersetzungen bzw. Bearbeitungen der lateinischen Originale. Doch R.s Argumentation überzeugt, wenn er den verschiedenen Verfassern der einzelnen Sammlungen (in recht differenzierter Qualität) sprachschöpferische Kraft zuerkennt, die nicht einfach mit „übersetzen – bearbeiten" zu klassifizieren ist. Damit aber gewinnt die alte These, daß sich der Einfluß Bertholds von Regensburg in den deutschen Predigten niederschlug, die unter seinem Namen laufen, eine neue Gestalt – vieles ist nämlich, wenn nicht von seiner Hand, so doch von seinem Anstoß her in diese Predigten eingeflossen. Ob es allerdings je gelingen wird, seine Eigengestalt aus dem Wellenschlag seines Einflusses völlig herauszulösen, ist nicht allzu wahrscheinlich.

2. Einen wichtigen Text aus dem franziskanischen, deutschen Schrifttum ediert *Helga Unger. Die sechs Corpus-Handschriften* (keine hat den Text lückenlos) werden breit beschrieben und z. T. auch in ihrer sprachlichen Gestalt analysiert (19–22; 72–127). *Eine Überlieferungskonkordanz* (29–71, nach Prof. *Ruh*) vergleicht den Kapitelbestand der Handschriften. Hinzu kommen 25 Handschriften mit *Einzelüberlieferungen* (22–28). Da sich die „Einzeltext-Gestalt", d. h. die größeren (CCI: 198 Zeilen) und kleineren (XXIII: 3 Zeilen) Kapitel, als „ziemlich konstant" (17) erweist, wird der Traktat nach einer Grundhandschrift wiedergegeben (cgm 6 247, kurz nach 1200, ostschwäbisch, laut U. die „älteste und insgesamt beste", 174). Verbessert werden nur offensichtliche Fehler und textkritisch erkundete, schlechtere Lesarten. Kursivdruck läßt die Änderungen leicht erkennen (dazu 174–180).

Zur Datierung und Lokalisierung des Baumgartens geistlicher Herzen (181–183) kann auf die Vertrautheit mit den Schriften Davids von Augsburg und Bertholds von Regensburg hingewiesen werden; das bedeutet also eine Entstehungszeit zwischen 1270 und 1300 (vor der ältesten Handschrift), und den Entstehungsort in der Umgebung der Augsburger Minoriten. Auch das Publikum, Ordensleute, scheint eindeutig zu sein. Weiteres läßt sich kaum sagen. Hier, wie an vielen anderen Stellen, scheint mir allerdings die Idee eines schriftlich niedergelegten Archetyps, von dem

alles andere abzuleiten ist, den Blick auf eine vielleicht lebendigere Überlieferungsgeschichte zu verstellen. Von der Bibelexegese her legt sich ein – wenn auch ungenauer – Vergleich nahe: vorliegende Ausgabe befindet sich auf der Reflexionsebene der vor-formgeschichtlichen Bestandsaufnahme. Volkskundliche Betrachtungen, wie sie *Th. Bomann* für die neutestamentliche Exegese etwas vorschnell nutzbar zu machen versucht, könnten die Erbauungsschrift noch besser in den Griff bekommen und sie in die seelsorgliche Dynamik des Augsburger Konvents einordnen.

Der Traktat wäre solcher Bemühungen wert, wie sein *Text* (185–450) zeigt. Es sind nach der Leithandschrift 213 Kapitel. (Dazu kommen etwa 18 weitere: einige sind nicht ausgedruckt, da sie in Ausgaben von David oder Berthold greifbar sind.) Die anschließenden Register (Handschriften: 461–463; Initien: 465–487; Personen-Sachen: 488–492; mit Bibliographie: 454–460) geben leider keine Hilfe, ihn inhaltlich oder auf seine Quellen hin zu überschauen und zu prüfen. Es sind spirituelle Anweisungen, Betrachtungen, Gebete, Lehren der Meister (neben den Franziskanern besonders Augustinus und Bernhard) usw., die unsystematisch aneinandergereiht werden und sich gelegentlich um Themen oder auch formale (5-Zahl) Kriterien gruppieren (141–144). Die Verifizierung der Zitate und Motive im Apparat bewegt sich praktisch nur im franziskanischen Raum, wo überdies (besonders durch *Stöckerl OFM*, 1914) die meiste Vorarbeit schon geleistet war. Das Erbe der beiden Augsburger Franziskaner müßte systematisch herausgelöst und beurteilt werden; die vielen anderen Zitate wären sorgfältig zu überprüfen und in den Überlieferungszusammenhang zu stellen. Der Anklang (CCI, 164 f.) an 1 Kor 6, 17, ‚unus Spiritus' mit dem Herrn, trägt die Fracht von über 1000 Jahren Bemühung um das „geistliche Leben" des Christen. Für die mittelalterliche Lichtsymbolik (243) einfachhin auf *F. Dölger*, Sol Salutis, zu verweisen, ist zu einfach. Die Metaphorik des christlichen Lebens als ‚militia Dei' (XIV) stammt überlieferungsgeschichtlich nicht aus dem NT, sondern primär aus Job 7, 1. Es ist auch wahrhaftig nicht nur theologisch bedeutsam, herauszubekommen, wer hinter Jakob (CLXXVI, 28: der Patriarch, der Apostel?), dem Weisheitsbuch (CXX, 72), hinter Salomon (LXXXIII, 38 f., vielleicht rabbinische Quellen), hinter „vichlein, daz ünser herr rait hincz Jerusalem" (CXVIII m, 2 f.) usw. steht; es wäre ebenso wichtig, den liturgischen Anspielungen nachzugehen (vgl. CLXXXXV; CCI, 126–165 mit einer interessanten Engel-Exegese; die Baseler Corpus-Handschrift überliefert eine Reihe von lateinischen Hymnen in deutscher Übersetzung). Durch solche inhaltlichen Raster könnte man sich formalen Grundelementen nähern und einzelne Strömungen in dem recht ungehemmt dahinplätschernden Fluß der deutschsprachigen geistlichen Literatur, die uns im „geistlicher Herzen Bavmgart" angeboten wird, genauer analysieren.

3. Einiges dergleichen versucht die dritte zu besprechende Arbeit. Der Autor weitet auch – im Gegensatz zu den beiden anderen Arbeiten – konsequenterweise den Blick über die germanistische Sekundärliteratur und über das große franziskanische, dreizehnte Jahrhundert hinaus.

Grundlage ist der 1844/6, nach einer Freiburger Handschrift edierte Text. Viele Kriterien konvergieren zur Annahme, daß sie das vom Prediger selbst verfaßte Original enthält, womit wir also ziemlich sicher in der Zeit vor 1300 stehen. Den Terminus post quem setzt die Abhängigkeit von Konrad von Sachsen († 1279 als Provinzial der deutschen Franziskanerprovinz Saxonia) und seiner Predigttätigkeit um 1262–1272. In den beiden ersten Kapiteln berichtet S. überdies über die bisherige Forschung, geht anderen Handschriften und den Lücken im edierten Text nach, setzt sich mit Fehlansätzen in der Zuweisung dieser und anderer Predigtensammlungen auseinander usw.

Im Bericht über die *Quellen* (37–54) wird interessantes Material geboten. Wichtig ist z. B. die Bibelverwendung mit der Vorliebe für die geschichtlichen Bücher des AT, die sich aus dem Vergleich mit der Vorlage Konrads ergibt. Noch deutlicher zeigen *Die Bauformen der Predigten* (55–70) den Unterschied zu Konrad. Der Schwarzwälder Prediger ist anschaulicher und volkstümlicher, und damit auch gelegentlich gehaltvoller als seine manchmal recht formalen Vorlagen. Seinem Publikum gegenüber (im verstärkten Maße Laien, „Die Welt des Adels des Rittertums spielt in den Predigten keinerlei Rolle", 87) zeigt er sich im Vergleich zu Konrad verständnisvoll, ausgesprochen versöhnlich und milde (73–98). Sein *Frömmigkeitsstil* (99–108) läuft auf Verinnerlichung (nicht ekstatisch) hinaus; dazu gehört auch,

daß die Lehre von der „kompromißlosen Abwendung von Welt und Sünde" (105) in keiner vergleichbaren mhd. Predigtsammlung vor 1300 (103^{20}) eine ähnlich große Rolle spielt. Auch der Ton auf den, von St. so benannten „klösterlichen Tugenden der Demut, der Geduld und der Armut" (107) weist auf die gleiche Tendenz; „rain" ist ein Lieblingswort (105. 138; noch häufiger im St. Georgener Prediger). Das Leiden des Herrn (99 f.) und unser Mitleiden mit ihm (101) sind längst selbstverständliche, zentrale Themen geworden. Das Kapitel über die „urchunde", *Das Vorbild in der SP-Sammlung* (109–129) lotet die typologisch-allegorischen Zusammenhänge, die dort behandelt werden, bei weitem nicht aus. Das Standardwerk *de Lubacs*, «Exégèse médiévale», wird zwar gelobt (116), aber nicht verwendet, noch weniger kritisch diskutiert (vgl. *Daniélou, Smalley* u. a.). Dabei scheinen mir die Untersuchungen St.s manche Ansätze zu bieten, de Lubacs Synthese zu korrigieren und ins Spätmittelalter weiterzuführen (die Exempelliteratur kommt auf; die Similitudines spielen eine große Rolle, 85; der Terminus „emblematische Predigten" fällt anderswo [61 f.], ohne in die allegorische Konzeption eingeordnet zu werden). Der abschließende Vergleich (130–139) zeigt den Unterschied zu Berthold von Regensburg, der kraftvoller und schonungsloser predigte gegenüber dem gefühlvollen Stil des Schwarzwälders, zeigt aber auch die Nähe zum St. Georgener Prediger, der aber ein wichtiges Thema der Schwarzwälder Predigten fast völlig übersieht: die Nächstenliebe.

Zu erwähnen bleibt noch, daß hier nur ein kleiner Teil der Einzelbeobachtungen gestreift werden konnte. Ein Nachteil der Arbeit ist, daß diese Einzelheiten auseinanderflattern; das gute Personen- und Sachregister hilft dem einigermaßen ab. Nicht zu erwähnen ist, daß sich dem theologisch geschulten Leser viele Erweiterungen nahelegen: Beim Nachweis der Schiffsallegorese (62) hätte z. B. *Hugo Rahner* nicht vergessen werden dürfen; die Übersetzung von Cant 7, 8 (es ist 7, 9) mit „botrus Druck" ist hoffentlich nur ein Druckfehler.

Abschließend ist aber ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß St. ahnen läßt und auch schon zeigt, welch reiche Frucht eine Beschäftigung mit dem in den beiden ersten Bänden abgesteckten Stoffgebiet nicht nur für die Germanistik bringen wird, sondern mindestens ebenso auch für die Theologiegeschichte, die Erforschung der christlichen Frömmigkeit. J. Sudbrack, S. J.

Schneyer, Johann Baptist, *Geschichte der katholischen Predigt.* Gr. 8° (388 S.) Freiburg 1969, Seelsorge-Verlag. 48.– DM.

Wenn man bedenkt, wie groß die Zahl der Prediger ist, die seit den Anfängen der christlichen Botschaft in Jesus Christus bis auf die heutige Zeit gewirkt haben, so muß einem die Wiedergabe der ganzen Entwicklung in einer „Geschichte der katholischen Predigt" als ein gewagtes, ja unmögliches Unterfangen erscheinen. Der Verf., schon bekannt durch seine zahlreichen Veröffentlichungen zur homiletischen Literatur, zumal der des Mittelalters, hat den Mut dazu aufgebracht. Und im großen und ganzen ist ihm auch sein Werk gelungen, wenn kleinere Auslassungen und die gelegentlich allzu knapp gegebenen Zusammenfassungen unberücksichtigt bleiben. Im Vorwort macht er ja selber das Zugeständnis: „Kein Zweifel, daß uns manche Arbeit entgangen ist oder daß manche nicht voll ausgewertet wurde" (13). Wenn auf die Anführung von Textbelegen verzichtet worden ist, so wird dadurch zwar die Lebendigkeit der Darstellung beeinträchtigt, aber andererseits darf das mit dem Verständnis der Leser rechnen, weil sonst das Werk auf das Doppelte oder Mehrfache angewachsen wäre. Jedenfalls erhalten die wirklich bedeutenden Prediger eine klare und auch anschauliche Charakterisierung. Und daß die Untersuchung, obschon sie universell sein will, den Schwerpunkt auf die Geschichte der deutschen Predigt legt, besonders für die Zeit des Barock und der Aufklärung, wird wohl niemand dem Verf. verargen.

Die Anordnung des Stoffes ist naturgemäß die chronologische. Den Beginn bildet die Botschaft Christi (17–26), die Predigt der Apostel und der apostolischen Väter (26–41) und die während des 3. Jh. (41–45). Es folgt „die hohe Zeit der Väterpredigt von 325 (Nicäa) bis 451 (Chalcedon)" mit Chrysostomus, Ambrosius und Augustinus (47–86), woran sich „der Ausklang der patristischen Predigt vom 5. bis 7. Jahrhundert" (87–95) anschließt. – Etwas unproportioniert weitläufig ist der

II. Teil gehalten: Die Predigt im Mittelalter (97–230). Die Vielzahl der hier angeführten Namen zeugt gewiß von der geradezu erstaunlichen Erudition des Verf.s, könnte aber auch leicht Verwirrung stiften. Hingegen informieren gut die eingestreuten Überblicke zusammenfassender Art, so für das frühe Mittelalter: Der Bildungsstand der Prediger (103–104); Die deutschen Predigtsammlungen (104–106); Lateinische Predigtsammlungen (106–107); Homiletische Hilfsmittel (107). Oder für das Hochmittelalter: Predigtsammlungen (178–180); Distinctiones (180–181); Bibelkommentare und -konkordanzen (181–182); Vätersentenzen und profane Autoritäten (182); Heiligenleben und -legenden (183); Exempelsammlungen (184); Die Artes praedicandi (184–185). Und für das 14. und 15. Jh.: Predigtmagazine (225–226); Predigtquellen (226–227); Homiletische Lehrbücher (228–229), Umstände, Inhalt und Form der Predigt (229–230). – Im III. Teil (Die Predigt in der gespaltenen Kirche der Neuzeit: 231–302) wird der gewaltige Stoff wieder straffer gefaßt: Die Predigt in Deutschland in der Abwehrstellung gegen die Reformation, Humanismus und Renaissance auf den Kanzeln Italiens und Spaniens; Die Entwicklung zur klassischen Predigt in Frankreich; Die Barockpredigt in der wiedererstarkten Kirche. Hier werden vor allem die klassischen französischen Prediger gewürdigt, so J.-B. Bossuet (258–262), L. Bourdaloue (262–265) und J.-B. Massillon (265–266), ebenso der Barockprediger in Österreich Abraham a Santa Clara (287–291), während die dem italienischen Jesuiten Segneri d. Ä. gewidmeten Worte etwas dürftig klingen: „Segneri d. Ä. (1624–1694) gilt als Klassiker der italienischen Barockpredigt. Er wirkte von 1664 bis 1691 als Prediger und Volksmissionar. Seine Predigten umrahmte er durch die Dramatik von Bußprozessionen und Geißelungen. Das Volk strömte in Massen zu seinen Predigten. Den ernsten und würdigen Inhalt der Predigten, in denen er das menschliche Tun stark betonte, veranschaulichte er dank seiner fruchtbaren Einbildungskraft in meist treffenden, zum Teil aber auch bizarren Bildern" (298). – Der IV. Teil bringt unter dem nicht ganz eindeutigen Titel „Die Predigt in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Welt" (303–358) den weiteren Fortgang der Homiletik in Theorie und Praxis bis auf die Gegenwart. Hier erscheinen wieder viele, allzu viele unbekannte Namen ohne nähere Angaben, und selbst recht bedeutende Prediger müssen sich mit wenigen Zeilen begnügen, wie, um einige Beispiele anzuführen, B. F. L. Liebermann, J. M. Sailer, M. Eberhard, G. X. Ravignan, D. Lacordaire, P. Roh, Ph. Löffler, Bonaventura Krotz, P. W. von Keppler, A. Donders, M. von Faulhaber, P. Stingeder. Wertvolle Dienste leistet indes die allerdings auf das deutsche Schrifttum beschränkte Zusammenstellung der Predigtzeitschriften des 19. Jh. (324); leider fehlt eine ähnliche für die folgende Zeit, das 20. Jh.

Mit der Inhaltsangabe haben wir schon einige Kritik verbunden. Jedoch soll sich diese nicht in Einzelheiten verlieren, da es schließlich eine Ermessensentscheidung bleibt, ob dieser oder jener Autor ausgelassen oder hinzukommen soll, ob er eine längere oder eine kürzere Besprechung verlangt u. dgl. m. Einige Ergänzungswünsche seien aber hier für eine evtl. Zweitauflage angezeigt.

Der Verf. beginnt mit vollem Recht bei der Botschaft Christi und der Predigt der Apostel. Dann läßt sich für den Theologen von heute keineswegs die Frage umgehen, inwieweit wir in den neutestamentlichen Schriften solche Reden in ihrer Originalfassung vor uns haben. So werden z. B. die in der Apg überlieferten Petruspredigten einfach als Petruspredigten angegeben, ohne daß eine Stilisierung durch Lukas überhaupt in Betracht gezogen wäre. Ein kurzes Wort über dieses schwerwiegende Problem mit einigen Literaturverweisen kann an dieser Stelle kaum entbehrt werden. Auch die an und für sich sehr ausführliche Darstellung der mittelalterlichen Predigt könnte ab und zu erweitert werden. Wenn schon die Sprache auf Gottfried von St. Viktor kommt (125), so genügt sicher nicht die Angabe der Handschriften, wo seine Predigten zu finden sind, es sollte darüber hinaus erwähnt werden, daß wenigstens eine bereits ediert ist (Die Parallele Maria – Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor, in: RechThéolAncMéd 27 [1960] 248–266); und das vom Verf. gefällte Urteil „Die 14 oder 15 Predigten des Gottfried von Sankt Viktor († 1194) tragen weder gedanklich noch formal eine eigene Note" ist m. E. völlig unzutreffend. Bei dem homiletischen Schrifttum des Johannes de la Rochelle (146 f.) sollte hinzugefügt werden: Die Marienpredigten des Johannes von Rupella OFM und ihr Verhältnis zu dem Sammelwerk Richards von Saint-Laurent De laudibus

Beatae Mariae Virginis (FranzSt 47 [1965] 44–64). Die früher dem hl. Bonaventura zugeschriebenen Heiligenpredigten werden ihm, wie Verf. richtig anmerkt (148), aberkannt; hier vermißt man den Zusatz, daß auch die Echtheit aller, in der Quaracchi-Ausgabe abgedruckten Marienpredigten nicht über jeden Zweifel erhaben ist; vgl. dazu: Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt? Sermo VI de assumtione B. M. V (FranzSt 42 [1960] 1–26). Aus der Reformationszeit hätte schließlich noch der unerschrockene Dompredigt zu Erfurt, der Franziskaner Konrad Klinge, eine kurze Erwähnung verdient (vgl. darüber: *H. Bücker*, Der Erfurter Dompredigt Dr. Konrad Klinge und seine Stellung zur Reformation, in: FranzSt 10 [1923] 177–196).

Durch diese kritischen Hinweise könnte der Eindruck entstehen, als ob das Werk nur Angriffsflächen böte. Bei der Fülle des Materials sind aber kleinere Ausstellungen unvermeidlich. Der Wert der Arbeit liegt in der großen Zusammenschau und in der Angabe von vielen Einzelbeobachtungen, zu denen nicht zuletzt auch die zahlreichen Zitate ungedruckter Quellen gehören. J. Beumer, S. J.

Schlaich, Klaus, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung* (Jus Ecclesiasticum, Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht, 8). 8° (332 S.) München 1969, Claudius. 28.– DM.

In dieser bedeutsamen Untersuchung, einer überarbeiteten Fassung seiner Dissertation, die 1967 der Juristischen Fakultät der Universität Tübingen vorgelegen hat, bietet der Verf. eine differenzierte und in vielfacher Weise nuancierte Darstellung jener durch eine Vielzahl geistiger Einflüsse und Richtungen geprägten Theorie und Praxis, die in der Epoche der Aufklärung unter der pauschalen Bezeichnung *„Kollegialtheorie"*, *„Kollegialismus"* oder *‚systema collegiale'* im Bereich der evangelischen Kirche den Juristen, Theologen und Landesfürsten als keineswegs eindeutige Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments der damaligen Zeit gedient hat.

Um den Leser mit dem spezifischen Anliegen seines Buches vertraut machen zu können, sah sich der Verf. genötigt, zuerst „in einem langen Anmarschweg" einige fundamentale Daten des Staatskirchenrechts der Aufklärungszeit darzulegen, insbesondere die beiden großen „Systeme", die die protestantischen Theologen und Juristen seit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 zur Fundierung des landesherrlichen Kirchenregiments bis dahin entwickelt hatten. Nach der älteren Kirchenrechtstheorie des *„Episkopalismus"* waren nach dem Aufhören der bischöflichen Jurisdiktion die iura episcopalia in den von der Reformation ergriffenen Territorien auf den Landesherrn übergegangen, der damit neben der jurisdictio saecularis in seiner Eigenschaft als summus episcopus auch die jurisdictio ecclesiastica ausübte (vgl. *U. Scheuner*, Art. „Episkopalismus". In: RGG, 2. Bd. [^{3}1958] 532 f.). Nach der späteren Kirchenrechtstheorie des *„Territorialismus"* gründeten sämtliche Befugnisse des Landesherrn und damit auch seine Rechte in Kirchensachen in der Landeshoheit, ohne daß eine konfessionelle Einheit des Staates oder ein einheitliches Kirchenregiment erforderlich wäre. Dieses ‚ius circa sacra' ist des Fürsten „bestes Regal".

Zu diesen Theorien, die – jedenfalls zum Teil – in vielfältiger Verbindung mit anderen theologischen und staatsrechtlichen Ideen ihre Wirkkraft bis zum Ende des landesherrlichen Kirchenregiments entfaltet haben, tritt zu Beginn der Aufklärung die Theorie des *„Kollegialismus"*. Das „Zeitalter der Vernunft" konnte im Einklang mit den Vorstellungen des rationalen Naturrechts die Begründung jeglicher Sozialordnung und damit auch der Kirche nur als vertragliche Gesellschaftsbildung souveräner Individuen begreifen. Für die Aufklärung ist die sichtbare Kirche eine freie und gleiche Gesellschaft (‚societas aequalis et libera'), in der sich Menschen aus freier Entschließung vereinigen, um nach der Vorschrift Christi sowie nach gewissen vereinbarten Lehrbegriffen und Regeln Gott gemeinsam zu verehren (11). In getreuer Nachahmung der das Staatsrecht der damaligen Zeit beherrschenden vertragsrechtlichen Übertragungstheorien, nach denen die Staatsgewalt als von den einzelnen Bürgern durch Vertrag auf ihre Inhaber übertragen gedacht wurde, galten auch im kirchlichen Bereich die potestas ecclesiastica und die ‚iura sacrorum collegialia' als durch ein pactum explicitum vel implicitum auf den Landesherrn übergegangen (16).

Es liegt auf der Hand, daß sich in dem Maße, in dem sich im Laufe der Aufklärungszeit Staat und Kirche voneinander zu sondern begannen und Recht und Theo-

logie auseinandertraten, für das Recht der evangelischen Kirche die schicksalhafte Frage stellte, auf welche Seite es sich in diesem langfristig auf religiöse Neutralität des mehrkonfessionellen Staates hinzielenden Abschichtungsprozeß schlagen sollte, ob zur Kirche und ihrer Theologie oder in den Bereich des Staates mit seinem profanen (Natur-)Recht (22). Seine reinste, dem Wesen jeder christlichen Kirche widersprechende Ausprägung fand dieser rationalistisch-säkulare Kirchenbegriff im Preußischen Allgemeinen Landrecht vom Jahre 1794. In § 10 des 11. Titels des Zweiten Teils dieser ganz aus dem Geist der Aufklärung geborenen Kodifikation wurde den Einwohnern des preußischen Staates eingeräumt, sich mit Genehmigung des Staates zu Religionsübungen zu verbinden. Und in § 11 desselben Titels traf dieses Gesetzbuch die Feststellung: „Religionsgesellschaften, welche sich zur öffentlichen Feier des Gottesdienstes verbunden haben, werden Kirchengesellschaften genannt."

An dieser Stelle setzt der Verf. mit dem zentralen Anliegen seiner Untersuchung an. In Konfrontation mit *F. J. Stahl* und der Auffassung der Romantik, die unter starker Betonung der göttlichen Stiftung der Kirche, die über den menschlichen Willen erhaben sei, den kollegialistischen Kirchenbegriff global verurteilt und in ihm die „äußerste Verkehrung des Wesens der Kirche" erblickt hatte (23), erbringt Schl. den Nachweis, daß im Kollegialismus zwei Richtungen unterschieden werden müssen, von denen die eine, überwiegend von Juristen vertretene, tatsächlich den Abweg des „vernunftrechtlichen Kirchenbegriffs" mit einer säkularen Deutung der Kirche gegangen sei (65 ff. 89 ff.). Dieser Richtung, als deren Hauptvertreter *S. v. Pufendorf* und *Chr. Thomasius* gelten können, erscheine die Kirche nur als bloße soziale Veranstaltung und Teil der allgemeinen Sozialverfassung, somit als Gesellschaft oder Verein (71). Diese vom Verf. als „vernunftrechtlicher Kirchenbegriff" bezeichnete Vorstellung nennt er ein Produkt des Absolutismus der Vernunft, der auch die Kirche in sein System weltimmanenter Sozialmodelle und Verhaltensweisen gezwungen und damit ihre theologisch begründete Stiftungsnatur mißachtet habe (118). In der kirchenpolitischen Praxis und in Verbindung mit dem Prinzip des „rationalen Territorialismus" hat dieser Grundsatz zur Gleichschaltung der Kirche nach dem Maße des absolutistischen Staates und seiner Hoheitsrechte geführt. Die sichtbare Kirche ist nach dieser Lehre nur ein collegium wie jedes andere im Staate (126).

Im Gegensatz zu dieser rationalistischen Ausprägung des Kollegialismus kennt die erste Hälfte des 18. Jh. im evangelischen Raum einen *frühen Kollegialismus*, der zwar den vernunftrechtlichen Ansatz durchaus in Teilen und gleichsam äußerlich und relativ übernimmt, ihn aber zugleich theologisch überhöht, inhaltlich begrenzt und damit dem Zugriff des absolutistischen Staates teilweise zu entziehen versucht (118. 133 ff.).

Als Vertreter dieser kirchenfreiheitlichen Richtung des Kollegialismus nennt Schl. an erster Stelle den lange Zeit in Tübingen unterrichtenden *Chr. Matth. Pfaff* (1686 bis 1760), ferner den nachmaligen Göttinger Kirchenhistoriker *J. L. v. Mosheim* (1694–1755) und schließlich den Zweibrückener Superintendenten *Chr. Ad. Liernur*, der 1742 unter dem Pseudonym *Chr. Liberus* in Frankfurt und Leipzig die Schrift publizierte: „Kurtze, doch Gründliche Untersuchung Der Conventional- oder Collegial-Rechten Der Evangelischen Kirchen und deren Rechtmäßigen Verwaltung" (13, Anm. 2). Bei grundsätzlicher Anerkennung des landesherrlichen Kirchenregiments sind diese Theologen, im Gegensatz etwa zu *Thomasius*, dem es darum zu tun war, „das Fürstenrecht in Geistlichen Sachen zu retten", nach einem Wort *Pfaffs* bestrebt, „der Kirche ihre Rechte gar ausdrücklich zu vindicieren" (144). Nachdrücklich betonen sie, daß das Staatskirchenrecht, modern ausgedrückt, das Selbstverständnis der Kirche nicht außer Betracht lassen dürfe, und stellten den Grundsatz klar heraus, daß die Wissenschaft vom Kirchenrecht nicht allein mit naturrechtlichen Methoden betrieben werden dürfe, sondern ein „Stücke der Gottesgelahrtheit" sei (144).

Galt nach der absolutistisch-territorialistischen Staatsrechtslehre der Grundsatz: ‚Ecclesia est nihil aliud quam coetus', so vertraten die Anhänger dieser frühen kollegialistischen Richtung die Gegenthese „Die Kirche ist nicht nur ein Kollegium" (148). Diese „kirchlichen" Kollegialisten brachten damit dem sich auf seine Säkularität besinnenden Staate gegenüber zum Ausdruck, daß der Kirche um ihrer Andersartigkeit willen eine gewisse Eigenständigkeit ausgespart werden müsse, weil sie nicht nur mit weltlichen Kategorien, sondern auch von theologischen Positionen her begriffen werden müsse (148).

Die Richtung dieses kirchenfreiheitlichen Kollegialismus kam allerdings in der Staatspraxis des 18. Jh. kaum zum Zuge. Sie wurde von der Woge der Aufklärung überrollt, insbesondere vom Preußischen Allgemeinen Landrecht, dessen Tücke und Leistung nach Schl. gerade darin bestand, die kollegialistische und körperschaftliche Qualifizierung der Kirchengemeinden mit einem territorialistisch-staatsrechtlichen Kirchenregiment zu kombinieren (183). Noch im Jahre 1906 klagte in diesem Sinne *Otto Mayer*, der bekannte Lehrer des deutschen Verwaltungsrechts, daß in den deutschen evangelischen Landeskirchen der Territorialismus ruhig weiterblühe (vgl. O. *Mayer*, Art. „Staat und Kirche". In: *Herzog-Hauck*, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Bd. 18 [Leipzig ^{3}1906] 717). Um den Kirchen volle Freiheit zu erwirken, bedurfte es neben der im Laufe des 19. Jh. im evangelischen Raum einsetzenden Synodalbewegung jener schweren Kämpfe und Auseinandersetzungen mit dem Staate, deren Hauptlast die katholische Kirche zu tragen hatte. Erst durch die Weimarer Verfassung fanden diese von verschiedenen Ausgangspositionen her erfolgenden Bemühungen auch verfassungsrechtlichen Ausdruck.

Dem Verf. ist es in seiner Untersuchung gelungen nachzuweisen, daß bereits in den Anfängen des kirchlichen Autonomiestrebens, wie es sich in den barocken Schriften der frühen Kollegialisten äußert, die „zeitlose Grundproblematik modernen Staatskirchenrechts" zum Ausdruck kommt (183. 148 f. 152. 303 f.). Mit systemimmanenter Logik mußte diese Richtung des Kollegialismus, die das theologische Selbstverständnis der Kirche betonte und sich auf deren Stiftungsnatur und göttliche Einsetzung berief, dem Landesherrn das ihm nach der Lehre der Reformation in seiner Eigenschaft als magistratus Christianus zustehende Recht der *‚custodia utriusque tabulae'* bzw. der *‚cura religionis'* absprechen (253). Ideengeschichtlich zeichnet sich hier langfristig bereits die Realität des säkularen und religiös neutralen Staates ab, der eines Tages den „christlichen" Staat ablösen wird.

Die in manchen Abschnitten recht breit angelegte und eine virtuose Kenntnis der einschlägigen Literatur verratende Untersuchung ist weit davon entfernt, rechtshistorische Theorien um ihrer selbst willen darstellen zu wollen. Sie besitzt vielmehr in ihrer Tendenz und an zahlreichen Stellen der Erörterung einen unverkennbaren Gegenwartsbezug und erweist damit die Richtigkeit der These des Verf.s, *daß das moderne Staatskirchenrecht bereits an seinen Anfängen im 18. Jh. seine Grundprobleme studieren kann.* Schon der frühe Kollegialismus hat ihm die Interpretationsprobleme beschert, die es noch heute in ihrer unverminderten Aktualität beschäftigen. Das gilt vor allem für die Frage der Grenzziehungen zwischen Staat und Kirche (281 ff.) und für die Interpretation der Kirchenfreiheitsgarantie des Art. 140 des Grundgesetzes i. V. m. Art. 137, Abs. 3 WeimRV, nach der den Religionsgemeinschaften das Recht zusteht, ihre Angelegenheiten innerhalb der Schranken des „für alle geltenden Gesetzes" selbständig zu regeln. Der Ausdruck „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes" stellt nach einem bekannten Wort des Münchener Staatskirchenrechtlers *Joh. Heckel* (1889–1963) eine „sinnvariierende Formel" dar, da sie „je nach dem systematischen Zusammenhang, in dem sie gebracht wird, trotz desselben Wortlauts eine verschiedene Bedeutung besitzt". Der Verf. verdient volle Zustimmung, wenn er am Schluß seines Buches feststellt, daß die sinnvariierende Formel des Staatskirchenrechts der Aufklärungszeit die „societas-Formel" ist (303). Wie die moderne literarische Auseinandersetzung und jüngste Entscheidungen einiger Gerichte zum Problemkreis der Kirchenmitgliedschaft und des Kirchenaustritts beweisen, besitzt auch in der Gegenwart die Frage nach der Gesellschaftsnatur der Religionsgemeinschaften staatskirchenrechtlich eine unverminderte, aus dem Wesen der Kirche als göttlicher Stiftung und weltlich-rechtlich verfaßter Gemeinschaft erfließende Aktualität. Die sachgerechte Lösung dieser Probleme erfordert die Kenntnis aller Spielarten der Kollegialtheorie, d. h. des Staatskirchenrechts der Aufklärungszeit.

J. Listl, S. J.

Hartl, Friedrich, *Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs* (Münchener Theologische Studien I, 18). Gr. 8° (XXIV u. 264 S.) München 1970, Hueber. 38.– DM.

Seit einigen Jahren, besonders seit dem Erscheinen der ausführlichen Biographie durch *J. Siegl* (Franz von Baader [München 1957]) hat sich auch auf katholischer

Seite eine günstigere Beurteilung des interessanten, aber auch recht eigenwilligen bayerischen Religionsphilosophen und „Laientheologen" durchgesetzt, und zwar mit vollem Recht. H. verfolgt nun in seiner Dissertation (München, katholisch-theologische Fakultät, Sommer 1968) die begonnene Linie weiter, indem er eines der zentralen Themen Baaders, den *Kirchenbegriff*, zum Gegenstand seiner eingehenden Untersuchung macht. Allerdings geht er dabei, um das gleich vorwegzunehmen, mitunter etwas weit in der Herausstellung aller positiven Momente, zumal für den letzten Lebensabschnitt Baaders, der durch seine ökumenische Schrift „Der morgenländische und abendländische Katholizismus" (Stuttgart 1841) gekennzeichnet ist.

Wie es der Natur der Sache entspricht, wird die chronologische Gliederung angewandt. Drei große Teile sind unterschieden: I. Die pietistisch-subjektivistische Periode bis 1822 (5–55); II. Die restaurativ-katholische Periode 1822–1830 (57–138); III. Die progressiv-ökumenische Periode 1830–1841 (139–252). Der letzte Abschnitt ist der wichtigste; er wird untergeteilt in „I. Der Kirchenbegriff Baaders in der Auseinandersetzung mit der fortschrittsfeindlichen Restauration: Die Kirche als ein in ständigem Wachstum begriffener Organismus" (140–214) und „II. Die Kritik Baaders an der monarchischen Verfassung der römisch-katholischen Kirche und seine Vorstellung von einer synodal verfaßten Weltkirche" (215–252). Immer wieder werden bei der Ausführung die Verbindungslinien zwischen Baader und den religiösen und philosophischen Tendenzen seiner Zeit aufgewiesen, und auch, vielleicht etwas zu häufig für eine historische Arbeit, die gegenwartsnahen Werte namhaft gemacht, die manchen seiner Gedanken und Anregungen ohne Zweifel zukommen.

Einige Besonderheiten seien hier noch hervorgehoben. Baader hat schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts das Verhältnis von Glauben und Wissen ergründet, da er durch seine spekulative Theologie den Gegensatz zwischen dem überlieferten christlichen Glauben und der aufgeklärten Wissenschaft seiner Zeit zu überwinden hoffte. Er hat gleichfalls die in der Philosophie des deutschen Idealismus verborgenen Gefahren durchschaut und seit 1826 mehr und mehr Rückhalt bei Thomas von Aquin und der Scholastik gesucht. Weil er ferner jede Art von Zwang im religiösen Bereich ablehnte, setzte er mit seiner immer schärfer werdenden Polemik gegen die „römische Diktatur" ein, die er auf das Eindringen politischer Vorstellungen in das kirchliche Denken zurückführte. Schließlich ist bei ihm klar die soziale Verbundenheit aller Menschen verkündet, gewonnen aus der christozentrischen Betrachtung der Schöpfung, wodurch sein Kirchenbegriff geradezu kosmische Dimensionen und eine wesensmäßige Offenheit für die Belange der Welt erhält. Alles das wird von H. überzeugend mit Texten aus dem reichhaltigen Schrifttum belegt und in die modernen Perspektiven hineingesetzt. So weit, so gut.

Die Kritik kommt erst in größerem Umfang zu ihrem Recht, wenn der Blick auf den Plan Baaders zur Wiedervereinigung der Konfessionen fällt. Der Verf. kennt meine Arbeit „Franz von Baader und sein Plan zur Vereinigung der römischen und russischen Kirche" (in: Volk Gottes, Festgabe für *Josef Höfer* [Freiburg 1967] 430 bis 454), aber er wertet sie nirgends aus, weder positiv noch negativ (nur erwähnt im Literaturverzeichnis, XII). So kommt keine Auseinandersetzung zustande, und ich kann heute nur das wiederholen, was ich damals geschrieben habe.

Baader muß sich einen zweifachen Vorwurf gefallen lassen: Er verkennt sowohl die römisch-katholische Kirche als auch die russische, da er die eine nur in ihren Fehlern und Schwächen sieht und die andere über jedes objektive Maß hinaus verherrlicht. Insbesondere geht ihm, dem Philosophen, jedes Verständnis für die katholische Volksfrömmigkeit ab, und er verkennt vollkommen die einheitsbildende Bedeutung der Primatsidee. Die russische Kirche ist ihm nur aus Quellen zweiter Hand bekannt, da er sie niemals persönlich aufsuchen konnte; es klingt deswegen irreführend, wenn H. behauptet: „1822 bis 1824 unternahm er eine Reise nach Rußland, um in Petersburg eine christliche Akademie zu gründen" (2). Das war zwar geplant, gelangte aber nicht zur Durchführung, da Baader in den baltischen Ländern vergebens auf ein russisches Visum warten mußte. Man mag die aufrichtige Gesinnung des Forschers anerkennen und auch manches zu seiner Entschuldigung anführen, aber eine konfessionelle Vereinigung, die von der römisch-katholischen Kirche die Aufgabe des Primats gefordert hätte, ist weit entfernt von der Kollegialitätsidee des Zweiten Vatikanums und muß als unkatholisch entschieden zurückgewiesen werden.

In diesem Zusammenhang muß ein arges Versäumnis des Verf.s hier erwähnt wer-

den. Er spricht nämlich an keiner Stelle von den Beziehungen, die Baader zu der „Heiligen Allianz" hatte. Aber es steht doch fest: Eine von ihm verfaßte Denkschrift legte in den Jahren 1814 und 1815 den Plan dazu den drei großen Monarchen von Österreich, Preußen und Rußland vor, und eine weitere Schrift „Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik" (1815) machte die Öffentlichkeit damit bekannt. Das Resultat, von Baader mindestens ideell mitverursacht, war die im September 1815 gegründete „Heilige Allianz". Ein moderner russischer Theologe urteilt darüber: „Von drei Monarchen geschlossen, von denen der eine römisch-katholisch (Österreich), der andere reformiert (Preußen) und der dritte (Rußland) orthodox war, war sie die Tat eines ökumenischen Utopismus, in welchem sich politisches Plänemachen und apokalyptische Träume bedrohlich vermischten. Sie war ein Versuch, die Einheit der Christenheit wiederherzustellen. Es gibt nur *eine* christliche Nation, deren Zweige die Nationen sind, und der wahre Herrscher aller Christenmenschen ist Jesus Christus selbst ... Als politische Unternehmung war die Heilige Allianz ein völliger Fehlschlag, ein phantastischer Traum oder sogar ein Betrug. Doch sie war ein symptomatisches Unternehmen. Sie war ein Plan christlicher Einheit. Aber es sollte eine ‚Einheit ohne Einigung' sein, nicht so sehr eine Wiedervereinigung der Kirchen als ein Zusammenschluß aller Christen in einer ‚heiligen Nation' über die Grenzen der Denominationen hinweg, ohne Rücksicht auf alle konfessionellen Bindungen" (*Georg Florowski,* Die orthodoxen Kirchen und die ökumenische Bewegung, in: *Ruth Rouse* und *Stephen Charles Neill,* Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948, I [Göttingen 1957] 264). Damit ist von unparteiischer Seite ein Verdikt ausgesprochen nicht allein über die „Heilige Allianz", sondern auch über deren geistigen Urheber, Baader, und sogar über dessen erst später veröffentlichte Pläne. Utopisch oder wenigstens romantisch und unrealistisch müßten sie genannt werden, obschon sie trotz ihrer extremen Form die nachfolgenden ökumenischen Bestrebungen und die Betonung des Gemeinschaftscharakters der Kirche vorwegnehmen.

Es ist zu bedauern, daß H. bei der großen Vorliebe, die er seinem Autor zuwendet, dessen Einseitigkeiten übersehen hat. Trotzdem verdient der eine Satz gegen Schluß Zustimmung: „Bei aller Zeitbedingtheit und Unvollkommenheit, die den Schriften Baaders anhaftet, muß man seinen Weitblick und seinen großen geistigen Horizont bewundern" (262). Weniger dagegen der andere, der sich bald darauf anschließt: „Vor allem seine Konzeption der Kirche erscheint vom heutigen Standpunkt aus als ein genialer Entwurf."

J. Beumer, S. J.

Umschau

1. Erkenntnislehre. Metaphysik

Eley, Lothar, Metakritik der Formalen Logik. Sinnliche Gewißheit als Horizont der Aussagenlogik und elementaren Prädikatenlogik (Phaenomenologica, 31). Gr. 8° (VII u. 380 S.) Den Haag 1969, Nijhoff. 42.– Hfl. – Dieses Buch stellt einen Versuch dar, die Grundlagen der modernen formalen Logik kritisch zu beleuchten und einer philosophischen Reflexion zu unterwerfen. In einem ersten Abschnitt stellt der Verf. seine eigene Methode und die Zielrichtung seiner Kritik im einzelnen dar. Hatte der Wiener Kreis die mathematische Logik und die Sprachanalyse als Methode und Inhalt des Philosophierens bestimmt, so sind die heutigen Logiker weit vorsichtiger geworden. Sie betonen jedoch ausdrücklich die vollständige Unabhängigkeit der Logik von allen philosophischen Voraussetzungen und die Eigenständigkeit der logischen Kalküle. Dieser These geht der Verf. nach und kommt schließlich zu dem Ergebnis, daß es sich dabei um einen unreflektierten Dogmatismus in der Grundlegung der neuen Logik handle. Die These von der Unabhängigkeit der Logistik von aller Philosophie könne nur vom Standpunkt des „naiven Realismus" aus behauptet werden, und sie sei deshalb schon eine philosophische Voraussetzung, die jedem Kalkül vorausgehe. Mit dem „naiven Realismus" meint der Verf. die Auffassung, daß Zeichen und Dinge immer schon vorab zur Reflexion in ihrem Dingsein konstituiert sind und nicht erst durch das Denken, durch eine menschliche Operation zu dem werden, was sie sind. Dieser naive Realismus liegt nach dem Verf. sowohl den Formen der Logistik zugrunde, welche die Ausdrücke des rein symbolisch bestimmten Kalküls zwar auf „ontologische Gegebenheiten" beziehen wollen, zugleich aber die Fragen der Existenz und Eigenschaften dieser ontologischen Gegebenheiten als für die Logistik irrelevant erklären, wie auch den mehr konstruktivistischen Formen der logischen Grundlegung, wonach Logik ein Handeln nach bestimmten Regeln ist und in eben diesem Handeln erlernt werden kann. Im ersten Falle wird nach E. ein vom Denken qualitativ Verschiedenes, im zweiten Falle ein das Handeln Einschränkendes angenommen, in beiden Fällen also etwas, das dem Handeln vorausliegt und es bestimmt und das infolgedessen nicht erst durch das Handeln konstituiert wird. Der Verf. beabsichtigt nun kritisch diesen philosophischen Voraussetzungen der formalen Logik nachzugehen und aufzuweisen, daß dieser Ansatz vollständig unzulänglich ist, da er sich ohne weitere kritische Reflexion auf eine natürliche Gewißheit stützt. Er möchte gerade das Einfache und Selbstverständliche reflektieren. Dabei ist er nicht darauf aus, die Korrektheit einzelner logischer Sätze aufzuweisen, sondern er will das Bewußtsein, welches diese Sätze als korrekt auffaßt, metakritisch auf seine Richtigkeit überprüfen. Soweit kann man dem Verf. zustimmen und sein Programm für äußerst bedeutsam ansehen. Freilich ist man dann etwas enttäuscht, wenn man sehen muß, mit wie wenig Geschick und Genauigkeit der Verf. zwischen Objektsprache und Metasprache, zwischen Syntax und Semantik unterscheidet und daß ihm gerade deswegen wichtige Pointen in seiner Metakritik entgehen müssen. Selbst wenn der Verf. diese Unterscheidungen als ungerechtfertigt ablehnen würde, hätte er doch den Hebel seiner Kritik und Reflexion gerade an diesen Stellen ansetzen können. So aber muß E.s Buch auf einen modernen Logiker, dem diese Begriffe und Unterscheidungen geläufig sind, einen verwirrenden Eindruck machen. Man kann dem Verf. durchaus nicht den Vorwurf ersparen, daß eine gründliche Kritik immer auch ein gründliches Verständnis voraussetzt. So scheint E. nicht recht zu sehen, daß eine kritische Reflexion des „inhaltsleeren" syntaktischen Kombinationsspieles mit objekt„sprachlichen" Figuren anders aussehen muß als eine solche Kritik des metasprachlichen Regelsystems, welches das Kombinationsspiel reguliert, und wieder anders als eine Kritik der semantischen Interpretationsregeln, welche das Spiel erst mit einem logischen Inhalt versehen. Ebenso scheint dem Verf. nicht ganz klar zu sein, daß ein rein syntaktisch aufgebauter Aussagenkalkül trotz seines Namens noch nichts mit Aussagen zu tun hat, wenigstens nicht mit Aussagen,

die als Sinn der verwendeten Symbole anzunehmen wären. Aussagen spielen für den Kalkül nur insofern eine Rolle, als man den herstellenden metasprachlichen Regeln des Kalküls Aussagencharakter zuschreiben muß und der Kalkül selbst als eine Aussagenlogik interpretiert werden kann, aber auf keinen Fall muß. Dem braucht nicht zu widersprechen, daß dem Aufstellen des Kalküls die Absicht zugrunde liegt, die Aussagenlogik zu formalisieren, daß also das Operieren im Kalkül schon ein abkünftiges Handeln ist. Eine Formalisierung oder Kalkülisierung wegen dieser „Sinnvergessenheit" schon „Nominalismus" zu nennen, scheint äußerst bedenklich. Auch wenn der Sinn dem Zeichen grundsätzlich vorausgeht, ist ein Absehen von ihm noch kein Bestreiten. Vorausgesetzt für ein solches Verfahren ist nur die Trennbarkeit, nicht aber die Getrenntheit des Zeichens vom Sinn. – Ähnliche Einwände lassen sich auch gegen die folgenden drei Abschnitte der Arbeit richten, in denen zunächst einmal *Freges* „phänomenologische" Beschreibung der logischen Grundlagen und sodann *Husserls* „transzendental-phänomenologische" Überhöhung des Fregeschen Ansatzes dargestellt und überprüft wird. Der Verf. bemüht sich zu zeigen, daß sowohl für Frege wie für Husserl die Philosophie die Logik anfangen läßt. Neben vielen scharfen Beobachtungen finden sich jedoch auch ganz elementare Fehler, die bisweilen Zweifel an der genügenden Kenntnis des zu bewältigenden Stoffes besonders bei Frege aufkommen lassen. Nur ein Beispiel von S. 175: „liegt zwischen" ist nach Frege sicherlich als ein *drei*stelliges Prädikat anzusehen, zu dem „Köln", „Godesberg" *und „Bonn"* als Subjekte gehören. Insbesondere fragt man sich, warum der Verf. die Fregesche Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung so stark in den Mittelpunkt der Erörterungen stellt, während doch andererseits auch klar ist, wie wenig gerade der Fregesche „Sinn" für den Aufbau seiner Logik von Wichtigkeit ist. Bisweilen erhält man außerdem den Eindruck, als habe der Verf. die Fregesche Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung nicht recht begriffen, denn er spricht manchmal auch da von Sinn, wo Frege Bedeutung gesagt haben würde. Die Vorliebe für den Sinnaspekt erklärt sich aus dem nachfolgenden Abschnitt, in dem der Verf. die *Husserl*sche Analyse der logischen Grundvoraussetzungen darzustellen versucht. Es ist die Betonung der Intentionalität in den menschlichen Akten durch Husserl, die dieser Vorliebe zugrunde liegt. Von Husserls System aus wird am Fregeschen Verständnis des Sinnes sprachlicher Ausdrücke als etwas Zeitlos-Unbewegtem, als etwas an sich Seiendem und vom Denken Unabhängigen Kritik geübt. Denn sowohl die logische Verknüpfung der Aussagensinne zu Sinngefügen wie auch ihre Zerlegung nach Freges Muster soll nach dem Verf. schon das An-sich-Sein der Sinne voraussetzen, und die Bestimmung des An-sich-Seins der Sinne soll der formalen Logik als philosophische Annahme vorausgehen. Nach E. jedoch ist der Sinn Vollzug und Subjektivität. Eine Verobjektivierung des Sinnes ist nur Endprodukt der Entwicklungsgeschichte der Subjektivität. Die eine, positive und verobjektivierte Welt ist etwas, das sich aus dem Kampfe zweier Iche ausbildet, und in diesem Sinne ist eine objektive formale Logik nur Schlußprodukt eines ganz subjektiven Vorgehens. Von diesem Ausgangspunkt ist es auch verständlich, warum der Verf. die Aussagen- und Prädikatenlogik in einem vierten Abschnitt als eine Aufgabenlogik zu bestimmen versucht. Damit kommt er der Grundlegung der Logik durch *Lorenzen* nahe. Zugleich will er aber über Lorenzen hinausgehen, der immer schon ein Einzelnes voraussetzt, dem ein Prädikat zu- oder abgesprochen wird. Diesen letzten Rest eines naiven Realismus möchte der Verf. noch ausgelöscht wissen. Die formale Logik ist nach ihm in Zeitlichkeit gegründet, in der Zeitlichkeit, die schematisches Operieren erst ermöglicht und die damit zu der apriorischen Grundlage des logischen Erkenntnisprozesses gehört. Damit kommt der Verf. letzten Endes zu einer Auffassung, die sehr stark dem Intuitionismus entspricht. – Es kann nicht bestritten werden, daß der Verf. ein wichtiges Thema behandelt hat, das bisher leider zu sehr vernachlässigt worden ist, nämlich eine dem philosophischen Denken genügende Grundlegung der formalen Logik zu erstellen. Man kann auch nicht leugnen, daß sich scharfsichtige Beobachtungen und gründliche Analysen in dem Buche vorfinden. Aber man ist dann doch am Ende der Lektüre keineswegs überzeugt, daß der Versuch geglückt ist. Dazu trägt sicherlich auch die Sprache bei, die in einer Unzahl abstrakter Ausdrücke Klares nur unklarer zu machen scheint. Das bedeutet nun keineswegs, daß eine Lösung der Fragen nicht in der Richtung gesucht werden muß, in der der Verf. sie zu

finden glaubte. Was man sich jedoch gewünscht hätte, ist eine einfachere und klarere Sprache und eine gründlichere Systematisierung der Argumentation.

R. Carls, S. J.

Van Esbroeck, Michel, Herméneutique, structuralisme et exégèse. Essai de Logique Kérygmatique (L'athéisme interroge. Collection dirigée par *Claude Bruaire).* Kl. 8° (200 S.) Paris 1968, Desclée. 185.– FB. – In der anhaltenden Auseinandersetzung mit den Strukturalisten legt der Mitarbeiter der Bollandisten in Brüssel eine Arbeit vor, die wegweisend sein könnte. Er konfrontiert die strukturalistische Interpretation von Mythen, wie sie *Claude Lévi-Strauss* praktiziert, mit der hermeneutischen Philosophie von *Paul Ricœur* und dem vierfachen Schriftsinn, wie ihn *Henri de Lubac* in seinem Werk «Exégèse médiévale» (I–IV; 1959–1963) dargestellt hat, und sieht im «sens historique», «allégorique», «tropologique» und «anagogique» eine allgemeine Hermeneutik am Werk, wie sie heute neu reflektiert wird, gerade in der Strukturalismus-Diskussion. In dem Maße, als der Strukturalist Absender, Adressat und die Situation aus der Botschaft eliminiert und den „reinen Text" als Bedeutungsträger rekonstruieren will, gerät er in die Dialektik des Nichts und Alles: Der Text wird von jeder bestimmten Bedeutung so sehr entleert, daß er sich jeder beliebigen Deutung anbietet: Er wird nichtssagend, indem er alles sagen könnte. Warum das so ist, was sich daraus für unser Verständnis von Sprache, Sprechen, Interpretation und Schweigen ergibt, wieweit die mittelalterlichen Exegeten bereits „Strukturalisten" gewesen sind, wie sich Scholastik und Strukturalismus zueinander verhalten, weshalb christliche Verkündigung anders strukturiert sein muß – diese Fragen durch eine originelle Gegenüberstellung von Autoren vorangetrieben zu haben, ist das Verdienst dieser kleinen, dichten und leider nicht immer unkomplizierten Arbeit.

G. Schiwy

Pieper, Josef, Überlieferung. Begriff und Anspruch. 8° (119 S.) München 1970, Kösel. 9.80 DM. – In einer Zeit, der „Fortschritt" alles bedeutet, wagt P. das Unzeitgemäße, aber wahrhaft Notwendige, als Philosoph ein Büchlein zu schreiben über die Tradition, die Überlieferung. Er grenzt den Begriff „Überlieferung" zunächst ab gegen Dialog, Diskussion, Lehren, historisches Bewußtsein, Kulturfortschritt, Fortschritt überhaupt. Überlieferung ist – im Gegensatz zum Alleingeltenlassen der ratio – nicht denkbar ohne Autorität. In der Überlieferung verläßt man sich auf „die Alten"; damit sind nicht die Greise gemeint, sondern jene, die dem Ursprung nahe sind. Woher haben sie ihre Kunde? Schon Platon antwortet: aus göttlicher Quelle. Gewiß gibt es auch eine profane Tradition, die ihre Bedeutung hat. Aber schlechthin verbindlich ist nur die „heilige Überlieferung". Nur sie hat ein Überlieferungsgut, das zu bewahren schlechthin notwendig ist. Aber auch ihr gegenüber ist zu sagen: Der Kern der Tradition ist oft verflochten mit wandelbaren geschichtlichen Formen. P. wagt sogar Sätze wie: „Je entschiedener die Energie des Bewahrungswillens sich auf das endgültig Bewahrenswerte richtet, desto höher ist das Quantum an Änderung im Äußeren, welches, ohne daß ein ‚Bruch' zu befürchten wäre, ertragen und verkraftet werden kann." Und: „Es ist eine wirkliche Weitergabe des endgültig Überliefernswerten denkbar, die der prinzipielle Konservativismus noch nicht einmal zu erkennen vermag" (72). Traditionalismus kann geradezu traditionsfeindlich werden. Das anerkennen bedeutet aber nicht Aufforderung zu unterschiedslosem Experimentieren. Vor allem muß bei aller „Neuinterpretation" die Identität mit dem Urtext erhalten bleiben. Eine Theologie, „die sich selbst nicht vor allem von der Aufgabe her begriffe, die an den Menschen ergangene Gottesoffenbarung durch die Zeiten ... identisch zu erhalten, ... verdiente nicht ihren Namen" (79). – Im folgenden erörtert P. die Frage, inwieweit man annehmen könne, daß sich die Uroffenbarung in den Mythen der heidnischen Völker erhalten habe. Jedenfalls, meint er, ist sie in ihnen nicht rein bewahrt, oft ist sie „verborgen unter dem Gestrüpp phantastischer Beifügungen" (85). Das letzte Kap. wendet sich der Frage „Überlieferung und Philosophie" zu. Hier finden sich dankenswerte Klärungen zu der manchmal mißverstandenen Auffassung P.s von der „christlichen Philosophie" Jedenfalls bestehe die Gefahr, daß eine völlig säkularisierte, nur noch an der exakten Wissenschaft orientierte Philosophie den „Platz, welcher der Philosophie und dem

Philosophieren im Ganzen der Existenz zukommt, leer" lasse (106). Selbst *Jaspers* gestehe, daß die Philosophie, wenn sie die Gehalte der „großen Überlieferung fallenlasse, unvermeidlich absterben und versinken müsse; ihr Resultat sei ein „leer werdender Ernst". Zuletzt weist P. mit *Gerhard Krüger* auf die einheitstiftende Kraft der Überlieferung hin. Die wahre Einheit unter den Menschen habe ihre Wurzel „in der gemeinsamen Teilhabe an der auf die Rede Gottes zurückgehenden heiligen Überlieferung" (108). J. de Vries, S. J.

Procès de l'objectivité de Dieu (Coll. «Cogitatio fidei», 41). 8° (279 S.) Paris 1969, du Cerf. – Der Untertitel des Sammelbandes lautet: Les présupposés philosophiques de la crise de l'objectivité de Dieu. Er enthält die Referate auf einem Colloquium der Facultés dominicaines du Saulchoir (Februar 1968), dazu Ausschnitte aus den sich anschließenden Diskussionen. Wie *Cl. Geffré* in der Vorrede sagt, ist der Gott der traditionellen Metaphysik tot, doch habe man in der Theologie sowohl den Objektivismus einer Ontologie des Ansich Gottes zu vermeiden wie auch den Absturz in einen Subjektivismus des Glaubens. Es geht vor allem um die Notwendigkeit eines Umdenkens in der Theologie aus der Begegnung mit der neuzeitlichen Philosophie. Ausgezeichnet ist das Referat von *M. Kleiber* über *Kant*; das von *B.-M. Lemaigre* über *Hegel* holt besonders gut die verschiedenen Ebenen der Dialektik von Subjektivität und Objektivität heraus, das von *J. Granier* über *Nietzsche* insistiert auf dessen Methode der „Demaskierung" metaphysischen Denkens: Hinter der Gottesfrage der traditionellen Philosophie steckt ein „Wille", ein „Wunsch", d. h. die Sehnsucht nach der Ganzerfüllung in etwas Endgültigem, in einem absoluten Wert (daher sei der „moralische" Gott widerlegt). *B. Montagnes* geht auf *Pascals* Unterscheidung zwischen dem Gott der Philosophen und dem des Glaubens zurück, sagt aber zum Schluß ausdrücklich, Gott sei auch der Gott der Geschichte und nicht minder der *ontologischen* Dimension – ohne den Blick auf sie werde die «ipséité du Dieu personnel» gefährdet (231). Er bezieht sich dabei auf die Abhandlung von *A. Dumas*, De l'objectivité de Dieu, in: RevHistPhRelig 46 (1966) 309–322; vgl. ThPh 43 (1968) 139. Es fällt auf, daß er, der doch so interessant über den Gedanken der Analogie bei Thomas geschrieben hat, die Analogie zur Klärung des „objektiven" Sprechens über Gott nicht heranzieht. Überhaupt kommt dieser Gedanke merkwürdigerweise (oder ist das auch ein Zeichen der Zeit?) nur am Rande vor. Die Ausführungen von *A. Dumas* selbst nehmen nur in einer Anmerkung Bezug auf die genannte Abhandlung, und dennoch hat sie mit ihrer Unterscheidung zwischen «objectif» und «objectivant», «Dieu-donné» und «Dieu donnant», das Problem nicht wenig erhellt (vgl. auch vom Rez. „Nichtobjektivierbarkeit Gottes?" in: Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie [Freiburg – Basel – Wien 1968] 119–158). Neben Kant, Hegel und Nietzsche ist vor allem, und zwar geradezu an erster Stelle, *Heidegger* präsent; in den Diskussionen drängt er sich so stark vor, daß auch Gegenstimmen laut werden, die seine Interpretation des Verfallsganges der abendländischen Metaphysik in Frage stellen. Im Detail beschäftigt sich mit ihm das Referat von *Cl. Geffré*. Vielleicht wird aber zu wenig beachtet, daß Heideggers Äußerungen zur Gottesfrage nicht eben sehr tiefsinnig sind. „Den Bemerkungen Heideggers haftet eine solche Vorläufigkeit und Unverbindlichkeit an, daß eine ernsthafte Diskussion auf der Ebene dieser Aussagen kaum möglich ist" (*L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit I [Freiburg – Basel – Wien 1969] 494). Was nun von seiten katholischer und protestantischer Theologen auf dem Hintergrund der philosophischen Destruktion eines „objektiven" Gottes zu Methode und Sinn von Theologie beigebracht wird, verrät eine ziemliche Ratlosigkeit. Manche der Dominikanerpatres überbieten einander im Ausdruck solchen Unbehagens. Es scheint sich auch tatsächlich keine rettende Hand aus dem Raum katholischen Denkens zu zeigen: *G. Marcel*, den man gegen Ende noch apostrophiert, macht keinen Eindruck, und Namen wie Blondel oder auch Teilhard de Chardin sind abwesend. Der Versuch eines positiven Ansatzes in einer Philosophie der Freiheit, wie *Fr. Marty S. J.* ihn vorschlägt, bleibt ebenfalls ohne großes Echo. So gut wie allgemein scheint man auf Theologie als „Wissenschaft" verzichten zu wollen, wobei allerdings der „moderne" „Wissenschaftsbegriff" m. E. ungebührlich dominiert; interessant sind demgegenüber die Hinweise von *P. Roqueplo*, der Parallelen zur wissenschaftlichen Methode in der

Methode theologischer Aussagen finden möchte (177 f.). Trotzdem überwiegt die Skepsis, und sie vertieft sich, wenn zu guter Letzt *P. Pohier* nochmals auf *Nietzsche* (und *Freud*!) zurückkommt. Warum fragen wir überhaupt nach Gott? Die Frage nach Objektivierbarkeit oder Nichtobjektivierbarkeit von Gotteserkenntnis sei sekundär. Fragen wir nicht doch aus einem vorbewußten oder unbewußten „Wunsch" heraus? Man gibt zu, daß erst einmal darüber gesprochen werden müßte, was „Existenz" Gottes überhaupt bedeute und wie man den Entlarvungsversuchen Nietzsches und Freuds begegnen könne. Dabei hat man übrigens immer noch einen nicht zu Wort kommen lassen, *Marx*, den Marxismus. Ist Gott nicht etwa ein „ideologischer" Begriff? Hat man an ihm nicht etwa ein „Interesse", das aus einem soziologisch verstehbaren Selbstbehauptungswillen stammt? Das nächste Colloquium in Saulchoir will auch Vertreter der modernen Sprachanalyse und des logischen Positivismus hinzuziehen. Wenn kein starkes Gegengewicht aufgeboten wird, läßt sich das Ergebnis fast voraussagen. H. Ogiermann, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Boethius, Trost der Philosophie. Lateinisch und Deutsch. Hrsg. u. übers. von *Ernst Gegenschatz* und *Olof Gigon*. Eingel. u. erl. von *Olof Gigon*. 2. Aufl. (Die Bibliothek der Alten Welt, Reihe Antike und Christentum, 4). Kl. 8° (LXIII u. 305 S.) Zürich – Stuttgart 1969, Artemis. 32.50 DM. – Der „Trost der Philosophie" des Anicius Manlius Severinus Boethius ist eine der charakteristischsten Schöpfungen des abendländischen Geistes. Mag es auch in der Neuzeit um dieses Werk vergleichsweise zum Mittelalter still geworden sein, die Anzahl allein der deutschen Übersetzungen bezeugt die auch auf den modernen Menschen weiterwirkende Faszination dieses eigenartigen Werkes aus dem Übergang von der Antike ins Mittelalter. Nach *F. K. Freitag* (1794), *R. Scheven* (Reclam 1893), *E. Gothein* (1932), *K. Büchner* (1943) und *E. Neitzke* (Reclam 1959) legen jetzt *O. Gigon* und *E. Gegenschatz* in der „Bibliothek der Alten Welt" eine neue deutsch-lateinische Ausgabe der Consolatio vor. Der Artemis-Verlag ersetzt mit vorliegendem Band die 1949 in der „Bibliothek der Alten Welt" von *W. Gothein* neu herausgegebene und überarbeitete deutsch-lateinische Ausgabe von *E. Gothein*. – Es handelt sich bei vorliegender Ausgabe nicht um eine völlige Neuübersetzung, sondern um die Überarbeitung und Verbesserung des E. Gotheinschen Textes. Die Herausgeber bringen im Schnitt 15 bis 20 Korrekturen pro Seite an und beseitigen damit teils Übersetzungsfehler der Vorlage, teils geben sie der Übersetzung die Durchsichtigkeit und Klarheit, die ihr ermangelte. Ein weiterer Pluspunkt der Neubearbeitung ist die Aufgliederung des Textes in kürzere, sinnvolle Absätze. – O. *Gigon* schickt dem von ihm in Zusammenarbeit mit *E. Gegenschatz* herausgegebenen und übersetzten Text 56 Seiten Einleitung voraus: eine biographische Skizze des Boethius und seines literarischen Werkes, ferner einen für den Nichtfachmann höchst nützlichen zusammenhängenden Kommentar des Textes der Consolatio. Beachtlich sind weiterhin die 26 Kleindruckseiten Anmerkungen im Anhang, die in bemerkenswerter Prägnanz u. a. auf die Fülle von antiken, griechischen und lateinischen Quellen, Traditionen und Vorbildern hinweisen, aus denen Boethius schöpft und die er verarbeitet. Hier, in den Anmerkungen, werden auch einige Hinweise auf neuere Literatur zur Consolatio gegeben. *P. Courcelles* letzte größere Studie zu Boethius (La consolation de philosophie dans la tradition littéraire, antécédents et postérité de Boèce [Paris 1967]), die in der Bestimmung der Quellen zu neuen und interessanten Ergebnissen kommt, konnten die Herausgeber anscheinend nicht mehr benutzen. Andernfalls hätten sie wohl die in der Einleitung aufgestellte These, daß Boethius „in einem gewissen Umfang von Lateinern ... zum größeren Teil aber von den griechischen Neuplatonikern des 5. Jahrhunderts nach Christus" angeregt und von ihnen inspiriert wird, durch vermehrte Hinweise auf Proclus, Ammonius u. a. belegt und illustriert (vgl. Anm. zu IV, 6, Z. 61–82 und den diesbezüglichen Vorschlag von *Courcelle*, a. a. O. 207). An den Verlag ist die Frage zu richten, ob ein ausgewähltes Literaturverzeichnis – so wie im vorausgehenden Marius-Victorinus-Band – nicht eine höchst nützliche „Zutat" zum Text darstellen würde. H. J. Sieben, S. J.

Théophile Corydalée, Introduction à la Logique (Œuvres philosophiques de Théophile Corydalée, hrsg. im Auftrag der Association Internationale d'Études du Sud-Est Européen, Comité National Roumain von *Constantin Noica*, t. I). Gr. 8° (XXXVIII u. 273 S.) Bukarest 1970. – Der bekannte rumänische Humanist *C. Noica* legt mit diesem Werk den ersten Band der auf sieben Bände berechneten Gesamtausgabe des bedeutenden Aristoteles-Kommentators Theophilos Korydaleos (1574–1646) vor. In Leben und Werk des die Byzance-après-Byzance-Epoche prägenden Philosophen führt der maßgebliche Spezialist, Prof. *K. Tsourkas*, Thessaloniki, ein. Den griechischen Text erstellte ein Mitarbeiter Prof. *Noicas*, *A. Papadopoulos*, aufgrund der beiden Handschriften 562 und 484 (17. bzw. 18. Jh.) der Akademiebibliothek in Bukarest. Prof. *Noica* selbst besorgte die Einleitung und eine vorzügliche französische Übersetzung. Nur drei der geplanten sieben Bände waren schon einmal im Druck herausgegeben worden (Venedig 1729–1780); die übrigen, wie dieses vorliegende Werk, sowie die Kommentare zur Metaphysik, über die Seele und über den Himmel erscheinen in dieser Reihe zum ersten Mal. – Die Bedeutung des griechisch-rumänischen Autors des 17. Jahrhunderts liegt in seiner Rolle als eigenständiger Exeget der aristotelischen Philosophie und Vorkämpfer für eine methodische und inhaltliche Reform des philosophischen Unterrichts im südosteuropäischen Raum, insofern er von der griechischen Kultur beeinflußt wurde. – Eine Vielzahl von Schemata erläutern die begrifflichen Distinktionen, die das Buch auch für den Kulturhistoriker zu einer nützlichen Lektüre machen. Inwieweit davon auch eine Befruchtung der zeitgenössischen Philosophie und philosophischen Sprache ausgehen kann, wie es der Intention des Herausgebers entspräche, muß erst abgewartet werden. G. Podskalsky, S. J.

Hinske, Norbert, Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Gr. 8° (172 S.) Stuttgart 1970, Kohlhammer. 26.– DM. – Das Buch ist als erster Halbband eines auf vier Bände berechneten Werkes über Kants Begriff des Transzendentalen gedacht. Es enthält im wesentlichen Vorstudien, und zwar in zweifacher Richtung. Einerseits geht es um den Gebrauch des Wortes „transzendental" beim „vorkritischen" Kant (1746–1772) – also um eine terminologische Frage –, anderseits um die Antinomienlehre im gleichen Zeitabschnitt; sie ist für H. der Leitfaden, der es möglich macht, anhand einer einheitlichen Problemstellung die Windungen des Weges zu verfolgen, der schließlich zum charakteristisch Kantischen Sinn des „Transzendentalen" führt (79). Die zweite Forschungsrichtung könnte man als „entwicklungsgeschichtlich" bezeichnen; H. vermeidet diesen Ausdruck, weil er die Gefahr in sich birgt, das vorkritische Denken Kants nur als Durchgangsstadium zu sehen und so seiner Eigenbedeutung nicht gerecht zu werden. – Bezüglich des Wortes „transzendental" legt H. zunächst die wechselreichen Deutungen verschiedener Kantinterpreten (u. a. *Kuno Fischer, H. Cohen, H. Knittermeyer, M. Heidegger, Gottfried Martin)* dar; „fast jeder der genannten Autoren nimmt andere Äußerungen Kants über den Sinn des Terminus zum Ausgangspunkt", diese „Texte aber scheinen auf das beirrendste zu differieren" (22). Die Ambivalenz kommt daher, daß Kant einerseits bewußt an der Tradition anknüpft, andererseits den „schwankend gewordenen" Begriff mit einem ganz neuen Inhalt füllt. Das Ergebnis ist die bekannte Definition in der „Kritik der reinen Vernunft" A 11 f. bzw. B 25. Wenn Kant definiert: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt", so weist H. darauf hin, daß durch das „nicht sowohl" die Gegenstände selbst nicht ausgeschlossen werden, sondern nur der Nachdruck auf unsere Begriffe a priori gelegt wird (28–33). Die neue Akzentsetzung bedeutet jedenfalls, daß nicht mehr die Transzendenz über das kategoriale Seiende, sondern die Transzendenz der apriorischen Begriffe des Subjekts über das empirisch Gegebene entscheidend ist (35). Wenn Kant in der 2. Auflage anstelle von „mit unsern *Begriffen* a priori" in der Definition schreibt „mit unserer *Erkenntnisart* von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll", so soll dadurch allem Anschein nach die Problematik der transzendentalen Dialektik mit einbezogen werden; für diese Deutung weist H. auf die Reflexion 5116 (WW Bd. 18, S. 95) hin, die bisher in diesem Zusammenhang unberücksichtigt geblieben ist; das setzt allerdings voraus, daß diese Reflexion nicht mit

Adickes schon in die Jahre 1776–78 datiert werden kann (38). Mit diesen Bemerkungen greift H. allerdings über das Frühwerk Kants schon hinaus. Dort kommt das Wort „transzendental" außer in Randbemerkungen zum Text der Metaphysica *Baumgartens* nur an zwei Stellen vor, einmal in der Monadologia physica und einmal in der Dissertation von 1770. Kant spricht hier von philosophia transcendentalis, die in der Naturphilosophie mit der Geometrie zu verbinden ist, bzw. in der Dissertation (§ 2) von der materia in sensu transcendentali; er knüpft hier an die Ausdrucksweise *Wolffs* an, für den die rationale Kosmologie „transzendental" ist, weil sie von jeder *möglichen* Welt gilt (46). In den Reflexionen zu *Baumgartens* Metaphysik finden sich Versuche, zwischen „transzendental" und „metaphysisch" zu unterscheiden, wobei das Transzendentale zugunsten des Metaphysischen abgewertet wird (71). Die scholastische Bedeutung von „transzendental" tritt nicht erst bei Kant, sondern schon bei *Wolff* zurück. „In den meisten Fällen", in denen Kant das Wort gebraucht, „geht die überlieferte Bedeutung des Terminus mit Kants eigenen Überlegungen eine Legierung ein, bei der weder der Sprachgebrauch ‚der' Tradition noch die ‚systematische' Intention Kants für sich allein genommen ausreichen, den konkreten Sinn der jeweiligen Stelle zu erklären" (77). Aus keiner der Bedeutungen, in denen Kant in der Frühzeit das Wort „transzendental" gebraucht, ist der kritische Sinn des Wortes ableitbar (79). – Im 2. Teil zeigt H., wie das Antinomien-Problem Kant schon von seiner Frühzeit her beunruhigt hat. In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) geht es um den Gegensatz zwischen mechanistischer und teleologischer Naturauffassung; Kant stellt die Gründe und Gegengründe zusammen, wie später in der 4. Antinomie. In der Nova dilucidatio (ebenfalls 1755) führt die Darlegung der entgegengesetzten Freiheitsauffassungen von *Crusius* und *Leibniz* der Sache nach zur 3. Antinomie der KrV. Die Monadologia physica (1755/56) schließlich bringt in der Erörterung des Gegensatzes zwischen *Newtons* Auffassung der Teilbarkeit der Körper ins Unendliche und *Leibnizens* Monadologie die 2. Antinomie der KrV. Kant gebraucht allerdings noch nicht das Wort „Antinomie", sondern spricht mit *Leibniz* von einem „Labyrinth". In dieser ersten Periode sucht Kant die Lösung der Antinomien in der Aufdeckung einer falschen, beiden Parteien gemeinsamen Voraussetzung, die als „Vorurteil" bezeichnet wird (126 f.). In der Dissertation von 1770 ist dagegen das Nebeneinander verschiedener Gesetze der menschlichen Erkenntnis, nämlich der „Gesetze des Verstandes und der Vernunft" und der „Gesetze der anschaulichen Erkenntnis", der Grund der Antinomien. In der KrV schließlich sind die Antinomien unvermeidliche Folge des Widerstreits in den Gesetzen der reinen Vernunft selbst (109). H. weist noch darauf hin, daß Kant selbst selten von Antinomien im Plural spricht; es ist im Grund *eine* Antinomie in den Prinzipien, deren Folge erst die „Antithetik" mehrerer Gegensatzpaare von Thesen und Antithesen ist (103). Mathematische Antinomien hielt Kant stets für unmöglich; sie hätten sein Denken in ganz andere Bahnen lenken müssen (118). – H., dem wir die vorzüglichen Übersetzungen der Monadologia physica und der Dissertation von 1770 in der Weischedelschen Kant-Ausgabe verdanken, beweist immer wieder eine außergewöhnliche Kenntnis und ein tief eindringendes Verständnis der Texte Kants. Die intensive Beschäftigung mit den Texten läßt ihn öfters begründete Zweifel an der Richtigkeit der *Adickes*schen Datierungen der Reflexionen des Nachlasses äußern und führt auch sonst zu neuen Entdeckungen, an denen die Kant-Exegese nicht wird vorübergehen können. So kann man von der Weiterführung des Werkes noch manche neue Erkenntnis erhoffen. J. de Vries, S. J.

Rossi, Mario, Da Hegel a Marx. 2 Bde. I: La formazione del pensiero politico di Hegel. – II: Il sistema hegeliano dello stato (SC 10, 26–27). Kl. 8° (VIII u. 456/VIII u. 598 S.) Milano 1970, Feltrinelli. 2.700 / 3.300 L. – Die unter dem Titel „Marx e la dialettica hegeliana. I: Hegel e lo stato" 1960 erschienene Erstauflage dieser Untersuchungen ist in dieser Zeitschrift (Schol 37 [1962] 104 f. 107–110, 560–565) ausführlich gewürdigt worden. Die Neuauflage innerhalb der thematisch breit orientierten neuen Reihe „SC 10" hat R., Philosophieprofessor in Messina und marxistischer Theoretiker, der sich auch durch andere Veröffentlichungen als Hegelkenner ausgewiesen hat (z. B. durch die „Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel", 1953, ²1959; vgl. Schol 38 [1963] 72–75), erweitert um einen langen

Schlußabschnitt „Il mondo moderno" zur *Geschichtsphilosophie* Hegels (II, 403–468) und ein fast hundertseitiges ganz neues Kapitel über *die Problematik des Realismus in der Ästhetik Hegels* (II, 469–564); da R. in dem nächstfolgenden der vier weiteren vorgesehenen Bände im Zusammenhang mit der alten Hegelschule nun auch näher referieren wird über die Berliner Schriften Hegels, über seine Religionsphilosophie und Philosophiegeschichte – so daß nur die in sein Werk nun wirklich kaum integrierbare Naturphilosophie ausgeklammert bleibt –, bieten die Bände I–III eine respektable Gesamtdarstellung des Hegelschen Denkens: ausgerichtet stets auf den Bezug zu Marx. Diesen unterstreicht das Schlußwort (Lo spirito dello hegelismo e il suo destino: II, 565–576) in seinem insofern negativen Charakter, als R. der Marxschen Philosophie der Weltveränderung die Hegelsche Philosophie der Weltannahme entgegensetzt; auf einigen zusätzlichen Seiten macht R. gegenüber den „Verdiensten" Hegels die Gegenrechnung auf, die sich für ihn dahin zusammenfaßt, daß „der dialektische Selbstbegriff der Ganzheit" – d. i. die Kurzformel, auf die er Hegels Denken bringt (573) – nicht bestimmt wird durch die empirische Wirklichkeit, ihren Gehalt und ihre Bewegung, sondern umgekehrt diese bestimmt (568 f.). Die neuen Partien von Band II sind vorwiegend referierend. Aber das schließt interessante Vergleiche mit früheren Werken Hegels nicht aus und auch nicht gelegentliche deutliche Wertungen, z. B. über die größere Wirklichkeitsnähe der Berliner Vorlesungen (409. 422 f. 429 . . .), und das ist ja eine durchaus zutreffende Bemerkung. Aber auch hier findet R. letztlich sein generelles Urteil bestätigt (z. B. 433–438. 457).

W. Kern, S. J.

Hegel-Tage Urbino 1965. Vorträge. Hrsg. v. *Hans-Georg Gadamer* (Hegel-Studien, Beiheft 4). Gr. 8° (229 S.) Bonn 1969, Bouvier. 32.50 DM; z. Forts. 26.50 DM. – Nach Hegel-Tagen in Heidelberg 1962 und in Royaumont 1964, die der Hegelschen Logik bzw. der Phänomenologie gewidmet waren (vgl. darüber ThPh 46 [1971] 72 ff.), veranstaltete die „Internationale Vereinigung zur Förderung des Studiums der Hegelschen Philosophie", die unter ihrem Präsidenten *H.-G. Gadamer* einen kleineren Kreis von Hegelforschern zu vereinigen pflegt, vom 25.–28. September 1965 in Urbino eine nicht thematisch gebundene Tagung, deren 19 in deutscher, französischer und italienischer Sprache gehaltene Vorträge nun etwas spät veröffentlicht wurden. (Inzwischen fand 1968 in Lille eine Tagung über die Geschichtsphilosophie Hegels statt. Man wird diese Mini- nicht mit den Maxiveranstaltungen der mehr „links" orientierten „Internationalen Hegel-Gesellschaft" unter *W. R. Beyer* verwechseln! Die Vorträge *dieser* Kongresse publiziert das z. Zt. in Meisenheim erscheinende „Hegel-Jahrbuch".) Das Jubiläumsjahr 1970 – Hegel wurde am 28. August 1770 geboren – läßt einen Blick auf die in Urbino von *E. Weil* gehaltene Eröffnungsansprache «Hegel et nous» (7–15) angezeigt erscheinen. – Woran liegt es, daß Hegel anders als beispielsweise Jamblichos oder Scotus Eriugena Gegenwart für uns besitzt? Er hat den größten Einfluß ausgeübt auf seine Nachfolger, und durch sie auf uns, auch, und vielleicht besonders, wenn sie gegen ihn revoltierten: auf Kierkegaard am bewußtesten, auf Jakob Burckhardt, auch auf Ranke, selbst Nietzsche, um von den ungetreu-getreuen Schülern wie Feuerbach und Marx zu schweigen. Theologie, Geschichte, politisches und soziales Denken, Ästhetik: „Auf jedem dieser Gebiete ist Hegel mit uns, als unser gutes oder unser schlechtes Gewissen, stets aber gegenwärtig" (7). – Nur gerade in der Philosophie wolle ja wohl keiner der Anwesenden, als Hegelianer im Sinne von Hegel, den Anspruch etwa der System-Logik erheben, die Gedanken Gottes vor Erschaffung der Welt zu denken. Nur mit Trümmern seines Palasts baut man eigene philosophische Wohnungen. Hegels Systemwille ist ausgetrieben durch die Zweizinken-Gabel der empirischen Wissenschaften einer-, der heutigen Endlichkeitsphilosophien anderseits. Wozu also heute noch Hegel? Um sich gegen ihn selbst zu definieren? Das fordert den Versuch, Hegel zu begreifen, wie er sich selbst begriffen hat, zumal in seiner Systemidee. – Wir verlassen *Weils* pauschale Konfrontation, der nun als das entscheidende Janusproblem das Ergreifen der Wirklichkeit durch ihr wirkliches Gedachtwerden anspricht – um zu sagen, daß alles Folgende von verschiedenen Seiten aus, unter noch so verschiedenen Hinblicken, Einzelbeiträge zu leisten versucht zum Verstehen Hegels. – *O. Pöggeler* (17–32) zeigt, daß der kühne Entwurf von 1796 (oder jetzt: Anfang 1797), den F. Rosenzweig 1917 unter dem Titel „Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" als Hegelsche Abschrift einer

Vorlage aus der Feder des jungen Genies Schelling veröffentlichte, sich genau einfügt in die Entwicklung des frühen Hegelschen Denkens; Gedanken daraus, die man bisher als typisch unhegelisch hingestellt hat, tauchen schon bei dem Berner Hegel auf! Nach *H. Kimmerle* (33–47), der sich im 4. Band der „Hegel-Studien" (S. 21–99 und 125–176; vgl. ThPh 44 [1969] 249 f.) als hervorragender Kenner dieser Materie ausgewiesen hat, stellen die Jahre 1801–1804 eine eigene Periode in der Entwicklung des Jenaer Hegel dar: die durch die frühen Systementwürfe notwendig gewordene Klärung der Bewußtseinsproblematik weist – 1804 – von Schelling zu Fichte zurück, und vorwärts zur „Phänomenologie". *H. Buchner* (49–56) stellt die positive Bedeutung des „ächten", alten Skeptizismus beim jungen Hegel heraus. *B.-M. Lemaigre* O. P. hat die sehr gedrängten Seiten über «Infinité et existence dans la métaphysique de Iéna» (57–64) inzwischen in RevScPhTh 50 (1966) 3–50 sehr erweitert. *J. Gauvin* (65–74) interpretiert den Jenaer Aphorismus Nr. 50. Bezogen sich die ersten fünf Beiträge auf den jungen Hegel, so handeln die weiteren über die „Phänomenologie" (*A. Massolo* über ‚Entäußerung' und ‚Entfremdung': 81–91; *W. van Dooren* über die Bedeutung der Religion: 93–101), über die Logik (*S. Caramella* über die „drei Logiken" Hegels: 103–114; *H. Radermacher* über den Begriff „Voraussetzung": 115–128), über Hegels Auffassung von der Arbeit *(P. Chamley:* 147–159) und über «Logique et non-sens de l'histoire chez Hegel» (*C. Bruaire:* 161–168). – *M. Régnier* (Les apories de la Théologie hégélienne: 169–179) sucht die Notwendigkeit der Selbstmanifestation Gottes als Geistes gemäßer zu verstehen, indem er die Variabilität der Hegelschen Dialektik zwischen Notwendigkeit und Freiheit (was für einer Freiheit?) geltend macht – aber wir können ihm nur zustimmen: «Cela ne lèvera cependant pas l'ambiguité» (178). – Die letzten vier Vorträge handeln von Hegel in bezug auf andere Denker: auf Jacobi (*G. Kirscher:* 181–191), Schelling (*X. Tilliette:* 193–203), den jungen Feuerbach *(C. Ascheri:* 205–214); für *D. Sinn* (Hauptmomente der Hegelkritik . . .: 215–229) verfängt gegenüber Hegel zwar nicht die sich auf ein positives Mehr in Gott oder in der Natur berufende Kritik des „spekulativen Theismus" und des späten Schelling, wohl aber, kraft der „Radikalität des Denkens des Geheimnisses im Sein" (225), die „Überwindung" durch Heidegger. – Gewiß bringen die sehr knappen Beiträge manches Wissens- und Bedenkenswerte zur Sprache, aber das Ganze ist doch zuwenig ein Ganzes, etwas zu sehr pêle-mêle. Hegel ist daran jedoch – siehe oben *E. Weil* – nicht schuld. W. Kern, S. J.

Duso, Giuseppe, Hegel interprete di Platone (Pubbl. della Scuola di Perfezionamento in Filos. dell'Univ. di Padova. Quad. di Storia della Filos., 2). Gr. 8° (89 S.) Padova 1969, Cedam. 1.400 L. – Hegel war nicht nur in seinem eigenen dialektischen Denken stark beeinflußt von der Philosophie Platons (das hat *F. Chiereghin* gezeigt: Hegel e la metafisica classica, 1966): er hat auch eingehend Platon interpretiert. Das einschlägige Kapitel seiner Geschichte der Philosophie ist, m. W. als einziges, gesondert gedruckt worden, und zwar zweimal (1929 und 1962). Platon ist für Hegel nicht eine Gestalt unter anderen im Verlauf der philosophischen Weltgeschichte, die er als im Grunde logischen Entwicklungszusammenhang zu sehen sucht (in dem deshalb das je Frühere seinem eigenen Denken je ferner stehen müßte): er rückt Platon vielmehr, wie dies auch und zumal gegenüber Aristoteles der Fall ist (vgl. Schol 32 [1957] 321–345), in besondere, sozusagen systemwidrige Nähe zum eigenen Philosophieren (10 f. 13. 19. 24 . . .). D. folgt zunächst mehr chronologisch der Beschäftigung Hegels mit Platon, von Hegels frühen Schriften bis zu den Hauptwerken (13–30). Er erörtert sodann und hauptsächlich in mehr systematischen Sondierungen (deren Abteilung und Zusammenhang, wenn das kritisch angemerkt werden darf, nicht sonderlich stringent erscheint) die Hauptpunkte, in denen Hegel vor allem in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", aber auch in seinem sonstigen Schrifttum, Übereinstimmung und Unterschied zwischen sich und Platon sieht, Zustimmung und Reserve äußert. Es geht dabei um die Auffassung der Philosophie als Wissenschaft und als Erkenntnis des „Konkreten", um die philosophische Form des Dialogs, um die Aporie des philosophischen Anfangs, die notwendige Rückbindung des Denkens an die Vorstellung, um den Übergang von negativer zu positiver Dialektik (mit berechtigter Kritik D.s am Absolutheits- und Vollendungscharakter der Hegelschen Dialektik: 74). – Wenn D. Platon und sein in Mythen sprechendes höheres „Wissen des Nichtwissens" gegen Hegel verteidigt, der doch nur

einen „hegelschen Platon" (87) zu sehen vermag: so bezeugt sich andererseits die Kongenialität Hegels schon darin, daß er der Wiederentdecker der philosophischen Bedeutung der spekulativen Spätdialoge Platons, besonders des „Parmenides", ist (vgl. auch von D.: L'interpretazione hegeliana della contraddizione nel „Parmenide", „Sofista" e „Filebo", in: Il Pensiero 12 [1967] 206–220). Die wenigen Seiten von D. setzen die Kenntnis Platons und Hegels voraus, sowie auch in leider ungewöhnlichem und deshalb hier um so erfreulicherem Ausmaß die der einschlägigen Sekundärliteratur, mit der sich D. allenthalben nützlich auseinandersetzt. (Kleine Corrigenda: 14^{2}, Z. 1: 1844; 21^{25}, Z. 1.: Heidelberger; 21^{26}: Platon, in ...; 25^{42}, Z. 4 f.: Propädeutik, vol. XVIII.) W. Kern, S. J.

Peperzak, Adrien T. B., Le jeune Hegel et la vision morale du monde. 2., verb. u. verm. Aufl. Gr. 8° (XX u. 264 S.) Den Haag 1969, Nijhoff. 24.50 Hfl. – Die erstmals 1960 erschienene Untersuchung, die in der „moralischen Weltanschauung" die Leitidee des jungen Hegel sieht und dessen Religiosität und Christlichkeit übrigens sehr negativ beurteilt, ist in dieser Zeitschrift relativ ausführlich besprochen worden (Schol 37 [1962] 110 f.). P. hat Literatur für die Jahre 1960–1968, sowie auch einige frühere, nachgetragen (S. XII–XV; S. XII: I. Görland!). Laut Vorbemerkung zur Neuauflage konnte P. sonst nur eine Anzahl einzelner Verbesserungen durchführen; der Rez. stellte mit Befriedigung fest, daß die von ihm weiland (a. a. O. 111^{99}) verzeichneten Corrigenda berücksichtigt wurden (nur war 124, 18 und 125, 8 auch noch ἓν zu verbessern und 178, 15 φωτὶ ἀληθινῷ – und 234; 1?; ferner: IX, 38: Prime ...). Es ist ein erfreuliches Zeichen für das Hegelinteresse der Gegenwart, daß das nützliche Buch vergriffen war und nun wieder greifbar ist. W. Kern, S. J.

(1) Ritter, Joachim, Hegel et la Révolution française, suivi de Personne et propriété selon Hegel (Bibl. des Archives de Philos., nouv. série, 10). Gr. 8° (144 S.). – (2) Rohrmoser, Günter, Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel (Bibl. des Archives de Philos., nouv. série, 11), 8° (120 S.) Paris 1970, Beauchesne. – (1) *Ritters* bekannteste Schrift über „Hegel und die französische Revolution" wurde erstmals 1957 gedruckt, dann 1965 in der Edition Suhrkamp und ist jetzt deutsch greifbar in „Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel" (Frankfurt 1969; S. 183–255); sie wurde schon 1963 in den ArchivesPh (26 [1963] 323–356. 516–542) in französischer Sprache veröffentlicht und 1967 ins Japanische und Serbokroatische sowie 1969 ins Italienische übersetzt. Das entspricht durchaus ihrer Bedeutung: sie hat eine Neuinterpretation Hegels als Denkers einer liberal-demokratischen Staatsauffassung angebahnt, die eine Reihe wichtiger seitheriger Untersuchungen beeinflußte, nicht zuletzt die Schrift von *G. Rohrmoser* (vgl. darüber ThPh 44 [1969] 252–267). Unsere ausführliche Besprechung s. in Schol 33 (1958) 570–572. Es war sachgemäß, den Artikel „Person und Eigentum. Zu Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 34–81" (Marxismusstudien IV [1962] 196–218; und: Metaphysik und Politik, 256–280; hier: 65–87) beizufügen. Gerade indem Hegel alles Sachlich-Veräußerlichte dem abstrakt-rechtlichen Eigentumszugriff des Menschen, der eben dadurch Person wird, unterworfen sein läßt, erhält er nach R. das Nicht-bloß-Sachliche, das Unveräußerlich-Personale von solchem Zugriff frei: „Die Freiheit der Person und die Versachlichung der Natur gehören unabdingbar zusammen" (78 f.). Das vorliegende Heft wird beschlossen durch eine von *H. M. Sass* zusammengestellte Bibliographie zum Einfluß des politischen Denkens Hegels auf das 19. Jahrhundert, die 367 Nummern verzeichnet. Den beiden deutschen Ausgaben von „H. und die französ. Revolution" von 1957 bzw. 1965 waren Bibliographien von *K. Gründer* über die Jahre 1905–1956 bzw. in Auswahl für 1821–1925 beigegeben. – (2) Für die Habilitationsschrift von *G. Rohrmoser*, einer der Meisterschüler Ritters, deren deutscher Titel „Subjektivität und Verdinglichung. Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel" lautet, darf auf die Rez. in ThPh 44 (1969) 252–255 verwiesen werden: auch ihr kommt eine programmatische Stellung zumindest innerhalb der deutschen Hegelliteratur des letzten Jahrzehnts zu. W. Kern, S. J.

Wisser, Richard (Hrsg.), Martin Heidegger im Gespräch. Kl. 8° (77 S.) Freiburg/München 1970, Alber. 9.80 DM. – Es handelt sich um den Text (die Texte) einer Sendung des Zweiten Deutschen Fernsehens vom 24. 9. 1969: „Martin Heidegger.

Zum 80. Geburtstag." Die Beiträge stammen von *C. Fr. Frhr. v. Weizsäcker, M. de Gandillac, M. Boss, E. Jünger, Koichi Tsujimura, E. Staiger, K. Löwith, D. Sternberger, H. Ott, K. Rahner, R. Wisser.* Daran schließt sich *Wissers* Interview mit Heidegger. Eingeschaltet sind 4 Aufnahmen Heideggers als „sprechende Bilder" (mit Bedauern über den Ausfall der „denkenden Stimme"). Wie man sieht, geben hier „Zeugnis" (12) von Heidegger nur schon ältere Herren, abgesehen vom Herausgeber selbst. Und wer von ihnen, außer *Löwith,* darf als Philosoph gelten? *Rahner* erhebt ausdrücklich nicht den Anspruch auf diesen Titel (48). Die Stellungnahmen bewegen sich zwischen hochverehrender Anhänglichkeit bis zu klarer Distanzierung (*Sternberger*). Sachlich springt m. E. nicht viel heraus; von einer Fernsehsendung fürs breite Publikum kann man das auch kaum erwarten. Immerhin sind einige Bemerkungen Heideggers in seinem Gespräch mit W. nicht uninteressant. Zunächst leugnet Heidegger kategorisch jeden „gesellschaftlichen Auftrag" der Philosophie, weil „die heutige Gesellschaft nur die Verabsolutierung der modernen Subjektivität ist" und daher „eine Philosophie, die den Standpunkt der Subjektivität überwunden hat, überhaupt nicht mitsprechen darf" (68) – überhaupt nicht? Dann hat seine Philosophie uns eben nichts zu sagen; ist denn die heutige Gesellschaft in ihrer Struktur „nur" die Verabsolutierung der Subjektivität, und kann es überhaupt „nur" Subjektivität geben, Menschsein ohne jede, wenigstens anfängliche, Seins-er-innerung? Schließlich hat Heidegger uns also doch etwas zu sagen, er bestreitet uns nämlich jene Seins-Erinnerung, wirft uns monoton „Seinsvergessenheit" vor, die freilich auch wieder nicht eigentlich unsere Schuld ist, denn sie bedeutet das „Sich-Entziehen des Seins" (71 – wie macht „das Sein" das?), wofür wiederum charakteristisch sei „die Tatsache, daß die *Seinsfrage,* die ich stelle, noch nicht verstanden ist" (ebd.). Woran mag es liegen, daß die Frage, wie er sie stellt, noch nicht verstanden ist? Vielleicht an der Frage selbst? Oder auch wieder am Sein selbst, das sich entzieht (und uns diesen Entzug selber entzieht)? Im angesprochenen Zusammenhang kommt H. auf die Interpretation des Satzes zurück: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Er wiederholt, daß er in diesem Satze nicht „Seiendes" betone, sondern die beiden letzten Worte, die er aber nun so schreibt: „... und nicht viel *mehr Nichts*" (75). Und er fügt hinzu: „Warum hat das Seiende den Vorrang, warum wird nicht das Nichts als identisch mit dem Sein gedacht?" Tatsächlich, das fragt man sich. Andererseits haben wir hier in nuce Heideggers ganzes Denken. In „Was ist Metaphysik?" (Frankfurt a. M. ^{6}1951, Einleitung) heißt es, und dabei ist es geblieben: „Woher kommt es, daß überall Seiendes den Vorrang hat und jegliches ‚ist' für sich beansprucht, während das, was nicht ein Seiendes ist, das so verstandene Nichts als das Sein selbst, vergessen bleibt?" Verständlich, daß man diese seine Seinsfrage noch immer nicht verstanden hat. Das ist um so verhängnisvoller, als das Sein den Menschen „braucht", und der Mensch nur Mensch ist, „sofern er in der Offenbarkeit des Seins steht" (69). Besagt das „Brauchen" auch hier soviel wie „not-wendig haben" (vgl. etwa „Zur Seinsfrage [Frankfurt a. M. 1956] 30/31)? Jedenfalls scheint diese Redewendung H.s die Mitte seiner Frage nach dem Bezug von Sein und Mensch zu bezeichnen; gleichwohl läßt sie uns in mythischem Dunkel, wir sind so klug als wie zuvor. Immer noch „muß das Denken am Rätsel des Seins dichten" (Holzwege [Frankfurt a. M. 1950] 343).

H. Ogiermann, S. J.

Vollrath, Ernst, Die These der Metaphysik. Zur Gestalt der Metaphysik bei Aristoteles, Kant und Hegel. Gr. 8° (292 S.) Wuppertal/Ratingen 1969, Henn. 36.40 DM. – Schon der Titel des Buches deutet auf seine Herkunft: Es ist die Schule *M. Heideggers,* genauer der Umkreis von *K.-H. Volkmann-Schluck.* V. hat sich die Aufgabe gesetzt, die These Heideggers über die These der Metaphysik in ausführlichen Analysen von *Aristoteles, Kant* und *Hegel* zu belegen. In die innere Problematik dieser These Heideggers tritt V. selbst nicht kritisch ein. Daraus ergibt sich für den Leser der Eindruck, in ein Land mit wohldefinierten, ihm aber undurchschaubaren Spielregeln zu geraten. Denn V. liest die genannten Philosophen unmittelbar in Heideggerscher Übersetzung, gewissermaßen dechiffriert: als Ausprägungen der einen Grundthese der Metaphysik. Die Grundthese besteht darin, daß die Metaphysik die in ihrer Frageformel (Was ist das Seiende *als Seiendes?)* liegende Differenz „vergißt" und sich ausschließlich der darin liegenden Identität zuwendet; so

„bleibt die gegenüber dem Seienden differente Art des Seins ‚zu sein' unbefragt. Das Sein ist hinsichtlich seiner Art ‚zu sein' mit der des Seienden identisch. Es ist selbst die Art des Seienden zu sein – und nichts außerdem" (11). Daraus ergibt sich ein bestimmter Sinn von Sein: Anwesenheit des Anwesenden. Wenn aber die Metaphysik von der Ontologischen Identität beherrscht wird, diese jedoch nichts anderes als die Ontologische Differenz in der Gestalt der Fraglosigkeit ist, dann kann – dies ist die zentrale These des Buches – die Metaphysik keinen Anspruch mehr auf den Titel einer Ersten Philosophie erheben. Denn es gibt Ursprünglicheres, Frag-würdigeres als die Seiendheit, nämlich das Sein selbst in seinem Wesen, insofern es zum Seienden different und diese Differenz selbst ist. – Die drei Hauptabschnitte werden jeweils durch eine „Topologie" der betreffenden Gestalt der Metaphysik abgeschlossen. Am Ende des Buches sollen zwei Abschnitte einen Ausblick über die Metaphysik hinaus in ein neues Denken gewähren: eine Skizze über die Vollendung der Metaphysik in *Nietzsches* Lehre von der Ewigen Wiederkehr des Gleichen und eine Probe, wie sich die Ontologische Differenz im Denken des Wesens der Technik (des Ge-stells) enthüllt. – Der Wert des Buches liegt darin, daß es anhand einer breiten Textgrundlage das Recht und die Kraft, aber auch (unbeabsichtigt) die Einseitigkeit des heideggerschen Begriffes der Metaphysik darlegt. G. Haeffner, S. J.

Kraft, Viktor, Der Wiener Kreis. Der Ursprung des Neopositivismus. Ein Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte. 2., erw. u. verb. Aufl. 8° (202 S.) Wien 1968, Springer. 35.– DM. – Die vorzügliche Darstellung des geschichtlichen Werdens und der Lehren des Wiener Kreises, die zuerst 1950 erschienen ist, hat der greise Verf., neben *B. Juhos* der einzige in Wien verbliebene Teilnehmer des „Kreises" der zwanziger und dreißiger Jahre, in erweiterter Neuauflage herausgegeben. Der alte Text ist, durch einige gesondert gedruckte „Verbesserungen und Ergänzungen" (198 f.) bereichert, geblieben. Neu ist außer einem neuen Vorwort ein Anhang über die Weiterwirkung des (seit 1938 vor allem in die angelsächsischen und skandinavischen Länder zerstreuten) Wiener Kreises (177–197). Die allzu einfachen Anschauungen der Anfangszeit wurden überwunden und der Radikalismus weitgehend gemildert. „Man hat sich mehrfach den traditionellen Auffassungen der Philosophie angenähert und die Verbindung mit ihr wiederhergestellt" (197). Im einzelnen zeigt K. das bezüglich des Unterschiedes von analytischen und synthetischen Sätzen (183 f.), des Sinn-Kriteriums der Verifizierbarkeit (184–187), der Auffassung von Wahrscheinlichkeit und Induktion (187–192), des Physikalismus (192 f.), des Realismus (193 f.), der Modifikation des Empirismus (194 f.) und der Formalwissenschaft (196). Diese Zusammenfassung der Ergebnisse wie auch den Überblick über den Personenkreis, der sie erarbeitet hat, und seine Verbindung mit der „nicht aus dem Wiener Kreis hervorgegangenen" (178), sondern an *Wittgenstein* anknüpfenden analytischen Philosophie (177–182) wird man in dieser Kürze und Zuverlässigkeit anderswo schwerlich finden. Man fragt sich nur, ob die begrüßenswerten Abmilderungen des ursprünglichen Radikalismus mit dem Grundpostulat des Positivismus, der Ablehnung aller echten apriorischen Einsicht, noch logisch vereinbar sind. J. de Vries, S. J.

Dabezies, André, Visages de Faust au XX^e siècle. Littérature, idéologie et mythe (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris – Sorbonne, Série « Recherches », XXXIII). Gr. 8° (557 S.) Paris 1967, Presses Universitaires de France. 52.– F. – Zu den Arbeiten, die von französischen Germanisten in den letzten Jahren vorgelegt worden sind und die auch der Philosoph und Theologe, sofern sie an Ideengeschichte, Mythologie und Ideologiekritik interessiert sind, zur Kenntnis nehmen sollten, zählt diese umfangreiche, detaillierte und gut geschriebene Studie. Dennoch gibt sie nicht vor, das Thema zu erschöpfen, zumal die osteuropäischen Quellen nicht voll zugänglich gewesen sind. Trotzdem ist das verarbeitete und in die Bibliographie übersichtlich eingeordnete Material erstaunlich. Die Darstellung folgt nach einleitenden Überlegungen über „Faust ein Mythos?" und „Der Mythos und die Literatur" chronologisch: 1. Faust am Anfang des Jahrhunderts, in der «Belle Époque» (1900–1941); 2. in der ersten Weltkrise (1914–1919) mit einem besonderen Akzent auf den Faust der Theosophen und bei Oswald Spengler; 3. Faust in den Nachkriegswirren (1919–1932), seine Popularisierung und Idealisierung bis

hin zur „neuen deutschen Faustvision"; 4. Faust in der zweiten Weltkrise (1933 bis 1945), der nationalsozialistische Faustmythos und die Auseinandersetzung mit dem Faustmotiv bei Paul Valéry und Thomas Mann; 5. Faust um die Jahrhundertmitte (1945–1955) mit der Frage im Mittelpunkt: Ein marxistischer Faust? – Wer studieren möchte, wie sich der Mensch durch Generationen hindurch im selben Mythos sucht und findet „wie in einem Spiegel", wer wissen möchte, wie die „Logik des Mythos" funktioniert, wie er sich wandelt, ohne seine Struktur aufzugeben, dem sei dieses Werk – wahrhaftig ein europäisches – empfohlen. G. Schiwy

Laverdière, Raymond, Le principe de causalité. Recherches thomistes récentes (Bibliothèque Thomiste, XXXIX). Gr. 8° (274 S.) Paris 1969, Vrin. – Es wird die neueste Geschichte der Einstellung zum (metaphysischen) Kausalitätsprinzip innerhalb der scholastischen, näherhin der thomistischen Tradition verfolgt, wobei „thomistisch" sehr weit zu nehmen ist. Somit schließt diese Untersuchung sich an diejenige von *John E. Gurr* an, der die Periode von 1750–1900 bearbeitet hat (vgl. Schol 35 [1960] 479 f.). Neben der Frage nach der Rechtfertigung des Kausalitätsprinzips geht es auch um den Ursprung des Ursachebegriffs (12); dieser Punkt soll in vorliegender Rez. aber nur eben angemerkt sein. Das letzte Ziel ist Fruchtbarmachung der aus der historischen Untersuchung gewonnenen Einblicke in die Problematik und ein eigener Lösungsvorschlag, der uns natürlich am meisten interessiert. Kap. 1 behandelt *Balmes* und *Tongiorgi* als Vorläufer, Kap. 2 die Initiatoren des «renouveau thomiste»; bei ihnen fehlen Monographien zum Thema (32), synthetisch apriorische Urteile werden verworfen (34), man beruft sich auf den sensus communis oder versucht eine Reduktion auf den Nichtwiderspruchssatz (43). Die folgenden Kapitel eröffnen die eigentliche Geschichte der neueren Kontroverse; ein Kongreßbeitrag von *A. de Margerie* (1888) leitet die kritischere Haltung ein (58), die scholastischen Philosophen spalten sich in zwei Lager hinsichtlich der Annahme apriorischer Synthesis und der Unmöglichkeit (bzw. Möglichkeit) der Reduktion auf den Nichtwiderspruchssatz (71). Von Bedeutung für den letzteren Punkt wird ein Essai von *J. Lamine* in der Revue Néo-scolastique (1912): den Widerspruchssatz zur Basis haben bedeute nicht, selbst ein analytisches Urteil sein (95 ff.). Aus der Reihe der behandelten Autoren ragt *Pedro Descoqs* hervor (113 ff.): das Prinzip vom zureichenden Grund verdanke sich einer unmittelbaren intellektuellen Intuition, das Kausalprinzip lasse sich als Sonderfall ableiten. Von Kap. 8 an steht die Kontroverse in Deutschland im Vordergrund, ausgelöst durch *C. Isenkrahe* (133). Es werden hauptsächlich *Franzelin, Sladeczek, Nink* (deren Aufweisversuche als Beispiele für eine petitio principii gelten, vgl. 140), *Geyser, Fuetscher* und *de Vries* besprochen. *Hessen* und *Sawicki* spielen ein Intermezzo (159 ff.). Die Analyse der endgültigen Position *Geyers* bringt für den deutschen Leser nichts Neues: Ansatz in der Kausalerfahrung und Reflexion über das Wesen der Kausalbeziehung (148), wofür geistige Intuition postuliert wird (151). Hier wie auch sonst zumeist hilft die relativ ausführliche Diskussion der kritischen Stimmen, die zu den Veröffentlichungen der Hauptengagierten damals laut wurden, im Falle *Geysers* besonders die von *Franzelin, Röössli* und *Kahl-Furthmann,* zu einem vertieften Verständnis der strittigen Punkte. Für die Einstellung *Fuetschers* ist es typisch, daß er *Franzelin* vorwirft, er halte den statischen und dynamischen Sinn des Prinzips vom zureichenden Grunde nicht auseinander (137). Was 176 ff. dazu ausgeführt wird, scheint den formalen (statischen) und dynamischen Sinn nur bezüglich des „werdenden" Seienden zu unterscheiden, was m. E. nicht zutrifft; das Zitat aus einer Fuetscher zustimmenden Rez. von *P. Monnot* setzt dagegen voraus, daß der doppelte Sinn als „transzendentaler" sich schlechthin auf das Seiende als solches erstreckt (177 f.). – Der Verf. gewinnt den Eindruck, als zentrales Problem kristallisiere sich immer mehr heraus, wie intellektuelles Erfassen einer Relation zwischen Wesen und Wesenseigentümlichkeit (proprium) sich vollziehe und legitimiere (189). Daran wird er zum Schluß anknüpfen. Zuvor referiert er noch über *Zamboni, Fabro, de Raeymaeker* und *Geiger;* bei letzteren fundiert sich die Idee der Kausalität auf derjenigen der Partizipation: Das partizipierende Seiende hat seine ontologische Abkunft vom esse subsistens, was mit dem Kausalitätsprinzip äquivalent sei. Übrigens wäre darauf hinzuweisen, daß in Deutschland neben *B. Welte* (Der philosophische Glaube bei K. Jaspers und die Mög-

lichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie [1949] 136 ff.) besonders *G. Siewerth* ähnliche Gedanken in hochspekulativer Form vorgebracht hat (Der Thomismus als Identitätssystem [²1961] 185 ff.). – Die «conclusions générales» wollen nun die eigene Konzeption auf dem Hintergrund der geschichtlichen Befunde ausarbeiten. Zunächst werden Formeln abgewiesen, die tautologisch oder nach einer petitio principii klingen, wie auch mit vollem Recht der Rückgriff auf die „participatio" (217. 221 f.). Daraufhin erfolgt die Diskussion des statischen und dynamischen Sinnes von Grundsein; letzterer gilt bez. des „Übergangs" vom Nichtsein zum Sein – ist „Autogenese" eines Seienden denkbar? Aber der Verf. denkt bei „dynamisch" doch immer an einen *Anfang* der Existenz, schlägt daher vor, den Fall von Anfanglosigkeit einzubeziehen, indem der *statische* Sinn des Prinzips vorgeordnet wird (220). Die fundamentale Formel wäre ihm zufolge dann: Was nicht zum Wesen gehört, kommt einem Seienden durch Kausalität zu (224), wobei akzidentelle Bestimmungen und schließlich die Existenz selbst gemeint sind (225). Was den Aufweis als solchen betrifft, so wird jede direkte und noch so indirekte Reduktion auf den Nichtwiderspruchssatz abgelehnt. Zunächst behauptet er unmittelbare Evidenz des Satzes ‚ex nihilo nihil fit' (224 f.). Freilich «libre à ceux qui n'en voient pas l'évidence de le considérer comme un axiome dans le sens moderne du mot» (245). Hinzu kommt die Evidenz der Notwendigkeit einer Ursache (246 ff.) aus der Erfahrung der eigenen Aktivität, der ein «surcroît ontologique» entspringt, was nicht verständlich gemacht werden könne, wenn nicht Kausalität angenommen werde, und zwar als ontologisch notwendig für das Entstehen eines solchen Mehr-Seins; die Situation bliebe sonst antinomisch und paradoxal. Entscheiden schließlich also der Intelligibilitätswert des Kausalitätspinzips, sein Leistungswert zur Erhellung einer sonst antinomischen Situation? Die Ausweitung auf den Fall der „Existenz" geschieht im Zuge derselben Reflexion. Die «fragilité ontologique» des kontingent existierenden Seienden offenbart die Unzulänglichkeit dieses Seienden, seine Existenz verständlich zu machen. «Le principe de causalité dans sa forme ultime, la plus ontologique, s'appuie sur cette appréhension primitive et fait intervenir le mécanisme compensateur de la cause pour parer à cette insuffisance» (259). Daß Kausalität diesen ontologischen Erklärungswert hat (oder hätte), daran hat doch wohl noch nie jemand gezweifelt; die Frage ist, ob wir ihn beanspruchen dürfen. Und da enttäuscht der Verf. leider alle Erwartung. – Auf der letzten Seite betont er nochmals die Aussichtslosigkeit eines direkten oder indirekten Aufweises (auf dem Weg einer Rückführung auf das Nichtwiderspruchsprinzip, das ist gewiß gemeint). Der Rez. möchte dazu sagen, daß indirekte Reduktion nicht alle Chancen eingebüßt hat. „Indirekt", d. h. in der Reflexion über das Kontingente würde irgendwann ein Widerspruch auftreten, falls es nicht auf eine Ur-Sache bezogen wäre – im Sinne dessen, was der Rez. vor längerer Zeit zur Diskussion gestellt hat (vgl. Schol XXX [1955] 344 ff.): es würde letztlich (ontologische) Möglichkeit mit Unmöglichkeit zusammenfallen. Der Verf. kennt die betr. Abhandlung nicht, sie bedarf auch einiger Präzisierungen, die demnächst versucht werden sollen. H. Ogiermann, S. J.

Salzburger Jahrbuch für Philosophie, Bd. XII/XIII (1968/69), hrsg. von *Viktor Warnach* und *Maximilian Roesle*. Gr. 8° (470 S.) Salzburg/München 1969, A. Pustet. 46.– DM. – Wenige Wochen, nachdem der vorliegende stattliche Band ausgeliefert wurde, ist *P. Viktor Warnach OSB*, der seit 1960 als Schriftleiter des Jahrbuchs zeichnete, am 16. Mai 1970 im Alter von 60 Jahren uns durch einen plötzlichen Tod entrissen worden. Als Vorstand des Philosophischen Instituts der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg (seit 1962) und Begründer der „Salzburger Studien zur Philosophie" (seit 1962 acht Bände) hat er sich um die christliche Philosophie im deutschsprachigen Raum große Verdienste erworben. In der Philosophie galt sein besonderes Interesse der Philosophie der Sprache und des Wortes. Seine erste Veröffentlichung war dem Erkennen und Sprechen bei Thomas gewidmet (1937/38), sein erster Beitrag im Salzburger Jahrbuch dem Thema „Wort und Wirklichkeit bei Anselm" (1961), ein weiterer Beitrag behandelte „Satzereignis und personale Existenz" (1967). Sein letzter Beitrag in dem vorliegenden Band bleibt in dieser Linie: „Personales Denken bei Ferdinand Ebner" (357–376). Gerade *Ebner* betont die „dialogische Natur" des Ich (366), das Wort erschließt ihm die wahre Wirklichkeit der Personali-

tät, Philosophie muß Philologie im höheren Sinn werden (361). W. verkennt aber nicht eine gewisse Einseitigkeit Ebners; er sieht bei ihm die Gefahr eines Spiritualismus. Beachtenswert sind seine letzten Sätze, in denen er das Ungenügen des Ausgangs nur vom Du oder nur vom Wir betont. „Erst von der inneren Transzendenz her kann die Wirklichkeit personaler Existenz wesens- oder besser seinsgemäß erfaßt und bewältigt werden" (375). – In den 12 Abhandlungen und 8 „Miszellen" des inhaltreichen Bandes halten sich geschichtliche und systematische Untersuchungen ungefähr die Waage. Die zunächst und meist auch vorwiegend historischen Arbeiten sind folgende: *Thompson M. Faller,* Augustinus – ein Philosoph? (423–429). Dann: *Karl Pickl,* „Der heutige Stand der Nominalismus-Frage" (417–422), eine dankenswerte Zusammenstellung neuerer Forschungsergebnisse und eindringliche Warnung vor pauschalen Aburteilungen. *Descartes* sind zwei Beiträge gewidmet: *Joh. Bauer:* Der Zweifel und seine Überwindung (49–61), und *Rud. von Gumppenberg:* Über die Seinslehre bei Descartes (131–139); beide Beiträge sind vorwiegend kritisch. *Béla v. Brandenstein* schreibt „über zwei Fragen der Kantinterpretation" (391–405); die erste Frage betrifft *Kants* in der 2. Auflage der KrV neugefaßte und vorverlegte „Widerlegung des Idealismus", die zweite die unter dem Titel „Es ist ein Gott" stehenden Texte des Opus postumum. Die Abhandlung von *Jürgen Leopoldsberger* „Anfang und Methode der systematischen Philosophie – Reinhold, Fichte, Hegel" eröffnet den Band (7–48); die Absicht ist hier eine durchaus systematische: *Fichtes* Auffassung soll gegen die Einwände *Hegels* als die allein richtige verteidigt werden. Eine Einführung in die Philosophie *Octave Hamelins* gibt *Peter Heitkämper* unter dem Titel „Von der Relation zur Person" (283–305). Nicht minder dankenswert ist *Paul Hoßfelds* Einführung in die an *Leibniz* erinnernde Metaphysik *A. N. Whiteheads*: „Gott und Religion in der Ontologie von A. N. Whitehead nach seinem Hauptwerk ‚Process and Reality'" (377–387). Kritische Bemerkungen zum „philosophischen Glauben" bei *Karl Jaspers* legt *Kurt Salamun* unter dem Titel „Philosophischer Glaube als kommutative Lebenshaltung" (63–76) vor. Ausführlich und sehr wohlwollend berichtet *Heinrich Beck* in seiner Abhandlung „Natur – Geschichte – Mysterium" (95–129) über Persönlichkeit und Werk *Hans Andrés*, über seine Methode, seine Ontologie, Naturphilosophie und Anthropologie; die letzten zwei Seiten enthalten eine Bibliographie der Werke Andrés. *Johannes Kamintius* gibt in seinem Beitrag „Die Mitbestimmung in Deutschland" (253–281) eine historische Darstellung des Ringens um die Mitbestimmung und die verschiedenen Fassungen des Begriffs der Mitbestimmung. – Von den vorwiegend systematischen Beiträgen gehören zwei dem Bereich der Wissenschaftsphilosophie an: *Arnulf Molitor:* „Die Seinsart der geometrischen Grundgebilde und das Anwendungsproblem. ‚Mathematische' und ‚physikalische' Geometrie" (407–415). *Paul Weingartner* behandelt „einige Fragen zur erfahrungswissenschaftlichen Vorhersage in der Geschichte der Naturphilosophie" (77 bis 93); es geht ihm dabei um die Präzisierung des Begriffs der erfahrungswissenschaftlichen Vorhersage, um die Analyse der Probleme, die im Zusammenhang mit ihr auftreten und um die Möglichkeiten ihrer Lösung. *Anton Pechhacker* setzt sich in seinem Beitrag „Der Evolutionismus in philosophischer Sicht" (323–356) mit den naturphilosophischen Thesen *Andreas van Melsens* (in: Evolution und Philosophie [Köln 1969]) auseinander; insbesondere behandelt er die Frage, ob das Entstehen bestimmter Strukturen, wie sie sich in den Lebewesen finden, durch Zufall erklärt werden kann, und wendet sich entschieden gegen diese Möglichkeit; wohl mit Recht; nur vermißt man eine genauere Untersuchung über die Art der Gewißheit, mit der diese Unmöglichkeit behauptet wird. In den Bereich der Sprachphilosophie führt die tiefsinnige, freilich stilistisch recht schwierige philosophische Meditation über Gen. 11, 1–9, die *Ferdinand Ulrich* unter dem Titel „Der eine Logos und die vielen Sprachen" (183–224) vorlegt. In den Bereich der Ethik und Rechtsphilosophie führt die Untersuchung *Hermann Kramers* über „das Problem der Verbindlichkeit von Rechts- und Moralnormen" (225–251). Seiner Kritik der empiristischen Theorien wird man zustimmen müssen. Aber ist die Lösung, die Norm sei nur Ausdruck der persönlichen Anerkennung eines Handelns und Aufforderung, alle andern sollten das gleiche anerkennen, etwa weniger unbefriedigend? Müßten nicht eher die Lehren, die eine apriorische Einsicht annehmen, ernster bedacht werden? Der Beitrag von *Hans Fischer-Barnicol* „Offenstand des Daseins" (141–182) schließlich ist einem Problem der Theorie der Mystik gewidmet. – Außerdem enthält der Band einen kurzen Be-

richt von *Heinrich Beck* über ein vom „Deutschen Institut für Bildung und Wissen" veranstaltetes Symposion über Fragen der Bibel-Exegese (389 f.) und 8 Buchbesprechungen (431–451), als Abschluß ein Namen- und Sachregister, die den Reichtum des Inhalts leichter zugänglich machen. J. de Vries, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie

Del-Negro (v.), Walter, Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie und die moderne Physik (Erfahrung und Denken, 33). 8° (166 S.) Berlin 1970, Duncker & Humblot. 29.60 DM. – Mit den Konvergenzen in der Gegenwartsphilosophie ist die Tatsache gemeint, daß sowohl der dialektische Materialismus wie sein Antipode, die positivistische analytische Philosophie, sich in der Auseinandersetzung mit der modernen Physik zu der mittleren Linie eines (sehr) kritischen Realismus hinbewegen. Für den Diamat ist das aufgrund der Arbeiten von *G. Wetter* und *S. Müller-Markus* sehr treffend dargestellt. Bei der analytischen Philosophie war das treibende Element aber nicht eigentlich die *moderne* Physik, sondern das realistische Element in der Naturwissenschaft überhaupt; denn Relativitätstheorie und Quantenphysik stellen auch heute noch eine realistische Erkenntnistheorie vor nicht unerhebliche Probleme: Es ist nicht sehr leicht einzusehen, wie man die absolute Gleichzeitigkeit aufgeben und doch an der Realität eines zeitlichen Nacheinander festhalten soll, und das Problem des quantenphysikalischen Meßprozesses hat noch keine befriedigende Lösung gefunden. – D.-N. weicht demgemäß auch unbewußt vor den eigentlich modernen Elementen in der Gegenwartsphysik zurück, indem er der Kritik an der Relativitätstheorie eine Beachtung schenkt, die sachlich nicht gerechtfertigt erscheint, und in der Quantenphysik auf jene vielen Umdeutungsversuche von *Bohm, de Broglie* usw. verweist, deren große Zahl gerade zeigt, daß bisher kein einziger erfolgversprechend erschien. Was trotzdem sowohl *Einstein* wie *Bohr* und *Heisenberg* zu einer realistischen Grundposition trieb (insofern der „Subjektivismus" der Kopenhagener Interpretation in glücklicher Inkonsequenz auf die Mikrophysik beschränkt wurde), war das realistische Grundelement in der Naturwissenschaft überhaupt. Darum ist auch der Subjektivismus der Kopenhagener Interpretation ganz anders zu bewerten als der Positivismus des Wiener Kreises: Der Wiener Kreis erwuchs aus philosophisch motiviertem Protest und wurde durch die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des Wissenschaftsbetriebs zur Zurücknahme seiner Übertreibungen gezwungen; die Kopenhagener Interpretation entstand aus der Verzweiflung darüber, daß die physikalischen Gegebenheiten sich nicht in das herkömmliche realistische Weltbild einordnen ließen. Dies zur Hervorhebung einiger Nuancen, die bei D.-N. nicht so deutlich zu erkennen sind; um so interessanter und empfehlenswerter ist die Darstellung der allmählichen und widerstrebenden Hinwendung zum Realismus bei *Russel, Sellars, Feigl, Carnap* und *Kraft*. W. Büchel

Beck, Heinrich, Philosophie der Technik. 8° (226 S.) Trier 1969, Spee. 19.80 DM. – Die Thesen über positive und negative Seiten der Technik und die Ratschläge zur Überwindung der Schwierigkeiten werden von B. begründet in einer aristotelischen Sicht von Natur und Geist. Diese Philosophie kommt in ihren ethischen Anwendungen nur haarscharf an den Lehren von Humanae Vitae vorbei (143). Daß die Probleme der Technik im wesentlichen eine verschärfte Auswirkung und einen überdeutlichen Ausdruck jener Problematik der Natur selbst darstellen, die etwa *R. Schneider* im „Winter in Wien" so erschüttert und erschütternd umschrieben hat, wird bei B. verdeckt durch eine optimistische Sicht der Welt, die im Grunde heil und höchstens „in Grenzfällen" und dann nur „vorletztlich" zerrissen sei (142). Dieses Übersehen ist wohl der Grund dafür, daß ausgerechnet jene Sicht des Geschlechtlichen, welche dem mittelalterlich-theologischen Denken zu eigen war – Überwältigung der Geistperson durch sinnliche Triebhaftigkeit –, dem modernen technischen Denken angelastet wird (147), während B. auch in der ehelichen Hingabe den verborgenen Gott aufscheinen sieht (153). W. Büchel

Rüfner, Vinzenz, Psychologie. Grundlagen und Hauptgebiete (Systematische Philosophie, hrsg. von *Hans Meyer*, IV). Gr. 8° (X u. 1025 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 78.– DM. – Der Grundgedanke dieser umfassenden Psychologie kann mit dem Verf. dahin gekennzeichnet werden, daß er den Weg der seelischen Entwicklung „von der verhältnismäßigen Gestaltlosigkeit des animalisch-dumpfen Erlebens zur inneren Einheit und Klarheit des Geistes" (3), „von der Materie hin zum persönlichen innerlichen Leben im Verständnis des eigenen Selbst" darzustellen bzw. „nachzuzeichnen" versucht (1010). Das Buch hat einen ganz anderen Charakter als das vor etwas mehr als 10 Jahren erschienene Werk von *G. Anschütz* mit dem Untertitel: Grundlagen, Ergebnisse und Probleme der Forschung. Im Unterschied zu *Anschütz* ist dieses Werk lehrbuchartig aufgebaut. Es will die psychologischen Probleme weitgehend unter philosophischen und auch transzendentalen Aspekten angehen, vertiefen und weiterführen: Weiterführen in dem Sinn, daß sich aus ihm auch für den empirisch arbeitenden Psychologen Fragestellungen ergeben, die von Interesse werden könnten. In dem Buch werden die philosophischen Grundlagen stärker betont. Philosophische, philosophiegeschichtliche, anthropologische und auch kritische Gedanken durchziehen es in manchen seiner Abschnitte; so in Kapitel I und II: Die philosophischen Grundlagen der Psychologie (1–47), Die Methoden der Psychologie (48–125); ferner in den Abschnitten über Denken und Intelligenz (625–689) und besonders im letzten Kapitel: Die Person als Erlebniszentrum (924–1009). Dieses Kapitel kann zugleich als der geistige Höhepunkt des Buches bezeichnet werden; vielleicht nicht so sehr in dem Abschnitt über die Schichten der Persönlichkeit (951 ff.) als in den folgenden Darlegungen: Das Personsein als die höchste Stufe des Seinserlebens (961 ff.), Die Person in ihrer Transzendentalität (970 ff.), Die Person und das religiöse Erleben (983 ff.). Wieweit und unter welchen Einschränkungen es richtig ist, daß „die Seele nur durch Zurückwendung auf ihr inneres Zentrum zur Stufe des geistigen Lebens und Erlebens kommt" (46), hätte noch deutlicher gemacht werden können. Dabei wäre, gerade auf der Grundlage der dort von R. herangezogenen ersten und zweiten Reflexion, auch thematisch auf Begriff und Existenz von Seele und speziell von Geistseele einzugehen, die ja keineswegs unmittelbar einsichtig sind. Im Zusammenhang damit hätte man fruchtbar auch die Frage nach Willensfreiheit (vgl. das X. Kap.: Der Wille [773–839]) und nach Unsterblichkeit behandeln können. Eine methodische und kritische Vertiefung dieser Gedanken wäre für das Buch sicher nützlich gewesen; vielleicht wird man sich aber auch hier an eine Vorbemerkung erinnern müssen, daß manches aus Raumgründen weggelassen werden mußte. Diese Fragen sind von R. nicht etwa ausgeklammert worden, weder in sich noch in ihrer philosophischen und anthropologischen Tragweite. Sie werden mehr implizit als notwendige Voraussetzungen seiner moral- und religionspsychologischen Gedanken und auch der Transzendentalität der Person (970 ff.) herangezogen. Man kann dem Verf. nur zustimmen, wenn er meint, der Psychologe müsse sich, schon im Interesse seiner Beratungstätigkeit, bewußt bleiben, „daß Seelisches vom Geistigen her gesteuert wird" (46); ebenso, wenn er mehrfach auf den umfassenden Charakter des Geistigen hinweist. – R. faßt die Geistseele wesentlich im aristotelisch-thomistischen Sinn, weshalb auch die Entelechie- und Formgedanken ihren Platz in dem Buche einnehmen (vgl. Kap. III: Die biologischen Grundlagen der Psychologie [126–226]). Interessant ist in diesem Zusammenhang die Meinung des Verf.s, daß die aristotelische Theorie vom intellectus agens, deren Bedeutung für die an die Sinne gebundene geistige Erkenntnis des Menschen wir voll anerkennen, durch die experimentellen Untersuchungen über Abstraktion bestätigt worden ist (659). Hier möchte man gern weitere Belege sehen, deren ausführliches und kritisches Referat aber über den Rahmen dieses Lehrbuches hinausgehen würde. Aus dem Kapitel über das emotionale Seelenleben sind die phänomenologischen Darstellungen über Ekel, Scham und Schmerz besonders hervorzuheben (275 ff.). In dem Abschnitt über die Wahrnehmung (333–406) weist R. mit Recht darauf hin, daß unser Wahrnehmen seinem Inhalt nach weitgehend sozial bedingt ist: es hängt zu einem nicht geringen Teil von den Einstellungen, Interessen und Werthaltungen ab, die ihrerseits – wenigstens genetisch – stark von Erziehung, Milieu und anderen Faktoren der sozialen Umwelt beeinflußt werden (403 ff.). Die Kapitel über Gedächtnis und Lernen (407–500), Entwicklungspsychologie (501–624), Denken und Intelligenz (625–689) dürften besonders Pädagogen und Lehrer aller Schulgattungen interessie-

ren; der Verf. kann dabei auf eigene Erfahrung und Erprobung im Schuldienst zurückgreifen. Als gute Einführung in die Neurosenlehre und Tiefenpsychologie für Leser, die sich nicht hauptamtlich mit Psychologie beschäftigen, kann das Kapitel über Probleme der Tiefenpsychologie bezeichnet werden (690–772). Eine Reihe von Fragen aus der Sozialpsychologie wird in dem Abschnitt über Probleme der Sozialpsychologie behandelt (840–923); so der tierische Sozialverband, die Familie als Grundlage des sozialen Lebens, Kontakt und Suggestion, Fragen der Arbeits- und Betriebspsychologie. – Dieses Lehrbuch der Psychologie kann man allen empfehlen, die sich mit philosophisch und anthropologisch unterbauten Gedanken, Problemen und Lösungsversuchen der Psychologie bekannt machen wollen. Die Hinweise auf grundlegende oder weiterführende Literatur nach einzelnen Kapiteln wird mancher Leser dankbar begrüßen. Dem Werke sind Namen- und Sachregister beigegeben.

L. Gilen, S. J.

Keiler, Peter, Wollen und Wert. Versuch der systematischen Grundlegung einer psychologischen Motivationslehre. Gr. 8° (220 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 38.– DM. – In diesen eindringlichen Untersuchungen zur Systematik einer psychologischen Motivationslehre geht der Verf. mit bemerkenswerter Gründlichkeit und Radikalität den Grundlagen bisheriger Motivationslehren und auch, in kritischer Selbstreflexion, den eigenen Ansätzen, eine psychologische Motivationslehre neu zu begründen, nach. Das Anliegen des Verf.s ist eine *psychologische*, nicht etwa eine metaphysische oder ethische Begründung der Wertlehre und der Werte selber, wie man vielleicht auf den ersten Blick meinen könnte. Das schließt aber nicht aus, daß er auch auf die philosophischen bzw. phänomenologischen Wertlehren von *N. Hartmann* und *M. Scheler* eingeht; auch *F. Brentano* wird mehrfach herangezogen. Man wird ihm wohl recht geben müssen mit seiner Meinung, daß das Motiv des von ihm abgelehnten Wertabsolutismus, wie er von *M. Scheler, N. Hartmann* u. a. vertreten wird, „vor allem ein ethisches ist" (110). Ob aber die Ablehnung des Wertabsolutismus, der absolut und jenseits aller psychologischen Erfahrung, also a priori gültige Werte annimmt, empirisch begründet werden kann (vgl. 108–110), erscheint uns mehr als zweifelhaft: Diese beiden Arten des Wissens und der Einsicht liegen auf erkenntnistheoretisch zu verschiedenen Ebenen. Bei den Vertretern dieses Wertabsolutismus (vgl. auch schon *Augustinus* und seine Lehre vom summum bonum) geht es doch um die Seinsverankerung der Werte, und diese ist, auch nach K., „kein wertpsychologisches, sondern ein metaphysisches Problem" (106; vgl. 107–113). Hier gilt doch wohl das gleiche wie für das Kausalitätsprinzip, das „niemals experimentell beweisbar ist" (172, 27). Ähnliches ist, mit gewissen Einschränkungen für die Reflexionen über das Freiheitsbewußtsein und die Bedingungen seiner Faktizität, auch für die Willensfreiheit zu sagen (vgl. die Kritik an *H. Rohracher* [27]). Deshalb umgeht der Verf. dieses Problem mit vollem Recht, um – von seinem Standpunkt aus – möglichst nur empirisch nachprüfbare Fragen zu untersuchen. In einem Werk über Wollen und Wert kann das Problem allerdings nicht ganz ausgeklammert werden. So gibt auch K. am Ende seines Buches eine Beschreibung der Willensfreiheit. Sie besteht, soweit sie psychologisch bestimmt werden kann, „allein in dieser fundamentalen Entscheidung, ob wir unsere Willentlichkeit wollen oder ob wir sie nicht wollen, ob wir wollende Personen oder willenloses Objekt sein wollen" (208). – Wenn man die psychologische Wertlehre K.s überblickt und sich speziell an seine Ablehnung des Wertabsolutismus erinnert (108 ff.), könnte man glauben, daß er in seiner Wertlehre, genauer: in der Begründung der Werte – die nur einen Aspekt der Wertlehre darstellt – eindeutig den Voluntarismus vertritt (es gibt dafür in der Geschichte der Philosophie bedeutende Beispiele). So möchte er „Werte ausschließlich auf Wollen zurückführen ... Die Letztbegründung der Werte liegt in der nicht weiter rückführbaren Willentlichkeit des menschlichen Daseins, über deren etwaige metaphysische Verankerung wir nichts sagen können. Für uns sind Werte ohne Willentlichkeit nicht denkbar und somit stets an ein wollendes Individuum gebunden" (115 f.). Oder auch: „Der Wille zum Wollen (ist) formale Grundlage aller Werte" (133 ff.). Auf der anderen Seite unterscheidet er zwischen der ideellen Bedeutungseinheit „Wert" und seiner „Verwirklichung" (51 u. ö.). In diesem Sinn gibt es – auch nach dem metaphysischen Normativismus und Wertabsolutismus bei aller Priorität der Werte (vgl. 108–113) – ein wirkliches Neuschaffen von Werten, die in ihrer

„ideellen" und apriorischen Daseinsweise allerdings nicht im Sinn platonischer Ideen zu verstehen sind, wie dieser bei *N. Hartmann* vorzuliegen scheint. Es ist aber auch zuzugeben, daß die hier angeschnittenen Überlegungen nicht empirisch nachgeprüft und falsifiziert oder erhärtet werden können: Sie gehören in den Bereich einer metaphysischen Wertlehre bzw. Erkenntnistheorie. In der Richtung dieser Gedanken könnte aber bei einer Neuauflage die Kritik K.s am Wertabsolutismus neu überdacht werden. – Dem Hauptteil seines Buches schickt K. als Einleitung „Grundlegende definitorische Bestimmungen" über Personhaftigkeit und Person, Zustand und Zuständlichkeiten, Befindung und Befindlichkeiten voraus (1–16), die für das Verständnis der weiteren Untersuchungen von Bedeutung sind; so besonders in den Abschnitten über Zustandswerte (56–64) und Personwerte (64–80). Fruchtbar scheint die auf *H. Dingler* zurückgehende und von K. etwas modifizierte Unterscheidung zwischen Auto- und Allopsychologie zu sein; vielleicht wäre sie unter wissenschaftstheoretischen Aspekten noch zu vertiefen. – Der weitaus größere Teil des Buches ist Untersuchungen „Zur Phänographie von Wollen und Wert" gewidmet (17–208). Hier wäre eine genauere Abhebung der phänographischen von der phänomenologischen Methode nützlich gewesen. So gehört z. B. Identifikation und Kategorisierung seelischer Erlebnisse bei „je mir" nach dem Verf. zu den phänographischen Aussagen. Von Bedeutung, nicht nur im System des Verf.s, ist der Unterschied oder das Verhältnis von Normen und Werten (vgl. den Abschnitt über Werte und Normen als Verhaltensauslösung und Steuerung [17 ff.]). Um den Ort und die Intention der hier vorliegenden Untersuchungen richtig zu bestimmen, muß man sich vor Augen halten, daß es sich in dieser psychologischen, keineswegs philosophiefeindlichen Arbeit (vgl. Vorwort V) nicht um Normen und Werte „an sich" handelt, sondern in echt psychologischer Fragestellung um ihre Auswirkungen auf konkrete Individuen und ihren Erkenntnisbestand (19). Damit sind dann auch Aufgaben und Wege der folgenden Untersuchungen gewiesen. In den „Phänographischen Analysen der Ziele des Wollens" (24–48) gibt der Verf. zunächst eine Beschreibung des Wollens und der Triebe; sodann geht er auf eine Analyse der verschiedenen Trieblehren ein, wobei er sich an die Unterscheidung zwischen monothematischen (*S. Freud* [33 ff.]), polythematischen (*Ph. Lersch, H. Rohracher*) und athematischen Trieblehren hält. Aus dem Abschnitt über Willensziele (49–106) wurden schon die Kapitel über Zustands- und Personwerte genannt. Personwerte bestehen in der „Soseinserhöhung der eigenen Person" (65 ff.), für die Autopsychologie: in der subjektiv erlebten Soseinserhöhung bzw. für Personunwert in der „minderen Soseinslage der eigenen Person". In dem Abschnitt über Fremdwerte (81–101) wird eine Unterscheidung zwischen „altruistischen" und „inaltruistischen" Werten eingeführt. Ein längeres Kapitel handelt über die Begründung der Ziele des Wollens (107–147) mit Gedanken über die Wissenschaft als Wert (116 ff.), die auch erkenntnistheoretisches Interesse finden könnten. Wir denken dabei nicht nur an den Rang der „Letztbedeutungen", die vielleicht noch kritisch zu analysieren wären (123), sondern auch an die Theorie des Verf.s, daß die Verwirklichung des Wertes Wissenschaft „immer nur annähernd erreicht werden" und niemals absolute Gültigkeit beanspruchen kann (124 f.). Im letzten Teil des Buches beschäftigt K. sich mit „Speziellen Problemen einer psychologischen Motivationslehre" (148–208): „Das individuelle Wertsystem", „Die Werthaltungen" und „Die Frage nach Verwirklichung und Vereitelung der Verwirklichung von Werten". Hier sei besonders auf den Begriff des Motivs aufmerksam gemacht, der sich wesentlich von den Begriffsbestimmungen unterscheidet, wie sie etwa von *N. Ach* und *J. Lindworsky* gegeben worden sind. Er enthält aber, wenn man die Gedanken des Verf.s verfolgt hat, wesentliche Aspekte seiner Lehre von Wollen und Wert: „Das Motiv ist die kleinstmögliche Einheit einer auf Verwirklichung eines Wertes gerichteten Verhaltensweise" (188). – Die Untersuchungen K.s stellen einen wichtigen Beitrag zur Motivationslehre dar. Man möchte wünschen, daß sie zu weiteren Arbeiten auf diesem Gebiete anregen. L. Gilen, S. J.

Madsen, K. B., Theories of Motivation. A Comparative Study of Modern Theories of Motivation. Fourth Edition. Gr. 8° (365 S.) Kopenhagen 1968, Munksgaard. 75.– d.Kr. – Die 5. Auflage dieses „Handbuches der Motivationspsychologie" (267) ist ein Neudruck der 4. Auflage, über deren Veränderungen gegenüber früheren

Ausgaben das Vorwort berichtet. Das Buch bietet Referate und vergleichende Studien über eine Reihe ausgewählter Motivationstheorien. Auf die empirischen Untersuchungen zur Motivation bezieht es sich mehr indirekt, insofern die dort berichteten Fakten die Basis für die entsprechenden Theorien bilden (vgl. dazu das Literaturverzeichnis 351–361, ferner Kap. 16 [267–282] mit einer Besprechung von einschlägiger Literatur des letzten Dezenniums sowie die Angaben am Schluß der Kapitel 5–14). Im 1. Teil seines Buches gibt M. eine mehr wissenschaftstheoretische Einführung in Wesen, Aufgaben und Grenzen einer Meta-theorie, die er unter den Begriff einer „Philosophie der Wissenschaften" subsumiert (19). Bei der Literatur zur Geschichte der Psychologie wäre vielleicht noch anzuführen: *W. Hehlmann*, Geschichte der Psychologie (Stuttgart 1963) (jetzt in 2. Aufl.). In dem ausführlicheren 2. Teil (55–282) analysiert M. 20 Motivationstheorien, die ihm für den gegenwärtigen Stand der Motivationsforschung repräsentativ und besonders bedeutungsvoll erscheinen. Seine Darstellung, die keine Geschichte der Motivationsforschung sein will, beginnt etwa mit dem Jahre 1930. Zehn dieser Theorien werden eingehend besprochen und analysiert; darunter *McDougall* (55–73), *Tolman* (74–90), *Lewin* (130–145), *Hull* (169–188), *Tinbergen* (206–216), *McClelland* (217–232). Zehn weitere Theorien (unter ihnen *Cattell* und *Skinner*) werden kürzer behandelt. Die Darstellung hält sich an ein festes Schema: Struktur der Theorie, Definition der Motivation und ihre Hypothesen, Rekonstruktion der Theorie, die den Leser wohl besonders interessieren wird und ihn auch kurz informieren kann. Der letzte Teil des Buches wird durch die beiden ersten Teile vorbereitet. Er bringt vergleichende Untersuchungen zu den vorgelegten Theorien und ist in seinen einzelnen Abschnitten formal in der gleichen Weise aufgebaut wie die Exposition der einzelnen Theorien. So wird zunächst ihre Struktur einer Betrachtung unterzogen (285–303); sodann geht der Verf. zu einem Vergleich der Motivdefinitionen über (304–325) und erörtert danach die verschiedenen Axiome und Hypothesen der einzelnen Theorien (326 bis 336), auch hier mehr nach ihrer formalen Seite: er gibt Klassifikationen dieser Hypothesen, wobei der Hypothesenquotient sich auf das Abstraktionsniveau bzw. den stärkeren oder weniger starken empirischen Charakter bezieht. Dieses Vorgehen mag auf den ersten Blick vielleicht zu formalistisch erscheinen. Der Vergleich bringt aber doch bemerkenswerte Ergebnisse, von denen hier einige angeführt seien: die Entwicklung der Psychologie zeigt, trotz des Gewichtes der behavioristischen Einstellungen und Forschungen eine Tendenz zur Synthese hin (290); die Mehrheit der hier vorgelegten (amerikanischen) Motivationstheorien ist als dynamisch zu bezeichnen, sie sind zum Teil extrem dynamisch (292); die Diskussion zwischen der dynamischen Psychologie (älterer Behaviorismus und Reflexologie) hat, nach einer Hypothese M.s, die Psychologie in Richtung einer feldtheoretischen Orientierung beeinflußt (293). Der Verf. macht selbst auf einige kritische Gesichtspunkte zu seinen Klassifikationen aufmerksam (292 f.). – Wer in diesem Buch eine Analyse der Motivation menschlicher Willensakte oder -handlungen oder überhaupt einer spezifisch humanen Motivation sucht, wird nicht auf seine Rechnung kommen: das Wort „Wille" wird auch im Sachverzeichnis nicht genannt. Es geht um Motivationstheorien, die weitgehend auf Tierexperimenten der besprochenen Autoren und ihrer Mitarbeiter beruhen. Daher versteht man auch die Ansicht des Verf.s, daß „Motivation ein mehr biologisch fundamentaler Prozeß" ist (328). Naturgemäß liegen hier Grenzen vor, die im Sinne einer Humanpsychologie erweitert werden könnten. Diese Humanpsychologie wäre nicht identisch mit einer „Philosophy of Psychology", in die der Verf. seine „Meta-theory of psychology" einordnet (19). M. geht aus von einer in Amerika fast allgemein angenommenen Definition der Psychologie als der Wissenschaft des Verhaltens (vgl. S. 42 f.). Im Sinne der obengenannten philosophischen oder anthropologischen Erweiterung würde man dann Psychologie eher beschreiben als die Wissenschaft der seelischen Phänomene (darunter auch das Verhalten) und der transphänomenalen Strukturen, die diesen Phänomenen zugrunde liegen.

L. Gilen, S. J.

Toman, Walter, Motivation, Persönlichkeit, Umwelt. 8° (323 S.) Göttingen 1968, Hogrefe. 28.– DM. – Das Hauptinteresse dieses Buches liegt naturgemäß nicht bei den geschichtlichen Vorläufern (über sie 15–22), sondern bei den Motivations-

theorien, die auch empirisch eindeutiger verifizierbar sind. Das Ziel einer allgemeinen Motivationstheorie – wohl immer noch eine Aufgabe der Psychologie – hat der Verf. sehr hoch gesteckt: sie sollte ein eindeutiges und „rational lehrbares Verständnis der menschlichen Motivation" überhaupt bieten, ferner Voraussagen über Motivation gestatten und auch diese selber beeinflussen können (12). Sie könnte also, wenn wir den Gedanken weiterführen wollen, in eine umfassende Theorie von der Manipulierbarkeit des Menschen eingebaut werden. Aus den verschiedenen Kapiteln des Buches seien hier zunächst einige angeführt, die einen vorläufigen Überblick über den Inhalt des Buches geben können: Motivation vom lerntheoretischen Standpunkt (39 ff.); Komplexere Motive und Motivwirkungen in experimenteller Sicht (62–81); Freuds Modell der Motivationsentwicklung (116–147); Motivation und Persönlichkeit (148–165). Für das Verständnis der Motivation, ihre Bedeutung in der Entwicklung der Persönlichkeit und deren Bindung an die Umwelt (und auch für eine anthropologische Vertiefung) ist der Begriff des Motivs naturgemäß von entscheidender Bedeutung. Soll man die Motive mit *Haider/Rohracher* als „Dauererregungskonstellationen im Gehirn" auffassen (37)? Oder als „Kräfte, welche Verhalten steuern", vielleicht ihre Existenz mit manchen Lerntheoretikern überhaupt bestreiten (39)? Soll man sie mit *Hull* den Trieben gleichsetzen, die als „intervenierende Variable eine entscheidende Rolle" im tierischen und menschlichen Verhalten spielen (40)? Könnte man, entsprechend den Analysen *Tinbergens*, wenigstens die „Grundmotive" mit seinen Hauptinstinkten identifizieren (43)? Dann wären, in weiterer Konsequenz, die Motive überhaupt identisch mit Instinkten, und daraus ergibt sich die für eine philosophische Psychologie oder Anthropologie interessante Frage, ob auch das Willensleben, in dem nach allgemeiner Auffassung die Motive von konstituierender Bedeutung sind, eigentlich durch Instinkte beherrscht wird (vgl. dazu den Überblick über Stand und Schwierigkeit der Motivforschung, S. 62). Nach der eigenen Auffassung T.s sind Motive „identifizierbare Ereignisse, die ohne Mitwirkung irgendeines oder eines gegebenen Individuums kaum oder gar nicht stattgefunden hätten" (167). Dabei müßten diese Ereignisse, wenigstens in Umrißformen, vom Individuum antizipiert worden sein, also vor ihrer eigenen faktischen Existenz wirksam werden (vgl. dazu *E. Straus*, Vom Sinn der Sinne, ²1956). Eine unumgängliche und auch komplizierte Aufgabe der Motivforschung liegt darin, diese Zusammenhänge zwischen Ereignis und Individuum, dessen Lebensgeschichte und evtl. auch seinen persönlichen Motivationstheorien aufzuhellen. Großen Wert legt der Verf. auf die Motivation*sentwicklung*. Dieser Frage sind mehrere Abschnitte gewidmet: Grundannahmen einer allgemeinen Theorie der Motivationsentwicklung (166–190); Umweltkontexte der Motivationsentwicklung, insbesondere Personen (191–211); Andere Umweltkontexte der Motivationsentwicklung (212–223). In einem Anhang mit Beispielen von psychologischen und psychotherapeutischen Gesprächen kommentiert T. die mutmaßlichen Gedanken und Motive sowohl des Therapeuten wie auch die des Patienten (aus der Sicht des Therapeuten [248–271]); dazu vergleiche man das Kapitel über psychologische und psychotherapeutische Gespräche (224–238). Literaturverzeichnis (272–310) sowie Autoren- und Sachregister sind dem Buch beigefügt. – Der Verf. hofft, mit diesem Buch allen, die als Psychologen oder Ärzte, als Psychiater, Seelsorger oder Lehrer oder Sozialarbeiter mit dem Menschen und seinen Schicksalen zu tun haben, die experimentelle Motivationsforschung näherzubringen und auch der experimentellen Motivforschung für die Entwirrung komplexerer Probleme menschlicher Motivation einen Dienst zu erweisen (245). Wir glauben, daß diese Hoffnung sich bei jedem erfüllt, der das Buch mit kritischer Aufmerksamkeit und sachlicher Offenheit liest. L. Gilen, S. J.

Toinet, Paul, L'homme en sa vérité. Essai d'anthropologie philosophique. 8° (524 S.) Paris 1968, Aubier. – Vielleicht ist auch der Verf. dieses Buches nicht dem Risiko entgangen, dem der gläubige *Pascal* zum Teil verfallen war: „zuviel auf die Rhetorik des Herzens zu geben, um bei dem Andern die Entscheidung für den Befreier" zu beschleunigen (14), wobei es nicht sicher ist, daß der Befreier noch erwünscht wird. Man vergleiche unter dieser Rücksicht besonders den letzten Teil des Buches: L'homme devant le Fils de l'Homme (441–505). Der Verf. bezeichnet sein Buch als einen Essay, und in dieser Literaturgattung ist es auch geschrieben: flüssig,

aus einer Fülle von Ideen heraus, nicht sehr an Systematik gebunden. Es steht auch nicht unter dem Zwang, Quellen und Belege zu zitieren und dabei die eigenen Gedanken zugleich einer neuen und kritischen Reflexion zu unterziehen. Wir vermuten, daß bei einer solchen kritischen Neuüberprüfung der sehr belesene Verf. seine Aussagen an der einen oder anderen Stelle modifiziert hätte (man vgl. den Ausdruck „Archetypus" S. 446, 459 und besonders 475, wo von dem «archétype judéo-chrétien» die Rede ist: eine Ausdrucksweise, die man fruchtbar mit der Auffassung *Jungs* vom Archetypus in Verbindung bringen konnte). Auch bei einem Essay wäre es für den Leser wünschenswert, wenn bei wörtlichen Herübernahmen die Quellen angegeben würden; so *Jaspers* (225 f.), *Bergson* (277). Der Verf. ist sich der angedeuteten Grenzen seines Werkes selbst wohl bewußt; er spricht davon, daß er die Leitideen, z. B. eines neuen anthropologischen Optimismus von *Teilhard de Chardin*, nur «très approximativement» darlegen konnte (249). Den geistvollen Erörterungen und Reflexionen über den Menschen und den philosophischen Versuchen, den Menschen in seinem Eigentlichen zu verstehen («en sa vérité»), lag eine allgemeine Konzeption über die Beziehungen zwischen christlichem Glauben und philosophischer Kritik zugrunde (443 f.), die der Verf. in einem anderen Werk ausdrücklich dargelegt hat: Existence chrétienne et philosophie. Der Überblick über die einzelnen Teile des Buches und auch das Studium des Inhaltsverzeichnisses kann nur einen unvollkommenen Einblick geben in die Fülle der Probleme, die in diesem Buch wenigstens kurz berührt werden. – Der 1. Teil (39–124) ist überschrieben: Dialectique de la présence et de l'absence. Mit diesen Worten meint T. wesentliche Faktoren, die das Sein des Menschen in der Welt von Anfang an bestimmen und ihn in die Lage versetzen, seine Isolierung zu durchbrechen: Existence et participation (47–71); L'existence en perdition (73–97), hier ein Abschnitt über die Bedrohung durch das schlechte Gewissen; Le choix de la communion (99–124, u. a. mit Ausführungen über die Verzweiflung). Der 2. Teil: L'image humaine en réfraction (125–256) bringt (in Auswahl) Darstellungen von Menschenbildern, wie sie im Lauf der Geschichte gelebt oder auch theoretisch vorgetragen wurden: im alten China, in Griechenland, im auserwählten Volk Israel, im Christentum speziell des Mittelalters (Augustinus, Thomas); in der Neuzeit bei Descartes, Leibniz, Rousseau, Marx und besonders Freud (242 ff.). Dabei beschränkt T. sich bewußt auf die allgemeineren Linien der Menschenbilder, die hier von ihm als exemplarisch herangezogen werden; auf Details mußte er, in dem gesteckten Rahmen, verzichten. Der 3. Teil greift einen Problemkreis auf, der für eine adäquate philosophische Anthropologie sicher von hoher Bedeutung ist: Der Mensch zwischen Gott und Welt (257–440). Der Mensch soll in gewisser Weise als „Zeuge des Seins" in der Welt auftreten (289 ff.) und eine Vermittlerrolle zwischen Welt und Sein einnehmen (263 ff.), und dies auf der Grundlage der in seiner Körperlichkeit wurzelnden Perzeption und Imagination (295–319). Auch die vom Unbewußten aufsteigende Affektivität ist im Zusammenhang mit dieser Vermittlerrolle des Menschen zu sehen. Wenn wir die Gedanken des Verf.s etwas systematisieren, könnten wir sagen: Auf dem Wege von Überlegungen zur Geistigkeit, Freiheit und der an den Gesetzen des Seins orientierten Entscheidung auf die Transzendenz Gottes hin, kann der Mensch zur Höhe der ihm möglichen Entwicklung kommen.

L. Gilen, S. J.

Jung, Carl Gustav, Freud und die Psychoanalyse (Ges. Werke, IV). Gr. 8° (424 S.) Zürich 1969, Rascher. 48.– DM. – Der vorliegende Band enthält hauptsächlich die zwischen 1906 und 1916 erschienenen Schriften J.s über Freud und seine Psychoanalyse; dazu kommt ein Aufsatz von 1929: Der Gegensatz Freud und Jung. J. versteht unter Psychoanalyse nicht nur Lehren, System und Techniken der Freudschen Schule. Er faßt den Begriff weiter, „wesentlich (als) Methode zur Erforschung der unbewußten Assoziationen" (310), wobei man an die Bedeutung und Anwendung des J.schen Assoziationsexperimentes zu denken hat. Man vergleiche dazu aus der Arbeit „Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie" (107–255) den Abschnitt über die Phantasien des Unbewußten (164 ff.). Die ersten acht Abhandlungen des Bandes gehen in die Zeit der „begeisterten" Zusammenarbeit mit Freud zurück. Aus diesem Teil sind außer der oben angeführten Darstellung zwei Arbeiten über Freuds Hysterielehre zu nennen (1–28). In den Abhandlungen 9–13

zeigen sich schon die wesentlichen Momente der Kritik an den Lehren Freuds. Nach dem späteren J. sind die Neurosen keineswegs in ihrer Mehrheit oder gar ausschließlich auf sexuelle Kindheitserlebnisse zurückzuführen. Die Gründe liegen vielmehr weitgehend in der Gegenwart: Dem neurotischen Menschen gelingt es nicht, sich an die Aufgaben des Lebens und an seine Pflichten in der Gegenwart anzupassen (283 ff.). Die Sexualphantasien, auf die Freud in seiner Analyse so großes Gewicht legt, sind nach J. eine sekundäre Erscheinung, die sich aus der aufgestauten und nicht in der rechten Weise verausgabten Libido ergibt. Libido ist für J. gleich mit seelischer Energie überhaupt und nicht etwa mit Sexuallust identisch. So jedenfalls schon nach seinem Buch über Wandlungen und Symbole der Libido (1912), das zum Bruch mit Freud geführt hat. Daher dann der Gedanke oder die These J.s: „Die psychologische Störung bei einer Neurose und die Neurose selbst kann als mißlungener Anpassungsversuch bezeichnet werden" (285). J. macht Freud (und ebenso *Adler* [387]) den Vorwurf, daß er den Menschen zu sehr aus seinen pathologischen Abweichungen erklären möchte, während er selber ihn von seiner Gesundheit her verstehen möchte. Einen Unterschied zu Freud sieht J. mit Recht auch darin, daß Freud kein Verständnis für religiöses Erleben hatte (man vgl. sein Buch: Die Zukunft einer Illusion), während J. prinzipiell allen Religionen positiv gegenübersteht: In ihren Lehrgehalten und auch moralischen Vorstellungen sieht er die Archetypen am Werk, die auch in den Träumen und Phantasien seiner Patienten begegnen. Einen weiteren Mangel der Freudschen Konzeptionen findet J. darin, daß Freud seine Voraussetzungen nicht klar ins Bewußtsein gehoben und einer philosophischen Kritik unterzogen hat. Und so könnte es sein, daß „die Einsicht in den subjektiven Charakter jeder Psychologie" und die Konsequenz dieser Einsicht J. am stärksten von Freud unterscheidet (388). Wieweit diese Stellungnahme J.s eine Relativierung von Wahrheit überhaupt bedeutet, ist eine Frage, die in rein psychologischen Untersuchungen nicht geklärt werden kann. Man müßte dafür notwendigerweise erkenntniskritische Überlegungen heranziehen, die aber den Rahmen auch der analytischen Psychologie J.s übersteigen. L. Gilen, S. J.

Thun, Theophil, Das religiöse Schicksal des alten Menschen. Eine religionspsychologische Untersuchung. 8° (350 S.) Stuttgart 1969, Klett. Ln. 28.– DM. – Der Verf. ist bereits durch zwei Untersuchungen zur Entwicklung des religiösen Lebens bekannt geworden: „Die Religion des Kindes" und „Die religiöse Entscheidung der Jugend". Das vorliegende Werk ist von hohem Interesse, nicht nur für Religionspsychologen und Theologen, sondern auch für alle, die sich in Theorie und Praxis mit dem Seelenleben und der Lebensgestaltung alternder Menschen zu befassen haben. Es ist ja vielfach so – das machen auch die Untersuchungen deutlich –, daß im Alter die Religion bzw. die Rückkehr zur Religiosität eine nicht geringe Rolle spielt. Das Buch beruht auf Gesprächen, die der Verf. mit einer Reihe von Personen aus sehr verschiedenen sozialen und weltanschaulichen Kreisen führte (über die Methode vgl. 10 ff.). Th. stellt aufgrund seines Materials eine Reihe typischer Verlaufsgestalten der religiösen Entwicklung des Menschen von der Kindheit bis in das Alter fest. Nach diesen Verlaufsgestalten ist auch das Material im 1. Teil des Buches (17–213) geordnet. Aus den Themen der Exploration seien hier einige angeführt: Rückschau, Idealbilder, Sünde, Gewissen, Jesus Christus, Glauben an Gott und Auferstehung der Toten. Th. unterscheidet mehrere Typen der religiösen Entwicklung, denen jeweils auch ein Kapitel des Buches gewidmet ist: I. Persönlichkeiten mit einer ungebrochenen religiösen Entwicklung (23–79); II. Individualisten (80–105); III. Konvertiten (106–114); IV. Suchende (115–151); V. Vom Sozialismus beeinflußte Persönlichkeiten (153–177); VI. Von der überkommenen Konfession Distanzierte (178–213). – Im 2. Teil (215–337) werden die Ergebnisse dargelegt und diskutiert. Dabei dürften besonders zwei Kapitel interessieren: Das religiöse Schicksal des einzelnen (217–261) sowie das Problem von Glauben und Unglauben, wie es sich im Erleben und im Lebensschicksal der Befragten darstellt (262–287). Als Schicksal bezeichnet der Verf. einmal das, was dem Menschen – hier unter dem Gesichtspunkt der Religiosität – an glücklichen Fügungen mitgegeben bzw. an Störungen, Verlusten und Belastungen auferlegt wird; sodann die Art und Weise, wie der Mensch mit diesen seinen Daseinsbedingungen-, -aufgaben und -beschränkungen fertig wird,

sie auswertet und bewältigt. Die Religiosität eines Menschen wird nach den Ergebnissen des Verf.s fundamental bestimmt von der personalen Wertübertragung durch Familie und Erziehung, später durch Begegnungen und Erlebnisse im sozialen Raum, die in positiver oder negativer Form Einfluß auf ihn gewonnen haben. Das gilt im Bereich des Glaubens (vgl. auch die Abschnitte über die Gestalt Christi und das Erlebnis der Kirche [288 ff. 306 ff.]) sowohl für die Glaubensvermittlung als auch für den Verlust des Glaubens (18 f. 274 f.). Bemerkenswert, besonders unter religionspädagogischem Gesichtspunkt, sind die Ausführungen des Verf.s über die destruktiven Wirkungen des religiösen Infantilismus mit seinen falschen oder verschrobenen Gottesbildern (280 ff.). Th. ist der Meinung, daß, auch auf der Grundlage des heutigen Lebensverständnisses, solche Infantilismen im religiösen Leben weiter verbreitet sind, als man im allgemeinen annimmt. Wieweit diese Behauptung gerechtfertigt ist und welche Folgerungen sich daraus für Religionspsychologie und Religionspädagogik ergeben, müßte wohl noch in speziellen Untersuchungen geklärt werden. Sicher wäre bei diesen Folgerungen auch wieder an die überragende Bedeutung der personalen Wertübertragung zu denken, die in den mitgeteilten Explorationen immer wieder betont wird (69. 91. 213. 273.). L. Gilen, S. J.

4. Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. v. der *Görres-Gesellschaft*. 6., völlig neu bearb. u. erw. Aufl. 10. Bd., 2. Egbd.: Foerster bis Praktische Philosophie. – 11. Bd., 3. Egbd.: Präsidialregierung bis Zukunftsforschung. Nachträge. Register. Lex. (996 Sp. auf 483 S.; 834 Sp. u. 46 S. Register) Freiburg i. Br. 1970, Herder. Subskriptionspreis je Band Ln. 110.– DM; Halbl. 120.– DM. – Mit ebensoviel Genugtuung wie Anerkennung kann vermerkt werden, daß die Redaktionskommission der Görresgesellschaft und der Verlag es geschafft haben, ihr in *dieser* Zeitschrift (vgl. ThPh 45 [1970] 472–474) begrüßtes Vorhaben auszuführen und die beiden noch ausstehenden Bände 10 und 11 im Laufe des Jahres 1970 herauszubringen; beide Bände liegen vor; in manchen Beiträgen finden sich noch Ereignisse oder Veröffentlichungen dieses Jahres eingearbeitet, womit das denkbar höchste Maß an Zeitnähe erreicht ist. Damit ist ohne weiteres gegeben, daß das Staatslexikon nicht mehr beabsichtigt oder beansprucht, Lehrbuch ewiger Wahrheiten zu sein, hat sich doch auch manches, was namentlich in seinen beiden ersten Auflagen mit diesem Anspruch auftrat, als von nur „relativem Ewigkeitswert" erwiesen. So schreckt denn das StL von heute nicht davor zurück, noch stark im Fluß befindliche Sachthemen, erst recht aber die Lebensbilder von Persönlichkeiten, die noch unsere Zeitgenossen waren – das Vorwort des Redaktionskomitees drückt es so aus – „in der Art eines Essays" zu behandeln. – Von *theologischem* Interesse sind insbesondere der moraltheologische Teil des Beitrags „Geburtenregelung" sowie die Beiträge „Katholische Kirche und Nationalsozialismus", „Konkordat" und „Vatikanisches Konzil". – In „Geburtenregelung" legt *F. Böckle* eine vornehme und ausgewogene Auseinandersetzung mit der Enzyklika ‚Humanae Vitae' vor; nicht ganz überzeugt bin ich allerdings davon, ob das ‚per se' der Enzyklika nicht vielleicht auch noch eine andere Auslegung zuließe (weil das lateinische ‚per se' an dem gleichen Mangel an Eindeutigkeit leidet wie unser deutsches „an und für sich"). – Der Beitrag „Katholische Kirche und Nationalsozialismus" *(K. Gotto)* handelt in Wirklichkeit, wie schon die Verwendung des Kürzels „K." für „(deutscher) Katholizismus" ersichtlich macht, mehr von diesem als von der Kirche, ihrer Hierarchie und insbesondere von ihrem Oberhaupt; er bietet einen nützlichen Überblick über die tatsächlichen Vorgänge und Vorfälle; stärker sollte wohl darauf hingewiesen sein, wie lange es gedauert hat, bis auch nur die führenden Kreise erkannten, daß es sich bei den nationalsozialistischen Tiraden nicht um lächerlich dummes und darum nicht ernst zu nehmendes Geschwätz, sondern um bewußte und ernstlich gewollte Bosheit handelte. – „Konkordat" *(A. Hollerbach)* ergänzt nicht nur den gleichnamigen Art. des Hauptwerks um die inzwischen neu abgeschlossenen Konkordate und Vereinbarungen ähnlicher Art, sondern führt auch die grundsätzliche Diskussion mindestens um einen Schritt weiter. – „Vatikanisches Konzil" *(D. A. Seeber)* sei beispielhaft genannt für die Art von Bei-

trägen, die sich wohl oder übel damit begnügen müssen, ihren Gegenstand „in der Art eines Essays" zu behandeln; wer könnte oder wollte sich erkühnen, das Konzil heute schon zu werten oder gar abschließend zu würdigen? – Der allgemeine Fortschritt der Wissenschaft oder vielmehr der Einbruch ganz neuer Wissenszweige, der sich in Band 9 mit den neu aufgenommenen Stichworten „Datenverarbeitung" und „Entscheidungstheorie" nur erst ganz schüchtern angemeldet hatte, bricht sich in den beiden Bänden 10 und 11 breite Bahn mit einer ganzen Reihe von Beiträgen: „Informationstheorie" *(M. Streißler, H. Denzer)*, „Kommunikation" *(W. D. Narr)*, „Kybernetik" *(H. Stachowiak, H. Denzer)*, „Simulation" *(H.-J. Krupp)*, „Spieltheorie" *(M. J. Beckmann, K. J. Gantzel)* und „Wissenschaftstheorie" *(E. von Savigny)*, wogegen Regelungstheorie und Systemtheorie nicht in eigenen Beiträgen, sondern unter anderen Stichworten mitbehandelt werden. Leider gilt gerade von mehreren dieser besonders begrüßenswerten Bereicherungen des Werkes, was bereits in der Besprechung von Bd. 9 zum Beitrag „Einkommen" von *J. Klaus* beklagt werden mußte: sie liegen für „viele, die sich darüber informieren wollten, auf etwas zu hohem fachwissenschaftlichem Niveau" (a. a. O.); in einem Nachschlagewerk wie dem StL suchen ja nicht Spezialisten dieser Disziplinen Belehrung, sondern gerade Fach*fremde*, wie Politiker, Journalisten u. a. m. Ausdrücklich von dieser Beanstandung auszunehmen ist *Savignys* durch seine musterhafte wissenschaftliche Sauberkeit erfreuender Beitrag „Wissenschaftstheorie". – Die in der Besprechung von Bd 9 ausgesprochene Erwartung, dessen etwas magerer Gehalt an sozialpolitischen Beiträgen erkläre sich wohl aus der Tücke des Alphabets und werde daher in den beiden folgenden Bänden seinen natürlichen Ausgleich finden, hat sich nur in beschränktem Umfang erfüllt. Immerhin ist das Notwendige nachgetragen; ein Hinweis sei mir gestattet auf Art. „Fürsorge und Wohlfahrtspflege" *(H. H. Emmelius)*, weil er näher ausführt, was ich am Ende meines Beitrags „Subsidiaritätsprinzip" (Bd. 7, 826–833) angedeutet habe. – Als ein Musterbeispiel dafür, wie man den Leser über den Stand der Diskussion orientiert, ohne ihm die eigene Meinung aufzudrängen, sei der Beitrag „Mitbestimmung" *(J. Oelinger)* rühmend erwähnt. – Art. „Intervention" *(O. Kimminich)* behandelt nur die Intervention im völkerrechtlichen Sinn; die immer noch aktuelle Grundsatzfrage nach der Staatsintervention im Raume von Gesellschaft und Wirtschaft ist mit keinem Wort auch nur angedeutet. Zum Art. „Japan" *(J. Glaubitz)* vermißt man unter den Lit.-Angaben das wichtige Werk „Japan; Wirtschaftsmacht des Fernen Ostens" von *K. Hax* (Köln und Opladen 1961). – Die 5. Auflage des StL brachte in ihrem Schlußband ein Mitarbeiterverzeichnis, das auch Beruf und Anschrift angab. Band 8 der 6. Auflage brachte ein ausführliches Sachregister, aber kein Verzeichnis der Mitarbeiter; nunmehr bringt Band 11 gleich drei Register: Verzeichnis der Mitarbeiter mit Angabe der Beiträge eines jeden und Verzeichnis der Stichworte (beide über Grundwerk und Egbde.) sowie ein Sachregister (nur über die Egbde.). Leider läßt das Mitarbeiterverzeichnis (*ohne* Angabe von Beruf und Anschrift!) die Hand eines kundigen Bearbeiters vermissen; so folgen unmittelbar aufeinander Hirschmann, *Hans:* Ehe und Familie; Hirschmann, *Johann B. S. J.:* Deutschland, Freiheit; Hirschmann, *Johannes, S. J.:* Krieg; stünde die Angabe von Beruf und Anschrift dabei, dann hätte wohl selbst der Computer gemerkt, daß hier *ein* Autor in drei zerrissen wird. *Walter* Riener ist zu Wilhelm verfälscht. Das sind die Fehler, auf die ich zufällig gestoßen bin; bei fleißigem Suchen findet man vielleicht noch mehr. – Dem Werk als Ganzem tun diese kleinen Mängel keinen Abbruch; längst hat es sich seinen Platz unter den unentbehrlichen Nachschlagewerken erkämpft, und dieser Platz bleibt ihm unbestritten. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Civitas. Jahrbuch für Sozialwissenschaften, hrsg. von der *Görres-Gesellschaft* und dem *Heinrich-Pesch-Haus*, Bd. 9. 8° (276 S.) Mannheim-Ludwigshafen 1970, Pesch-Haus Verlag. – Auch dieser Band setzt sich wieder zusammen aus Abhandlungen, Berichten und Besprechungen. – An der Spitze steht ein von *K. Hemmerle* vor der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke gehaltenes Referat „Was heißt ‚katholisch' in der katholisch-sozialen Bildung?" (9–26). Als erster hat *G. Gundlach* den in den Schulbüchern tradierten drei „statischen" species der iustitia commutativa, distributiva, legalis, die iustitia socialis als die *dynamische* Gerechtigkeit gegenübergestellt; es genügt nicht, im Sinn des ‚suum cuique' einem jeden zu gewähren, was ihm kraft der von ihm innegehabten Rechtsposition zusteht; vielmehr

gilt es, im Sinn des ‚ordo socialis conservandus' die ständig sich wandelnden Erfordernisse des geordneten und befriedeten Gemeinschaftslebens oder, was auf das gleiche hinausläuft, des *Gemeinwohls* zu erkennen, als verbindlich anzuerkennen und ihnen Genüge zu tun. Ebendies nennt H. „prospektive Gerechtigkeit" (21) und – an *Wallraffs* „Gefüge offener Sätze" anklingend – „Naturrecht als offenes System" (24). – Die zweite Abhandlung von *G. Ellscheid* und *W. Hassemer*, „Strafe ohne Vorwurf. Bemerkungen zum Grund strafrechtlicher Haftung" (27–49), legt klar und scharfsinnig eine oder vielmehr die entscheidende Schwäche der herrschenden Strafrechtslehre bloß. Ganz das gleiche Problem macht uns nun aber auch bei der bürgerlich-rechtlichen Haftung aus „unerlaubter Handlung" zu schaffen. In unseren gängigen Lehrbüchern der Moraltheologie erscheint die Wiedergutmachungspflicht sogar beinahe als eine Abart der strafrechtlichen Haftung, indem sie (ausschließlich) an culpa theologica, d. i. vor Gott als schuldhaft verwerfliches Verhalten, geknüpft wird. Alles, was die beiden Verfasser über die strafrechtliche „Schuld" ausführen, trifft mit nur noch *mehr* Recht auf diese Lehre der Moraltheologen zu. – Sehr beachtlich ist auch der Beitrag von *H. Steinel*, „Moderne Wissenschaftslehre und kritischer Realismus. Zur Entwicklung des Denkens von Hans Albert" (50–64). – Zu dem in den früheren Jahrgängen stark vertretenen Thema Entwicklungshilfe bringt Bd. 9 nur die sehr informative Abhandlung von *P. Molt*, „Krise der zweiten Dekade? Anmerkungen zur internationalen Strategie der Entwicklungshilfe" (132–159), sowie den „Bericht" von *K. Lefringhaus*, „Das magische Dreieck in der Entwicklung. Tendenzen der ökumenischen Diskussion um die Entwicklungshilfe" (244–252); dieses „magische Dreieck" hat die drei Pole: 1. ökonomisches Wachstum; 2. Selbständigkeit, d. i. Entwicklung aus eigener Kraft; 3. soziale Gerechtigkeit; von Schillers „magischem Dreieck" unterscheidet es sich darin, daß es (angeblich) keine Kompromißlösungen zuläßt, sondern jeder einzelne dieser Pole die beiden anderen ausschließt. – Von den „Berichten" seien noch vermerkt der verhältnismäßig kurze von *A. O. Schorb*, „Der Strukturplan des Deutschen Bildungsrats für das Bildungswesen" (163–170) und der sehr ausführliche, aber ebenso instruktive von *E. von der Lieth*, „Neue Modelle der Lehrerbildung" (171–205). – Erfreulicherweise ist es dem Band wiederum gelungen, das Niveau seiner Vorgänger zu halten.

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

Mayer-Scheu, Hansjosef, Grundgesetz und Parität von Kirchen und Religionsgemeinschaften (Sozialwissenschaftliche Bibliothek, hrsg. von Professoren der Universität Mainz, 5). 8° (367 S.) Mainz 1970, v. Hase & Köhler. 38.– DM. – Im kaiserlichen Deutschland und noch mehr im alten Preußen waren Klagen wegen imparitätischer Behandlung von Katholiken nur zu begründet; heute gibt es in der BRD, namentlich in Bonn, einen „Konfessionsproporz", der zweifellos im Widerspruch zu Art. 3, Abs. 3 GG steht, nichtsdestoweniger aber – wie es scheint – der z. Z. einzig gangbare Weg ist, um grobe Imparitäten zu vermeiden. – Die vorliegende Arbeit behandelt ausschließlich die nach dem Bonner Grundgesetz bestehende *Rechts*lage. Es geht also nicht darum, wie ein weltanschaulich pluralistisches Staatswesen sein Verhältnis zur Religion und zu den Religionsgemeinschaften, insbesondere zu den Kirchen, folgerichtig gestalten könnte oder sollte, insbesondere inwieweit die saubere Unterscheidung des säkularen und des sakralen Bereichs eine unterschiedslose Behandlung der Religionsgemeinschaften fordert oder unterschiedliche Behandlung zuläßt. Selbstverständlich spielen Fragen dieser Art unvermeidlich auch in die Analyse der positiv-rechtlich bestehenden Lage hinein; sie sind aber nicht Thema dieser Arbeit, die sich lobenswerterweise streng an ihr Thema hält. – Manche Autoren glauben, mit dem Gleichheitssatz des Art. 3 GG als Maßstab der Parität auszukommen. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr enthalten die aus der Weimarer Reichsverfassung in das Bonner Grundgesetz übernommenen Religionsartikel (GG Art. 140 = WRV Artt. 137–139, 141) Differenzierungen, die nicht außer acht bleiben dürfen; überdies sind aus dem Grundrechteteil des GG die Art. 4 (Glaubens- und Bekenntnisfreiheit) und Art. 7 (Religionsunterricht in der Schule) zu beachten. Und schließlich hat das BGG mit der von der WRV angestrebten Wertneutralität gebrochen, indem es sich zu einem Wertsystem bekennt, das zwar nicht der christlichen Offenbarung entlehnt, tatsächlich aber weitgehend von der christlichen Tradition ge-

prägt ist. Alles das muß berücksichtigt werden, um die Haltung des BGG zur Religion überhaupt und zu den Religionsgemeinschaften, darunter auch zu den großen Kirchen, richtig zu deuten. – Der Staat des BGG steht wie schon vor ihm die Republik von Weimar allen Religionsgemeinschaften in *gleicher Distanz* gegenüber (WRV 137, 1: „Es besteht keine Staatskirche"). Damit allein ist es aber noch nicht getan. Vielmehr ist im einzelnen zu prüfen, ob und zutreffendenfalls welche „institutionellen Verbindungen" zwischen Staat und Kirche trotz dieser Distanz zulässig oder vielleicht gar unvermeidlich und welche unter allen Umständen unzulässig sind. Sodann ist der „institutionelle Status" der freien Selbstbestimmung der Religionsgemeinschaften, der für sie alle der gleiche sein muß, genauer zu klären. Ganz unvermeidlich aber besteht zwischen Staat und Kirche immer eine Vielfalt von nichtinstitutionalisierten Beziehungen; manche von diesen lassen sich im Sinne streng schematischer Parität gestalten und behandeln, für andere dagegen sind Differenzierungen sachlich gerechtfertigt und stehen daher zum Gleichheitssatz des Art. 3 nicht in Widerspruch. – Alle diese Überlegungen führt der Verf. mit systematischer Strenge durch; so gelingt es ihm, die Vielzahl der Einzelfälle unter ordnende und klärende Begriffe zu bringen. – Besonders angelegentlich bemüht er sich darum, entgegen manchen Tendenzen im wissenschaftlichen Schrifttum und in der Praxis darzutun, daß dem GG eine Bevorzugung der großen Kirchen gegenüber anderen öffentlichrechtlichen Religionsgemeinschaften fremd ist; die Parität ist nicht dreistufig differenziert, sondern nur zweistufig zwischen Religionsgemeinschaften, die öffentlichrechtliche Körperschaften sind, und solchen, die es nicht sind. – In einem ausführlichen Anhang (307–340) zieht der Verf. sozusagen das Fazit, indem er die einschlägigen Gesetze des Bundes und der Länder (ohne für Vollständigkeit einstehen zu wollen) durchgeht und etwaige Verstöße gegen die vom GG geforderte paritätische Behandlung der Religionsgemeinschaften vermerkt; ihre Zahl ist erfreulich gering. Mit besonderer Behutsamkeit werden die Staats-Kirchen-Verträge der gleichen Prüfung unterzogen. Hier wirken die Unterschiede im Selbstverständnis und in der Struktur der einzelnen Kirchen sich dahin aus, daß die Kirchen einerseits zu sehr verschiedenartigem Entgegenkommen dem Staat gegenüber in der Lage sind, andererseits auf ebenso unterschiedliche Gegenleistungen des Staates Gewicht legen. Bei dieser Sachlage können, wofern nur die beiderseitigen Zugeständnisse recht gegeneinander ausgewogen sind, auch sehr unterschiedliche vertragliche Regelungen der Parität Genüge tun. – Die Arbeit ist mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt; diese Unterstützung ist wohlverdient.

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

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Antón, Angel, S. I., Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario (Biblioteca de Autores Cristianos, Ediciones de Bolsillo, 15). Kl. 8° (VI u. 267 S.) Madrid 1970, Editorial Católica, S.A. 100.– Pts.

Barral, R. M., Progressive Neutralism. A Philosophical Aspect of American Education (Philosophical Questions Series, 6). 8° (140 S.) Louvain – Paris 1970, Nauwelaerts. 265.– FB.

Bernardi de Trilia, Quaestiones disputatae de cognitione animae separatae. Ad finem codicum edidit Pius Künzle O.P. (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Opera Philosophica Mediae Aetatis selecta, Volumen I). Gr. 8° (94* u. 420 S.) Bern 1969, Francke. 72.– DM.

Berten, Ignace, Histoire, Révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg. 8° (118 S.) Bruxelles – Paris 1969, Éditions du Cep.

Broglie (de), Louis, Nuove prospettive in microfisica (Filosofi Contemporanei, 16). 8° (277 S.) Milano 1969, Fabbri.

Cambridge History of the Bible (The). Volume 1: From the Beginnings to Jerome. Edited by P. R. Ackroyd and C. F. Evans. Gr. 8° (X u. 649 S.) Cambridge 1970, At the University Press. 90.– Sh.

Chydenius, Johan, The Symbolism of Love in Medieval Thought (Commentationes Humanarum Litterarum, Societas Scientiarum Fennica, Vol. 44, Nr. 1). Gr. 8° (64 S.) Helsinki – Helsingfors 1970, Finska Vetenskaps-Societeten.

Congar, Yves (Hrsg.), L'apostolat des laïcs. Décret „Apostolicam Actuositatem". Texte latin, traduction française par *Mgr Streiff*. Commentaires par *A. Glorieux, R. Goldie, Y. Congar, H.-R. Weber, G. Hasenhüttl, J. Grootaers, M.-J. Beccaria, P. Toulat* et *H. Küng* (Unam Sanctam, 75). 8° (312 S.) Paris 1970, du Cerf. 32.– F.

Curran, Charles E., Contemporary Problems in Moral Theology. 8° (272 S.) Notre Dame, Indiana 1970, Fides Publishers, Inc. 6.50 $.

Docekal, Herta-Ursula, Ernst von Lasaulx. Ein Beitrag zur Kritik des organischen Geschichtsbegriffs (Aevum Christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlands, 8). Kl. 8° (VIII u. 141 S.) Münster i. Westf. 1970, Aschendorff. 18.– DM.

Elliger, Karl, Jesaja II, Lfg. 1 (BKAT XI/1). 8° (S. 1–80) Neukirchen-Vluyn 1970, Neukirchener Verlag. Br. 7.75 DM; Subskr. 6.50 DM.

González Faus, José Ignacio, S. J., Carne de Dios. Significado salvador de la Encarnación en la teología de san Ireneo. 8° (VIII u. 275 S.) Barcelona 1970, Herder. 280.– Pts.

Häring, Bernhard, Die große Versöhnung. Neue Perspektiven des Bußsakramentes. 8° (281 S.) Salzburg 1970, O. Müller, 15.80 DM.

Hahn, Ferdinand, Der urchristliche Gottesdienst (Stuttgarter Bibelstudien, 41). Kl. 8° (101 S.) Stuttgart 1970, Katholisches Bibelwerk.

Hanssens, Jean Michel, S. J., La liturgie d'Hippolyte. Documents et Études. Ouvrage publié avec le concours de la Fondation Universitaire de Belgique. 8° (312 S.) Roma 1970, Pontificia Università Gregoriana Editrice. 8.000 L.

Kuhn, Helmut, Socrate. Indagini sull'origine della metafisica. A cura di *Armando Rigobello* (Filosofi Contemporanei, 15). 8° (230 S.) Milano 1969, Fabbri.

López Quintás, Alfonso, Filosofía Española Contemporanea. Temas y autores (Biblioteca de Autores Cristianos, 298). 8° (XI u. 719 S.) Madrid 1970, La Editorial Católica, S.A. 175.– Pts.

Margetts, John, Die Satzstruktur bei Meister Eckhart (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur, hrsg. v. *Hans Fromm* u. a., 8). 8° (21 S.) Stuttgart – Berlin Köln – Mainz 1969, Kohlhammer. 44.– DM.

Matczak, Sebastian A., Philosophy. A Select, Classified Bibliography of Ethics, Economics, Law, Politics, Sociology (Philosophical Questions Series, 3). Gr. 8° (XXII u. 310 S.) Louvain – Paris 1970, Nauwelaerts. 600.– FB.

Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, XVI, 1: Sermones I (1430–1441). Fasciculus 1: Sermones I–IV. Edidit *Rudolf Haubst, Martin Bodewig* et *Werner Krämer* comitibus. Gr. 8° (IV u. 72 S.) Hamburg 1970, Meiner. 56.– DM.

Palmer, Humphrey, The Logic of Gospel Criticism. An account of the methods and arguments used by textual, documentary, source, and form critics of the New Testament. 8° (X u. 260 S.) London – Melbourne – Toronto – New York 1968, MacMillan/St. Martin's Press. 63.– Sh.

Répertoire Bibliographique des Institutions Chrétiennes. Index en cinq langues établi par ordinateur. Publié sous la direction de René Metz et Jean Schlick. Bd. 3, 1969. Gr. 8° (480 S.) Strasbourg 1970, Cerdic. 120.– F.

Scrinium Erasmianum. Vol. II edidit J. Coppens. Mélanges historiques publiés sous le patronage de l'Université de Louvain à l'occasion du cinquième centenaire de la naissance d'Érasme. Gr. 8° (VIII u. 738 S.) Leiden 1969, Brill.

Sirchia, Francesco, Nicolai Hartmann dal neokantismo all'ontologia. La filosofia degli scritti giovanili (1909–1919) (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore, Saggi e Ricerche, Serie terza, Scienze filosofiche, 7). 8° (VIII u. 197 S.) Milano 1969, Vita e Pensiero. 2.200 L.

Schneider, Gerhard, Verleugnung, Verspottung und Verhör Jesu nach Lukas 22, 54–71. Studien zur lukanischen Darstellung der Parusien (Studien zum AT und NT, XXII). 8° (245 S.) München 1969, Kösel.

Schoonenberg, Piet, Ein Gott der Menschen. Übers. von *Heinrich A. Mertens*. 8° (204 S.) Zürich – Einsiedeln – Köln 1969, Benziger. 19.80 DM.

Teología del Sacerdocio. Bd. 1: Orientaciones metodológicas. Por Mons. *José Capmany, Carlos Escartin, Juan Esquerda Bifet, Manuel Guerra Gómez, Nicolás López Martínez, Ignacio Onatibia* (Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos, Instituto „Juan de Avila"). 8° (344 S.) Burgos 1969, Ediciones Aldecoa. 200.– Pts.

Theiner, Johann, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. von *Michael Müller*, 17). 8° (456 S.) Regensburg 1970, F. Pustet. 52.– DM.

Turner, Victor, The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual (Cornell Paperbacks). 8° (VIII u. 405 S.) Ithaca and London 1967, Cornell University Press LTD. 33.– Sh.

Walgrave, Jan-Hendrik, Un salut aux dimensions du monde. Traduit du néerlandais par *Emmanuel Brutsaert* (Cogitatio Fidei, 46). 8° (182 S.) Paris 1970, du Cerf. 19.50 DM.

Weier, Winfried, Sinn und Teilhabe. Das Grundthema der abendländischen Geistesentwicklung (Salzburger Studien zur Philosophie, 8). Gr. 8° (636 S.) Salzburg – München 1970, A. Pustet. 489.– öS; 69.– DM.

Westermann, Claus, Genesis. Lfg. 4 (BKAT I/4). 8° (241–320 S.) Neukirchen-Vluyn 1970, Neukirchener Verlag. Br. 7.75 DM; Subskr. 6.50 DM.

Zemp, Paul, Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa (Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt., 38). Gr. 8° (XIX u. 254 S.) München 1970, Hueber. 42.– DM.

Via prima

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Das Interesse an der philosophischen Gottesfrage hat sich – soweit es überhaupt besteht – auf die Analyse anthropologisch fundierter Gottesaufweise verlagert; die Möglichkeit sogenannter metaphysischer Gottesbeweise begegnet, wie man weiß, immer mehr einer resignierenden Skepsis. Sie speist sich aus höchst verschiedenartigen Quellen. Oft genug ganz gewiß aus sehr verdächtigen, oder auch nur aus schwindender Sympathie für etwas, wovon man uns einzureden sucht, es sei überholt, nämlich Metaphysik überhaupt (dann hätten wir es hier halt mit einer „unzeitgemäßen Betrachtung" zu tun, was die Sache wiederum aufwertet, und Metaphysik braucht nicht gleich in die Katakomben oder in den Untergrund zu gehen). Doch soll ganz und gar nicht verdunkelt werden, daß jene Skepsis sich auch dem – nicht immer fachlich kontrollierten oder kontrollierbaren – Eindruck verdankt, die vorgebrachten Argumente ließen es an der wünschenswerten Strenge fehlen, es habe sich ja auch in Fachkreisen bisher keine einzige Darstellung (etwa der ‚via prima') so recht durchsetzen können. Andererseits erstaunt die Faszination, die von den Thomanischen Ansätzen der ‚quinque viae' oder wenigstens einiger von ihnen weiterhin ausgeht. Sollten sie im Prinzip nicht doch eine Wahrheit enthalten, die nicht veruntreut werden darf? Jedenfalls sind lange nicht alle Denkenden an dieser Frage desinteressiert.

Metaphysische Gotteswege werden mit Hilfe allgemein-ontologischer Sätze von Erfahrungen her gebahnt, die ebenfalls allgemeine, die Erfahrungswirklichkeit umgreifende Valenz besitzen. In dieser Hinsicht kann der personale Bereich, die Wirklichkeit und Wirksamkeit menschlicher Personen, den anderen Seinsbereichen gegenüber keinen Vorsprung haben; seine typischen Strukturen kommen da nicht zur Geltung, aber auch nicht, was sehr zu beachten ist, die typischen Strukturen des apersonalen Bereiches als solche. Man beruft sich nicht auf die ontologischen Eigentümlichkeiten der Dingwelt, so als nähmen diese Wege ihren Ausgang von spezifisch „kosmischen", dinghaften Momenten (auch wenn der mittelalterliche Denker dergleichen „Beispiele" bevorzugt). In dem springenden Punkt, der jeweils zur Diskussion steht, haben Dinge und Personen einander nichts voraus: alle, freilich und selbstverständlich auf je eigene, analoge Weise, werden als im Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit usw. erfahren, alle schließlich als kontingent – und im Kontingentsein kommen sie

univok überein; keines ist mehr, keines weniger kontingent. Solche ontologischen Grundzüge als allen gemeinsame bilden die Basis. Sollten sich also Strukturen finden, die auf Kontingenz schließen lassen, dann dürfte auch ein noch so personalistischer Philosoph nichts dagegen haben.

„Den Anfang macht jeweils eine Aussage elementarer Welterfahrung, wie sie als Urmodell aller Wirklichkeitserfahrung zugrunde liegt." [1] Nun aber bezieht sich die ‚via prima' auf die wohl elementarste Welterfahrung allgemein-ontologischer Relevanz: Welt als in „Bewegung", als Werdesein, als Evolution. Sodann begnügt sie sich, rein ontologisch, mit einem Minimum an Voraussetzungen. Darum ist sie für Thomas die ‚manifestior' (was nicht unbedingt heißen muß, sie bedürfe nicht einer an und für sich ungewohnten und zuweilen auch befremdlichen Blickeinstellung, eben der genuin metaphysischen). Es bringt Thomas ja zudem gleich zwei Instanzen des ‚videtur quod non', die das Schwierige und insofern gar nicht unmittelbar Manifeste dieses Weges betreffen, die Einwände aus dem ‚malum in mundo' und aus dem angeblichen Genügen einzelwissenschaftlicher Erklärung der Basisphänomene. Die Instanzen klingen durchaus modern, sie lassen sich so formulieren: Die Präsenz des Leids in der Welt spreche gegen die Annahme eines göttlichen Grundes der Welt [2], zumal wenn man an die Idee der „Mitwirkung" Gottes bei allem, intensivst beim menschlichen Tun und Wirken denkt (Korrelat der via prima und Konsequenz aus ihr); ferner könne man damit rechnen, daß alles im Bereiche der „Natur" sich aus Naturkräften und ihrer Gesetzlichkeit erkläre, alles im Bereiche der Person, der Geschichte, aus den Entwürfen menschlichen Wollens, menschlicher Freiheit. Es ist wahrhaftig nicht leicht, die eine wie die andere Hürde zu nehmen. Die Hauptschwierigkeit macht den meisten natürlich die fundamentale Voraussetzung, die Zustimmung zum metaphysischen Denken überhaupt. Dazu kann hier nun nicht thematisch Stellung genommen werden.

I. Gegenstimmen heute

Wir hören auf sie im methodischen Sinne des ‚videtur quod non'. Es bedeutet schon viel, wenn gewisse Einreden gegen die Möglichkeit eines solchen Gottesbeweises dasjenige bezeichnen, was in ihm zu leisten ist, also die Aufgabe fühlbar machen, die ansteht.

[1] *G. Ebeling*, Existenz zwischen Gott und Gott, in: ZThK 62 (1965) 98. Vgl. dazu auch *H. Mühlen*, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung (Paderborn 1968) 39: Die traditionellen Gottesbeweise intendieren „Bewußtmachung der menschlichen Grunderfahrung, in welcher Gott immer und durchgängig als der Grund aller Gründe mit-erfahren wird". Wie kann dann die Seinsfrage, auf deren Hintergrund allein solche menschliche Grunderfahrung möglich ist, als der „Tod Gottes" fungieren?

[2] Bis *S. Freud* und darüber hinaus *das* Argument gegen Gott.

Zur Vorerinnerung zunächst mit ein paar Worten der Umriß des Arguments aus der „Veränderung", der Werdebewegung. In der Welt geschieht ein ständiges Übergehen von Potenz in Akt, von Möglichkeit in Wirklichkeit; die Wirklichkeit läßt sich ontologisch nicht aus der Möglichkeit als solcher verstehen, sie verweist darum auf andere Wirklichkeit als zureichenden Grund; ein ‚regressus in infinitum' erklärt nichts, also ergibt sich die Notwendigkeit eines Wirklichen und Wirkenden, das nicht wieder selbst aus Möglichkeit kommt, daher „reine Wirklichkeit" ist. Dieser ‚actus purus' darf und muß schon Gott genannt werden, insofern er höchste Autonomie des Seins und Wirkens ist, und zwar grundsätzlich in personaler Weise: als Erst- und Letztgrund gerade auch menschlich-personalen Wirkens, unter dessen Seinsniveau er als der es Ermöglichende nicht sinken darf. Diese rohe Skizze wird später durchgezeichnet und aufgefüllt.

1. Gegenstimmen aus dem Raum des dialektischen Materialismus

Der Neomarxismus in seinen westlichen und östlichen Formen fragt nach dem Problem von Gottesbeweisen nur mehr sporadisch, doch die Vertreter eines orthodoxen dialektischen Materialismus, also in der Linie Marx – Engels – Lenin, müssen es dann und wann wieder aufgreifen. Es hätte keinen großen Sinn, alle einschlägigen, oft so publikumswirksamen Äußerungen zu sammeln und kritisch zu sichten. Es wird genügen, wenn wir zur Kenntnis nehmen, daß die traditionellen Vorbehalte gegen die Möglichkeit von Metaphysik als Basis einer rationalen Entscheidung der Gottesfrage auch heute noch vorgebracht und ohne neuartige Begründung aufrecht erhalten werden. Vielleicht hat *A. Polikarow* (Sofia) die zentralen Gesichtspunkte am plausibelsten zusammengefaßt[3]: Die Annahme eines Weltschöpfers steht in Diskrepanz zu den physikalischen Erhaltungssätzen; diejenige eines Anfangs der Welt „vor einer unendlichen Zeit" verrate Mangel an Übung im mathematischen Denken; eine „erste Ursache" würde die ins Infinite verlaufende Kausalkette an einem Punkte willkürlich abbrechen; das Kausaldenken sei nur auf Vorgänge innerhalb des Weltalls zugeschnitten. Wir brauchen auf solche Einwürfe hier wohl nicht mehr einzugehen. Im Verlaufe der Analyse eines metaphysischen Gottesbeweises kommen sie ohnehin indirekt zur Sprache. Es mag noch erwähnt sein, daß auch *E. Bloch* in dieser Hinsicht dialektischer Materialist bleibt. Für ihn ist die Materie „das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses", dem Möglichkeitsbegriff, wie er meint, des „linken" Aristoteles entsprechend; sie „bewegt sich selber formend, ausformend", und „der so sich aktivierenden Möglichkeit sind keine Grenzen gesetzt" – Materialismus als „Erklärung der Welt aus sich selber"[4]. Es wird das alles zwar nur behauptet, die metaphorisch-oszillierende Sprache muß den Beweis ersetzen. Dann kann es natürlich keinen Gott geben, er wäre eine durch nichts gerechtfertigte Hypostasierung eines Wunschtraums. *Feuerbach* wird zitiert mit seinem Wort, die Frage, ob ein Gott sei oder nicht, gehöre dem 18., wenn nicht gar 17. Jahrhundert an[5].

---

[3] In: Christentum und Marxismus heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft, hrsg. v. *E. Keller* (München 1966) 129 f.

[4] Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins (Frankfurt/M. 1961) 30 f. Vgl. auch: Das Prinzip Hoffnung II (Frankfurt/M. 1959) 1412.

[5] Ebd. 1519. Dazu: „Wo der große Weltherr, hat Freiheit keinen Raum" (ebd. 1413).

Es scheint, daß gerade auch die These von der „Ewigkeit" der Welt und ihres Prozesses, vom Nichtabreißen der welthaften Kausalketten, weiterhin die abweisende Haltung bestimmt. Die selbständig sich in die höchsten Möglichkeiten hinauforganisierende Materie bedarf keines Anfangs, damit auch keines transzendenten Grundes. Man kann in Diskussionen den Eindruck gewinnen, daß hier kaum zu überwindende Schwierigkeiten liegen, ein Zeichen, wie wenig es zu gelingen scheint, den Sinn metaphysischer Fragedimension von dem der naturwissenschaftlichen abzuheben – vielleicht hapert es aber auch an der Einsichtigkeit der Argumentation, wie sie der Metaphysiker mitunter vorlegt. Wer z. B. bestreitet, daß eine ‚series actu infinita' konstruierbar sei und akut werde, der zieht sich nicht aus einer Verlegenheit, er entzieht sich vielmehr dem Problem.

2. Moderne Logik

Die moderne Logik, insbesondere die Logistik, bietet immer noch eine Handhabe, die Möglichkeit von theoretischen Gottesaufweisen von vornherein zu umgehen. Wir wollen nicht auf alles zurückkommen, was z. B. ein *B. Russell* in dieser Beziehung geäußert hat, etwa bzgl. des Kausalbegriffs und der Idee des „Ganzen" der Welt. Etwas anderes wird nicht immer genügend ernst genommen: die Ablehnung von Realmodalitäten. Es gebe nur logische, keine ontologisch geltenden Modalausdrücke, „kontingent" und „notwendig" hätten Bedeutung nur in bezug auf Sätze, empirische bzw. analytische Sätze. Aussagen, die eine Erfahrungsgegebenheit behaupten, behaupten nicht zugleich, ihre Leugnung führe zu einem logischen Widerspruch; die Leugnung von analytischen Sätzen dagegen impliziere einen solchen. Daher die These, Existenzialsätze seien ausnahmslos kontingent; die Aussage, Gott existiere mit (absoluter) Notwendigkeit, habe keinen logisch vertretbaren Sinn. Aber ebenso die Aussage, irgendwelche Dinge seien an und in sich selbst kontingent[6]. Man sieht, es wird eine logische Theorie zugrunde gelegt, die synthetische Sätze a priori und überhaupt die Möglichkeit, von Wesensstrukturen des Ansich sinnvoll zu reden, apriorisch verwirft. Parallel dazu debattiert man über die Unzulässigkeit von Aussagen wie „Gottes Wesen schließt Existenz ein" und „etwas schließt Existenz nicht ein"[7].

Man darf dem entgegenhalten, und für unsere Zwecke kommt man damit aus, daß der Anspruch, a priori um die Möglichkeit realontologischer Modalitäten zu wissen, nicht erhoben wird. Daß ein Kontingentes real möglich ist, daß gar ein Nichtkontingentes möglich ist, kann nur a posteriori gefunden werden. Auf der Basis von möglicher und wirklicher Ontologie, insofern nämlich Wissen um das Ansichsein gesichert ist und der ontologisch geltende Satz vom Nichtwiderspruch,

[6] Vgl. *B. Russell*, The Existence of God. Hrsg. v. *J. Hick* (New York 1964) 169 ff. Ferner *J. M. Crombie*, Theology and Falsification, in: New Essays in Philosophical Theology. Ed. by *A. Flew* and *MacIntyre* (London 1963) 110 ff.

[7] *J. A. Brunton*, The Logic of God's Necessary Existence, in: InternPhilosQ X (1970) 276 ff.

muß man freilich zumindest folgendes sagen: Seiendes ist entweder kontingent oder nicht (also absolut notwendig); eines von beiden, die Modalität der Kontingenz oder die der Seinsnotwendigkeit, besitzt daher Realgeltung – welches von beiden, können wir a priori nicht entscheiden. Falls jedoch die Gegebenheit von Kontingentem beweisbar wäre, und zwar a posteriori, freilich mit Hilfe allgemein-ontologischer Sätze, dann wäre damit trivialerweise dessen Realmöglichkeit erschlossen, vorher nicht. Und wenn von Kontingentem aus als Bedingung und Grund seiner Möglichkeit ein Absolutes erwiesen werden könnte, wäre natürlich auch dessen Realmöglichkeit mitgesetzt, vorher nicht. Wir lassen es uns von keiner logischen Theorie a limine verbieten, Modalitäten als realgeltende auch nur in Erwägung zu ziehen.

Die kritisierte These wendet sich zwar gegen das Unternehmen von theoretischer Gotteserkenntnis überhaupt; gleichwohl behält sie faktisch eine besondere Beziehung zur ‚via prima', weil in dieser die Potenz-Akt-Problematik im Vordergrund steht (die alte ‚via tertia' mit ihrem Ausgang vom Entstehen und Vergehen substanziellen Seins hat noch nicht eine Form gefunden, die heute eine reelle Chance hätte).

Die anschließend zu bedenkende Schwierigkeit aus der Windecke „moderne Logik" richtet sich im Prinzip so sehr gegen das Ganze von Metaphysik, daß man sich hier nur mit wenigen Worten auf sie einzulassen braucht; immerhin verdient sie Aufmerksamkeit.

Es soll der Satz erreicht werden: „Gott ist", „Es ist ein Gott". Wie steht es nun überhaupt mit dem Wörtchen „ist" in einem Aussagesatz? Kann es sich wie ein Prädikat verhalten, etwa in dem Satz „Die Welt ist", wenn nicht gar mit der Weiterung „Die Welt ist seiend" oder „Die Welt existiert"? Inwiefern macht die Sprachlogik da Vorbehalte? Sie erklärt solche und ähnliche Sätze als Tautologien: Ein Satzsubjekt, als „Name" gefaßt, setze den Gegenstand (oder Gegenstandsbereich) bereits als existent – daher denn auch so seltsame Anomalien wie „Der gegenwärtige König von Frankreich existiert nicht" usw. Vielleicht sollte man an die Probleme logischer Satztechnik nicht allzuviel philosophisches Interesse verschwenden. Es reicht zu, den Sinn des Satzsubjekts und des Prädikats (Prädikators) „seiend", „existent", „hat Sein" u. ä. in der Weise festzulegen, wie *E. K. Specht* es in seinem ausgezeichnet informierenden Buche „Sprache und Sein" vorschlägt[8]. Er orientiert sich an *Kants* Wort: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es . . . als Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat" – er bestimmt die Funktion von Daseinsaussagen dahingehend, daß sie nicht über einen bereits gesetzten Gegenstand aussagen, sondern darüber, ob (oder daß) dem Namen (oder der Bezeichnung) überhaupt

[8] (Berlin 1967) 21 f. 48.

ein Gegenstand entspricht. Man formuliert sonst: Es muß die „Realgeltung eines Begriffs" aufgewiesen werden. Sie wird mit den Ausdrücken „seiend", „existent" oder auch einfach „ist" belegt (z. B. „Kontingentes ist" bezeichnet nicht nur den Gedanken, den Begriff des Kontingenten, sondern das Kontingente als Realität; „Gott ist" heißt also, Gott ist nicht ein Gedanke, etwas begrifflich Konstruiertes). Immer aber kann man den Subjektsterm, der als „Name" fungiert, durch eine „Kennzeichnung", eine Beschreibung, so ersetzen, daß der Name als Abkürzung für eine Kennzeichnung steht und eine logistisch einwandfreie, puristische Satzfügung möglich wird[9].

Nach der (durchaus nicht meistens übersehenen) Formulierung des *hl. Thomas* will theoretische Gotteserkenntnis zu dem *Satz* gelangen ‚Deum esse'[10]. Sie kann keine Gottes-Erfahrung vermitteln, aber auch nicht ein direktes Wissen um das Sein-selbst Gottes. Darum meint das „ist" in der Aussage „Gott ist" nach ihm die Satzkopula. Was aber selbstverständlich nicht heißen kann und darf, es werde nicht das Sein, die Existenz Gottes behauptet, wie gewisse Interpretationen fast nahezulegen scheinen[11]. Für Thomas und alle vernünftige Metaphysik gründet der Sinn der Satzkopula ja gerade im Ansich, und zwar im ‚esse' selbst.

3. Aus dem Raum ontologischen Denkens

Wir brauchen nicht zu wiederholen, daß auch realontologisch eingestellte Denker sich mit den Thomanischen ‚viae', insonderheit mit der ‚via prima', nicht befreunden können. Neben *E. Hengstenberg* hat sich neuerdings bekanntlich *J. Schmucker* in gewisser Hinsicht negativ ausgesprochen. Die Kontroverse[12] kann nicht als abgeschlossen gelten, da sein Buch über die Frage theoretischer Gotteserkenntnis noch aussteht. Es sei nur daran erinnert, daß seine Hauptschwierigkeit gegen die ‚via prima' in einer ihrer Implikationen oder Konsequenzen zu liegen scheint, in der unausweichlichen Feststellung nämlich, die Wirkakte der welthaft Seienden empfingen ihr „Sein" nicht aus sich selbst, sondern von Gott, der ‚causa prima'. Damit werde ihr Eigensein und Eigenwirken als solches zunichte gemacht. Es handelt sich also um eine alte und in der Diskussion stets wiederkehrende Objektion: Gefahr des Okkasionalismus, der Weltentwirklichung. Hinzu kommt die Skepsis, ob Gott als „absolut notwendiges, wesensnotwendiges" Seiendes

[9] *J. M. Bocheński*, The Logic of Religion (New York 1965) 65 f.

[10] Schon *A. D. Sertillanges* macht auf S. Th. I 3, 4 ad 2 aufmerksam; vgl. S. Thomas d'Aquin (Paris [4]1925) 141 f.

[11] Vgl. *Albert Keller, S.J.*, Sein oder Existenz? (München 1968) 244 f.

[12] *J. Schmucker*, Die primären Quellen des Gottesglaubens (Freiburg 1967); vgl. ThPh 43 (1968) 454 f.; *ders.*, Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument (Freiburg 1969); vgl. ThPh 45 (1970) 100 ff.

gedacht werden könne, das Kontingente hinwiederum als das „nicht Wesensnotwendige". Es sei angemerkt, daß die Polemik gegen diese Begriffe nicht aus denselben Gründen erfolgt wie bei *N. Hartmann* oder *L. Brunschvicg*[13]. Ihre Kantische Herkunft aber wird eingestanden.

Was die Position *J. Seilers* betrifft: er führt in seinem Beweis aus der Daseinskontingenz als Vermittlung die Potenz-Akt-Struktur nicht ein, jedenfalls nicht formell genug; er argumentiert von der „Abhängigkeit" welthafter Seiender in ihrem Sichverändern her und von Veränderung als Anzeichen von Soseinskontingenz. Der Satz von der „Bewegung" erscheint ihm nicht einsichtig, darin schließt er sich *Suárez* und anderen an[14]. Auch hier handelt es sich also nicht um eine neue, bisher übersehene oder vernachlässigte Gegeninstanz.

Personalistische Philosophen und Theologen vermögen trotz aller Beruhigungs- und Beschwichtigungsversuche ihre Abneigung gegen apersonale, wie sie meinen, Kategorien (Realveränderung, Ursache usw.) nicht zu überwinden. Von *G. Marcel*[15] wird man ein Umdenken nicht mehr erwarten wollen, andere sollten sich u. E. wenigstens dazu verstehen, ihre Terminologie zu bereinigen, z. B. nicht immer noch „ontisch" oder gar „ontologisch" mit „dinglich" o. ä. gleichzusetzen. Unter Umständen würde es ja eines der höchsten Vermögen menschlicher Personalität bedeuten, ihre ontologische Kontingenz wahr-zunehmen und wahr-zu-haben, und zwar schon aufgrund von Indizien, die ihr mit den anderen erfahrbaren Weltseienden gemeinsam sind und beileibe nicht an der gemeinsamen Oberfläche aufscheinen, sondern wahrhaftig in der Tiefe des Seinkönnens überhaupt[16].

II. Neuere Fassungen der via prima

Wohl niemand möchte das ‚argumentum ex motu' des hl. Thomas ohne alle Modifikation oder Differenzierung übernehmen, obschon interpretierende Darstellungen, wie wir gleich sehen werden, da und dort nicht eben so ausfallen, daß sie sich von einer bloßen Repristination unterscheiden. Wieweit die authentische Gedankenführung im Text von Thomas (aus der Summa Theologica) getroffen ist oder erst noch selbst einer präsizen Auslegung bedarf, wäre seinerseits zu fragen[17].

1. Die Darstellung bei *A.-D. Sertillanges*[18] legt zugrunde, daß ‚moveri' oder ‚mutari' soviel wie «exercer un pouvoir» besage; nun aber sei unter demselben

---

[13] *N. Hartmann*, Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin ²1949) 92 f.; *L. Brunschvicg*, La raison et la religion (Paris 1939) 55 ff.

[14] *J. Seiler*, Das Dasein Gottes als Denkaufgabe (Luzern–Stuttgart 1965) 64 ff.

[15] Vgl. *H. Ogiermann*, Causa prima, in: ThPh 42 (1967) 174 f.; *ders.*, Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie – Nichtobjektivierbarkeit Gottes? In: Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie (Freiburg 1968) 138 f.

[16] Die ontologische Bestimmung geht ja zutiefst auf die Struktur der Seinsmöglichkeit eines Seienden.

[17] Zur Geschichte vgl. *L. Elders*, Justification des «cinq voies», in: RevThom 61 (1961) 207 ff.

[18] A. a. O. (Anm. 10) 144 ff.

Aspekt beides, das « communiquer de l'être » und das « en recevoir », in ein und demselben Seienden oder in einem seiner Teilprinzipien miteinander unvereinbar, ontologisch widersprüchlich – daher die Notwendigkeit, in den „Bewegenden" zurückzugehen bis zu einem Bewegenden, das selbst nicht mehr Sein „empfängt". Von Interesse ist es, zu sehen, daß S. jene Stellen aus dem Metaphysikkommentar einbezieht, an denen *Thomas* in der Nachfolge des *Aristoteles* den Naturdingen nur eine ‚potentia passiva' zu den Akten zuerkennt (im bewußten Gegensatz zu den ‚quidam', die für den ‚motus naturalis' auch eine ‚potentia activa' fordern). Es genüge die ‚forma quam sequitur talis inclinatio', nämlich etwa das ‚moveri deorsum' (‚et sic illud idem quod facit ipsum grave, facit ipsum moveri deorsum'). Für ihn hat die via prima es offensichtlich an und für sich mit dem Strukturverhältnis zwischen passiver Potenz und ihrem Akt zu tun. Jenes „Ausüben" der Potenz wäre also das schlichte ‚actuari' im medialen Sinn. Näheres wird nicht beigebracht.

R. Garrigou-Lagrange[19] formuliert wohl als erster das Prinzip: « Le plus ne peut sortir du moins. Le supérieur seul explique l'inférieur », sonst liefe es auf die Absurdität hinaus: « l'être sort du néant ». Damit ist gegeben, daß ein Übergang von der Potenz in den korrespondierenden Akt nicht im betreffenden Übergehenden selbst seinen adäquaten Grund haben könne. Das ist alles. Vermerkt zu werden verdient noch, daß er ausdrücklich auch die immaterielle, geistige (seelische) „Bewegung" als Ausgangspunkt zuläßt und annimmt.

Ein ‚plus esse' liege vor, darauf beruht auch die Interpretation von *J. Maritain*[20]. Dieses Plus könne etwas nicht sich selbst geben, denn man könne nur geben, was man hat. Er reflektiert nun auf den *aktiven* Übergang zum Akt: „Insofern die wirkende Kraft ... selbst von Möglichkeit zu Wirklichkeit übergeht, muß man eine andere wirkende Kraft, die sie bewegt, voraussetzen." Das Plus bezieht sich also auf die der Potenz korrespondierende Aktualität, was auch für das Wirken selbst gelte, so daß zutiefst der Übergang vom Wirkenkönnen zum tatsächlichen Wirken den Beweis fundiert. Dieses Moment scheint über den Ansatz bei *Sertillanges* und *Garrigou-Lagrange* hinauszutragen. Auf jeden Fall wird die Wirkpotenz, die ‚potentia activa', miteinkalkuliert, was befremdlicherweise bei jenen ausfällt.

Der Dominikaner *L. Charlier*[21] hebt ebenfalls auf das Wirken als solches ab, ohne das allerdings eigens zu betonen. Vorausgesetzt wird die Nichtidentität des aktiven Subjekts mit seinem Wirken. Dann aber ist es « d'abord en puissance à produire l'opération », das Sichaktuieren der Wirkpotenz verlangt somit ein « être mû par un autre qui, lui, est acte qui est movens non motum ». Daß es sich um ein Mehr an Sein handelt, das darin gewonnen wird, liegt in dem Satz: Das Wirken hat als Ziel « la *perfection* du sujet qui est mû ». Diese Seinsvollkommenheit müßte im Subjekt bereits vorausgegeben sein, wenn es adäquater Grund seines Wirkens wäre, ein ontologischer Widerspruch.

2. Die besprochenen Autoren verstehen sich als Interpreten der ‚via prima', wie Thomas sie meint, identifizieren sich aber anscheinend mit ihm. Die weitere Entwicklung legt nicht mehr unbedingten Wert auf solche Identifikation. Der inspirierende Gedanke bleibt freilich das Potenz-Akt-Verhältnis. *A. Grégoire*[22] hält daran fest, daß die „Bewegung" selbst « synthèse de puissance et d'acte » ist, darum nicht reiner

[19] Dieu. Son existence et sa nature (Paris [4]1923) 232 ff.

[20] Approches de Dieu (Colmar 1953); dt.: Wege zur Gotteserkenntnis (Colmar o. J.) 29 ff.

[21] Les cinq voies de s. Thomas. In: L'existence de Dieu (Cahiers de l'actualité religieuse 16 [1961] 181 ff.).

[22] Immanence et transcendence (Bruxelles 1939) 131.

Akt und insofern über sich hinausweist. Seine eigentlichen Schwierigkeiten kreisen um das Kausalprinzip und den unendlichen Regreß. *R. Masi*[23] dramatisiert diese Schwierigkeiten weniger; es soll hier aber verzeichnet werden, daß er mit stärkerem Bewußtsein als andere den Übergang, von dem Thomas spricht, in den ‚transitus de possibilitate *agendi* ad actionem actualem' setzt, womit ein ‚verus progressus ontologicus' erreicht werde, der sich nicht aus dem sich aktuierenden Seienden allein erkläre: ‚non-ens esset ratio entis', ‚affirmatio entis fundaretur in negatione entis' (denn die passive Realpotenz – auch die aktive als zugleich passive – sei ein ‚non-ens relativum'). M. versichert nirgendwo, hiermit die Intention des hl. Thomas getroffen und ans Licht gebracht zu haben.

Noch weniger beabsichtigt *K. Rahner*[24] eine Interpretation der via prima, indirekt trägt er indessen zu einer solchen bei. Sein Beitrag liegt interessanterweise in der Linie von *Maritain, Charlier* und *Masi*. Der Akzent ruht nämlich ganz ausdrücklich auf der Konzeption des Übergangs vom potentiellen zum aktuellen *Wirken*. Es müsse „jener Selbstvollzug, in dem das Wirkende aus einem potentiell zu einem aktuell Wirkenden wird (was es ja nicht immer schon ist), selbst wieder als ein solcher Seinszuwachs aufgefaßt werden, so daß es gegen das Prinzip vom zureichenden Grunde verstoßen würde, wollte man zu denken versuchen, diesen Seinszuwachs (nicht bloße Veränderung!) könnte sich ein endliches Seiendes selbst geben". In der Klammer wird unterstrichen, daß es sich nicht um bloße Veränderung handle. Das wird zwei Seiten vorher noch urgiert: man habe zwischen einem „Anderswerden" und einem „Mehrwerden" zu unterscheiden; es gehe eben nicht an, „das Werden der neuen Seinsbestimmung und das Aufhören der alten als bloß zwei Seiten einer bleibenden Verfaßtheit, eines Änderungszustands" zu betrachten, wie es, methodisch legitim, in der empirischen Wissenschaft geschieht. Die weitere theoretische Konstruktion, die R. entwirft, nämlich die der Zugehörigkeit der göttlichen Ursächlichkeit zur „Konstitution" der endlichen Ursächlichkeit selbst, „ohne darum zu einem Wesensmoment dieser Natur als solcher zu werden", lassen wir jetzt beiseite. Sie ist auch nicht gerade durchsichtig.

Man wird zugeben, R. hat einen entscheidenden Punkt berührt, vielleicht den entscheidenden, und schärfer als frühere herauspräpariert: die Unterscheidung zwischen dem Anders- und Mehrwerden, und dies in der Dimension des ‚agere' selbst. Im übrigen speist auch er betreffs der Notwendigkeit eines transzendenten Grundes für das „Mehr" an Sein uns mit der alten Formel ab, es würde sonst „sich ein Seiendes mehr

---

[23] De prima via. In: De Deo in philosophia s. Thomae et in hodierna philosophia (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, vol. I [Roma 1965]) 3–37.

[24] In: Das Problem der Hominisation (Quaest. disp. 12/13 [Freiburg 1961]) 65 ff.

geben, als es hat" – metaphysisch ein Unsinn, es könne „einfach schlechthin aus weniger mehr werden". Freilich muß nach ihm der Satz vom zureichenden Grunde „in seinem echten transzendentalen Verständnis" eingesetzt werden; was das sei, wird aber nicht exponiert, auch nicht in den folgenden originellen Überlegungen zum „transzendentalen Ursprungsort des echten metaphysischen Ursachebegriffs".

3. Eine einschneidende Modifikation des argumentativen Gedankenzuges in der via I markiert die Fassung bei *W. Brugger*[25]. Es soll jedoch nicht behauptet werden, daß dieser weitere Schritt nicht bereits vor B. da und dort faktisch bereits getan worden sei, vielleicht in irgendwelchen Lehrbüchern der scholastischen Theologia naturalis, die der Verf. nicht kennt oder nicht konsultiert hat.

Das Einschneidende liegt primär weder in etwas Neuem innerhalb der Struktur des Arguments noch gar in der Begründung der einzelnen Schritte. Das zeigt sich in der Angabe des Grundes für die Unmöglichkeit adäquater Selbstverwirklichung: ‚minus non potest maius fundare, secus enim nihilum aliquid fundaret, quod idem esset ac non fundare', und zuvor in dem Beweismoment für das ontologische Ungenügen einer aktual unendlichen Reihe von Kontingenten: ‚indifferentia circa actuale esse nunquam tollitur, nisi admittitur tandem aliquod ens absolute necessarium'. Das wesentlich Neue erscheint zunächst an der Basis des Beweises, in der Angabe der ‚facta', auf denen er aufruht und die mit Hilfe des Kausalprinzips den Überschritt zum ‚motor primus' als ‚immobilis' vermitteln. Es sind dies Evolution und normales Wachstum der Organismen, die ‚perficientia spiritualis et moralis', die wir aus der Geschichte und der Eigenerfahrung kennen, jede Sinneswahrnehmung und jeder neue Vollzug einer Begriffseinsicht, auch die Erhebung der Materie zu einem neuen Sein im Kunstwerk. Wenn wir letzteren Befund einklammern, dann befinden wir uns vor den Tatsachen vitaler und seelischer Prozesse. Diese Tatsachen bezeugen nach B. ein ‚moveri in melius' (wobei die Übergänge von einer Seinsstufe zu einer anderen, höheren, nicht als solche einkalkuliert werden[26]). Was die Klammer in dem folgenden Satz enthält, der das aristotelische, spezifizierte Kausalprinzip einführt, gehört wesentlich in das Grundverständnis hinein: ‚omne quod movetur (in melius), inquantum movetur, ab alio movetur'. Das ‚melius' deckt sich nicht ohne weiteres mit dem ‚maius' oder ‚plus' früherer Autoren, wie andere Formulierungen belegen: ‚quo ad statum perfectiorem transit', offenkundig ‚a statu minus perfecto' – oder ‚status plene evolutus', offensichtlich gegenüber voraufgehenden ‚stadia', doch wohl ‚actualia'. Überdies wird zugelassen, daß man aus-

[25] Theologia naturalis (Barcelona/Freiburg ²1964) n. 30 sqq.

[26] Vgl. aber auch: Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus, in: Schol 35 (1960) 335.

schließen müsse, eine Aktualität begründe sich ‚in actu minoris perfectionis', also in einem anderen Akt als solchen. Hierin scheint das weitere Gedankenelement zu stecken, auf das man aufmerksam machen muß: die entscheidende Figur ist der Rückbezug auf den vorausgehenden Akt, und die Begründung durch den vorgegebenen Akt wird nicht formell dadurch ausgeschlossen, daß der neue Akt nur in *Potenz* vorlag, Potenz aber ihren korrespondierenden Akt nicht adäquat begründen könne, sondern eben dadurch, daß der frühere Akt ‚minoris perfectionis' sei, der neue dagegen ‚maioris'. Die Niveaudifferenz, auf die es anderen ankommt, ist aber nicht diejenige zwischen zwei Akten, sondern die zwischen der (passiven und sogar aktiven) Potenz zu einem Akt und der korrespondierenden Aktualität (dieses neuen Aktes). In einem Scholion analysiert B. allerdings auch die Struktur des Übergehens von der aktiven Potenz in ihren Akt; es stellt sich heraus, daß der ‚transitus a tendentia actuali . . . ad operationem' virtuell einen ‚transitus a potentia ad actum' impliziere, d. h. ‚potentia (passiva) admiscetur'[27]. Im Argument selbst spielt das indessen keine Rolle. Immerhin könnte man der Meinung sein, das Neue bei B. liege nun doch auch in der Struktur der Argumentation selbst.

Es läßt sich fragen, ob der Ansatz bei der unterschiedlichen Akthöhe im Verlauf des Evolutionsprozesses gar so viel ausmache. Doch man muß das sagen. Die Ebene des Anorganischen als Naturprozeß, als Selbstbewegung, fällt dabei aus, und ferner hat man sich bewußt zu machen, daß ein Übergang zu einem Akt gleicher Seinshöhe oder -fülle nicht berücksichtigt wird (geschweige denn einer ‚in minus').

An diese restriktive Position wird unsere positive Entwicklung der via prima *nicht* anknüpfen. Wir wollen bei der Grundfigur der Potenz-Akt-Differenz (im strengen Sinne) und beim *allgemein*-ontologischen Charakter des ersten Gottesbeweises verbleiben.

4. Ganz außer der Reihe denkt *G. Siewerth*[28]. Der Vollständigkeit halber und um des rein theoretischen Interesses willen muß seine Idee wenigstens kurz vorgestellt werden, obwohl sie für unser eigenes Programm nichts abwerfen wird. Der hochspekulative Geistesflug, dessen Kurven manch einen fasziniert haben[29], dürfte sich der Kontrolle entziehen und deshalb für ein produktives Gespräch mit der Philosophie der Gegenwart letztlich doch unfruchtbar bleiben. Leider. Die Gesamtkonzeption S.s ist allerdings so komplex, daß man es sich nicht zutrauen möchte, sie in Kurzfassung zu referieren.

Bewegung, Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit, widerstreitet nach S. dem „Seinssinn", weil sie „Nichtsein" impliziert; nicht anders steht es mit dem ‚regressus

[27] A. a. O. (Anm. 25) n. 35 (auch 417).

[28] Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959) 471 ff.

[29] Als Beispiel *W. J. Richardson*, Heidegger – Through Phenomenology to Thought (The Hague 1963) 687: „one of Europe's most powerful speculative minds!" *X. Tilliette* spricht hinwiederum von « pages abstruses », obwohl er S.s. Anstrengung, Thomas neu zu denken, anerkennt (La démarche des cinq voies d'après G. Siewerth, in: ArchivesPhil XXVI [1963] 105 ff.).

in infinitum'. Es ist „die Abweisung des Nichtseins durch den Akt und die Abweisung der Relativität durch Einheit und Subsistenz, die hier zutage treten"; das Transzendieren zum „Sein" wird „durch eine Nichtigkeit ausgelöst, die im Seienden erscheint und vom Seienden selbst nicht getilgt werden kann" – was die Urintuition „des" Seins als reine Positivität und reine „Einheit" vorausbedingt (und zugleich vermittelt). Ein weiteres Zitat (man zitiert besser wörtlich, und diese Zitate erinnern den Leser seiner Schriften sofort und unmißverständlich an sein spekulatives Urerlebnis): Auf dem „ersten Weg" geschehe „ein artikulierendes Hervortretenlassen dessen, was im Sein der Seienden intuitiv lichtet: also die Wirklichkeit, die Unwirklichkeit [sic] und innere Selbigkeit und Andersheit des Seienden, das als Bewegung anwest" – man könne das nicht eigentlich in „Begriffe" fassen, hier gebe es „nur das vernehmende Ergreifen dessen, was im Seienden (nicht phänomenologisch, sondern) intuitiv anfänglich (als Prinzip des Denkens überhaupt) lichtet." Der metaphysische Kausalsatz lege nichts anderes aus als diesen Bezug des Seienden, das sich als relativ ausweist: den Bezug auf die „unerschütterliche", unbezügliche, reine Positivität des Seins selbst[30]. Also (nochmals) „kommt das Denken in dieser Negation zu sich selbst zurück, d. h., es transzendiert aus dem Nichtsein der Bewegung in das Sein, das als subsistierende Substanz ‚früher' anwest in der Sache wie im Vernehmen als die Bewegung."

Wahrscheinlich lebt solches Denken, das die „Intuition" des Seins ja auch vermittelt, d. h. nur in jener Transzendenzbewegung erfährt, aus einer Mentalität, die den Hiatus zwischen dem Logischen und Ontologischen nicht voll wahrhaben will. Aber er ist unser Schicksal, und alle Verdächtigung derer, die S. „seinsvergessene moderne Begriffslogiker" nennt, ist umsonst. Wer sich an der Grenze des „ontologischen Arguments" aufhält, vertieft nur die allgemeine Antipathie gegen Metaphysik. Dieses persönliche Urteil des Verf.s gilt selbstverständlich salvo meliore iudicio[31]

III. Ein Entwurf der via prima

Die vorzuschlagende Fassung soll an Spekulativem wie an tragenden Phänomenen nicht mehr fordern als nötig. Und das nicht etwa (nur) deshalb, weil Spekulation heute kein Glück macht, sondern weil jedes Mehr an *onus probandi* die Sache sofort unheimlich erschwert, was ja nicht nach dem Sinne derjenigen sein kann, die einen Gottesbeweis versuchen. Als metaphysischer Weg bietet sich der unsrige natürlich nur denen an, die mit Metaphysik nicht schon prinzipiell fertig geworden sind. Ein Lächeln über einen solchen Versuch ist auch kein Argument[32].

1. Der Ansatz

Auch Thomas wählt etwas möglichst Einfaches als Startpunkt – ‚sen-

[30] *G. Siewerth*, a. a. O. (Anm. 28) 472. Dazu auch: Der Thomismus als Identitätssystem (Frankfurt/M. ²1961) 185 ff. Zustimmend *B. Welte*, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symp 2 (1949) 143.

[31] „Siewerth ist vor allem der große urwüchsige, intuitive Denker, der das Ganze immer im Auge hat, dem es aber nicht gelingt, dieses Ganze zu methodischer Klarheit zu bringen. Im übrigen darf nicht vergessen werden, daß es S. nicht vergönnt war, die endgültige Gestalt seines Werkes vorzulegen (*L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit, 1 [Freiburg 1969] 439/440).

[32] „Ich weiß nicht, ob Sie den Humor und die Brüchigkeit dieser Beweise so rasch erkennen können" (*K. Barth*, Dogmatik im Grundriß [München 1947] 42).

su constat', z. B. ‚solem moveri'. So einfach haben wir es nicht mehr. Die Ortsbewegung war als solche in diesem Zusammenhang immer schon höchst problematisch, und es hätte keinen Zweck, ihre ontologische Problematik entscheiden zu wollen, bloß um ein Beispiel mehr für ‚motus' anführen zu können. Wo liegt ein Ansatz, den man schlecht bestreiten und metaphysisch relativ leicht interpretieren kann? Denn von vornherein sind wir uns darüber klar, daß wir nicht einfachhin von etwas Beobachtbarem und phänomenologisch Beschreibbarem ausgehen; das Beobachtete bedarf der ontologischen Analyse, der metaphysischen Interpretation. Darin gehen wir mit Thomas einig, und zwar mit dem Thomas der Summa Theologica, der sich, wie allgemein anerkannt, dort auf die allgemein-ontologische Struktur des Sichverändernden beruft, nicht auf dessen naturphilosophische Deutung wie bei *Aristoteles* (und Thomas selbst noch in seiner Summa Philosophica).

a) Worin liegt nun der Ansatz? Im Phänomen von Veränderung überhaupt, wie es sich in der „Evolution" der Welt aufdrängt. Veränderung, Anderswerden besagt zumindest je verschiedene und unterschiedene Strukturen des Werdenden: es folgen sich immer neue quidditative, je anders und weiter differenzierte Realgebilde – die Weltquerschnitte sind stets andere, in der anorganischen Welt, die in einem ständigen Prozeß des Sichausdifferenzierens begriffen ist, in der organischen, die das noch mehr und augenfälliger ist, in der Welt des bewußten Lebens erst recht, bis hin und hinauf zum selbst-bewußten, menschlichen Leben. Das Großphänomen der Weltevolution darf, nicht nur *ad hominem*, als unbestreitbar, als das Minimum von vor- und zumal fachwissenschaftlicher Erfahrung ausgegeben werden: Gestalt- und Formwandel, ein unablässiges Übergehen, auch wo absteigende Tendenz (mutatio in minus) zu verzeichnen wäre.

Die Anlage des Weges verlangt nicht, daß eine Mehrheit von Substraten der Entwicklung gedacht werde; auch mit nur einem, identischen Substrat der aufeinander folgenden Strukturen (selbst wenn es als „Materie" bezeichnet würde) behielte der Beweisgang seinen Sinn. Er kommt ohne Annahme von ontologisch-qualitativ höheren Seinsstufen aus, Seinsmonismus innerhalb des Empirischen wäre keine Instanz gegen ihn.

„Welt" heißt hier Erfahrungswelt, alles das also, was in direkter oder auch indirekter Weise (durch wahrnehmbare Effekte, die als ein Sich-zur-Erscheinung-Bringen des nicht unmittelbar Wahrgenommenen selbst aufzufassen sind, wie Beobachtungsdaten im physikalischen Experiment) der sinnlichen Erfahrung zugänglich ist, wenigstens so, daß etwas sinnlich Erfahrbares wesentlich dazugehört, ein „geistig" Seiendes also, wie die menschliche Seele, nie ohne wesenhafte Bindung an sinnlich erfahrbare Elemente gegeben ist. „Rein" Geistiges würde nicht

in den hier relevanten Phänomenbereich gehören. – Andere, in der modernen Philosophie gängige „Welt"-Begriffe spielen in unserem Zusammenhang keine Rolle[33].

Die ontologische Analyse solcher Evolution führt auf das Doppel Potenz/Akt. Der neue, andere Zustand, die folgende „Bestimmung" des Werdenden, ist zuvor nur in Möglichkeit präsent. Ein gegenwärtiger Zustand mag das und muß das, was einmal erscheint, in sich enthalten, es muß von ihm her sein können, und zwar als die Positivität realer Bestimmbarkeit: dieses Etwas ist jedenfalls noch nicht aus-gefaltet, verwirklicht, an-wesend. Doch nun kommt alles darauf an, den Blick darauf zu konzentrieren, daß eben nicht nur Übergang von Struktur zu Struktur, von Zustand zu Zustand vorliegt. Der entscheidende Übergang ist nicht derjenige von potentieller zu aktueller Struktur (quidditativer Bestimmtheit, Was- und Wiesein) einfachhin als solcher, sondern der vom möglichen zum wirklichen *Vollzug* der je neuen Struktur. Jeder neue Zustand wird zu einer Weise des *Seins* der betreffenden Seienden (des Substrats), es „ist" so oder so, verwirklicht sich in ihm. Was mit dem Terminus „Vollzug" und „sich vollziehen" angezielt wird, meint jenes dynamische ‚esse' von etwas, ohne das ein Soseinsgehalt nicht wirklich-ist; das „Sein" eines Energiezustandes oder einer Lebensform und eines Lebensverhaltens gibt diesen „Formen" und „Gestalten", in denen es auftritt, den Charakter der Wirklichkeit. Daher die unvergleichliche Bedeutsamkeit der Metaphysik des ‚actus essendi', wobei man nicht gleich an den ‚actus primus' zu denken hat (an das Überhaupt-sein im Sinne von Substanz), sondern ganz allgemein an das „Wirklichen", das analog im ‚actus secundus' aufscheint, in den kommenden und gehenden Weisen des Sichverhaltens. Vollzug, das ‚exercitium essendi', das ‚esse' verbal genommen, macht alles Quidditative erst zu Aktualität, zu etwas Zu-sich-Gekommenem. Das ‚esse' ist *die* „Vollkommenheit" – ‚nihil perfectum nisi *est*' –, und insofern die ‚perfectio perfectionum'[34]. Man hebt den Sinn von Sein erst dann mit der Wurzel aus, wenn man Sein in diesem Sinne nimmt.

Es ist kein Zufall oder bloße Unzulänglichkeit der Sprache, wenn obige Umschreibungen zirkelhaft klingen. „Sein" läßt sich nicht definieren, nicht einmal eigentlich umschreiben, wie man immer gewußt hat. Wir gewinnen es in einer Reflexion, die auf die erst-letzte Bedingung

---

[33] Zur Orientierung *K. Löwith*, Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie (Heidelberg 1960) und *M. Heidegger*, Vom Wesen des Grundes (Halle ³1949) 21 ff.

[34] ‚Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens *esset*, et sic de aliis' (S. c. G. I 28 – kursiv vom Verf.). – Daß Sein in der abendländischen Metaphysik grundlegend „Anwesen" bedeute, die Voraussetzung der Metaphysik-Kritik Heideggers, wird erstaunlicherweise in einem Seminar in Frage gezogen, und er bleibt eine direkte Antwort, noch erstaunlicher, schuldig (*M. Heidegger*, Zur Sache des Denkens [Tübingen 1969] 36 f.; vgl. ThPh 46 [1971] 111–113).

der Möglichkeit alles Sagens und Verstehens stößt, darauf nämlich, daß es ein ‚primum intelligibile' gibt und zugleich ‚principium omnium intelligibilium', welche Reflexion in der Selbsterfahrung und Miterfahrung von anderem ihren Halt und Rückhalt findet (eben auch als *Erfahrung* von Sein).

b) Das zugestanden, ist es nun wichtig, sich davon zu überzeugen, welche ontologischen Konsequenzen diese Analyse birgt. Immer neue Strukturen, Soseinsgehalte und -gestalten, bedeuten als vollzogene, aktuierte, auch und wesentlich immer *neue Aktualität,* aufeinanderfolgende Reihe von ‚actus'. Damit, daß irgendeine angebbare Zuständlichkeit sich aktuiert, ist die andere, weitere, zukünftige noch nicht aktual; sie muß erst eigens für sich selbst vollzogen werden. Der Seinsakt, kraft dessen ich jetzt eine Sinneswahrnehmung, ein Denken, ein Streben usw. ausübe, „bin", ist nicht identisch mit jenem, kraft dessen ich morgen eine andere qualitative Bestimmtheit vollziehe. Das ‚exercitium essendi' jedes Weltquerschnitts geschieht durch je andere, trotz des Ineinanderübergehens unterscheidbare Akte.

Vielleicht meint jemand, gerade das sollte offenbleiben. Wer wolle beweisen, daß nicht ein und derselbe Aktus, ein und dieselbe Seinsenergie in immanenter Dynamik sich-strukturierend, um- und weiterstukturierend, um- und neubildend sich verhalten könne, ohne als Akt, als Realvollzug selbst je ein anderer zu werden, eine je andere Aktualität? Also nicht immer wieder neu aus Potenzialität (des Vollzugs) hervorkommend und sich herausverwirklichend, vielmehr als eine und dieselbe im Prozeß der Gestaltwerdung sich durchhaltend? Neue Strukturen, nicht unbedingt sozusagen neue Seinsenergie? Natürlich hat derjenige die Beweislast, der mehr behauptet, und das heißt: auch und zweifellos *neue* Vollzüge. Der Beweis ist damit erbracht, daß der eine Vollzug nicht auch schon identisch etwas anderes, weiteres vollzieht, sondern nur die Möglichkeit mitsetzt, daß anderes vollzogen werde; er ist also nicht identisch mit dem Potenzgrund, schöpft als je einzelner dessen Möglichkeiten nicht aus – *ein* Potenzgrund, *viele* Akte. (Wollte man den sich aktuierenden Potenzgrund selbst einen je anderen werden lassen – in Identität mit seiner jeweiligen Aktuation, dann hätten wir halt immer neue Seiende, eine Konsequenz, der man erst recht ausweichen würde.)

2. Die Kontingenz des Zweit-Aktes

Während der Erstakt, das Seiende als sich veränderndes, der aktive Potenzgrund, mit sich selbst identisch sein kann, sind die Zweit-Akte nicht mit ihm identisch (und auch nicht untereinander). Sie sind dem Erstakt nicht wesensnotwendig. Sie kommen und gehen ja, entstehen und vergehen: Anzeichen von Kontingenz. Was vom Wesen her not-

wendig ist, kann nicht nicht sein, nicht nicht „zukommen". Das sicherste Zeichen von Kontingenz ist Anfangen und Aufhören. Darum läßt sich, entgegen *Kant*[35], die metaphysische Kontingenz solcher Bestimmungen sehr wohl aus der „empirischen" Kontingenz, aus dem empirisch gegebenen Nochnicht- und Nichtmehrsein erschließen. Ein Akt, der auch nur überhaupt einmal nicht „ist", kann nicht wesensnotwendig sein, mit dem Wesen von etwas mitgesetzt sein, kann daher auch in dem Moment, in dem er ist, nicht wesensnotwendig sein, also auch dann, absolut genommen, *nicht* sein (*relativ* genommen, d. h. im Hinblick auf Naturgesetzlichkeit oder sonst irgendeine Kausalität, könnte er notwendig sein, aber eben nicht durch ein Gegebensein kraft des Wesens des Seienden selbst). Es besteht keine Veranlassung, einem Kant ein derartiges Mißverständnis nicht zuzutrauen. Eine andere Sache freilich ist es, ob Kant den Begriff „wesensnotwendig" überhaupt zulassen würde.

Das sich verändernde Seiende kann also mit der Realmöglichkeit der Einzelvollzüge identisch sein, nicht aber mit ihnen selbst. Sie sind ihm metaphysisch zu-fällig. Darüber hinaus: sie konstituieren gegenüber ihrer Potenz ein höheres Seinsniveau; denn Potentialität konnotiert zwar ontologisch Bezug auf Wirklichkeit, ohne jedoch bereits selbst wirklich (verwirklicht) zu sein. Sie ist schon Realität, aber als solche noch nicht das Übergegangensein in die Wirklichkeit, auf die hin sie Möglichkeit ist. Sobald Wirklichkeit eintritt, erfüllt sich Potenz, vollendet sie sich ontologisch – ‚perficitur', ‚completur'. Wirklichkeit ist dann Ver-wirklichung; nicht etwa nur Übergang in eine andere Seinsweise (analog der physikalischen Umwandlung von latenter in aktuelle Energie, vgl. auch die Fälle von Materialisation und Dematerialisation usw.) liegt vor, sondern Überhöhung in das ‚plus esse' der Aktualisierung der Potenz; sie selbst, die ja ontologisch nicht aufgehoben wird, sondern als Realität gegenwärtig bleibt (‚substernitur'), empfängt *ihre* Aktualität, *ihr* Übersichhinauswerden. Die Überwindung der Negativität bloßen In-Potenz-Seins (und der ‚privatio', von der wir hier absehen, da sie in den Gedankenzug der via prima nicht eingeht), das Erreichen der vollen Positivität des Wirklichseins, kann nur als Übergang in ein Mehr an Sein gedeutet werden.

Ein anderes Moment erhält bei Thomas allerdings keinen eigenen Akzent: der Übergang zum Akt geschieht durch das *Wirken*. Nun aber ist Wirken ein ‚actus', entweder identisch mit dem Wirkenden oder, wie im Bereich der Erfahrungswelt, different zu ihm. Gerade aber auch das Wirken geht aus Potentialität in seine Aktualität über, aus der ‚potentia agendi' in den ‚actus agendi' (in das ‚actu agere'). Es läßt sich unschwer einsehen, daß bezüglich des Wirkaktes die Problematik der

[35] KrV B 487/488.

Spannung Potenz/Akt wiederkehrt. Auch der Wirkakt, der einen neuen Seinsvollzug hervorruft (wenn man ihn nicht von vornherein als identisch mit diesem Vollzug denken will), muß ja als ein neuer, im identischen Wirksubjekt nicht etwa durch „Umwandlung" eines voraufgehenden gesehen werden – eine Umwandlung würde ja wiederum durch ein Wirken ausgelöst. Ein Rückbezug des ‚actus agendi' ist daher nur auf die passive Potenz des Subjekts sinnvoll, dann aber folgerichtig nicht aus dieser Potenz hinreichend begründet (da ein echtes ‚plus esse' gegeben ist). Die Einschaltung des Wirkens in den Übergang aus passiver Potenz verlegt die Frage also nur um einen Schritt zurück[36]. Die Sache scheint damit komplizierter zu werden, ist es in sich selbst jedoch nicht. Wofern Wirken und Struktur-Vollzug als zusammenfallend angesehen werden (Identität von ‚agere' und ‚effectus actionis' nach thomistischer Theorie in den Lebensakten – wahrscheinlich aber in allen Zweit-Akten überhaupt), erübrigt sich diese Komplikation ohnehin.

3. Einsatz des metaphysischen Kausalsatzes

Jede in irgendeinem Umfange neu auftauchende Realität bedarf nun gegenüber ihrem (relativen, vergleichbaren) Nichtsein einer metaphysischen Begründung. Eine Ursache wird gefordert, die das Mehr an Sein, diesen Überschuß über die Potentialität hinaus, hervorbringt. Daß der metaphysische Satz der Kausalität gilt, darf als ausgemacht unterstellt werden. Ein Anhang zur Abhandlung soll die Skizze seines möglichen Aufweises nachliefern.

Der ontologische Grund der je neuen Aktualität, die Ur-sache, kann selbstverständlich nicht in der Potentialität als solcher gesucht werden, und wäre sie, die Potentialität, noch so aktiv. Wie weiter oben erinnert, bescheidet man sich oft mit der Evidenz des ‚nemo dat quod non habet'. Strenger gefaßt, ergibt sich die Unmöglichkeit, daß Potentialität ihre Aktualität adäquat begründen könnte, aus der Analyse, die zum Kausalsatz führt: Ursache müßte die Aktualität, die zu begründen ist, *aktual* vorausenthalten, sie schon sein, um Ursache sein zu können. Damit aber wäre Potentialität eben nicht mehr nur Potenz, sie wäre als solche formell identisch mit der entsprechenden Aktualität, ein ontologischer Widerspruch. Der Rückgang müßte daher auf eine vorgegebene Aktualität geschehen; auf die Aktualität des *Erst*-Aktes, des aktiven Seienden selbst, läßt sich nicht zurückgreifen, denn sie ist ja gerade durch die Potentialität zum Zweit-Akt, der mit ihr nicht identisch ist, gekennzeichnet (mit der Potentialität selbst, auch der aktiven, könnte sie sehr wohl identisch sein – wir wollen diese These nicht eigens diskutieren).

[36] Vgl. *H. Ogiermann*, Die Gottesbeweise „in der Sicht des modernen Menschen", in: ThPh 42 (1967) 97 f.

Die ontologische Differenz zwischen Erst- und Zweit-Akt würde im Widerspruch zur Erfahrung aufgehoben.

Ließe sich die neue Aktualität denn nicht auf die voraufgegangene *Zweit-Aktualität* als adäquaten Grund zurückführen? Falls diese von geringerer Seinsmächtigkeit ist, verfängt das Verfahren nicht. Und im Falle gleicher oder gar höherer Mächtigkeit? Man muß hinzufügen, daß unter Umständen – vielleicht aber würde eindringende Analyse eine derartige Hypothese sinnlos finden – auch die Aktualität des *Wirkens* als solche auf eine voraufgegangene rückbezogen werden könnte. Doch dann ergibt sich ein unendlicher Regreß, und damit keine Begründung[37]. So verhält es sich natürlich auch bei einem Rückgang nicht auf Aktualität desselben, sondern eines anderen Seienden, und um keinen Deut besser steht es bei einem Ausweichenwollen auf kosmische Feldkräfte, Entelechien, Entwicklungsprinzipien usf., die ja ontologisch als Strukturen aktiv-passiver Potentialität gedacht werden müssen.

Nachzutragen bliebe eine Anmerkung zum aristotelisch-thomistischen Bewegungssatz. Es besteht Übereinstimmung darüber, daß er positiv, nicht exklusiv ist: das sich Verändernde begründet seinen Wirklichkeitszuwachs nicht aus sich allein, ohne Mitwirkung der Causa prima. Die Frage nach der Einheit und Differenz im Zusammenwirken steht noch an, hier sei lediglich bemerkt, daß man es als unphilosophisch qualifizieren müßte, wegen dieser „Schwierigkeit", die ja immer wieder gegen die via prima ausgespielt wurde, das Ergebnis der Reflexionen nicht wahrhaben zu wollen. Gleichwohl zeugt es von philosophischer Feinfühligkeit, damit zu rechnen, daß eine aus welchem Grunde auch immer unhaltbar und untragbar erscheinende Konsequenz aus einem Ergebnis auf die Reflexion zurückschlagen könnte; man müßte auf sie zurückkommen und in ihrem Gange einen Fehler vermuten, wenn anders man sich nicht dabei beruhigen darf, mit unlösbaren Antinomien zu leben, etwa mit einem philosophischen Gottesbegriff, der der Freiheit, überhaupt der Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes zu nahe träte.

4. Die Kontingenz des actus I des Veränderlichen

Deckt metaphysischer Aufweis des Seins Gottes sich mit Kontingenz- und Kausalargument, dann sollte auch im Ausgang von der Veränderung und darin von der Kontingenz des actus II die Kontingenz des actus I hervortreten. Erst so artikuliert sich der Beweis ‚ex motu' als Kontingenzargument im Vollsinne des Wortes: ein solches Seiendes ist nicht nur in seinem Wirken, sondern auch primär in seinem Sein selbst kontingent.

Es ist in seinem Sein selbst kontingent, insofern ihm sein Sein nicht vom Wesen her zukommt, was schließlich heißt, daß es in seinem Was (und im Prinzip dieses Was, und das meint „Wesen") nicht formal identisch ist mit seinem Sein als „Ex-sistenz, als Sichvoll-

[37] Ebd. 96 f. Zum infiniten Regreß, Ausschluß des ontologischen Genügens einer aktual unendlichen Reihe von Kontingenten, vgl. *H. Ogiermann*, a. a. O. (Anm. 15) 183 ff. Dieser Punkt wird in vorliegender Abhandlung nicht nochmals diskutiert.

ziehen im Aufgang und Aufgegangensein aus dem Nichtsein (oder im Ausgeschlossenhaben seines Nichtseins). Anders gewendet: es kann nicht der adäquate Grund sein für das Überhauptsein, dafür, daß es überhaupt existiert: ontologische Differenz (Nichtidentität) von Wesen und Sein, aus der ontologische „Indifferenz" des Wesens zum Sein erst folgt.

Ein Seiendes, dessen Zweit-Akte kontingent sind, nicht aus ihm selbst ausreichend begründet sind, kann nun nicht in seinem Sein absolut sein. Es steht zu ihnen erst in Potenz, bezieht sich daher strukturmäßig auf ein anderes Seiendes, das diese Akte ermöglicht und mitverwirklicht; darum ist es in seiner Möglichkeit schlechthin, in der Struktur seines Seins überhaupt, auf jenes Seiende bezogen. Es wäre metaphysisch unmöglich, wenn nicht ein anderes existierte, das den Bezug seiner Potenz, damit die Potenz selbst in deren ursprünglicher Identität mit dem Wesen, in der Möglichkeit auf ihren Akt hin ermöglichte. Denn Potentialität, deren Akt metaphysisch unmöglich ist, ist selbst unmöglich, weil sie, als Bezug auf mögliche Wirklichkeit, zugleich nicht auf diese bezogen sein könnte (bezogen wäre), sich also ontologisch aufhöbe. Noch einmal anders: eine ‚potentia *inactuabilis*' läßt sich nicht denken, so, als könnte der Akt einer Potenz metaphysisch unmöglich sein, ohne daß die Potenz selber metaphysisch unmöglich würde. Bezug auf Unmögliches aber ist kein Bezug, es fehlt der Bezugspol.

Darum setzt Kontingenz des actus II Kontingenz des actus I mit. Eine Wesensstruktur, die nur in Abhängigkeit von einem anderen Seienden möglich ist, macht auch den Existenzakt selbst davon abhängig. Er ist ja als selbst möglicher vom Wesen, das mögliche Existenz bedeutet, innerlich bestimmt.

Hat sich so die Kontingenz der Welt als *ganzer* erwiesen? Die Frage muß immerhin gestellt werden[38]. Sie beantwortet sich wohl doch ohne viel Umstände. Wird ein einziges Substrat angenommen, dann ist sie sofort beantwortet. Nehmen wir mehrere Substrate an (viele Einzelseiende mit je eigenem Sein), dann dürfte ein Seiendes, das nicht veränderlich ist, wegen seines den übrigen gegenüber absolut konträren (d. i. seines absoluten) Seins nicht mit den anderen unter den einen Begriff „Welt", wie wir sie erfahren, zusammengefaßt werden. Es wäre ja auch Ermöglichungs- und Erwirklichungsgrund der anderen, ihnen gegenüber also ontologisch und ontisch transzendent.

5. ‚Causa prima' als zureichender Grund

Führt der Regreß auf der Ebene des actus II wie auch und zuvor auf derjenigen des actus I zu keiner Begründung des Kontingenten,

[38] Vgl. dazu besonders *J. Seiler*, a. a. O. (Anm. 14) 67 f.

dann transzendiert er die Ebene des Kontingenten einfachhin und erschließt das Sein eines Nichtkontingenten, Absoluten, eines Seienden, dessen Wesen und Sein formal identisch sind („materiale" Identität impliziert ja Potentialität). Unser Denken hat also den Satz erreicht: Es ist ein Seiendes, dessen Sein keine Potentialität im Sinne von passiver Potenz kennt, das darum als „reine" Wirklichkeit aufgefaßt werden muß. Der Ausdruck „Reinheit" von Wirklichkeit nennt zunächst nichts anderes als den Ausschluß solcher Potentialität, damit aber die Unmöglichkeit einer Ver-Wirklichung, von Selbstverwirklichung aus vorgegebener Grundmöglichkeit (einer quasi-materia-prima) bis zu Selbstverwirklichung in weiterverwirklichenden Akten (Zweit-Akten): es „ist" alles, was es sein kann, ohne jede Differenz von Seinkönnen und Sein. Diese ontologische Identität als sie selbst begründet darum, daß dieses Seiende überhaupt ist, „sich selbst" begründet, ‚a se' ist. Zu dem abwegigen Gedanken *Kants*, Selbstbegründung durch Wesensnotwendigkeit verstoße gegen die gesunde Vernunft, braucht hier kein weiteres Wort verloren zu werden[39].

Es hat denn auch keinen Sinn, die Identität dessen, was im Kontingenten sich in ontologischer Differenz auseinanderspannt, als starres, monolithisch undynamisches Sein abzuwerten, wie es namentlich seit *M. Scheler* oft genug getan wird[40]. Die Unveränderlichkeit des „unbewegten Bewegers" (aber es hat sich sofort gezeigt, daß er nicht nur „Beweger", in Wahrheit vielmehr Seins-Geber, Urheber des Seins von Kontingentem ist) vergißt nicht die Identität seines Seins mit aktiver Potenz, behauptet also gerade sein Sein-selbst als unmittelbar und formellst tätiges, schöpferisches, als Entscheidung zu Welt (Entscheidung zu Sein oder Nichtsein von Welt und, von der Offenbarung her gesehen, zu Menschwerdung Gottes oder nicht, jedenfalls Teilgabe an „übernatürlichen" Möglichkeiten oder nicht, in beiden Fällen höchster Entscheidungsakt). Zudem muß von vornherein das ‚esse' verbal-dynamisch gedacht werden, als Vollzug, in dem das Seiende gleichsam „sich tut, agiert, vollbringt", zumeist das absolut Seiende. Es soll hier nicht nochmals wiederholt werden, daß „seiend" (‚ens') primär und fundamental dieses Partizipiale sagt, und nicht etwa ein endliches Teilhaben an Sein.

Die Konsequenzen für metaphysisch interpretierende *Theologie* (Glaubens-, Offenbarungstheologie) mögen auf den ersten Blick schokkierend sein[41]; manchen dünkt aus theologischen Motiven (Mensch-

---

[39] Vgl. meine Rezension von *J. Schmucker*, Das Problem der Kontingenz der Welt, in: ThPh 45 (1970) 102 f.

[40] Vom Ewigen im Menschen (Leipzig [4]1954) 136.138.

[41] Diesbezüglich neuestens *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie (Münster 1969); vgl. dazu ThPh 46 (1971) 304 ff. Wenn *K. Rahner* meint, „die undialektische Aussage der Unveränderlichkeit Gottes"

werdung Gottes, Gottes Einwohnung im Menschen usw.) Unveränderlichkeit Gottes untragbar und unerträglich. Unverkennbar das Anliegen, das sich hier ankündigt. Und doch müßte man fragen, wem damit geholfen wäre, um theologischer Perplexität willen eine Philosophie zu verleugnen, die zu beweisen imstande ist, in Gott könne es keine reale Veränderung und Veränderlichkeit geben. Jedenfalls muß von Ihm aller Übergang aus ontologischer Potentialität zu Aktualität ferngehalten werden, darauf insistiert Metaphysik. Und hat sie damit recht, dann muß theologische Reflexion sich an diesem Ergebnis begrenzen. Denn nicht nur ist Glaubenstheologie ‚norma negativa' der Philosophie, sondern ebenso umgekehrt Philosophie (wie auch alle Wissenschaft überhaupt) ‚norma negativa' der Theologie. Eine plausible Lösung oder auch nur hinreichende Exposition der betreffenden Problematik kann jetzt nicht versucht werden.

In diesem Kontext meldet sich auch das Anliegen *L. Dewarts* und anderer zu Wort, das Programm der „Enthellenisierung", vor allem des philosophischen (und theologischen) Gottesbegriffs. *Dewart* möchte Gott nicht als „das" Sein (ipsum esse, esse subsistens usw.) verstanden wissen, schon der Terminus entwirkliche Gott, versteinere sein Antlitz. Und doch verschweigt er am Ende nicht, daß philosophisches Gottesbewußtsein sich in den Seinsbegriff „gießen" *lasse*[42]. Gut, das genügt fürs erste. Vielleicht, und wir haben uns davon überzeugt, *muß* das geschehen, wenn wir das Weltphänomen in seinen elementaren Strukturen rational durchdringen wollen. Oder sollte es a priori ausgeschlossen sein, daß gewisse (sogar fundamentale) Aspekte der Wirklichkeit sich am adäquatesten doch nur in einer bestimmten Begrifflichkeit (und „Konzeptualisierung" ist nach D. notwendig!) auslegen, und wäre es die thomistische, und daß kontradiktorische (und konträre) Aussagen, mögen sie von der modernsten der modernen Philosophien herkommen, dann unwahr sind? „Alt" heißt nicht „veraltet", und das trifft auch auf die Potenz-Akt-Ontologie zu, die D. mit ein paar Federstrichen abtun möchte. Was wiederum nicht heißen soll, die alten Termini als solche und erst recht die Analysen selbst riefen nicht nach neuer und immer neuer Vergegenwärtigung in unserer Sprache.

D. bestreitet die logische Legitimität von Gottesbeweisen. Wir wollen den, wiewohl mit temperamentvoller Selbstsicherheit vorgetragenen, ziemlich krausen Gedankengang nicht im einzelnen nachzeichnen. Die Sache läuft darauf hinaus, daß der metaphysische Unterschied zwischen Gott und Geschöpf die Beziehung zum Sein betreffe, rein begriffliche oder reale Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz. Aber: „Wir stehen damit vor einer unüberbrückbaren Differenz zwischen der Art, auf die Gott in sich selbst ist, und der, auf die er in unserer Erkenntnis ist." Die sonstige Brücke, kraft empirischer Verifikation, gibt es nicht, also „sind unsere Begriffe grundsätzlich unfähig, uns die wirkliche Existenz Gottes erkennen zu lassen"[43]. Was soll man auf eine solche, gelinde gesagt, seltsame Argumentation antworten? Sobald ich

---

kümmere sich nicht um das Dogma von der Inkarnation (vgl. Cath 20 [1966] 7, Anm. 9) – ähnliches äußert er auch sonst –, dann müßte er einmal verdeutlichen, wie eine „dialektische" Aussage auszusehen hätte. Übrigens hat auch *R. Guardini* dieses Problem empfunden, allerdings ebenfalls ohne positiven Hinweis, wie man es anders machen könne (Nähe des Herrn [Würzburg 1960] 25 f.).

[42] *L. Dewart*, Die Zukunft des Glaubens (Köln 1968) 175. Vgl. ThPh 44 (1969) 268 ff.

[43] Ebd. 156.

begreife, daß die Differenz in Gott nur eine gedankliche sein kann, habe ich doch zugleich begriffen, daß Gottes Essenz (um bei den Ausdrücken D.s zu bleiben) mit seiner Existenz formal identisch sein muß – habe ich denn so nicht begriffen, wie Gott wirklich an und in sich ist, obschon nur auf eine negative, doppelt-negative Weise, die – tertium non datur – höchste Positivität umschreibt? Daß unsere Begriffe, soweit sie etwas von Gott und in Gott meinen, als analoge nur mittels Negation von Negationen arbeiten, verurteilt sie keineswegs zum Scheitern; sie sagen etwas von Gott selbst, ohne freilich positiv bestimmen zu können, *wie* etwas in Gott sich realisiert, wie Gott es gleichsam macht, reine Identität von Möglich und Wirklich zu sein usw. Wenig genug, was wir da wissen, doch dieses Wenige (‚illud tamen modicum quod . . . haberi potest') ist auch wieder viel, es markiert zugleich die Grenze, über die das Denken sich nicht hinauswagen darf.

IV. Die via prima als Gottesbeweis

Kann der Aufweis, daß ein absolutes, also nicht selber wieder verursachtes, aus und durch sich selbst einfachhin Wirkliches ist, als Gottes*beweis* ausgegeben werden? Läßt sich ein solches Seiendes mit *Gott* identifizieren?

Das Problematische der Schlußwendung bei Thomas ‚et hoc omnes intelligunt Deum' braucht nicht nochmals aufgerührt zu werden. Zweifellos denkt Thomas das Wort „Gott" hier in einem schon sehr viel erfüllteren Sinne, als die voraufgehende Reflexion es rechtfertigt. Er antizipiert Späteres, vor allem aber lebt er im Horizont des Glaubensbewußtseins, das den Schöpfergott kennt und ihn bereits in jenem anfänglichen Begriff des „ersten Bewegers" wiedererkennt, der von sich aus nur etwas sehr Abstraktes meint. Wenn man allerdings, wie wir es getan haben, die via prima mittelbar in einen vollen Kontingenzbeweis überführt, lädt sich die anfängliche Bestimmung mit soviel auch indirekt religiöser Valenz auf (Erst-Ur-sache, Urgrund, Urheber, Urgeber), daß die Nähe zur Bestimmung als Schöpfer, und damit zur christlichen Gottesvorstellung, deutlicher wird.

Der geschichtliche Stellenwert des Wortes „Gott", d. h. sein Ort in der lebendigen Geschichte der Religionen und in der phänomenologischen Religionsgeschichte[44], entscheidet über die Möglichkeit seines Gebrauchs auch in der Philosophie. Gott gilt als der in seinem Sein und Wirken ganz Andere, Weltüberlegene, als letztes Warum von Welt und menschlichem Leben. In zumindest schwachen Konturen zeichnet sich das *personale* Moment ab: Gebet und Opfer lassen sich so weit zurückverfolgen, als es überhaupt interpretierbare Phänomene „religiösen" Charakters gibt[45]. Daß also phänomenologische Wesens- und

[44] *H. Ogiermann*, a. a. O. (Anm. 15) 145 ff.; vgl. auch *J. de Vries*, Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise, in: Schol 15 (1940) 493. Dort auch zu anderen Punkten unseres Themas instruktive Bemerkungen.

[45] Die am neutralsten informierende Gesamtdarstellung der Ergebnisse phänomenologischer Religionsgeschichte ist wohl immer noch *K. Goldammer*, die Formenwelt des Religiösen (Stuttgart 1960).

Sinndeutung sowie ontologisch-metaphysische Analyse im Endergebnis unübersehbar konvergieren, wenigstens in einem gewissen Umfang, berechtigt zur Namensgebung „Gott“ [46]. Natürlich bedarf das metaphysische Ergebnis noch weiterer Aufhellung; es impliziert Gehalte, die das Recht solcher Namensgebung plausibler machen. Davon soll nun die Rede sein.

1. Personaler Gott?

Die metaphysische Erstursache allen anderen Seins und Wirkens darf „schon“ als Gott angesprochen werden, wenn wir ihr das Prädikat „personal, personhaft“ zuerkennen müssen. Wir müssen das – wie man immer gesehen hat –, weil sie Erstgrund auch und gerade für die menschlichen, personalen Aktvollzüge ist. Bewußtsein, Selbst-Bewußtsein der eigenen Vollzüge bedeutet Seinsmächtigkeit, dazu evidentermaßen eine qualitativ höhere als von Vollzugsrealitäten, die dergleichen nicht vermögen. Nun enthält die Erst-Ursache das Begründete in seiner Wirklichkeit, aktuell, voraus, wie oben ausgeführt. Mehr noch, die *Erst*aktualität eines solchen personalen Seienden muß vorausenthalten sein, also die ‚suppositalitas spiritualis‘ – Selbstsein und Selbstbesitz als Substantialität in höchstem, unüberbietbarem Sinn, in ontologischer Unmitteilbarkeit.

Nur darf nicht vorschnell gefolgert werden, Gott sei *formell* personhaft; der Bezug auf Kausalität verbürgt als solcher nur das virtuelle Enthaltensein. Es reicht also nicht sofort zu einer inneren Attributionsanalogie, mittels deren ein Prädikat formell, ‚formaliter‘, im eigentlichen Sinne zuerkannt wird (wie ohne weiteres im Falle von „Sein“ und „Wirken“). Während nun bei „äußerer“ Attributionsanalogie, wie sie meistens verstanden wird, ein Prädikat zwar wegen eines realen Zusammenhanges (Beispiel: gesunde Speise) übertragen wird, ohne jedoch mitsetzen zu wollen, daß die betreffende „Form“ (Gesundheit) vorliegt, die Eigenform des zweiten Analogates sogar (und für gewöhnlich) von minderer ontologischer Stufe sein kann (Speise), geht es bei der Attributionsanalogie „Gott als Person“ um eine ontologische Äquivalenz und Eminenz – um die äquivalente ‚virtus essendi‘, Seinsmächtigkeit [47]. Wie sollen wir diese spezifische Analogie nennen? Es ist sicherlich von einem gewissen Interesse, sich über die angemessene Terminologie den Kopf zu zerbrechen. Vielleicht kommen wir über eine bloß verbale Konvention hinaus (z. B. Unterscheidung zwischen innerer Attributionsanalogie *sensu lato* und *stricto)*, wenn wir den Ausdruck „Äquivalenzanalogie“, im Gegensatz zur spe-

[46] Die Bedenken von *G. van der Leeuw* u. a. (Gott als „Spätkömmling“ in der Geschichte der Religionen) sind bekannt.

[47] Ein treffender Ausdruck bei Thomas (S. c. G. I 28).

zifischen „Formalanalogie", beide im Rahmen von Seinsanalogie, vorschlagen. Der gemeinte Sachverhalt dürfte einleuchten. Ob es gelingt, Äquivalenzanalogie in Formalanalogie zu überhöhen, das hängt davon ab, ob Personalität als ‚perfectio pura' einsichtig gemacht werden kann, als eine Seinsvollkommenheit, die sich nicht übersteigen läßt, also in keine höhere „Form", in der sie nur virtuell enthalten wäre, zu transzendieren vermag (in eine ‚*forma* eminentior', nicht nur in einen ‚*modus* formae eminentior'). Die höhere Form müßte eine andere sein, d. h. gegen die betreffende abgrenzbar, deren Eigentliches konträr negieren: daß aber das Formale von „Umsichwissen und Freiheit aus ontologischem Selbstbesitz in absoluter Unmitteilbarkeit" eine höhere Form zulassen sollte, ist absurd (wie etwa die Seinsform Materialität oder Organizität oder Sensitivität usw. es könnte): Das „andere" zu Selbstbesitz in Umsichwissen und Freiheit wäre Negation von Umsichwissen und Freiheit, sonst würde es, das andere, nicht aus der „Formalität" des ihm Entgegengesetzten herausfallen. Nun aber ist Negation ontologischen Selbstbesitzes in Umsichwissen und Freiheit ganz gewiß weniger an Seinsmächtigkeit und Seinsinnerlichkeit als sein formelles Gegenteil. So fällt auch „Geist" nicht aus dem Wesensumkreis von „Leben" heraus, sondern negiert nur eine spezifische Abhängigkeit von Materie, um so das Wesen von Leben reiner und autonomer in sich zu verdichten. Wenn also die ‚virtus essendi' bezüglich des Personalen äquivalent ist, dann deckt sich hier Äquivalenzanalogie mit Formalanalogie; Gott heißt im eigentlichen, formellsten, förmlichen Sinne personal. Die innere Seinsanalogie erfüllt sich auf höchstdenkbare Weise[48]. Solche Reflexionen geben nur demjenigen etwas, der das Fragen im Zuge metaphysischer Analyse durchhält und sich nicht scheut, eine mögliche Antwort, so gewagt sie auch erscheint, als reelle Chance zu ergreifen.

Man braucht nicht des langen und breiten zu erörtern, daß Formalanalogie das ‚eminenter' zuläßt und fordert; die Weise, *wie* eine Seinsform sich realisiert, mag undurchdringlich bleiben. Die göttliche Weise des Selbstbesitzes ist als göttliche unkenntlich, ebenso die Weise, wie göttliche Person sich zu Person verhält. Ähnliches wird für jedes göttliche Attribut zu sagen sein, das wir in innerer Attributionsanalogie zusprechen müssen. Darum liegt Gott auch als der philosophisch Be-

[48] Die Vermittlung des Zusprechens formeller Personalität über die Idee der ‚perfectio pura' wird oft übersehen, so daß man über „äußere" Attributionsanalogie nicht glaubt hinauskommen zu können; vgl. auch *E. Kunz*, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubenstheologie des Pierre Rousselot S.J. (Frankfurt/M. 1969) 286 f. – *H. Engelland*, Die Wirklichkeit des Glaubens und die Gewißheit des Glaubens (Göttingen 1966), sieht richtig, daß Unmöglichkeit der Analogie die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen nach sich zieht, Analogie zwischen Gott und Geschöpf sei aber unmöglich wegen der „Sündigkeit und Vergänglichkeit" des Menschen (ebd. 64 ff. 75). Das ist nun tatsächlich kein Argument gegen die Möglichkeit der Analogie.

gegnende über alles Erdenkliche und Begreifliche hinaus, er wird als der letztlich doch Unerkannte und Unerkennbare erkannt[49].

An dieser Stelle darf man wiederholen: Personalität gewährt nicht ohne weiteres Erfahrung der Duhaftigkeit Gottes, seines Sichzuwendens, des Dusagens zu uns[50]. Wenn Gott auch nur irgendwie als Person in den Blick kommt, dann haben wir zugleich mit seiner Freiheit zu rechnen; die Folge davon ist jene Zurückhaltung, die es ihm allein überläßt, ob und wie er sich weiterhin erschließen will, über sein Schöpfertum hinaus. Das göttliche Von-sich-Aus gehört wesenhaft in den offenen Horizont hinein, der sich in einen Horizont der Hoffnung zu verwandeln vermag. Das darf allerdings ganz und gar nicht heißen, Gott könne sich überhaupt nicht so zeigen, daß er gleichsam in ständiger Bereitschaft steht, vom Menschen erkannt zu werden[51]. Man wird sich ja auf dem Wege zu ihm bewußt, wie sehr der Weg selbst ein vor-gegebener, vor-gebahnter, von Gott aus eröffneter und geschenkter ist. Nicht eigentlich wir erfassen Gott, er selbst ist es, der sich erfassen läßt, der diese Möglichkeit anbietet, und zwar unausgesetzt: insoweit hält er nicht mit sich zurück.

Es wäre ebensosehr mitzubedenken, daß es sich um „freie" Gewißheit handelt. Die ‚attentio' und der ‚assensus' hängen, was Thomas so energisch betont, von unserer Freiheit ab, und nicht zuletzt auch das Angehen gegen die Neigung, aus irgendwelchen Motiven, und wären es theologische, das Bewußtsein des Angebotes zu verdrängen oder wenigstens zu minimalisieren. Was von Gott erkennbar ist und sein soll, auch das bestimmt er selbst, der Philosoph hat nur die Augen zu öffnen. Und wird zu guter Letzt nicht doch das technologische Denken zum Maßstab dessen genommen, was philosophisch möglich sein soll, wenn man den „heutigen" Menschen nachgiebig als den technischen apostrophiert, dem man entgegenkommen müsse?[52] Vielleicht ist der „heutige" Mensch (den es so gar nicht gibt) besser als sein Ruf und will nicht, und das von Theologen, praktisch doch auf den „technischen" reduziert werden.

2. Transzendenz und Immanenz Gottes

Der Erst- und Letztgrund der Weltwirklichkeit kann mit ihr nicht identisch sein, transzendiert sie in seinem Sein und Wirken. Diese ontologische und ontische Nicht-Identität mit Welt, Mensch und deren Dynamik, ebendies heißt Transzendenz. Auch wenn mit Zugeständnissen an einen Seinsmonismus begonnen wird (Welt habe vielleicht nur ein Substrat), hebt sich absoluter Seinsmonismus unwiderruflich

---

[49] Gott wissen ‚tamquam ignotum', auch diesen Text kann man überspannen. Es gibt vielleicht so etwas wie eine tiefsitzende Neigung im Menschen, Gott auf diese Weise möglichst von sich zu entfernen, ein Moment der allzu menschlichen Reaktion auf Gott als ‚mysterium tremendum'.

[50] Das dürfte auch bezüglich der anthropologisch und personal fundierten Gottesaufweise gelten, selbst von dem aus der Gewissenserfahrung.

[51] *H. Engelland,* a. a. O. (Anm. 48) 69: Der Glaube verneine den Gottesbeweis, „weil der Beweis es dem Menschen gestatten und ermöglichen soll, daß er Gottes gewiß wird, ohne von ihm gerufen zu sein". Keineswegs. Auch auf diesem Weg „ruft" Gott selbst und sonst niemand. Der Mensch habe hier „die Möglichkeit, Gottes in einer innerlich uninteressierten, neutralen Haltung gewiß zu werden, nämlich in der gleichen Weise, in der er etwa auch als Astronom einen fernen Stern sucht und feststellt". Ein typisches Mißverständnis, gerade bei evangelischen Theologen, das bis zur Behauptung geht, Gott beweisen zu wollen, sei Sünde.

[52] *H. Mühlen,* a. a. O. (Anm. 1) 36: „Wir fragen heute nicht mehr: Wer hat das gemacht?, sondern: Was können wir daraus machen?" Wer fragt so? Ganz gewiß kein nachdenklicher Naturwissenschaftler.

auf: gemeinsames Sein von Welt und Gott wäre metaphysisch widersprüchlich (weil konträr, absolut entgegengesetzt). *Heideggers* Konstruktion, das eine Sein als das umgreifende (um den Terminus, den er nicht mag, aus sachlichen Gründen trotzdem zu gebrauchen) und alles Seiende transzendierende gegen den Gottesgedanken auszuspielen, arbeitet mit illegitimen Voraussetzungen[53]. Von vornherein muß freilich die Grundlegung der Metaphysik den Urbegriff des Seins in einer zunächst notgedrungen sehr abstrakten und formalen Weise so freilegen, ihm das Freie und die Freiheit so erkämpfen, daß man nicht auf die Idee kommen kann, aus seiner semantischen Eigentümlichkeit heraus fixiere er das Denken, zwinge ihm einen völlig eindeutigen Richtungssinn auf: die Richtung auf Monismus oder auch auf ein bestimmtes Sein wie Materialität (qualitativer, nicht notwendig numerisch-quantitativer Monismus). Seine eminenteste semantische Eigentümlichkeit besteht gerade in seiner absoluten Unfixierbarkeit, d. h. in seiner radikalen Analogizität. Man muß darauf insistieren, daß *Heidegger* seinen Monismus ja auch nirgendwo aus dem Sinn von Sein als gefordert auf- oder beweist; nimmt er, so darf man interpretieren, in der Analyse der Erfahrungswirklichkeit, der Seienden, das Sein in einem ersten Schritt, um nicht mehr als ein Minimum zu postulieren, als *eines*, und die „ontologische Differenz" als eine zwischen den Seienden und dem Sein-selbst, dann mag man vorläufig mitgehen; die Gefolgschaft ist aber spätestens dort aufzukündigen, wo er Stein, Pflanze, Mensch, Engel und Gott parallelschaltet, alles Seiende nebeneinander- oder selbst übereinanderordnet, doch innerhalb oder unterhalb „des" Seins als absoluter Transzendenz. Darüber hinaus wird man ihm entgegenhalten müssen, daß die Unterscheidung zwischen dem Sein der Seienden und dem Sein-schlechthin als „in eigener Wahrheit" wesendem dieses Sein trotz aller gegenteiliger Beteuerungen doch hypostasiert, es darum an sich selbst wieder zu einem Seienden macht – Sein kann indes nur Prinzip von Seiendem sein, nichts noch dazu[54]. Hypostasieren müssen wir die *Identität* von Sein und Seiendem, nämlich sagen, daß ein Seiendes ist, dessen Sein zu ihm nicht in ontologischer Differenz stehen kann. Solche reine Identität begründet mögliche ontologische Differenz in anderen Seienden, d. h. mögliche und wirkliche kontingente Seiende. Die Differenz als solche wird transzendiert[55].

---

[53] Vgl. *H. Ogiermann*, a. a. O. (Anm. 15) 178 ff.

[54] Daß damit bei *Heidegger* die „Vermittlung" der Seienden nicht geleistet wird, sein Denken also die „Differenz" gegenüber der Identität zu kurz kommen läßt, die Seinsfrage also nicht bewältigt, kritisiert wohl zu Recht *L. B. Puntel*, a. a. O. (Anm. 31) 499.

[55] Siehe den schönen Text von *Max Müller*, Thomas von Aquin. Texte (Freiburg 1963) 23: „Da alle Bewegung nur als Übergang aus der realen Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Sein und Seiendem Bewegung ist und Möglichkeit nicht

Der Einspruch *Heideggers* gegen alle Metaphysik, die das Sein mit einem „letzten", urgrundhaften Seienden gleichsetze und somit Sein auf ein Seiendes zurückführe, ob Geist oder Wille zur Macht oder was auch immer, begeht eine *petitio principii:* er gilt nur, falls Sein immer und wesenhaft zu Seiendem in ontologischer Differenz stünde, und zudem, wie eben bemerkt, Sein als es selbst das Sein-des-Seienden als solches wiederum transzendierte. Die Reflexion aber hat erbracht, daß ein Seiendes in Identität mit seinem Sein der Ursprung ist, daß daher ein Seiendes gefunden ist, darüber hinaus keine gleichsam nochmalige Transzendenz von Sein selbst, dazu in Transzendenz zu allen Seienden und deren Seiendheiten, projiziert werden kann und darf.

Ob Gottes Transzendenz in dieser via I als das erste aufgeht oder nicht vielmehr seine Immanenz? Denn der Urgrund offenbart sich ja als Grund der Welt, als diejenige Wirklichkeit, die die Welt in ihrem eigenen Sein ermöglicht und erwirklicht, der also wirkt, was die Welt prinzipiell sich nicht zu geben vermag, das Sein. Ganz von innen her, von dort her, wo welthaft Seiendes in sich selbst differiert, wird die Differenz zwar nicht überwunden (sonst würde Welt unversehens zu etwas Nicht-Kontingentem), wohl aber in eine „materiale" Identität verspannt. ‚Interior intimo meo' – so „ist" Gott als mein Seinsgrund. In Potenz und Akt gebrochenes Sein hält er in Einheit zusammen, „trägt" er und er-hält er. In bezug auf den actus I wie alle actus II ist er es, der – bei aller Distanz der Transzendenz, ohne Ineinsfall mit uns – uns sein-läßt. Auf sein Mitsein und Mitwirken sind wir metaphysisch absolut angewiesen.

Das Mitwirken scheint nun unauslotbare Rätsel aufzugeben. Es wurde bereits erwähnt, wie gerade heute wieder Stimmen gegen die überkommene Theorie des ‚concursus divinus' laut werden. In welchem Umfange ist Auskunft möglich, ohne daß man den Eindruck erwecken dürfte, das doch einzigartige, unvergleichliche und (das Wort stellt sich wie von selber ein und muß nicht den Beigeschmack der Erbaulichkeit haben) geheimnisvolle Ineinanderspiel analytisch aufzulösen? Die Antwort geht dahin, daß Gott unmittelbar der Grund des ‚plus-esse' ist, des Mehr an Realität, das in den kontingenten Seienden auftritt; Grund für die Überschreitung des Seinsniveaus gegenüber der aktiv-passiven Potentialität. Diese „Selbstüberbietung", wie *K. Rahner* sie nennt, kann nur geschehen, insofern Gottes Wirken einbezogen wird, während alles übrige, was an Realität mitgegeben ist, auf das veränderliche Seiende sich zurückführt: die ‚taleitas', die Struktur als solche, die ein Akt annimmt, das So- und Wiesein, etwa auch und gerade auch die „Richtung", Ausrichtung, die sich im Aktvollzug, zumeist im Vollzug des freien Aktes, ausbildet und auswirkt. Nicht genug, man darf und muß hinzufügen, auch das *Sein* des betreffenden Aktes gründet im Wir-

---

von sich aus zu Seiendem übergehen kann, ist infolge der realen Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit der unbewegte Beweger als das ‚Jenseits' (sowohl aller Differenz als auch des Übergangs innerhalb ihrer) notwendig."

ken des sich verwirklichenden Geschöpfes: daß der Akt überhaupt ist, bedeutet ja nicht zugleich auch das *Mehr*sein[56]. Die Zweitwirklichkeit ist nun aber tatsächlich ein Mehrsein, und in dieser Beziehung – nur in ihr – wirkt die Erstursache unmittelbar „mit", eine Formel, die beide auf die gleiche Stufe zu stellen scheint, doch natürlich nur scheint – man vermag immerhin so etwas wie ontologische Partnerschaft darin ausgedrückt und einbekannt zu sehen.

Dem Menschen (und den kontingenten Seienden allen) wird Eigensein und Eigenwirken keineswegs abgesprochen. Es wird relativiert, ja, auf geschöpfliche Maße zurückgebracht; ein wesentliches Consequens aus der metaphysischen Analyse. Beweis ‚ex motu' und ‚concursus divinus' sind korrelativ: Immanenz Gottes auch im actus II, Gottes ontologische Allgegenwart in allen Dimensionen der Welt.

3. Der erste Weg als Beweis

Was jetzt noch zur Sprache kommt, betrifft im Prinzip ebenfalls alle metaphysischen Gottesbeweise. Der Beweis aus der Veränderung und Veränderlichkeit wird sich dennoch spezifisch betroffen fühlen. Er heißt (cum grano salis) ‚manifestior', dürfte mithin die metaphysische Beweisstruktur am ehesten erkennen lassen.

Die Abstraktheit solchen Beweisens ist Quelle manchen Unbehagens. Wer konkretere Zugänge sucht, hat andere Wege zu gehen[57], Möglichkeiten anthropologischer, personaler, existentieller Gotteswege ausfindig zu machen.

Insofern aber ein metaphysischer Beweis nicht etwa primär religiösen Interessen dient, dem Bedürfnis, „erstmalig" ein Wissen um den Gott, der eine religiöse Entscheidung abverlangt, einzuleiten, sondern primär die Aufgabe und Intention hat, den Gottesgedanken mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein zu konfrontieren, muß er sehr abstrakt geraten. Er soll zeigen, daß wissenschaftliches, d. h. reflex methodisch begründendes Denken so weit zu gelangen vermag, nämlich zu dem rational-diskursiv verantwortbaren Satz: „Es ist ein Gott."

In welchem Sinne versteht unsere Analyse sich als Gottes*beweis*? Es steht von vornherein fest, daß Beweis hier in einer „analogen" Weise aufzufassen ist. Orientieren wir uns an dem, was moderne Wissenschaftstheorie anbietet. Es gibt Wissenschaftstheorien, in denen der Aus-

[56] So wird der thomanischen Bestimmung des ‚agere' mehr Rechnung getragen: ‚agere nihil aliud est quam facere aliquid actu' (S. c. G. I 23 – doch wäre der Kontext genauer zu analysieren). Ebenso S. Th. I 115 a. 1: ‚Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile' (De pot. 2, 1). Für Thomas ist es selbstverständlich, daß ‚aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod est esse secundum quid' (S. c. G. I 22) – soweit möglich. Generell heißt es in Met. 1.5, 1 (n. 751): ‚Hoc vero nomen Causa importat influxum quendam ad esse causati.'

[57] Darin hat *J. Schmucker*, mit *J. H. Card. Newman*, recht.

druck „Beweis" nicht mehr vorkommt (vorzukommen scheint), an seine Stelle treten „Hypothese, Hypothesenhierarchie, Theorie" plus Bestätigungsgrad (nach operationalen und operativen Kriterien)[58]. Offenkundig fallen darunter nur die empirisch-kognitiven Wissenschaften, formale Logik und Mathematik übernehmen die Funktion von Präzisionssprachen, besser: von Mitteln für Präzisierung (von Begriffen und Schlußregeln). Angaben bei *W. Stegmüller* helfen auch nicht weiter[59]. Greifen wir auf die traditionelle Logik zurück, dann wird als Mindestforderung deutlich, daß die beiden Prämissen als „wahr", d. h. auch als realgültig, anzusehen seien und sich derart müssen anordnen lassen, daß ein deduktiver Modus formallogisch möglich wird. Es genügt dann wohl die beruhigende Feststellung, daß auch modernste Logik den Modus Barbara (und Celarent, Darii usw.) als unverfänglich anerkennt[60]. Freilich ist zu beachten, daß formallogische Struktur nur die Möglichkeit und Rechtmäßigkeit der Behauptung eines Schlußsatzes ergibt[61]. Sie konstruiert ein Bedingungsverhältnis wie etwa: Wenn alles Kontingente verursacht ist (letztlich durch eine nichtkontingente Ursache) und wenn alles veränderliche Seiende kontingent ist, dann ist alles Veränderliche verursacht (durch ein Absolutes). Es fehlt zumindest noch ein Existenzialsatz: Es gibt veränderliche Seiende. Den liefert formale Logik natürlich nicht, sondern nur metaphysisch interpretierte Erfahrung.

Beweis kann hier nur in analogem Sinne gemeint sein, denn er operiert mit analogen Begriffen, während das sonstige schlußfolgernde Denken auf Univozität der verwendeten Begriffe verpflichtet. Formale und empirisch-kognitive Wissenschaften dringen ja darauf, ihre Begriffe möglichst eindeutig, immer eindeutiger zu machen. Dennoch darf man nicht übersehen, daß auch Logistik die Analogie kennt, und zwar gerade im Hinblick auf die Urteilskopula (das „ist" kann mehrsinnig sein); sie umschreibt Analogie u. U. als „systematische Mehrdeutig-

---

[58] So bei *W. Leinfellner*, Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie (Mannheim ²1967).

[59] Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik (Wien – New York ²1968) 181 ff. „Beweis" wird deduktiv verstanden, als Spezialfall von Ableitung (mit einer Prämissenklasse), ebd. 183.

[60] *J. Dopp*, Formale Logik (Köln 1969) 197: als logische Gesetze innerhalb einer Logik der einstelligen Prädikatsaussagen. – Interessant wäre der auf *G. Gentzen* zurückgehende Begriff des „natürlichen Schließens" gegenüber Schlußverfahren auf axiomatischer Grundlage (ebd. 187).

[61] *W. Brugger*, Considerationes quaedam de indole propria probationis Dei, in: Studi filosofici (Analecta Gregoriana, ser. Fac. Phil., vol. LXVII, sect. A. n. 6 [Roma 1954]) 265 ff. Es handelt sich um eine ‚deductio sensu lato', weil keine Seinsabhängigkeit Gottes von der Welt; Deduktion führt aber nicht direkt ‚ad affirmationem existentiae Dei, sed solum ad iudicium de necessaria affirmabilitate eius: secundum rationem affirmari potest, iure negari non potest' (ebd. 267). Das wird hier im Hinblick auf die zusätzliche Notwendigkeit der ‚affirmatio formalis et actualis' gesagt, die als solche, ‚stante ratiocinio', frei ist.

keit“ [62]. Jedenfalls halten sich metaphysische Begriffe wie Sein, Ursache, Person usw. von aller apriorischen Eingrenzung auf bestimmte Weisen frei und für Überempirisches absolut offen. Im Consequens eines Syllogismus kann daher ein Terminus auftreten, der gegenüber der Verwendung (den Weisen der Realisation), die er in den Prämissen findet, nur in analogem Sinne gilt. Die Schlußregel (des einfachen kategorischen Syllogismus) ‚Tum re tum sensu triplex modo terminus esto‘, wie in etwa auch ‚Aeque ac praemissae extendat conclusio voces‘, muß demnach Analogie zulassen und sich dementsprechend modifizieren.

Eine Zwischenbemerkung. *M. Schelers* Unterscheidung von „Beweis“, „Aufweis“ und „Nachweis“ [63], die seinerzeit ihren Eindruck nicht verfehlt hat, kann weniger beeindrucken. In bezug auf Gotteserkenntnis will sie die logischen Ansprüche ermäßigen und lockern – aber die spezifische Strenge (nicht „Exaktheit“ – ein guter Tip Heideggers!) des Beweises wird auch und mit der notwendigen Einschränkung und Bescheidung auf dem Hintergrund der Analogie gewahrt. Wenn *Scheler* einen „Beweis“ nur bezüglich der „Wahrheiten über die Welt“ zugeben will, dann nimmt er eine terminologische Festlegung vor, die nicht zwingend ist. Im übrigen können wir sogar zustimmen: Alle Sätze der philosophischen Theologie sind solche über die Welt (‚non habet proprium subiectum‘), obzwar mit Hilfe der doppelten Negation die Transzendenz Gottes auch als solche strenger gefaßt werden kann. Und seine These, „beweisbar sind nur *Sätze* über Reales, nicht das Reale selbst“, läßt sich gleichfalls richtig verstehen.

Um nun die Frage nach der formalen Beweisstruktur wiederaufzunehmen: Inwieweit muß die Forderung nach *Formalisierung* des Gottesbeweises erhoben und erfüllt werden? Bekanntlich hat man das versucht, und die wohl letzte Arbeit darüber [64] informiert sehr gut über die betreffende Problematik. Es zeigt sich, daß Formalisierung durchaus möglich ist, an einem Punkte jedoch zu scheitern droht, nämlich an den in den Beweis eingeführten analogen Begriffen. Daß Analogie, wie sie bereits im analogen Sinn von ‚movetur‘ (materielle und „immaterielle“ Bewegung) aufscheint, zulässig ist, wird konzediert (in unserem Aufweis nicht einmal benutzt!). Doch zur analogisierenden Sinnerweiterung, die in der Konklusion geschieht (das ‚movere‘ von seiten der causa I), berechtige nicht mehr der logische Formalismus als solcher, sondern allein die notwendige *inhaltliche* Reflexion. Formallogisch gewinne man nur den Satz: Das Bewegte (das, was in Bewegung ist) wird immer nur von einem „anderen“ bewegt; daß dieses andere „letztlich“ nicht mehr selbst bewegt ist, folge aus inhaltlicher Betrachtung: Ein Sein (Aktualität), das sich in einem Nichtsein (in dem relativen Nichtsein passiver Potentialität) begründen wollte, würde einen Widerspruch einschließen, einen Widerspruch, der nur durch die Setzung

[62] *J. M. Bocheński – A. Menne*, Grundriß der Logistik (Paderborn 1954) 17.63.
[63] A. a. O. (Anm. 40) 252 ff.
[64] *F. R. Barbò*, La formalizzazione e la struttura propria delle „vie“ di ascesa a Dio. Considerazioni metodologiche, in: RivFilNeoscol 59 (1967) 161 ff.

eines solchen „anderen" behoben wird, das nicht selbst wieder ein Nichtsein mitbesagt, also eines ‚immobile'. Wenn die Überlegung stimmt, dann hat Formalisierung auf diesem Felde einen recht bescheidenen Wert.

Daß doppelte Negation (Negation der Negativität von passiver Potentialität) Position (reine Aktualität) ergibt, auch dieser Schritt dürfte lediglich aus inhaltlicher Reflexion erfolgen – Reflexion darauf, daß es sich um Verhältnisse im Sein von Seienden handelt, auf der Basis seinsgültiger Axiome. Denn obschon ein formallogisches System mit der Ableitung von Position aus doppelter Negation und überhaupt mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten seine Schwierigkeiten haben mag: in einem logischen Zusammenhange, der ontologisch interpretiert wird, verlieren sie ihren Sinn. Die ‚causa movens non mota' muß *sein*.

Es erhebt sich unter Umständen wiederum ein Zweifel an der religiösen, allgemeiner, an der menschlichen Bedeutsamkeit des „Beweisens" der Existenz Gottes, zumal im Medium logischen Kalküls. Um eine Antwort sollte man nicht unbedingt verlegen sein. Darf denn die ‚ratio' keine menschliche, keine religiöse Bedeutsamkeit beanspruchen? Falls es gelingt, auf einem solchen Wege sich Gott zu nähern, warum dann vor der Kühle, die einen anzuhauchen scheint, zurückschrecken? Auch auf diesem Wege finden wir Gott, finden wir ihn denkend (was nicht identisch ist mit: nur einen gedachten Gott). „Auch hier wohnen Götter an" — dieses Wort *Heraklits* könnte sogar auf die Situation zutreffen, die sich nun einmal in der Konfrontation religiösen Bewußtseins mit der Wissenschaft herausgebildet hat.

Nachtrag

Der metaphysische Satz der Kausalität

Wir hatten uns sagen müssen: Kontingenz und metaphysische Kausalität sind korrelativ. Wie steht es nun mit dem metaphysischen Satz der Kausalität? Ein möglicher Aufweis dieses Satzes sei jetzt nachgetragen. Ohne Auseinandersetzung mit anderen Versuchen werden wir uns in aller Kürze darauf besinnen, daß keine neue unmittelbare, a priori synthetische Evidenz angenommen zu werden braucht. Der Kausalsatz läßt sich über den ontologischen Nichtwiderspruchsatz vermitteln. Was der Verf. früher dazu vorgelegt hat[65], kann gestrafft und auf sein Wesentliches zugeschärft werden.

---

[65] Der metaphysische Satz der Kausalität, in: Schol 30 (1955) 344 ff. Die dort zuvor angegebene „intuitive" Vergewisserungsmöglichkeit (357 ff.) sollte nicht unterschätzt werden: Wer bestreiten möchte, daß Kontingentes eines Grundes bedürfe, um zu sein, anstatt nicht zu sein, verkennt die Absolutheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, er behandelt Sein genauso wie Nichtsein, was sinnlos ist – in keiner Beziehung, in keinem Zusammenhang darf Sein in absolut gleich-gültiger Weise wie

Eine (a priori) analytische Evidenz durch direkte Reduktion auf den Nichtwiderspruchssatz derart, daß sich herausstellen würde, ein nicht notwendig Seiendes wäre, wofern nicht eine Ursache es zum Sein bestimmte, seiend und zugleich nicht seiend, dürfte unmöglich sein. Eine indirekte Reduktion läßt sich dagegen sehr wohl durchführen, auch wenn man nicht meinen wird, die restlos durchsichtige Formulierung schon im Griff zu haben.

Indirekte Reduktion behauptet nur, daß der Gang der Analyse irgendwann auf einen Widerspruch stößt, falls eine Ursache des Kontingenten negiert wird.

Von vornherein sei mit derjenigen Fassung des Kausalsatzes angesetzt, die allein ontologisch-metaphysische Relevanz besitzt: Seiendes, das auch nicht sein könnte, verlangt, um zu sein, anstatt nicht zu sein, eine Ursache – Kontingentes existiert, wenn es existiert, nur kraft einer Ursache. Ursache ist dann ein Seiendes, das in seinem Sein ontologisch und ontisch vorgängig zum Kontingenten bereits voll konstituiert ist, um so das begründen zu können, was diesem von sich aus nicht gegeben ist, das Sein. Unter Ursache verstehen wir also jenes ur-sprüngliche Seiende, das „zuerst" sein muß, damit anderes Seiendes sein könne. (Wir gehen jetzt nicht darauf ein, warum solche Ursache *Wirk*ursache heißen muß. Auch darf der Ausdruck Ur-*sache*, wie schon bemerkt, nicht stören – woran stößt man sich heute denn nicht!)

Der Aufweis geht von der Tatsache aus, daß überhaupt etwas existiert. Wäre ein Existierendes nun kontingent, d. h. könnte es auch nicht existieren (wohlgemerkt: in demselben Jetzt, da es existiert, auch nicht existieren), dann darf diese „Möglichkeit" der Nichtexistenz einmal als gegeben betrachtet werden. Nehmen wir also an, ein Kontingentes existiert nicht. Dann wäre es *notwendig wenigstens möglich*, und zwar in strengster Form *real*möglich, nicht nur etwas Denkbares (als Denkbares würde es ja übrigens schon ein Denken, einen Denkenden voraussetzen, einen es entwerfenden Geist). Was aber heißt das? Unter welcher Bedingung allein kann es realmöglich sein? Möglichkeit ist das ontologisch Mindeste, und sie würde mit Unmöglichkeit zusammenfallen, wenn sie nicht Bezug auf Sein wäre. Ein Mögliches „ist" aber noch nicht, es „kann" sein; daher geht Realmöglichkeit darin auf, Bezug auf Wirklichkeit zu sein – implizierte sie diesen Bezug nicht, dann wäre sie eben identisch mit Unmöglichkeit, ein *Widerspruch*. Möglichkeit ist Möglichkeit von *Wirklichkeit*, nichts außerdem. Daher sie denn nicht

---

Nichtsein behandelt werden. Wenn nun etwas, um nicht zu sein, keines Grundes bedarf, sondern einfachhin nicht ist, bedarf das Sein eines Seienden nicht auch ebensogut keines Grundes. Die alte Formel ‚ex nihilo nihil fit' hat wohl die unmittelbare Evidenz der Kausalitätsforderung ausdrücken wollen; auch sie behält als Vorform rationaler Artikulation des Kausalsatzes ihren Wert (dazu *J. Schmucker*, a. a. O. [Anm. 39] 112 ff.).

etwa eine eigene Art Existenz besitzt, eine Art Schattendasein; sie ist *mögliche* Existenz, und nur kraft seiner Existenz hat etwas Realität, ein Sein an und für sich selbst, ohne sie keines. Der Existenzakt irgendeines Möglichen ist der ihm entsprechende, auf es zugeschnittene, z. B. raumzeitliche Existenz, geschichtlich-menschliche Existenz. Und die steht gerade noch aus. Möglichkeit ist nur *Bezug* auf Wirklichkeit.

Dieser Bezug setzt nun aber Wirklichkeit schon voraus. Bezug auf nichts wäre kein Bezug, identisch mit Unmöglichkeit. Den Bezugspol muß es also geben (und „neben" dem „Nichts" und dem Möglichen kann es nur etwas Wirkliches geben). Es kommt gerade hier darauf an, streng und unbeirrbar ontologisch zu denken; ein bloß gedachter Bezug macht das Bezogene bloß zu etwas Gedachtem, ohne Wirklichkeit als Bezugspol würde Realmöglichkeit sich also selbst aufheben. In seiner Realität als solcher konstituiert sein, und doch nur so gedacht sein, ist ein *Widerspruch.*

Wahrscheinlich begegnet die These, Möglichkeit sei Bezug auf Wirklichkeit, und dieser Bezug müsse als realer verstanden werden und könne als solcher nur verstanden werden hin auf Wirklichkeit, die dann eben schon „ist", einer nicht leicht zu nehmenden Zurückhaltung. Doch an diesem Wendepunkt der Reflexion entscheidet es sich, ob tatsächlich ontologisch gedacht wird: Realität kann sich nur durch reale Bezüge konstituieren. Man kann sich nur immer wieder auf diese analytische Sinnevidenz berufen, ihre Bestreitung enthält einen Wider-Sinn. Einen bloß gedachten Bezug könnte auch das real Unmögliche haben: Realunmögliches kann immer noch denkbar sein, wie auch umgekehrt.

Selbstredend kann – weiterhin – die Wirklichkeit, auf welche alle Möglichkeit sich real bezieht, nicht schon die formelle Wirklichkeit dieses Möglichen sein; dessen Wirklichkeit bleibt ja gerade noch aus. Was dann? Es muß ja der Widerspruch vermieden werden, daß Wirklichkeit notwendig wäre, um Möglichkeit zu konstituieren, und doch nicht gegeben wäre. Er kann nur vermieden werden, indem man die Wirklichkeit des Möglichen in eine *andere* Wirklichkeit verlegt, die die „seine" mit-ist, mitenthält, in die Wirklichkeit eines anderen, die dieses Mögliche ermöglicht, die mögliche Wirklichkeit vor-gibt. Also ist Kontingentes in seiner ontologischen Struktur von einem anderen Wirklichen abhängig, seine Wirklichkeit ist nur möglich von einem anderen her, das vorgängig und vorrangig wirklich ist. Solches Wirkliche muß Ursache genannt werden, der Ur-sprung von Kontingentem. Der Satz, Kontingentes verlange eine Ursache, es kann nur durch und in Abhängigkeit von einer Ursache sein, hat sich als metaphysisch wahr erwiesen.

Wenn Wirkliches die Realität des Möglichen begründet, indem es in seiner Wirklichkeit die des anderen vorausenthält, dann muß es an Wirklichkeit mindestens ebensoviel enthalten und sein wie das zu Ermöglichende: ‚causa aequat effectum'. Der Bezug des Möglichen auf

Wirklichkeit verlangt offensichtlich, daß diese Wirklichkeit im Maße, im Ausmaße, im Umfange des Möglichen gegeben sei. Andererseits kann das verwirklichte Mögliche an Wirklichkeit nicht mehr erhalten und enthalten als das es ermöglichende Wirkliche.

Ob die Ursache eines Kontingenten selbst wieder kontingent oder ein Erst-Akt (adäquate) Ursache seines Zweit-Aktes sein könnte, gerade diese Fragen sind es, die im Reflexionsverlauf der ‚via prima' negativ entschieden werden.

Germanistische Scholastikforschung

Ein Bericht

Von Georg Steer

Zweiter Teil*

Das übersetzungsfreudige 14. und 15. Jahrhundert hat aus allen Bereichen des Wissens maßgebliche Fachtexte ins Deutsche übertragen[154], auch aus dem Gebiete der scholastischen Theologie: nicht nur der Disziplinen Dogmatik und Moral, wie man anfangs glaubte, sondern auch der Exegese, Liturgik und Jurisprudenz. Es sind, und dies ist das Bemerkenswerte, samt und sonders Werke der bereits „vulgarisierten“[155] Scholastik (abbreviationes, sermones, compendia, summulae, excerpta, tabulae, florilegia usw.) und nicht etwa der theologischen Spekulation und Wissenschaft. Sie können die „deutsche Wiedergabe der lateinischen Hochscholastik“[156], die *M. Grabmann* zu ausschließlich als Vorgang sprachlicher Vermittlung verstand, nur soweit repräsentieren, in dem Maße „angewandte Theologie“ die von ihr adaptierte wissenschaftliche Theologie zu spiegeln vermag.

Zur theologisch-praktischen Literatur gehören auch die volkssprachigen Werke der Katechese, Predigt und Erbauung. Sie wurden bisher weitgehend als selbständige Bereiche des religiösen Gebrauchsschrifttums oder im Zusammenhang der „deutschen Mystik“ behandelt. Doch ähnlich wie die Scholastikübertragungen erfüllen sie zum überwiegenden Teile die gleiche Aufgabe: die der religiösen Belehrung und Glaubensunterweisung. Sie benützen die gleichen Quellen: die der lateinischen Scholastik. Und sie bedienen sich der gleichen Terminologie: die der theologischen Belehrungssprache. Deshalb sind sie mit voller Berechtigung zur „deutschen Scholastik“ zu zählen.

Grabmann sah die Leistung der deutschen Übertragungsprosa in der Umsetzung lateinischer Theologie in deutsche Sprache. Doch das ist, wie die genauere Untersuchung der Texte gezeigt hat, nicht ihr Anliegen: sie will Theologie rezipieren und nicht Sprache. Die sich bei diesem

---

* Teil I s. ThPh 45 (1970) 204–226.

[154] *G. Eis*, Mittelalterliche Fachliteratur (Sammlung Metzler [Stuttgart 1962]). Vgl. auch: Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für *G. Eis*. Hrsg. v. *G. Keil, R. Rudolf, W. Schmitt* u. *H. J. Vermeer* (Stuttgart 1968).

[155] Vgl. zum Begriff der Vulgarisierung der Scholastik *K. Berg*, Der tugenden bůch. Untersuchungen zu mittelhochdeutschen Prosatexten nach Werken des Thomas von Aquin (MünchTUdtLitMA, 7 [München 1964]) 2–5; bes. 4.

[156] Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin. In: Mittelalterliches Geistesleben I (München 1926) 433.

Prozeß ausformende deutsche theologische Terminologie darf man daher nur als Begleiterscheinung werten.

Das deutsche Schrifttum der Predigt, Erbauung und Katechese, sofern es selbst nicht unmittelbar aus dem Lateinischen übertragen ist, kennt kein Übersetzungsproblem, wenigstens nicht vordergründig. Seine Sprache ist das originale Deutsch wie in den Werken der deutschen Mystik. Die Volkssprache tritt hier im Bereich der Glaubensunterweisung gleichberechtigt neben das Latein der Schule: beide zusammen bilden das sprachliche Instrumentarium der seelsorglich ausgerichteten Theologie[157]. In den Texten der lateinisch-deutschen Mischprosa[158] treten beide sogar kombiniert in Erscheinung, wie etwa in der

---

[157] Werke in lateinischer wie deutscher Sprache sind von zahlreichen Autoren des Mittelalters bekannt, etwa von Meister Eckhart, den beiden Sterngassen, Nikolaus von Straßburg, Dietrich von Freiberg, Marquard von Lindau, Konrad Bömlin, Johannes Wenk von Herrenberg, um nur einige Namen zu nennen. Von David von Augsburg stammt eine lateinische und volkssprachliche Fassung der „Sieben Staffeln des Gebetes". „Seuses Doppelautorschaft des ‚Büchleins der ewigen Weisheit' und des ‚Horologium' ist", wie *Kurt Ruh* im Blick auf Davids Verfasserschaft des deutschen Gebetstraktats argumentiert, „eine genaue Parallele dazu" (*K. Ruh*, David von Augsburg, Die sieben Staffeln des Gebetes [Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, 1] [München 1965] 40). Heinrich von Langenstein verfaßte ebenfalls zu ein und demselben Thema (De confessione) eine lateinische und eine deutsche Schrift.

[158] Vgl. *A. E. Schönbach*, Über eine Grazer Handschrift lateinisch-deutscher Predigten (Graz 1890). Über die deutschen Worte in den lateinischen Predigten Bertholds vgl. *A. E. Schönbach*, Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt VII (WienSb 152, 7 [1906]), 5. Stück, S. 29.58.63.78; IV (WienSb 153, 4 [1906]), 6. Stück, S. 75. *Dieter Richter*, Die deutsche Überlieferung der Predigten Bertholds von Regensburg (MünchTUdtLitMA, 21 [München 1969]) 160. De VII capitalibus peccatis mit glossierenden deutschen Worten: gedr. *A. E. Schönbach*, Studien IV (WienSb 153, 4 [1906]), 6. Stück, S. 103–107. Lateinisch-deutsche Franziskuspredigt: gedr. (Auszug) *K. Ruh*, Franziskanisches Schrifttum im deutschen Mittelalter I (MünchTUdtLitMA, 11 [München 1965]) 100–105. Mischpredigt ‚Dominica in Palmis' gedr. und besprochen: *R. Cruel*, Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter (Detmold 1879) 160–162. Marienpredigt: ebd. 288–290. – C. bemerkt S. 289: Daß diese Hss des 13. Jahrhunderts „noch im 15. Jahrh. von Geistlichen benutzt wurden, zeigen die Randbemerkungen aus dieser Zeit, welche bei den einzelnen den Inhalt und die wichtigsten Punkte hervorheben und anmerken, ob sie ad religiosos oder ad populum verwendbar seien". *A. E. Schönbach*, Eine Jagdpredigt, in: ZdtWortf 1 (1901) 335–341; *ders.*, Zwei Mischpredigten aus Graz, Univ. Bibl. Cod. 951, in: ZdtPhilol 7 (1876) 470–479. *F. Bech*, Allerlei aus Zeitzer Hss. IV: Eine Predigt auf das Fest Aller Heiligen um 1400, in: Germania 20 (1875) 327–330.335. Eine lateinische Predigtanleitung mit deutschen Formeln von Heinrich von Langenstein ist in St. Florian, Stiftsbibl. Cod. XI 113, 82^{v}–84^{r} überliefert. Im Traktat ‚De paupertate' Marquards von Lindau (hrsg. v. *J. Hartinger*, Masch.-Diss. [Würzburg 1965]) finden sich 21 mhd. Stellen verschiedenen Umfangs. Der Eucharistie-Traktat desselben Autors (hrsg. v. *A. J. Hofmann* [Tübingen 1960]) existiert auch in Mischprosa: Würzburg, Franziskanerkloster Cod. 38, 353ra–371^{vb} (s. *A. J. Hofmann*, ebd. 326–331); Stuttgart, Württembergische Landesbibl. Cod. H B I 48, 116ra–130^{vb} (nach *J. Authenrieth – V. E. Fiala*, Die Hss der Württembergischen Landesbibliothek Stuttgart [Wiesbaden 1968] 75, eine von der Würzburger Redaktion abweichende Mischfassung des Traktats) und lateinischer Übersetzung: Wien, Schottenkloster Cod. 256 (neu 159), 1^{r}–76^{r}. Als Mischtexte oder in lateinischer Übersetzung sind noch folgende Werke Marquards überliefert: Zehn-Gebote-Traktat: München, Bayer. Staatsbibl. clm. 9737, 15567, 18657, 1935 (vgl. *A. Mayr*, Zur handschriftlichen Überlieferung der Dekalogerklärung Marquards von

Predigt ‚Ubi spiritus domini, ibi est libertas' (2 Kor 3, 17)[159]: *Tunc anima dicitur libera, wenne sy sich entschúchet aller zůvelle rerum temporalium, und daz zů über dez libes kraft sich uf richtet an daz oberst gůt, quod deus est.* Auch die nicht geringe Anzahl lateinischer Übertragungen deutscher Texte[160] ist ein Zeugnis für die doppelsprachige Begriffsapparatur der pastoralen Theologie. Selbst in die lateinisch theologische Wissenschaft vermochte die Volkssprache einzudringen und zur Differenzierung ihrer Terminologie beizutragen[161]. Die umseitige Skizze veranschaulicht die sprachlichen Ebenen, in denen sich Theologie im deutschen Sprachraum verwirklicht (vgl. S. 198).

Bis jetzt zeichnen sich drei klar erkennbare Höhepunkte deutsch-scholastischer Literaturproduktion ab. Der erste fällt zusammen mit dem in der Literaturgeschichte als „deutsche spekulative Mystik" zusammengefaßten Schrifttum. Es enthält Texte in deutscher und lateinischer Sprache[162], Texte für den wissenschaftlichen Unterricht und für

---

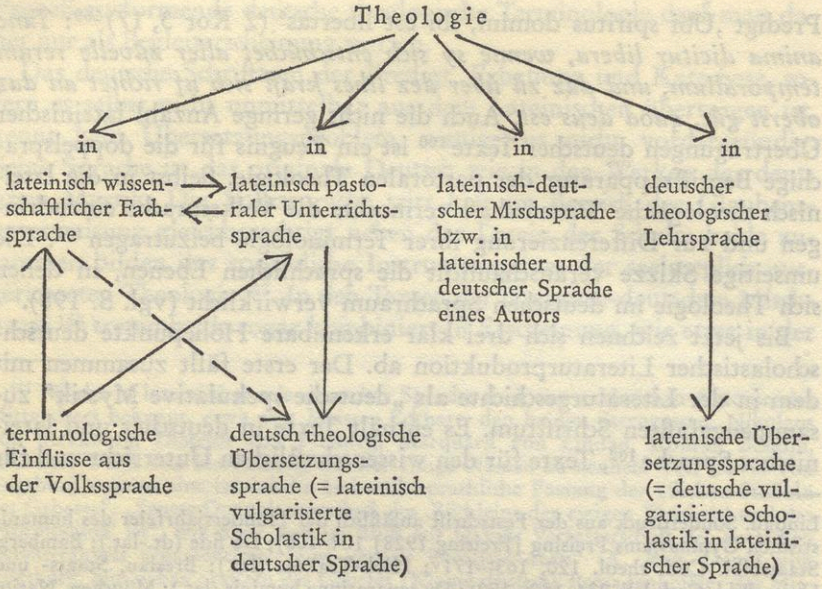
Lindau. Sonderdruck aus der Festschrift anläßlich der Hundertjahrfeier des humanistischen Gymnasiums Freising [Freising 1928] 104–108); De fide (dt.-lat.): Bamberg, Staatsbibl. Cod. theol. 120, 163r–171v; Hiob-Traktat (lat.): Breslau, Staats- und Univ.-Bibl. Cod. I F. 234, 182r–192v; De reparatione hominis (lat.): München, Nationalmuseum Cod. 3612, 1r–59v. – Doppelsprachig konzipiert scheint das sog. ‚Confessionale' (*E. Weidenhiller*, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters [MünchTUdtLitMA, 10] [München 1965] 101–121) gewesen zu sein. Es heißt im Nachwort: *Auch pitt ich, wer das püchlin schreiben wil, das er das latein an das täwcze nicht schreybe, noch das täwcz an das latein, wenn ains an das ander nich vol chömen ist* (*E. Weidenhiller*, a. a. O. 121). Auf „zahlreiche deutsche Einschaltungen (Mischprosa) im Kontext" mehrerer lateinischer katechetischer Traktate der Hs Frankfurt, Stadt- und Univ.-Bibl. Ms Praed. 156, macht *G. Powitz*, Die Handschriften des Dominikanerklosters und des Leonhardstifts in Frankfurt am Main (Frankfurt/M. 1968) 348–350, aufmerksam. Das Phänomen der literarischen Doppelsprachigkeit belegen auch die zahlreichen lateinisch-deutschen Codices. Der Umfang der mischsprachigen Texte ist noch nicht systematisch erfaßt.

[159] *Franz Jostes*, Meister Eckhart und seine Jünger (Collectanea Friburgensia, IV [Freiburg/Schw. 1895]), Anhang I, Nr. 3, S. 106.

[160] Neben den lateinischen Übertragungen der deutschen Werke Marquards von Lindau sind anzuführen: Johannes Nider, „Die 24 Harfen" in München, Bayer. Staatsbibl. clm. 5605 (vgl. *J. Klapper*, in: VL III, Sp. 565); eine lateinische Sermones-Sammlung „in bewußter Anlehnung" an „die 24 Alten" Ottos von Passau in Berlin, Stiftung Preußischer Kulturbesitz Ms theol. lat. 4° 112, v. J. 1432 (vgl. *W. Schmidt*, Die 24 Alten Ottos von Passau [Berlin 1940] 438); ein ‚tractatus de confessione ex theutonico in latinum translatus' in Wien, Österr. Nat.-Bibl. Cod. 4790, 149r–157v, v. J. 1471 (vgl. *Menhardt* II, 1071); die lateinische Versübersetzung ‚von den wissenschaften' Heinrichs von Langenstein (Hsl. Lit. verzeichnet *K. Schneider*, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München [Wiesbaden 1970] 30). Schließlich ist an die von Berthold von Chiemsee selbst veranstaltete lateinische Version seiner ‚Teutschen Theologey' zu erinnern.

[161] Siehe *A. M. Landgraf*, Die Sprache der frühscholastischen Theologie. In: Dogmengeschichte der Frühscholastik I (Regensburg 1952) 20–29: „Man sieht, daß um die Mitte des 13. Jahrhunderts, aber dann schon stark, entweder der Volkssprache oder dem Vulgärlatein angehörige Ausdrücke in die theologische Literatur eindringen. Die Einbruchstelle findet sich in *der* Literaturgattung, die sich unmittelbar an das Volk wandte oder der Weitergabe an das Volk dienen sollte" (ebd. 29).

[162] Vgl. oben Anm. 157 und *M. Grabmann*, Neu aufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker (SbBayerAkWissPhilHistKl Jg. 1921, 3. Abh. [München 1922]).



die religiöse Unterweisung[163]. Das sie Kennzeichnende läßt sich nicht durch Zuweisung zu einer der beiden Sprachen (Deutsch, Latein) oder zu einer der beiden Denkmethoden (Mystik, Scholastik)[164] begreifen: nur das, was sie lehren, hebt sie voneinander und von der übrigen geistlichen Prosa ab. Die Lehrunterschiede ergeben sich aus der philosophisch-theologischen Position des Autors. „Wir werden", schreibt *M. Grabmann*[165], „bei den deutschen Dominikanern des endigenden 13. und des frühen 14. Jahrhunderts zwei Richtungen unterscheiden dürfen. Die eine ist die neuplatonische Richtung, die an die neuplatonischen Elemente bei Albert d. Gr. anknüpft, in der theologischen Summa Ulrichs von Straßburg ihre gewaltigste Kundgebung erhält und auch in der Philosophie und Naturlehre Dietrichs von Freiberg sich deutlich ausdrückt. Aus dieser neuplatonischen Strömung und Stimmung der deutschen Dominikanerschule ist die deutsche Mystik Meister Eckharts hervorgegangen." Dieser neuplatonischen „trat aber auch sehr bald eine entschieden thomistische Richtung unter den deutschen Dominikanern zur Seite, zumal als die Auktorität und Gesetzgebung des Ordens immer nachdrücklicher den Anschluß an die thomistische Lehre ver-

[163] Siehe *J. A. Bizet*, Die deutschen Mystiker als Lebemeister des christlichen Abendlandes, in: Mitteilungen Universitätsbund Marburg H. 3/4 (1959/60) 86–95.
[164] Vgl. *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode II (Freiburg i. Br. 1911; reprographischer Nachdruck: Graz 1957) 94–100.
[165] A. a. O. (Anm. 162) 63–64.

langte. Dieser Richtung gehörten" unter anderen „Johannes von Sterngassen, Gerhard von Sterngassen und auch Nikolaus von Straßburg ... an". Mit Sicherheit muß ihr eine größere Anzahl deutscher Predigten und Traktate zugerechnet werden[166]. Vorrangig untersucht und zum Teil völlig neu ediert verdienten zu werden der „Traktat von möglicher und wirklicher Vernunft"[167], der „Traktat von der Minne"[168], *Di blume der schowunge* Hermanns von Fritzlar[169], der Dialog-Traktat über Gott im cgm. 129[170], der *sermo von dem reich gotes*[171] und der größte Teil der pseudo-eckhartschen Stücke bei *Franz Pfeiffer*, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts.

Eine zweite Welle scholastisch geprägter Literatur setzt Ende des 14. Jahrhunderts ein. Sie hält, wie es scheint, das ganze 15. Jahrhundert hindurch an. Ihre Anreger sind Kreise des Hofes und des Adels, ihre Autoren meist Theologen der neu gegründeten Universitäten und Hofkapläne[172]. Heinrich von Langenstein etwa schreibt seine ‚Erchantnuzz der sund' für Herzog Albrecht III. von Österreich: *Darvmb hab ich mir gedacht, in eren des durchleuchtigen hochgeporn fursten, meins gnedigen herrn herczog Albrecht ze Osterreich, etleich stukch vrchund vnd chraft des scheffs der puezz zu schreiben*[173]. Johannes Wenck von Herrenberg, *professor sacrae theologiae* in Heidelberg, verfaßt 1436 für Michael von Wertheim ein *opusculum de anima: Hie hebet sich an das buchlin von der selen, das der erwirdige herre meyster Hanns Wenck von Herrenberg, lerer in der heiligen schriefft, gemachet hat dem wolgebornen graff Michael herren zu Wertheim*[174]. Die katechetische Adelsliteratur des Spätmittelalters hat bis jetzt noch keine zusammenfassende Darstellung gefunden[175].

Die dritte literaturbildende Kraft neben Adel und Universität geht

---

[166] Siehe *G. Steer*, Germanistische Scholastikforschung I, in: ThPh 45 (1970) 216 f.

[167] Ebd. 204, Anm. 2.

[168] Gedr. nach Nürnberg, Stadtbibl. Cod. Cent. VI 46 h, 48v–56v: *W. Preger*, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter II (Leipzig 1881) 419–426. Eine weitere Hs: Harburg (olim Maihingen), Fürstl. Öttingen-Wallersteinsche Bibl. Cod. III 1 4° 41, 215r–220r.

[169] Gedr. ebd. 426–434. Siehe *P. Kesting*, Hermann von Fritzlar, in: Neue deutsche Biographie 8 (1969) Sp. 645 f.

[170] Dipl. Abdruck: *J. G. V. Engelhardt*, Auslegung des speculativen Theiles des Evangeliums Johannis durch einen deutschen mystischen Theologen des vierzehnten Jahrhunderts (Neustadt a. d. A. 1839).

[171] Gedr.: *F. Jostes*, a. a. O. (Anm. 159) Nr. 82, S. 84, 29–91, 17 nach Nürnberg, Stadtbibl. Cod. Cent. IV, 40, 89vb–96vb. Eine weitere Hs: Berlin, Stiftung Preuß. Kulturbesitz Ms germ. 4° 866, 23r–29v (vgl. *K. Ruh*, Bonaventura deutsch [Bibliotheca Germanica, 7] [Bern 1956] 240); Text nur bis *F. Jostes*, a. a. O. 91, 17.

[172] Vgl. *P. E. Weidenhiller*, a. a. O. (Anm. 158) 204–210.

[173] *P. R. Rudolf, S. D. S.*, Heinrich von Langenstein, Erchantnuzz der sund (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 22 [Berlin 1969]) 52, 17–19.

[174] *G. Steer*, Johannes Wenck von Herrenberg, Das Büchlein von der Seele (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, 3 [München 1967]) 33, 1–5.

[175] Ebd. 57 f.

von den Orden aus, die im 15. Jahrhundert einen neuen Aufschwung nehmen. Doch über ihren Beitrag zur deutschen geistlichen Prosa wissen wir nur in Umrissen Bescheid. Eine kritische Sichtung der Franziskaner-Literatur gibt *K. Ruh*[176]. Über die literarischen Leistungen der Dominikaner exklusive der deutschen Mystik gibt es nur wenige Arbeiten[177], ebenso über das Schrifttum, das von den Reformbewegungen der Benediktiner[178] und Augustiner[179] angeregt wurde. Auch die bedeutsame schriftstellerische Tätigkeit der Kartäuser[180] ist kaum erforscht. Es wäre jedoch falsch, die von Ordensangehörigen verfaßten Texte als „Ordensliteratur“[181] zu begreifen. Die „24 Alten“ des Fran-

---

[176] A. a. O. (Anm. 171) 38–78.

[177] *A. Auer*, Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis 16. Jahrhundert (BeitrGPhThMA XXVII [Münster i. W. 1928]); *P. G. M. Gieraths, O. P.*, Die Lehre vom Gebet bei den deutschen Dominikanern des 15. Jahrhunderts, Masch.-Diss. (Bonn 1950); *ders.*, Johannes Nider O. P. und die „deutsche Mystik“ des 14. Jahrhunderts, in: DivThom 30 (1952) 321–346. *Helmut Walther*, Prediger und Predigten aus Cod. 114 der Sammlung Eis, besonders das Werk Kirchschlags, in: ArchFratrPraed 38 (1968) 71–97.

[178] *Virgil Redlich*, Tegernsee und die deutsche Geistesgeschichte im 15. Jahrhundert (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte, 9 [München 1931]). *Alois Madre*, Nikolaus von Dinkelsbühl. Leben und Schriften (BeitrGPhThMA XL, 4 [Münster i. W. 1965]). *Josef Sudbrack, S. J.*, Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte des Spätmittelalters (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 27, 1–2 [Münster i. W. 1967]).

[179] Vgl. *P. E. Weidenhiller*, a. a. O. (Anm. 158) 210 f. *B. Haage*, Johannes von Indersdorf in der zeitgenössischen Chronik seines Klosters, in: LeuvBijdr 58 (1969) 169–174; *ders.*, Ein Vorausentwurf des mittelalterlichen Traktats „Von dreierlei Wesen der Menschen“ (Heidelberg 1968). – Augustiner-Eremiten: *Adolar Zumkeller, O. E. S. A.*, Die Bedeutung der Augustiner für das kirchliche und religiöse Leben in Franken und Thüringen während des 14. Jahrhunderts, in: Würzburger Diözesangeschichtsblätter 18/19 (1956/57) 33–52; *ders.*, Die Augustinerschule des Mittelalters: Vertreter und philosophisch-theologische Lehre (Übersicht nach dem heutigen Stand der Forschung), in: Analecta Augustiniana XXVI (1963) 167–262; *ders.*, Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient. In: Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister II (Roma 1959) 239–338; *ders.*, Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken (Cassiciacum, 20 [Würzburg 1966]).

[180] *Ludger Meier*, Die Werke des Erfurter Kartäusers Jakob von Jüterbog in ihrer handschriftlichen Überlieferung (BeitrGPhThMA 37, 5 [Münster i. W. 1955]). *A. Hörmer*, Der Kartäuser Nikolaus Kempf als Seelenführer. Ein Beitrag zur Askese des Spätmittelalters. Masch.-Diss. (Wien 1959). *J. Klapper*, Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts (ErfThStud 9/10 [Leipzig 1960/61]). *Heinrich Rüthing*, Der Kartäuser Heinrich Egher von Kalkar 1328–1408 (Veröff. d. Max-Planck-Inst. f. Gesch., 18, Studien z. Germania Sacra, 8 [Göttingen 1967]).

[181] *A. J. Hofmann*, Ordensliteratur. In: Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte (Berlin ²1965) 786–816. *H. Rupprich*, Die deutsche Literatur vom Späten Mittelalter bis zum Barock I: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance (Geschichte der deutschen Literatur, IV, 1 [München 1970]) 309–331. – *R.s* Darstellung der „Religiösen Unterweisungs- und Erbauungsliteratur in Prosa und Vers“ enttäuscht auf der ganzen Linie. Die Ordnung und Charakterisierung des Stoffes „nach den theologischen und erlebnistypischen Richtungen“ (ebd. 313) ist genau so unhistorisch wie *W. Stammlers* Gliederung nach dem katholischen Katechismus. Die Aufreihung der „deutschsprachigen Scholastik- und Mystik“-

ziskaners Otto von Passau [182] standen in jeder Klosterbibliothek gleich welcher Observanz. Sie wurden von Laienbrüdern und Nonnen gelesen, von Weltleuten und Leutpriestern. Umgekehrt wanderten für Laien bestimmte Texte sogleich auch in die Klöster. *Brueder Jakob* schreibt die ‚Erchantnuzz der sund' für den Convent des Vorauer Augustinerchorherrenstifts: *Hernach hebt an daz puech des hochgelerten lerer maister der schuel tze Wienn Maister heinreichen von hezzen daz er geschriben hat hertzogen Albrechten tze osterreich vnd ist genanntt von der kchantnuzz der süntt* [183].

Gewiß wurden diese Texte „für den religiösen Unterricht derer geschaffen, die die normale Unterrichtssprache der Kirche und der Theologen, nämlich Latein, nicht verstanden" [184]. Doch sieht *E. Weidenhiller* den Benützer- und Verbraucherkreis der deutschen geistlichen Literatur zu global und undifferenziert: Nicht allein die Gattung, jeder Einzeltext der Gattung hat seinen eigenen Gebrauchshorizont, sein eigenes literarisches Publikum, seine eigene Einflußsphäre, die quer durch alle Stände der Gesellschaft gehen kann [185]. Zum Verständnis der katechetischen Bewegung, wie überhaupt der religiösen Laienbildung des Spätmittelalters, ist es zwar nicht unwichtig zu wissen, wer die Texte geschrieben hat, für wen und in welcher Zielsetzung sie geschrieben wurden, doch ebenso wichtig ist die Kenntnis der Wirkungsbreite und der Leserschichten dieser Literatur. Die bisherige, vorwiegend inhaltsbezogene und entstehungsgeschichtliche Betrachtungsweise sollte durch die wirkungsgeschichtliche und literarsoziologische Perspektive [186] ergänzt werden.

Ich versuche im 2. Teil meines Berichtes diejenigen wissenschaftlichen Arbeiten der letzten beiden Jahrzehnte vorzustellen, die, selbst wenn das nicht ihr vorrangiges Ziel war, die germanistische Scholastikforschung gefördert haben.

Literatur nach den einzelnen Orden pervertiert *K. Ruhs* Ansatz (a. a. O. [Anm. 171]) zum heuristischen Prinzip, das zudem mit *Stammlers* Gliederung im „Deutsche Scholastik"-Aufsatz kollidiert: Bernhard von Clairvaux, Rudolf von Biberach und Hugo Ripelin von Straßburg erscheinen als Scholastiker, Albertus Magnus, Meister Eckhart und Marquard von Lindau hingegen als Ordensschriftsteller. Neuere Arbeiten werden zwar im Literaturverzeichnis zitiert, aber ihre Ergebnisse nicht ausgewertet. Die Darstellung kommt über *Stammlers* Aufsatz „Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache" nicht hinaus.

[182] *W. Schmidt*, Die 24 Alten Ottos von Passau (Palaestra, 212 [Leipzig 1938]).

[183] Vorau, Stiftsbibl. Cod. 10, 72r (zit. nach *R. Rudolf*, a. a. O. [Anm. 173] 36).

[184] *P. E. Weidenhiller*, a. a. O. (Anm. 158) 204.

[185] Vgl. *G. Steer*, Zur Wirkungsgeschichte des „Buchs der Natur" Konrads von Megenberg im 16. Jahrhundert. In: Volkskultur und Geschichte. Festgabe für *Josef Dünninger* (Berlin 1970) 570–584.

[186] *H. Kuhn*, Versuch einer Literaturtypologie des deutschen 14. Jahrhunderts. In: Typologia Litterarum. Festschrift für *Max Wehrli* (Zürich – Freiburg i. Br. 1969) 261–280. *H. Rosenfeld*, Die Literatur des ausgehenden Mittelalters in soziologischer Sicht, in: Wirkendes Wort, Sammelband 2 (1963) 287–298.

IV. Die katechetische und erbauliche Literatur

Jede künftige Beschäftigung mit der deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters wird von der gleichnamigen Untersuchung *P. Egino Weidenhillers*[187] ausgehen müssen. Sie ist zwar nicht grundlegend, aber ähnlich wie *Stammlers* Aufsatz „Mittelalterliche Prosa in deutscher Sprache" insofern überaus anregend, als sie sich oft damit begnügt, „die Probleme" nur „aufzuzeigen und späterer Zeit die Lösung zu überlassen"[188].

Ausgeklammert bleibt vor allem die „Quellenfrage". *W.* weist nur pauschal auf in Betracht kommende lateinische Vorlagentexte hin: „Von großer Bedeutung dürften neben den lateinischen Werken eines Heinrich von Langenstein, Nikolaus von Dinkelsbühl und der ganzen Wiener Schule vor allem Johannes Gerson (‚Opus tripartitum') sein, Nikolaus von Lyra (‚Praeceptorium seu expositio in decalogum'), Johannes von Freiburg (‚Summa confessorum'), Hugo Ripelin O. P. von Straßburg (‚Compendium theologicae veritatis'), Johannes Nider O. P. (‚Manuale confessorum', ‚Explicatio decalogi') und Heinrich Herp (‚Speculum aureum de praeceptis divinae legis'). Dazu kommen mehr praktische Anleitungsbücher für den Beichtvater, Interrogatoria oder Modi confitendi genannt, wie das des Andreas von Escobar (Wiener Schule!), des Bartholomaeus von Chaym u. a."[189] Wie es scheint, wurden die katechetischen Texte auch untereinander als Quellen benutzt: Die „Sechs Gebote für den Menschen" sind „in einem Teil klar von Martin von Amberg abhängig"[190]. „Die wichtigste Quelle für das erste Kapitel der ‚Lehre von den fünf Worten' ist das ‚Confessionale'"[191]. Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß auch die deutsche geistliche und didaktische Dichtung sowie die Spruchdichtung ihren, wenn auch bescheidenen Einfluß ausgeübt haben: Der Verfasser der „Tafel der christlichen Weisheit" „kennt den Freidank, den ‚Katho' und den ‚Renner', die er für seine Leser für nützlicher hält als den ‚Dietrich von Pern'"[192]. Am stärksten aber dürften lateinische Vorlagen, theologische Werke und katechetische Traktate ausgeschrieben worden sein. Das weitverbreitete ‚Confessionale'[193] etwa folgt dem lateinischen Beichttraktat ‚Quia circa confessionem'. Nach *K. Berg*[194] ist die Hauptquelle dieses Textes die ‚Summa confessorum' des Johannes von Freiburg. Die Verifizierung der Quellen bleibt für die spätmittelalterliche Katechismus-Forschung ein vorrangiges Ziel.

Ausgeklammert hat *W.* auch das Problem der katechetischen Sprache. „Neben den Wörtern, die aus der Umgangssprache genommen sind,

---

[187] A. a. O. (Anm. 158).
[188] Ebd. 3. [189] Ebd. 2 f. [190] Ebd. 172. [191] Ebd. 171.
[192] Ebd. 89. [193] Ebd. 101–121.
[194] A. a. O. (Anm. 155) 36.

stehen in gleicher Zahl deutlich erkennbare Lehnbildungen. Diese sind jedoch weniger von der Mystik als von der deutschen Scholastikrezeption getragen“ [195]. Diese richtige Beobachtung hätte zumindest durch die Anlage eines Glossars, das alle spezifischen Wörter und Termini der edierten Texte verzeichnet, erhärtet werden sollen. Die überaus aufschlußreiche doppelsprachige Terminologie des ‚Speculum christianitatis‘ [196] etwa bleibt der Lehnwortforschung und Lexikographie unzugänglich, da sie wissenschaftlich nicht aufbereitet ist.

Die Texte selbst bietet *W.* nach einfachen Handschriftenabdrucken ohne textkritischen Anspruch. Bei Mehrfachüberlieferung entscheidet er sich für die Wiedergabe der „textlich besten“ Handschrift. Nach welchen Kriterien diese jedoch ermittelt wird, bleibt unerwähnt.

*W.*s Leistung darf man nicht auf quellen-, sprach- und textkritischem Gebiet suchen. Sie liegt vorab in der Heuristik, in der Erschließung, Sichtung und Ordnung des katechetischen Schrifttums als eines Teilbereichs der geistlichen Literatur. Dieser umfaßt im wesentlichen die Stücke: Glaubensbekenntnis, Paternoster, Zehn Gebote, Sieben Hauptsünden, Sieben Sakramente, Göttliche Tugenden und Kardinaltugenden, Sieben Gaben des Hl. Geistes, Acht Seligkeiten, Sieben (oder sechs) leibliche und geistliche Werke der Barmherzigkeit, Zwölf Früchte des Geistes, Fünf Sinne, Räte, Sündenkataloge und Beichtlehre [197]. „Gegenstand der Arbeit sind“, nach *W.*s eigenen Worten, „die Texte, die alle oder wenigstens mehrere katechetische Stücke zum Inhalt haben“ [198], in der Hauptsache jedoch zwölf, von denen vier [199] vollständig, zwei [200] auszugsweise ediert, und sechs [201] weitere – vornehmlich die umfang-

---

[195] A. a. O. (Anm. 158) 212.

[196] Ebd. 57–83.

[197] Das katechetische Lehrprogramm bringt Dietrich Kolde auf die folgende Formel: *Een yeghelijc kersten mensche es sculdich te weten drie dinghen: als wat hij ghelouen sal, wat hij bidden sal ende wat hi doen ende laten sal (Cl. Drees,* Der Christenspiegel des Dietrich Kolde von Münster, in: FranzFschg 9 [Werl/Westf. 1954] 6). Sie umschreibt nach Inhalt und Intention präzise die Gattung der katechetischen Literatur.

[198] A. a. O. (Anm. 158) 2.

[199] 1. Katechismustafel (ebd. 34–36); 2. Katalog der Sünden des Herzens, des Mundes, der Tat und der Versäumnis (ebd. 41–44); dazu weitere Überlieferung: Berlin, Preuß. Staatsbibl. Ms. germ. 2° 1028, 158ra–160ra; Dillingen, Kreis- und Studienbibl. Cod. XV 126, 1^{r}–3^{v}; Nürnberg, Stadtbibl. Cod. Solg. Ms. 15 2°, 150^{r}–156^{v}; vgl. auch Anm. 103; in anderer Fassung auch: Berthold von Regensburg II, hrsg. v. *F. Pfeiffer* u. *J. Strobl,* mit einer Bibliographie und einem überlieferungsgeschichtlichen Beitrag von *K. Ruh* (Berlin 1965) 671, 47 – 673, 18. Weitere Überlieferung: ebd. 707 f.; 3. Katechismustafel in cgm. 121 (ebd. 46–52); 4. Speculum christianitatis (ebd. 57–83); weitere Überlieferung: München, Bayer. Staatsbibl. cgm. 3985, clm. 28526, 207^{r}–213^{v}, Univ. Bibl. 8° Ms. 350, 225^{v}–238^{r}; 8° Ms. 48, 2^{r}–17^{v}.

[200] Tafel der christlichen Weisheit (ebd. 94–101); Unterweisung der Laien (ebd. 156–162).

[201] Zu ergänzen ist die hsl. Überlieferung zu folgenden Texten: ‚Confessionale‘ (Libellus de penitantia): Berlin, Stiftung Preuß. Kulturbesitz, Staatsbibl. Ms. germ. 2°

reicheren Traktate – nur „nach Inhalt, Aufbau und charakteristischen Einzelheiten“ [202] beschrieben werden. Ihr handschriftliches Vorkommen an der Bayerischen Staatsbibliothek in München, auf deren Bestände sich die Untersuchung beschränkt, wird in Gestalt von ca. 50 Handschriftenbeschreibungen registriert. Katechetische Einzelstücke verzeichnet ein Anhang (213–243). Leider sind die lateinisch-deutschen Mischhandschriften, die Codices latini, kaum berücksichtigt. Verfehlt ist der Ansatz, die Literatur der katechetischen Bewegung nach Bibliotheken zu beschreiben: So weist *W.* zwar die „Wiener Universität in ihrer Verbindung mit dem Hof“ [203] überzeugend als ein Hauptzentrum der katechetischen Arbeit nach, belegt aber ihr Schrifttum nur aus Handschriften des bayerischen Raumes und nicht auch aus österreichischen Bibliotheken. Indes: der erste mutige „Schritt in das Dickicht“ [204] der deutschsprachigen katechetischen Gebrauchsliteratur ist getan. Weitere heuristische Arbeiten sollten das handschriftliche Material, geordnet nach Einzeltexten und Themata, in der ganzen Breite der Überlieferung, wie es beispielhaft *Wieland Schmidt* für „Die 24 Alten“ Ottos von Passau gelungen ist, zu erfassen suchen.

Dem „Gewissensspiegel“ *Martins von Amberg* ist als erstem Text der Gattung „Christenlehre“, als deren Typus er gilt, eine kritische Ausgabe zuteil geworden. *Stanley Newman Werbow* [205], der die Edition auf der Basis von 21 Handschriften veranstaltet hat, konnte jedoch dem Anspruch, die gesamte Textüberlieferung zu sichten, zu ordnen, genealogisch in Zusammenhang zu bringen und daraus die Editionsprinzipien abzuleiten, nicht gerecht werden. Einer Neuausgabe, die *K. Ruh* [206] in seiner Rezension fordert, wurde inzwischen bereits kräftig vorgearbeitet. *Manfred Schwinger* [207] hat alle Handschriften zuzüglich derer, die *Werbow* unbekannt waren (insgesamt 12) neu beschrieben, ihr Verhältnis untereinander nochmals, nach der entschiedenen

---

1293, 146v–167v; Gotha, Öffentl. Bibl. Cod. A 27, 99ra–130ra (s. *J. Klapper*, Die Schriften Johannes' von Neumarkt [Berlin 1939] XXV–XXVI); München, Univ. Bibl. 4° Ms. 489, 29r–38r (stark gekürzt); Nürnberg, Stadtbibl. Cod. Cent. IV 20, 92r–127v; Cod. Cent. VI 43 d, 114r–208v (nur dt. Text). Von einem christlichen Leben: Bamberg, Staatsbibl. Cod. VII 56, Heidelberg, Sgl. Eis Cod. 112, 35r–58v; München, Univ. Bibl. 4° Cod. Ms. 482, 245r–272r; ebd. 4° Cod. Ms. 489, 45r–46v. Stephan von Landskron, „Die Himmelsstraße“: München, Bayer. Staatsbibl. clm. 18970 (Teg. 970), 148r ff.

[202] *E. Weidenhiller*, a. a. O. (Anm. 158) 2.

[203] Ebd. 206.

[204] Ebd. 1.

[205] Martin von Amberg, Der Gewissensspiegel (Texte des späten MA, 7 [Berlin 1958]).

[206] In: BeitrGdtSprLit 82 (Tübingen 1960) 421–428.

[207] Martin von Amberg, Der Gewissensspiegel. Zur handschriftlichen Überlieferung. Masch.-Diss. (Wien 1966). Der Verf. kennt bereits die Darstellung *Weidenhillers*, a. a. O. (Anm. 158) 121–140.

Ablehnung des *Werbow*schen Stemmas durch *Ruh*, zu klären versucht und beachtliche textkritische Korrekturen an der Leithandschrift H (Heidelberg, Univ.-Bibl. Cod. pal. germ. 439, 1^{r}–40^{v}, Ende 14. Jahrhundert) vorgeschlagen.

Die Hälfte der noch erhaltenen Textzeugen stammt aus Klosterhandschriften, obwohl Martin seinen „Gewissensspiegel" ursprünglich für Laien[208] geschrieben hatte. Dem Inhalt nach umfaßt er die traditionellen Stücke der kirchlichen Katechese, zum umfänglichsten Teil in Anlehnung an das ‚Compendium theologicae veritatis' Hugos von Straßburg[209], seiner Intention nach aber will er *regel unsers cristenleichen ordens* (*Werbow* Z 36) sein, *um gotez hulde zw erwerben* (Z. 15 f.): *Und gleicher weizz wie ein yegleich orden hat seynen besundern stifter, also hat cristenlicher orden seinen besundern stifter Christum, noch dem yeder cristen mensch ein cristen ist geheissen und genant. Nw ist ez unmugleich ein orden czw halden an ein regel und an gesecze und an daz daz dorynne ist verpoten und gepoten* (Z. 19–25). Auf diesen Orden, den *orden dez cristenleichen gelawbens* (Z. 14) ist *yeder cristen mensch* verpflichtet, sei er nun in der Welt oder im Kloster. Daher verwundert es nicht, wenn Martins „Gewissensspiegel" auch von Ordensleuten, vornehmlich von Laienbrüdern und Nonnen, gelesen wurde. Verwundern kann eher die Vorstellung des christlichen Lebens unter dem Bilde des Ordenslebens: das monastische Frömmigkeitsideal bleibt Vorbild auch für die Laien in der Welt.

Der Wiener Burgpfarrer und ehemalige Famulus Nikolaus' von Dinkelsbühl *Thomas Peuntner*[210] († 1439) dagegen, der ebenso wie Stephan von Landskron[211] den „Gewissensspiegel" Martins von Amberg als Quelle benutzt, richtet seine gesamte Glaubensverkündigung nach dem biblischen Ideal *der liebhabung gotes* aus. Wie *M. Schwinger* aufgefallen ist, sind seine meist einzeln überlieferten Traktate in 7 Handschriften auch „in einer bestimmten Reihenfolge"[212] als „Christenlehre" (*Das*

---

[208] Gewidmet dem *wol gesporn grauen und hernhern hausen von Scharffenecke* (*Werbow*, a. a. O. [Anm. 205] 32, Apparat).

[209] Vgl. *G. Steer*, Der „Gewissenspiegel" Martins vom Amberg und das ‚Compendium theologicae veritatis' Hugos von Straßburg, in: BeitrGdtSprLit 90 (Tübingen 1968) 285–302.

[210] Es ist das besondere Verdienst *R. Rudolfs*, *S. D. S.*, sich um die Erschließung und das Werk Thomas Peuntners bemüht zu haben. Seine Arbeiten: Thomas Peuntner und seine Betrachtung über das Vaterunser (AnzÖsterrAkWissPhilHistKl [Wien 1950] 280–295); *ders.*, Thomas Peuntners Betrachtungen über das Vaterunser und Ave Maria, nach österr. Hss. herausgegeben und untersucht (Wien 1953); *ders.*, Thomas Peuntners Kunst des heilsamen Sterbens, nach den Hss. der Österr. Nationalbibliothek untersucht und herausgegeben (Berlin – Bielefeld – München 1956); *ders.*, Thomas Peuntner, Leben und Werk eines Wiener Burgpfarrers, in: LiteraturwissJb N. F. 4 (1963) 1–19.

[211] *P. E. Weidenhiller*, a. a. O. (Anm. 158) 188.

[212] A. a. O. (Anm. 207) 79–83.

puechel von der christenleychen lere: Vorau, Stiftsbibl. Cod. 163, 113[r]) zusammengefaßt: Von den Zehn Geboten, Von der Liebhabung Gottes, Acht Stücke über das Gebet, Erklärung des Vaterunser, Ave Maria, der acht Seligkeiten, der Sieben Todsünden, der neun fremden Sünden, der fünf Sinne und der Buße, Die Kunst des heilsamen Sterbens, Beichtbüchlein[213]. Als Hauptquellen konnten bisher nachgewiesen werden: ‚De dilectione Dei' Nikolaus' von Dinkelsbühl für das „Büchlein von der Liebhabung Gottes"; ‚De arte moriendi' (= Opus tripartitum III) Johannes Gersons und das ‚Speculum artis bene moriendi' Nikolaus' von Dinkelsbühl sowie Peuntners eigene dreiteilige lateinische Predigt ‚De iudicio particulari' für die „Kunst des heilsamen Sterbens"; die ‚Expositio super orationem Dominicam' Heinrichs von Langenstein und der ‚Tractatus de oratione Dominica' Nikolaus' von Dinkelsbühl für die „Betrachtung über das Vater unser" sowie ‚Expositio super Ave Maria' und ‚Sermo in Annuntiatione Domini' der beiden Autoren für die „Betrachtung über das Ave Maria".

Bedeutung und Umfang des von *Nikolaus von Dinkelsbühl* (1360 bis 1433) inspirierten und veranlaßten deutschen Schrifttums beginnt sich erst jetzt abzuzeichnen. Keines seiner lateinischen Werke scheint Nikolaus selbst übersetzt, wohl aber Bearbeitungen anderer kontrolliert und überlesen zu haben[214]. Erst diese Übertragungen machen ihn zum „Popularisator der Scholastik"[215]. *Alois Madre*[216] hat neben den lateinischen Werken auch ihre deutschen Bearbeitungen systematisch zu sammeln versucht. Das Auffällige: die deutschen Schriften sind fast nur in großen Sammelhandschriften überliefert. Streugut ist selten. Eine gründliche überlieferungs- und wirkungsgeschichtliche Untersuchung der Texte, die bisher nur in wenigen Proben[217] bekannt sind, sollte den Vorarbeiten *Bergs* und *Madres* folgen. An eine kritische Edition des einen oder anderen Traktats ist jedoch vorerst nicht zu denken.

Auch für die Ausgabe des deutschsprachigen Hauptwerkes *Heinrichs von Langenstein*[218] (1325–1397), des Vorgängers Nikolaus' von Dinkelsbühl in Wien, ist das handschriftliche Material noch nicht aufgearbeitet, wenn auch weitgehend gesichtet. Trotzdem hat *P. R. Rudolf*

---

[213] Anordnung nach Wien, Österr. Nat.-Bibl. Cod. 2828, 1[ra]–92[vb] (*Menhardt* I, 393–395).

[214] Vgl. *K. Berg*, a. a. O. (Anm. 155) 224.

[215] Unter diesem Aspekt hat als erster *K. Berg* die Leistung Nikolaus' von Dinkelsbühl gewürdigt: a. a. O. (Anm. 155) 30–32. 41–52. 190–191. 218–224.

[216] A. a. O. (Anm. 178).

[217] *K. Berg*, a. a. O. (Anm. 155) 46–49. *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 158) 197–203.

[218] Über Leben und Schrift Heinrichs von Langenstein orientiert jetzt *Justin Lang, O. F. M.*, Die Christologie bei Heinrich von Langenstein (FreibThStud, 85 [Freiburg – Basel – Wien 1966]) 1–79. *Albert Lang*, Heinrich Heimbuche von Langenstein, in: NdtBiogr 8 (1969) 410.

S.D.S. die ‚Erchantnuzz der sund'[219] 1969 ediert – ohne Kenntnis der Handschriftenfiliation und nur gestützt auf die österreichischen Textzeugen, 16 von insgesamt 75, inklusive dreier Drucke[220]. Diese werden jedoch textkritisch kaum ausgewertet, so daß sich die Leistung der Edition schließlich auf den Abdruck der Schottenkloster (Wien)-Handschrift 213, 3^{r}–80^{v} reduziert, einer Handschrift – sie stammt vom Jahre 1393 –, „die vielleicht noch von Langenstein durchgesehen und korrigiert wurde und den besten Text überliefert"[221]. Diese Vermutung aber kann *R.* ebensowenig begründen wie seine spätere Einschränkung, A sei eine „Abschrift des Dedikationsexemplars"[222]. F (Wien, Österr. Nationalbibl. Cod. 14 269, 1^{r}–73^{v}, v. J. 1435) scheint, wie aus den beigefügten Lesarten zu schließen ist, verschiedentlich bessere Textqualitäten zu haben als A; sie ist jedenfalls die „einzige" Handschrift, die „die Vorrede zum II. Teil, die in den übrigen Hss in Kap. 13 steht, an der richtigen Stelle hat"[223]. Weswegen neben den Lesarten aus den Hss A, F, J, K, die den Text der originalnächsten Überlieferungsgruppe repräsentieren, auch noch solche aus den Hss „BCDEGHLMNOP" beigezogen werden, ist unerfindlich.

Überzeugend gelungen ist *R.* dagegen der Nachweis der von Heinrich benutzten Quellen[224]. Im I. Teil der ‚Erchantnuzz der sund', der Beichtbelehrung, auch „Schiff der Buße" genannt[225], schließt er sich der ‚Summa de poenitentia' (Buch III, tit. 34: ‚De poenitentia et restitutione') Raymunds de Penyaforte und der ‚Summa confessorum' des Johannes von Freiburg an, den beiden bekanntesten Bußsummen des Mittelalters, wobei er in der Frage der Laienbeichte bezeichnenderweise von seinen Hauptquellen abgeht und Bonaventura folgt. Für den 2. Teil wählte er als Vorlage die ‚Summa de vitiis et virtutibus' des französischen Dominikaners Wilhelm von Peyraut[226]. Die vergleichbaren Zitate, Auszüge und Parallelen aus den genannten Werken sind der Ausgabe unter dem deutschen Text beigegeben. Nicht befriedigen kann

---

[219] *R. Rudolf*, a. a. O. (Anm. 173).

[220] Ebd. 25–50; zu egänzen ist: München, Univ. Bibl. Cod. 4° Ms. 484 (*Völker-Kornrumpf* 148) 2^{r}–131^{v}; ebd. 4° Cod. Ms. 788 (*Völker-Kornrumpf* 188) 30^{v}–31^{r} (= cap. 15); zu verbessern ist: Budapest, Nat.-Bibl. Cod. germ. 2, 1^{r}–93^{v}.

[221] Ebd. 26.

[222] Ebd. 28.

[223] Ebd. 35.

[224] *R. Rudolf*, Heinrich von Langenstein ‚Erchantnuzz der sund' und seine Quellen. In: Fachliteratur des Mittelalters. Festschrift für *G. Eis*, a. a. O. (Anm. 154) 53–82. Knappe Zusammenfassung der Ergebnisse in: Texte des späten MA 22, a. a. O. (Anm. 173) 19–25. Ungeklärt bleibt das Verhältnis zu Heinrichs verbreitetster lateinischer Schrift ‚De confessione'.

[225] *Vgl. Dietrich Schmidtke*, Geistliche Schiffahrt. Zum Thema des Schiffes der Buße im Spätmittelalter, in: BeitrGdtSprLit 91 (Tübingen 1969) 357–385; ebd. 92 (1970) 115–177.

[226] Siehe *A. Dondaine*, Guillaume Peyraut, vie et œuvre, in: ArchFratrPraed 18 (1948) 162–236.

das kurze Auswahlglossar (201–206), das in der Hauptsache nur Wörter verzeichnet, die „im Nhd. nicht mehr üblich sind oder eine andere Bedeutung haben" (201).

Eine Übersicht über weitere deutsche Texte Heinrichs von Langenstein bietet *Thomas Hohmann* in seiner synoptischen Textausgabe „Von der Unterscheidung der Geister" [227]. Die Liste macht deutlich, daß die wenigsten Stücke Heinrich selbst zum deutschen Verfasser haben. Bestimmt nicht von ihm übersetzt sind die beiden lateinischen Traktate ‚Speculum animae', das in vier verschiedenen Redaktionen vorliegt [228], und ‚De discretione spirituum'. Gegen Heinrich als Übersetzer spricht die Tatsache, daß der lateinische Text des öfteren sinnstörend ins Deutsche übertragen wurde und das Prooemium der Übersetzung: *Darnach hebent sich an der tractat von der vnderschaidung der geist des wirdigen vnd des derleuchten maister hainreich von hessen, der den tractat gemacht hat in dem Studio ȝe wien anno domini M⁰ CCC⁰ Lxxxxv. Auch istȝe merchen, das der tractat gar pesunder vnd tewffer verstentichait ist vnd darůmb wer in wil nůtȝleich versten, der sol in gar oft mit fleiss vberlesen; wenn die teutȝsch gentȝichleich gemacht ist nach der latein vnd darůmb ist die teutschȝ etwas seltȝam vnd ist mit grossem fleiss ȝe merchen* (München, Bayer. Staatsbibl. cgm. 64, 153ᵛ).

Der optimistischen Einschätzung *Rupprichs*, derzufolge „auch eine andere Übertragung Langensteins ‚Von Bewegung der Sel und innigen anrüren und eingeysten' (De discretione spirituum) [229] ... bei Geistlichen und Laien beliebt" [230] gewesen sein soll, steht die recht schmale Überlieferung von nur 2 Handschriften gegenüber, zuzüglich einer Sonderüberlieferung des 10. Kapitels „Über die 12 bzw. 20 Zeichen der Liebe", die auf den Nürnberger Raum beschränkt bleibt. Allem Anschein nach war Heinrich von Langenstein nur für Herzog Albrecht und seinen Hof als Übersetzer tätig. Nur eine einzige von 11 Handschriften, nämlich Wien, Öster. Nat.-Bibl. Cod. 2843 [231], v. J. 1441,

---

[227] Der Traktat „Von der Unterscheidung der Geister" Heinrichs von Langenstein. Bayer. Zulassungsarbeit (Würzburg 1969).

[228] Vgl. *G. Steer*, Germanistische Scholastikforschung I, in: ThPh 45 (1970) 208, Anm. 21.

[229] Dies ist nicht das Incipit des ‚De discretione spirituum'-Traktats, das lautet *Als in der naturleichen weishait, die genant ist phylosophia, all růrung vnd werich gewŏndleich ȝůgeaignet dem vodristen wesen ains iegleichen dinges als ȝů iren aller nachsten anvenkchen* (= Sicut in philosophia motus et operationes referri consueverunt ad formas tamquam ad principia immediatiora), sondern der Anfang eines anonymen, in 4 Hss überlieferten Traktates über die Unterscheidung der Geister, der inhaltliche Übereinstimmungen mit Gersons Schriften ‚De consolatione Theologiae' und ‚De probatione spirituum' aufweist, wie *Th. Hohmann* und *W. Höver* (Göttingen) unabhängig voneinander herausgefunden haben.

[230] *H. Rupprich*, a. a. O. (Anm. 181) 407.

[231] 117ʳᵇ: Explicit psalterium de latino in wlgare translatum per Egregium doctorem Magistrum Henricum de Hassia. Die Formulierung dieses Explicit spricht gegen die Verfasserschaft Heinrichs.

bezeugt ihn auch als Verfasser des sog. Hohenfurter Psalters[232]. Die meisten ihm zugeschriebenen Texte sind Exzerpte, Bearbeitungen und Übersetzungen seiner lateinischen Werke von seiten anderer.

Johannes Wenck von Herrenberg[233] († 1460), bekannt durch seine Polemik gegen Nikolaus von Kues[234], ist ein weiterer Universitätslehrer, von dem wir wissen, daß er für einen adeligen Laien eine theologische Schrift in mittelhochdeutscher Sprache verfaßt hat. Doch im Gegensatz zur ‚Erchantnuzz der sund' findet das 1436 in Heidelberg entstandene „Büchlein von der Seele"[235], *gemachet . . . dem wolgebornen graff Michael herren zu Wertheim*[236] keine Verbreitung: es wird nur in einer einzigen Handschrift überliefert. Trotzdem ist das kleine *buchlin* in mancher Hinsicht bemerkenswert. Es bietet den im Spätmittelalter vereinzelten Versuch, eine theologisch basierte Frömmigkeitslehre für Laien zu entwickeln, die sich, wie am Verständnis der *demütikeit*[237] deutlich wird, entschieden vom monastischen Ideal absetzt. Ohne Simplifizierung und mit großer Selbstverständlichkeit unterrichtet Wenck Michael von Wertheim – in seinen Augen ein *vernonfftiger leye* (Z. 56) – auch über verschiedene Einzelpunkte der scholastischen Seelenlehre (Geistigkeit, Individualität, Unsterblichkeit, Gottebenbildlichkeit u. a. m.) und über theologische Begriffe wie etwa den der unio: *Es ist zweierley vereynünge. Ein vereynunge ist wesenlichen nach der natur. Jn der massen ist keyn geschopffdt von got noch enwirt wesenclichen mit got vereynt, wann das were wieder die eigenschafft gotlicher natur, die dann vnuermischlich ist mit keiner ander schöpflicher natur. Vnd wie wol got mensch worden ist von der reynen, küschen jungfrauw Marien, doch ist götlich natur nicht vermischt worden mit menschlicher natur wesenclich, sonder jn eyner götlicher personen Cristi: die beyde naturen, die gotlich natur vnd die menschlich natur, hant jre eigen vnderscheidenlich wirckunge. Die ander vereynunge ist durch gnade vnd liebe, dann eigenschafft der liebe ist vereynunge des gemütes des menschen mit dem, das do liep gehabt wirt von dem menschen vnd nicht wesenclichen* (Z. 455–470). Knapp ein Jahrhundert zuvor noch, 1350,

---

[232] *K. E. Schöndorf*, Die Tradition der deutschen Psalmenübersetzung (Köln – Graz 1967) 83–85.

[233] *Rudolf Haubst*, Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck. Aus Hss der Vatikanischen Bibliothek (BeitrGPhThMA, XXXVIII, 1 [Münster i. W. 1955]). *Franz Xaver Bantle*, Nikolaus Magni de Jawor und Johannes Wenck im Lichte des Codex Mc. 31 der Universitätsbibliothek Tübingen, in: Schol 38 (1963) 536–574.

[234] Le ‚De ignota litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Texte inédit et étude par *E. Vansteenberghe* (BeitrGPhThMA, VIII, 6 [Münster i. W. 1910]).

[235] Johannes Wenck von Herrenberg, Das Büchlein von der Seele, hrsg. v. *G. Steer* (Kleine deutsche Prosadenkmäler des Mittelalters, 3 [München 1967]).

[236] Ebd. 33, 4–5.

[237] Ebd. 39, 220 – 40, 263. 74–76.

hielt es Konrad von Megenberg für nötig, nach der Übersetzung der aristotelischen Seele-Definition die Bemerkung anzufügen: *verstêst du des niht, gib dir die schult, daz du in den dingen niht geüebt pist*[238]. Und drittens: Wencks Darstellung ist hinsichtlich der Begrifflichkeit ohne terminologisches Vorbild. Die zentralen philosophischen und theologischen Termini faßt er sprachlich neu und eigenständig[239]. Im 15. Jahrhundert gibt es, wie auch im 14., keine einheitliche deutsch-theologische Begriffssprache.

Eine selbständige theologische Sprache, abgesehen von der mystischen, die er Meister Eckhart und Tauler verdankt, führt auch der Franziskaner *Marquard von Lindau* († 1392), „einer der wirksamsten Lehrer des aufstrebenden Laientums. Schon die Themen sind bedeutsam: Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis, Altarsakrament bilden ja die Hauptstücke eines ‚Katechismus'" [240]. Von gut zwei Dutzend reichbezeugten Schriften[241] hat *Anneliese Julia Hofmann*[242] 1960 die erste ediert: den Eucharistie-Traktat ‚Audi filia'. Die Ausgabe vermag nicht allen wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen[243]. Angeregt durch die Veröffentlichung des Textes, konnten bis heute über 30 weitere Handschriften identifiziert werden[244]. Wie sie sich den von *Hofmann* eruierten „vier verschiedenen Fassungen (I a, I b, I c und II)", „die an Umfang und in ihrer Grundhaltung erheblich variieren"[245], einfügen, bleibt noch zu untersuchen. *K. Ruh* hält es für möglich, daß sich der „ursprünglichste Text" nicht in A (Wolfenbüttel, Herzog-August-Bibl. Cod. 4° 29.9, v. J. 1436), der Leithandschrift *Hofmanns*, sondern in C (Lindau, Stadtbibl. Cod. P II 5, um 1400 in Straßburg entstanden) und

---

[238] Das Buch der Natur von Konrad von Megenberg, hrsg. v. *Fr. Pfeiffer* (Stuttgart 1861; Neudruck: Hildesheim 1962) 32, 35 – 33, 2.

[239] Anders dagegen *D. Richter* in: Germanistik 9 (1968) 339–340: „Eine primär in der scholastischen Übersetzungssprache entstandene Terminologie wird auch bei einem ohne lateinische Quelle abgefaßten deutschen Werk gebraucht."

[240] *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 171) 54.

[241] Vgl. Abdruck des Hermann Sakchschen Katalogs bei *A. J. Hofmann*, a. a. O. (Anm. 242) 15–16. *O. Bonmann*, Marquard von Lindau und sein literarischer Nachlaß, in: FranzStudn 21 (1934) 315–343.

[242] Der Eucharistie-Traktat Marquards von Lindau (Hermaea, N. F. 7 [Tübingen 1960]). Einen weiteren Text hat *J. Hartinger*, a. a. O. (Anm. 158) bekannt gemacht.

[243] Vgl. Rezension *K. Ruh*, in: AnzdtAltertdtLit 73 (1961) 13–24, *O. Bonmann*, *O. F. M.*, in: Ant 37 (1962) 306–308.

[244] Siehe Anm. 243 und *H. Fromm – H. Fischer*, Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek München, in: Unterscheidung und Bewahrung. Festschrift für *H. Kunisch* (Berlin 1961) 120 f. *Dieter Richter* in: ZdtAltertdtLit 97 (1968) 71, Anm. 1.

[245] A. a. O. (Anm. 242) 223. *Kurt Illing* (vgl. *G. Steer*, Germanistische Scholastikforschung I, in: ThPh 45 1970 Anm. 88) konnte inzwischen nachweisen, daß die Hss D und J der erweiterten Fassung I c die beiden Marquard'schen Eucharistiepredigten ‚Comedite amici et inebriamini' und ‚Gaudeamus et exultemus' Alberts des Großen ‚Super-missam'-Traktat und Bertholds Meßpredigt (s. u. [Anm. 276]) auszugsweise interpolieren.

E (Zürich, Zentralbibl. Cod. C 1020, v. J. 1394) findet: „Dann wäre der Einschlag der Nonnenmystik keine ‚Umformung', sondern Original und die übrigen Fassungen Umbildungen ins Sachlich-Lehrhaftere." [246] *Hofmann* verzichtet darauf, Marquards Lehre systematisch darzustellen oder theologiegeschichtlich einzuordnen. Ihre „Würdigung" versucht weniger Marquards primäre Quellen aufzuspüren als vielmehr wörtliche Parallelen aus der theologischen Literatur und der deutschen Mystik, vor allem Eckharts und Taulers beizubringen. Sie sind unvollständig, wie *Ruh* [247] nachgewiesen hat. Offen bleibt die Frage, in welchem Umfang Marquard die Eucharistielehre Eckharts, Taulers und Ruusbroecs, von dem er das Kapitel *Wie der mensch beklert wird von dem sacrament* aus dem ‚Brulocht' entlehnt [248], rezipiert hat. Ungeklärt auch das Problem der Terminologie, ihrer Herkunft, ihres Charakters, ihres Gebrauchs. Der Begriff *gelicheit des brotes* [249] läßt sich allein aus dem Kontext nur schwer verstehen: *Sider nu so vil edelkeit in diser spise beschlossen ist, wor vmb hat si denn der wise kúng bedeket vnd verborgen, das man nút anders sicht denn gelicheit des brotes vnd des wines* [250]. Daß dieser Ausdruck ursprünglich nicht von Marquard stammt, macht eine Parallele aus Meister Eckharts Predigt ‚Homo quidem fecit cenam magnam' offenkundig: *Her vmb hat der wise kúng bedeket dise edlen spise mit dem rok der gelichniss des brotes* [251]. Sie macht aber auch offenkundig, wie verschieden ihn beide Autoren gebrauchen: Meister Eckhart als Metapher, Marquard als Begriff. Die Funktionsänderung hat morphologische Folgen: Marquard ersetzt das eckhartsche *gelichniss* [252] durch *gelicheit*. Vollends verständlich wird der Begriff erst durch die Übersetzung ins Lateinische: *similitudo et species panis et vini* [253]. *Gelicheit des brotes vnd wines* bezeichnet demnach die Seinsweise von Brot und Wein nach ihrer Verwandlung in Leib und Blut Christi. In dieser existieren sie nicht mehr als Dingwesen, sondern nur noch als Zeichenwesen.

Lateinische Bearbeitungen von Marquards Eucharistie-Traktat sind außer in der Handschrift 38 des Würzburger Franziskanerklosters noch in folgender Überlieferung bezeugt: Wien, Schottenkloster Cod. Hübl 256 [254], 1^{r}–76^{r}, v. J. 1446; München, Bayer. Staatsbibl. clm. 8367, 93^{r}

[246] *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 243) 20.
[247] Ebd. 20–21.
[248] Nachweis bei *Hofmann*, a. a. O. (Anm. 242) 237–239.
[249] Ebd. 255, 30; 260, 18; 264, 10; 265, 11; 266, 1.2.10.12.19.34.
[250] Ebd. 260, 16–19.
[251] *J. Quint*, Meister Eckharts Predigten (Meister Eckhart. Die deutschen und lateinischen Werke. Die deutschen Werke I [Stuttgart 1968]) 328, 5–6. Nachweis durch *Hofmann*, a. a. O. (Anm. 242) 234.
[252] Von Marquard in dieser Form nur zweimal verwendet, und zwar im Zitat: vgl. *Hofmann*, ebd. 260, 23; 261, 8.
[253] Würzburg, Franziskanerkloster Cod. 38, 254^{vb}, $355^{ra/rb}$.
[254] Erwähnt bei *A. Hofmann*, a. a. O. (Anm. 242) 329.

bis 118r; Stuttgart, Württembergische Landesbibl. Cod. H B I 48, 116ra bis 130vb (dt.-lat. Mischtext); ebd. Cod. H B I 54, 158r–193r (lat. Übersetzung)[255]. Bedeutsam sind diese lateinischen Rückübersetzungen deshalb, weil sie uns lateinische Äquivalente nicht nur der theologischen Fachsprache Marquards, sondern auch der deutschen Mystiker liefern, und uns erlauben, mit deren lateinischer Terminologie zu vergleichen. Von sprachlicher wie von überlieferungs- und textgeschichtlicher Seite verdient der Eucharistie-Traktat Marquards erneut eine Bearbeitung.

Einer Edition der Zehn-Gebote-Auslegung, der verbreitetsten Schrift Marquards, hat bereits *A. Mayr*[256] 1928 vorgearbeitet. Doch seitdem ist die Zahl der bekanntgewordenen Handschriften auf das Doppelte angewachsen. Der Text ist vorerst nur in einem oberdeutschen[257] und einem niederländischen[258] Abdruck zugänglich.

Aus dem niederdeutschen Sprachraum wurden seit 1950 drei katechetische Texte veröffentlicht: Der „Große Seelentrost", der ‚Speygel der Leyen' und der „Christenspiegel" des Dietrich Kolde von Münster.

„Der *Seelentrost* ist ein katechetisches Werk, das die wichtigsten kirchlichen Dogmen behandelt und die einzelnen Lehrpunkte durch zahlreiche Exempel erläutert."[259] Man unterscheidet den „Großen Seelentrost", der die Zehn Gebote behandelt, von seinem Fortsetzungswerk dem „Kleinen Seelentrost". Ersteren hat *Margarete Schmitt*[260] auf der Grundlage aller erhaltenen Textzeugen, die in der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts einsetzen und bis ins 18. Jahrhundert reichen, ediert. Der Herausgeberin ist es gelungen, das Überlieferungsmaterial genealogisch zu ordnen, die beste der erhaltenen Handschriften zu eruieren (Kopenhagen, Königl. Bibl. Cod. Thott 2° 58, v. J. 1473[!]) und durch Exempel- und Lesartenvergleich die Grundzüge der Textgeschichte sichtbar zu machen. Aufgrund der Verwandtschaft des Werkes mit der ältesten deutschen Bearbeitung des ‚Speculum humanae salvationis' der Karlsruher Handschrift H 78 (kurz nach 1350 entstanden), konnte sie weiterhin das Jahr 1340 als terminus post quem für die Entstehung des „Seelentrostes" bestimmen.

---

[255] Vgl. *J. Autenrieth – V. E. Fiala*, a. a. O. (Anm. 158) 75.84.

[256] A. a. O. (Anm. 158); *ders.*, Die Handschriften und Drucke der Dekalogerklärung des Marquard von Lindau. Unveröff. Masch.-schr. Abh. (Bibl. d. Dt. Seminars d. Univ. Würzburg: Mk 9/53), 121 S.

[257] *V. Hasak*, Ein Ephenkranz oder Erklärung der zehn Gebote Gottes (Augsburg 1889): nach Straßburger Druck v. J. 1516 bei Joh. Grüningen.

[258] *G. H. van Borssum Waalkes*, De tien Geboden (De vrije Fries III, 5 [Leeuwarden 1890]): anonymer Handschriftenabdruck, identifiziert durch *A. Ampe*, Marquard van Lindau en de Nederlanden, in: OnsGeestErf 34 (1960) 374–390.

[259] *M. Schmitt*, a. a. O. (Anm. 260) 9*.

[260] Der Große Seelentrost. Ein niederdeutsches Erbauungsbuch des vierzehnten Jahrhunderts (Niederdeutsche Studien, 5 [Köln-Graz 1956]).

Literarisch stellt sich das Werk zur Gattung der katechetischen Schriften, obwohl es in der Hauptmasse seines Stoffes aus einer Exempelsammlung besteht. Die Überlieferung in den Sammelhandschriften, die den „Seelentrost" im Zusammenhang mit Vaterunser- und Dekalog-Auslegungen, mit Laien- und Beichtspiegeln, mit dem ‚Lucidarius' und der ‚Summa confessorum' des Johannes von Freiburg abschreiben, läßt darüber keinen Zweifel. Auch das aufgestellte Lehrprogramm umfaßt die bekannten katechetischen Stücke: *Dijt bouck schal heten der selen trost. Dar in wil ik scriuen van den teyn geboden vnses heren, van den hilgen seuen sacramenten, van den achten salicheyden, van den seuen werken der barmhertigheit, van den seuen vrauden vnser leuen vruwen, van den seuen dagetijden, van den seuen gauen des hilgen geystes, van den seuen houetsunden, van den seuen houetdogeden vnde wat mi god darto gift*[261]. Und nach den Quellen zu urteilen, die der Prolog angibt, gehört der Autor eindeutig in die scholastische Tradition: *Libellus iste collectus est de diuersis libris: De bybblia, de passionali, de hystoria scolastica, de hystoria ecclesiastica, de speculo hystoriali, de decretis et decretalibus, de koronicis diuersis, de uita patrum, de collationibus patrum, de dyalogo, de compendio theologie, de summa reimundi, de summa gaufridi, de summa hinrici, de summa uiciorum et uirtutum et de omnibus libris quoscumque legere potero et audire*[262]. Allerdings hat sich bis jetzt noch niemand die Mühe gemacht, die Bezüge zu den einzelnen Werken nachzuweisen; wohl deshalb, weil der „Große Seelentrost" nur die 10 Gebote behandelt, der übrige Teil des „Seelentrostes" aber, der sog. „Kleine Seelentrost" noch nicht ediert ist. Nach *M. Schmitt*[263] setzt sich der gesamte „Seelentrost" entstehungsgeschichtlich aus folgenden Teilstücken zusammen: Dem „Großen Seelentrost" (GST). Sein Verfasser entwirft den Plan für das Gesamtwerk und verwirklicht Punkt 1: Zehn Gebote („Großer Seelentrost"). Ein erster Fortsetzer führt im Rahmen eines „Beichtspiegels" den Gesamtplan aus und benützt dabei den GST. Ein zweiter Bearbeiter behandelt, nur noch in Aufbau und Darstellungsweise dem Lehrprogramm des GST verpflichtet, thematisch das geistliche Leben im Kloster. Er benützt dabei den GST und den „Beichtspiegel". Ein dritter Fortsetzer verwirklicht Punkt 2 des Programms: Sieben Sakramente (= „Kleiner Seelentrost") (KST) und fügt Beicht- und Klosterspiegel bei Behandlung des 4. und 6. Sakraments seinem Aufbau ein.

Murjanoff[264] hat 1964 ein Leningrader Fragment des KST identifi-

---

[261] Ebd. 4, 2–7.
[262] Ebd. 1, 1–6.
[263] Ebd. 137*–139*.
[264] Zur Überlieferung des Seelentrostes, in: BeitrGdtSprLit 86 (Halle 1964) 189 bis 224. Ein weiteres Fragment: *M. Andersson – M. Schmitt*, Ein Seelentrost-Fragment der Universitätsbibliothek Uppsala, in: NiederdtJb 86 (1963) 75–81.

ziert und ediert, das noch der Mitte oder doch zumindest der 2. Hälfte des 14. Jahrhunderts angehört. Bisher waren nur Handschriften des 15. Jahrhunderts bekannt. Dieser Fund erhärtet die Vermutung, daß die Seelentrostwerke „in einer ‚Schule' " [265] entstanden sind. Aber in welcher? *Murjanoff* glaubt mit Bestimmtheit aus dem Wortlaut des Confiteor des Leningrader Fragments dominikanische Herkunft, die man bis jetzt allgemein angenommen hatte, ausschließen zu können. Er denkt an einen franziskanischen oder augustinischen Verfasserkreis.

Pekka Katara ist die Ausgabe des *Lübecker ‚Speygel der Leyen'* [266] nach einem Mohnkopfdruck aus dem Jahre 1496 zu danken. Er konnte nachweisen, daß der Lübecker „Laienspiegel" nichts zu tun hat mit dem gleichnamigen Lehrgedicht Gherards Bucks von Buederick [267]: „Es kommen in beiden zwar Stücke über gleiche Fragen vor (z. B. Auslegungen über die 10 Gebote und die 7 Todsünden), aber sie sind in Inhalt und Form ganz verschieden." [268] Dem Lübecker Plenar von 1492 [269] (Druck E) entstammen die Ausführungen über die Hl. Schrift (*P. Katara*, Speygel der Leyen, S. 5,19–7,7), die letztlich auf dem Prolog des ‚Compendium theologicae veritatis' Hugos von Straßburg basieren [270]:

Speygel der Leyen S. 5, 19–22	Compendium, Prolog [271]
Desse hilge scrift ist dat wunnichlike vleet des lustigen paradises des hogen hemmels, dat dar vuchtet vnde vruchtbar maket dat werdighe paradis der hilgen kerken der lôuithen minschen in desseme dale des iamers	Haec est fons de loco voluptatis egrediens, Ecclesiae militantis irrigans paradisum.

Weitere bemerkenswerte wörtliche Übereinstimmungen zwischen diesem Plenar und dem ‚Speygel der Leyen' hat *Winfried Kämpfer* im

[265] *M. Schmitt*, a. a. O. (Anm. 260) 144*.

[266] Speygel der Leyen. Neuausgabe eines Lübecker Mohnkopfdruckes aus dem Jahre 1496 (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 77, 2 [Helsinki 1952]).

[267] Dieses ist in 2 Hss überliefert: Münster i. Westf., Bibl. des Priesterseminars v. J. 1444, und Leiden, Universitätsbibliothek Msc. B. P.L. 839 (vgl. *P. Katara*, a. a. O. [Anm. 266] XII–XIII). Völlig falsch und irreführend ist die Darstellung *H. Rupprichs*, a. a. O. (Anm. 181) 299 f.: „Eine praktische Anleitung zum rechten christlichen Leben wollte der niederdeutsche ‚Spiegel der Laien' geben, die 1444 vollendete Bearbeitung eines niederländischen Laienspiegels von 1415. Der Bearbeiter, Bruder Buck van Buederick, stammte aus dem Kreis der Brüder vom gemeinsamen Leben. Das Werk besteht aus drei Büchern, Buch 1 und 3 sind gereimt, Buch 2 ist großenteils in Prosa geschrieben. Der Prosateil enthält als Exempel viele Erzählungen und Legenden; er erschien 1496 in Lübeck unter dem Titel ‚Speygel der Leyen' gesondert im Druck."

[268] A. a. O. (Anm. 266) XII.

[269] Ebd. 78. Über diesen seltenen Mohnkopfdruck s. *Winfried Kämpfer*, Studien zu den gedruckten mittelniederdeutschen Plenarien (Niederdeutsche Studien, 2 [Münster-Köln 1954]) 4–5.

[270] Abdruck der gesamten Textparallele, allerdings ohne lateinischen Text, bei *W. Kämpfer*, a. a. O. (Anm. 269) 206–209; vgl. auch 21.

[271] *St. C. Aug. Borgnet*, B. Alberti Magni Opera omnia XXXIV (Parisiis 1895) 2.

Text des Athanasianischen Glaubensbekenntnisses[272], der 10 Gebote, der Aufzählung der 7 Gaben des Hl. Geistes und der Glosse von den 9 Chören der Engel nachgewiesen[273]. „Es ist nicht ausgeschlossen", schreibt *Kämpfer*[274], „daß der E-Bearbeiter und der Verfasser des Sp. d. L. bei den vorwiegend katechetischen Lehrstücken eine gemeinsame Vorlage, etwa eine Art ‚textus receptus' der wichtigsten Lehrstücke, benutzt haben."

Die weitaus umfangreichste deutsche Quelle des ‚Speygels der Leyen' zu dem Abschnitt *Van dem ambachte der hilgen missen* (Kapitel III-IX: 7,8–28, 13) haben *Katara*[275] und *Kämpfer* jedoch übersehen: den im süddeutschen Raum weitverbreiteten, Berthold von Regensburg zugeschriebenen Meßtraktat: *Von der messe.* Incipit: *Daz erst zeichen der messe das sint die glocken*[276]. Es ist zu vermuten, daß der gesamte „Laienspiegel" aus verschiedenen deutschsprachigen Texten kompiliert ist.

Völlig entgangen ist der germanistischen Forschung die Ausgabe des Kleinen und Mittleren Katechismus *Dietrich Koldes*[277] (1435–1515) durch *Clemens Drees*[278] und die ein Jahr später erschienene Abhandlung *Albert Groetekens*: „Der älteste gedruckte deutsche Katechismus und die niederdeutschen Volksbücher des seligen Dietrich Kolde von Münster"[279].

Von Dietrich Kolde stammen, gefertigt nach dem Vorbilde von Gersons ‚Opus tripartitum' drei Katechismen. Der „erste vor oder um 1470"[280] entstandene Kleine Katechismus: *Een scoon spieghel der simpelre menschen*[281]. Er enthält in 24 Punkten den gesamten katechetischen Lehrstoff. Der Mittlere, auf das Jahr 1476 datierte Katechismus: *Der Kerstenen spiegel oft Hantboecxken* mit dem Incipit: *Hier beghint een schoen spieghel der kersten menschen welck si altoes bi hem draghen*

---

[272] A. a. O. (Anm. 269) 236–237.

[273] Zu kleineren wörtlichen wie inhaltlichen Übereinstimmungen vgl. *W. Kämpfer*, ebd. 13–14.35.37.84.109.140.153.154.161.167.175.181.

[274] Ebd. 14.

[275] A. a. O. (Anm. 266) XV: „Unter den in der Volkssprache verfaßten hierhergehörigen Schriften habe ich keine gefunden, die zum Vergleich dienen konnte."

[276] *Fr. Pfeiffer – J. Strobl*, a. a. O. (Anm. 199) 683, 9 – 687, 7; Überlieferung: S. 687; ergänzt von *K. Ruh* im Anhang zum Neudruck, ebd. 706–708; weitere Überlieferung und umfassende Darstellung: *Dieter Richter*, a. a. O. (Anm. 158) 170–175.

[277] *A. Groeteken*, Dietrich Kolde von Münster. Ein Held des Wortes und der Tat in deutschen Landen (Kevelaer 1935). *S. Clasen, O.F.M.*, Dietrich Kolde, in: NeueDtBiogr 3 (1957) 307.

[278] A. a. O. (Anm. 197). In germanistischen Zeitschriften findet sich keine Besprechung der Ausgabe. Auch *H. Rupprich*, a. a. O. (Anm. 181), verzeichnet sie nicht in seiner Bibliographie. Einzige Ausnahme: *K. Ruh*, Altdeutsche Mystik. Ein Forschungsbericht, in: Wirkendes Wort 7 (1957) 141 f.

[279] In: FranzStudn 37 (1955) 53–74.190–217.388–410.

[280] Ebd. 59.

[281] *Cl. Drees*, a. a. O. (Anm. 278) 3–27. Ins Neuhochdeutsche übersetzt von *A. Groeteken*, a. a. O. (Anm. 279) 62–74.

sullen voer een hantboexken, want hier in besloten is alle dat noet is te weten totter zielen salicheit; tesamen gesocht wt vele heiligher schrifturen der lerers tot profijt ende salicheit alre menschen ende onsen lieuen heren to loue ende marien siner lieuer moeder[282]. Er umfaßt 47 Kapitel. Der Große, noch nicht edierte Katechismus mit 122 Kapiteln: *Dit boeck is eyn speyghel des christenen ghelouen*[283]. Das Verhältnis der beiden letzteren muß noch geklärt werden. Auch ist die Verfasserschaft Koldes für den Großen Katechismus, der anonym überliefert wird, umstritten. Ebenso fehlt eine eingehende vergleichende Quellenanalyse. Nach dem Prooemium des Großen Katechismus hat Kolde bzw. der anonyme Verfasser folgende Werke namentlich benutzt: *unde dyt boek is ghemaket uet Compendium sacre theologie, unde ut Summa viciorum unde ut Pawes Innocencius sermoen unde uet vele anderen sermonen unde boken, de de hilgen lerers gedichtet unde bescreuen hebben*[284].

Den „Christenspiegel" bezeugen 42 Drucke von 1470 bis 1677 und eine Handschrift. Er teilt sich in zwei Fassungen, eine niederdeutsche und eine niederländische. *Drees* ediert beide synoptisch. Nach welchem Druck der ‚Spieghel der simpelre menschen' wiedergegeben wird, ist nirgends zu finden, offenbar nach V vom Jahre 1470. Ein Wortregister fehlt.

Scholastisches Denken, scholastische Darstellungsformen, scholastische Sprache und scholastisch geprägte Lehre bestimmen, auch wenn diese Merkmale bisher noch nicht hinreichend erforscht werden konnten, weitgehend die katechetische Literatur des Spätmittelalters. Auch die Erbauungsliteratur trägt zum überwiegenden Teil diese von der Schulwissenschaft stammenden Züge.

Behandeln die katechetischen Traktate vorwiegend Themen des christlichen Glaubens und der Moral, so befassen sich die erbaulichen Texte, zumindest eine bestimmte Kategorie dieser Literatur, zentral mit der christlichen Lebenslehre, der christlichen „Auferbauung"[285] des Menschen, der letztlich auch die katechetische Belehrung dient. Zu solcher Maßen charakterisierten „Erbauungsliteratur" sind zu rechnen: „Die Sieben Staffeln des Gebetes" Davids von Augsburg, ‚De triplici via' und ‚De itinerario mentis in deum' Bonaventuras, ‚Die siben strassen zu got' Rudolfs von Biberach, der Minnebaum-Traktat und der Traktat „Von dreierlei Wesen der Menschen" Johanns von Indersdorf.

---

[282] *Cl. Drees*, a. a. O. (Anm. 197) 33, 1–6.

[283] Zit. nach der Halberstadter Hs bei *A. Groeteken*, a. a. O. (Anm. 279) 390. *G.* kennt 2 Hss; 2 weitere finden sich in Köln, Histor. Archiv Cod. G.B. f° 83, 1ra bis 69rb, 15. Jahrhundert; Cod. G.B. 4° 121, 1r–135v.

[284] Ebd. 390.

[285] Vgl. *R. Angermair*, Religiöse Erbauung, in: LfThK 3 (Freiburg i. Br. ²1959) Sp. 961–962.

Die auf *David von Augsburg* selbst zurückgehende Originalfassung B der „Sieben Staffeln des Gebetes" hat *Kurt Ruh* in einer mustergültigen Ausgabe[286] vorgelegt. In Gestalt eines kurzen Gebettraktates entwickelt David eine siebenstufige Vollkommenheitslehre, die den Menschen auf dem letzten Grade zur Anschauung Gottes *von antlútze ze antlúze* führt, *als er in ime selben ist lvterlichen.* Aber diese Vollkommenheit erreicht er erst nach einer gnadenhaften Verwandlung: *Die gesihte mǒhte tǒtlich lip niht erliden, wan div sele mǒz verwandelt werden in der himelſchen glorie, das ſi die gǒtlichen vber brechenden clarheit mǒge gevahen. Ist es aber ieman tǒtlichem menschen vf erde gegeben, das er got mohte sehen alse er ist, das mǒste sin von besvndere heinlicheite hantfeste*[287]. Diese Gebetslehre ist auch in einer lateinischen[288], ebenfalls von David stammenden Fassung vorhanden, sowie in einer erweiterten deutschen Redaktion[289]. In die mittelalterliche Lehre des Gebetes, der Stufenmystik und der visio beatifica[290] sind die drei Fassungen der „Sieben Staffeln" noch nicht eingeordnet. Davids Traktat gehört neben dem „Baumgarten geistlicher Herzen"[291] zu den frühesten theologischen Texten in deutscher Sprache. Er liegt vor den Predigten Meister Eckharts und der deutsch-scholastischen Übersetzungsliteratur. Für deren Beurteilung der Sprache, des Stils und der Terminologie ist die Kenntnis der Schriften Davids und des Ausburger Franziskanerkreises von kaum zu überschätzender Bedeutung.

Zu Lebzeiten Taulers und Seuses (ca. 1345–1360) wurde ein einzigartiges Dokument der lateinischen Mystik übersetzt: ‚De septem itineribus aeternitatis' *Rudolfs von Biberach,* erhalten in der Einsiedler Handschrift 278 und jetzt herausgegeben von *Margot Schmidt*[292]. Mit *K. Ruh* ist die Herausgeberin der Auffassung, daß „der Übersetzer die Sprache der deutschen dominikanischen spekulativen Theologie

---

[286] A. a. O. (Anm. 157). Der gleiche Text mit gekürzter Einführung auch in: Franziskanisches Schrifttum, a. a. O. (Anm. 158) 221–247.

[287] Ebd. 67, Z. 491–498 = 240 f., Z. 327–331.

[288] *Jacques Heerinckx, O.F.M.*, Le ‚Septem gradus orationis' de David d'Augsburg, in: RevAscMyst 14 (1933) 146–170.

[289] Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts, hrsg. v. *Franz Pfeiffer.* Bd. I: Hermann von Fritzlar, Nikolaus von Straßburg, David von Augsburg (Leipzig 1845) 387–397.

[290] Vgl. *N. Wicki,* Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, N.F. 9 [Freiburg/Schw. 1954]). Erster Ansatz: *D. Mieth,* Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler (Regensburg 1969) 284.

[291] *Helga Unger,* Geistlicher Herzen Bavngart. Ein mittelhochdeutsches Buch religiöser Unterweisung aus dem Augsburger Franziskanerkreis des 13. Jahrhunderts. Untersuchungen und Text (MünchTUdtLitMA, 24 [München 1969]).

[292] Rudolf Biberach, Die siben strassen zu got (Spicilegium Bonaventurianum, VI [Quaracchi-Florentiae 1969]). Der Ausgabe bleibt eine eigene Besprechung vorbehalten.

(kannte)“ [293]. Nicht erwiesen ist es, scheint mir, daß er sie auch gebrauchte. Jedenfalls fehlt, wie aus dem übersichtlichen doppelsprachigen Glossar (192–244) mühelos zu ersehen ist, der spezifische Eigenwortschatz Meister Eckharts, Taulers und Seuses.

Von denselben Quellen wie die ‚Itinera aeternitatis‘ lebt auch der fälschlich Bonaventura zugeschriebene *Arbor amoris*-Traktat [294]. Die sechs Äste des Minnebaums entsprechen den fünf Stufen der Liebe in Pseudo-Dionysius Areopagitas ‚Coelestia hierarchia‘ (c. 7, S. 1; PG. 3, 205): 1. (*semper*) *mobile* = *beweglich*; 2. *incessabile* = *niemer vff gehören*; 3. *calidum* = *haiß*; 4. *acutum* = *scharpf*; 5. *feruidum* = *wallen*; 6. *superferuidum* = *vber wallen* [295]. Auf demselben Kapitel basiert auch ‚De itineribus aeternitatis‘ IV, dist. 5, art. 3: *Stafful seraphlicher minne* [296], wie es von Hugo von St. Viktor und Robert Grosseteste kommentiert wurde: *dv erste eigenschaft: ze allen zitten beweglich, dv ander eigenschaft: vnhirmlich old vnentsam, dv dritte eigenschaft: hizze, dv vierdv eigenschaft: daz spitzze, dv fvnft eigenschaft: das vberwallent.* Dieser Minnebaum, den *Sant Dionisius* (*hett*) *gemachet nach der ordnung der engel* [297], erwächst aus den drei Wurzeln der *contritio* (*rüw*), *confessio* (*bicht*), *satisfactio* (*bůss*) [298]. *U. Kamber* hat den lateinischen ‚Arbor amoris‘ zusammen mit einer deutschen Predigtfassung ediert, die übrigen deutschsprachigen ebenso interessanten Ausformungen des Minnebaumthemas nur nach ihrem Inhalt referiert. Leider fehlt der Ausgabe das texterschließende Wortschatzregister.

Von *Bonaventuras* aszetischen Schriften sind herausgegeben ‚De triplici via‘ [299] in altschwäbischer Übertragung und das ‚Itinerarium mentis in deum‘ [300] nach zwei Fragmenten aus Tegernsee in altbairischer Übertragung. Die Überlieferung ist nicht reich. Die ‚De triplici via‘-

---

[293] Ebd. 172*, vgl. auch 111*–116*. *K. Ruh*, Rudolf von Biberach, in: VL 5 (1955) Sp. 1012: „Sie (die Übertragung) ist die vorzügliche Leistung eines Autors, dem die Sprache der dt. Mystik der Dominikaner vertraut war.“

[294] Arbor amoris – Der Minnebaum. Ein Pseudo-Bonaventura-Traktat, hrsg. nach lateinischen und deutschen Handschriften des XIV. und XV. Jahrhunderts v. *Urs Kamber* (Philologische Studien und Quellen, 20 [Berlin 1964]). Vgl. meine Rezension in: AnzdtAltertdtLit (1967) 165–170.

[295] Ebd. 148–155.

[296] *Margot Schmidt*, a. a. O. (Anm. 292) 119, 7 – 125, 17.

[297] *U. Kamber*, a. a. O. (Anm. 294) 148.155–156.

[298] Ebd. 147–148.

[299] Bonaventura, ‚De triplici via‘ in altschwäbischer Übertragung hrsg. v. *K. Ruh* (Texte des späten MA, 6 [Berlin 1957]) = *K. Ruh*, Bonaventura deutsch, a. a. O. (Anm. 171) 314–347 = 98–119.

[300] Bonaventura, ‚Itinerarium mentis in deum‘. Nach zwei Fragmenten aus Tegernsee in altbairischer Übertragung hrsg. v. *Werner Höver* (Kleine deutsche Prosadenkmäler des MA, 8 [München 1970]). Zur Übersetzung *Ludwig Mosers* und zur Benützung des ‚Itinerarium‘ durch Heinrich Seuse vgl. *K. Ruh*, a. a. O. (Anm. 171) 97–98. 191–208.305–313. Eine unvollständige Bearbeitung des ‚Itinerarium‘ findet sich in MS Güssing 1/41, 83r–104r.

Übersetzung bezeugen 5 Handschriften, von denen die Donaueschinger eine nach dem lateinischen Text gearbeitete Neufassung bietet. Größerer Beachtung erfreute sich das ‚Soliloquium', das *K. Ruh* [301] in 11facher Übertragung und mehreren Bearbeitungen nachweisen konnte. Doch blieb die Überlieferung der einzelnen Eindeutschungsversuche schmal. „Gerade der Umstand, daß der Traktat immer wieder neue Bearbeiter gefunden, weist" nach *Ruh* „darauf hin: diesen war augenscheinlich keine frühere Übertragung bekannt, sonst hätten sie sich der Mühe einer originalen Verdeutschung kaum unterzogen" [302].

Ein Hauptwerk der 3-Wege-Lehre neben Bonaventuras ‚De triplici via' ist der von dem bayrischen Klosterreformer *Johannes von Indersdorf* verfaßte Traktat „Von dreierlei Wesen des Menschen" [303]: *Nach Cristi gepurd tausent vierhundert und im syben und vierczigistem jar ist gemacht dicz püchlein got zelob von dreyerlay wesen der menschen, bezaihent pey Lazaro, Martha und Maria Magdalena, dar inn ein yeglich mensch nach seinem standt underweisung vinden mag, wie er sein leben hye in der zeytt ordnen sol seiner sel zu hayl, und ist aus getailt in drey tail. In dem ersten stet geschriben von einem anhebenden menschen, in dem andern von einem aufnemenden menschen, in dem dritten von einem volkomen beschawenden menschen* [304]. *Bernhard Haage* hat nicht nur den in 34 Textzeugen bekannten Traktat ediert, er konnte auch entgegen seiner Leithandschrift Salzburg, St. Peter Cod. a VI 48 – hauptsächlich durch den Fund eines Vorentwurfes von Teil I in clm. 7596 [305] – das Entstehungsdatum des Traktats auf das Jahr 1440 festlegen und Johannes von Indersdorf [306] als Verfasser und Herzog Albrecht III. von Bayern-München sowie seine Gemahlin Anna von Braunschweig als Adressaten glaubhaft nachweisen. *H.* ist es auch gelungen, eine Reihe der von Johannes benutzten Quellen namhaft zu machen: „Der Cgm. 292 [307] enthält die meisten Quellen, die ich für den Traktat ‚Von dreierlei Wesen der Menschen' sichern konnte" [308]. Diese sind: der Meister Eckhart zugeschriebene Traktat ‚Von abegescheidenheit', ein ‚tractat von der peicht', der Eucharistietraktat Marquards von Lindau und der Novizentraktat Davids von Augsburg. Eine weitere lateinische Quelle war ‚Benjamin maior' Richards von St. Viktor.

---

[301] A. a. O. (Anm. 171) 119–159.
[302] Ebd. 130.
[303] *Bernhard Haage*, Der Traktat „Von dreierlei Wesen der Menschen". Masch.-Diss. (Heidelberg 1968).
[304] Ebd. 454.
[305] *B. Haage*, Ein Vorausentwurf des mittelalterlichen Traktats „Von dreierlei Wesen der Menschen", in: LeuvBijdr 58 (1969) 138–168.
[306] Vgl. auch ebd. 169–174: Johannes von Indersdorf in der zeitgenössischen Chronik seines Klosters.
[307] Jetzt beschrieben: *K. Schneider*, a. a. O. (Anm. 160) 231–234.
[308] A. a. O. (Anm. 303) 198.

Nicht überzeugen kann *H.s* klischeehafte und obendrein widersprüchliche literarhistorische Einordnung des Werks. Der Traktat „Von dreierlei Wesen der Menschen" sei der nacheckhardischen Mystik entwachsen: „Das Gewicht, das auf die erste, die Stufe der Reinigung, gelegt wird – der erste Teil des Traktats ist der weitaus umfänglichste –, verrät die vorsichtigere Haltung eines Tauler und Seuse, die den Blick in den Schmelzofen der unio mystica, in dessen Gleißen Eckhart aus innerem Drang ständig sah, als äußerst gefährlich hintanstellten." [309] Der 2. Teil rufe zu einer Nachfolge Christi auf; und der dritte Teil „endlich kling(e) aus im Jubel der Brautmystik" [310]. Dieser Deutung steht die Feststellung gegenüber: Das „scholastische Formprinzip, die weitgehende Abhängigkeit von bewährten Autoritäten, die große wörtliche Anleihe bei Meister Eckhart und (seine) Bodenständigkeit hätten ihn (Johannes) gehindert, die letzten Höhen mystischen Schauens zu erklimmen" [311]. Nicht jeder Lehrer des geistlichen Lebens ist ein Mystiker und nicht jede Darstellung der via purgativa, illuminativa und unitiva mystische Prosa. Eine textnahe Analyse des Inhalts, der Darstellungsformen und des Kernwortschatzes wären wünschenswerter gewesen als Pauschalurteile.

Zu einer geradezu grotesken Fehleinschätzung der Überlieferungs- und Filiationsprobleme läßt sich *H.* durch die unbefragt übernommenen „Forschungergebnisse" von *Eis*, die „verlorene altdeutsche Dichtung betreffend" [312], verleiten: Ausgehend von den 26 vollständig erhaltenen Handschriften, müsse man auf „ungefähr 3900 ehemals vorhandene" schließen. Berücksichtige man alle 34 Textzeugen, dann errechneten sich sogar 5100 ehemals existierende Handschriften. „Angesichts dieser gewichtigen ‚Dunkelziffer'", folgert *H.*, „wäre es ein äußerst fragwürdiges Unterfangen, die Verwandtschaftsverhältnisse unter den einzelnen Handschriften bis in die letzten Feinheiten hinein verfolgen zu wollen." Lediglich Hauptgruppierungen könnten noch festgestellt und die bekannten Textzeugen geographisch und zeitlich eingeordnet werden. Als einzige editorische Möglichkeit bleibt der Abdruck einer Einzelhandschrift. Ich meine, diese mathematischen Spielereien mit erschlossenen Überlieferungsgrößen und der daraus resultierende textkritische Minimalismus richten sich selbst.

Die Erforschung der volkssprachlichen religiösen Prosaliteratur des Spätmittelalters ist in den letzten zwei Jahrzehnten kräftig betrieben worden. Die Erfolge sind nicht zu bestreiten. Trotzdem haften manchen

---

[309] Ebd. 193.
[310] Ebd. 194.
[311] Ebd. 121.
[312] Ebd. 225. Vgl. *Gerhard Eis*, Von der verlorenen altdeutschen Dichtung, in: Vom Werden Altdeutscher Dichtung (Berlin 1962) 7–27.

Ergebnissen, worauf in diesem Bericht immer wieder hingewiesen werden mußte, bedauerliche Mängel an. Diese sind jedoch weniger den einzelnen Autoren, als vielmehr der Struktur unseres Wissenschaftsbetriebes anzulasten.

1. Die gesamte Forschung wird ausschließlich von Einzelforschern und deren individuellen wissenschaftlichen Interessen getragen: *J. Geffcken*[313] und *V. Hasak*[314] im 19. Jahrhundert verfolgten vorweg theologische, vielfach kontroverstheologische Gesichtspunkte. *W. Stammler* konzentrierte seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Scholastikrezeption und die Entwicklung der deutschen Prosa. *E. Weidenhiller* sichtet die Texte nach formal- und gattungsgeschichtlichen Aspekten. Germanistische Arbeiten fragen die Texte meist nur nach ihrer sprachwissenschaftlichen Ergiebigkeit ab[315]. Literarhistorische Einordnungen werden kaum versucht. Theologen, Historiker und Germanisten teilen sich also – von den Disziplinen her gesehen – das Arbeitsfeld der deutschen geistlichen Prosa. Ein kooperativer Arbeitsplan mit gezielten Forschungsschwerpunkten indes fehlt. Die Folge davon ist, daß an vielen Stellen isoliert geforscht wird und viele für die Nachbarwissenschaften anregenden Arbeiten nicht über ihr innerdisziplinäres Schattendasein hinausgelangen. Ständiger Informationsaustausch, Absprachen von Forschungsprogrammen und wissenschaftliche Zusammenarbeit nicht nur auf privater, sondern vor allem institutioneller Basis wären dringend vonnöten.

2. Die meisten Arbeiten zur geistlichen Prosa stammen von Doktoranden. Es ist deren verständliches Bestreben, Umfang und wissenschaftliches Gewicht innerhalb der zur Zeit üblichen akademischen Anforderungen zu halten. Da viele Themen die verfügbare Arbeitskraft und -zeit übersteigen, müssen die Ergebnisse – strukturbedingt – unbefriedigend für die Forschung ausfallen[316]. Zudem treiben die Leistungsrichtlinien zum Erwerb akademischer Grade indirekt Forschungsplanung:

---

[313] Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts und die katechetischen Hauptstücke in dieser Zeit bis auf Luther (Leipzig 1855).

[314] Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters. Dargestellt in deutschen Sprachdenkmalen im Reformationszeitalter vom Jahre 1470 bis 1520 (Regensburg 1868).

[315] Vgl. etwa *Bruno Besch*, Sprachlandschaften und Sprachausgleich im 15. Jahrhundert (Bibliotheca Germanica, 11 [München 1967]).

[316] Die Beschreibung und überlieferungs- sowie textgeschichtliche Auswertung von über 80 Handschriften des Eucharistie-Traktats Marquards von Lindau, dazu eine textkritische Ausgabe mit Glossar und vielleicht noch einer Quellenuntersuchung sprengen den Rahmen einer Dissertation. Ähnlich verhält es sich bei der Ausgabe des Traktats „Von dreierlei Wesen der Menschen". Die Anm. 5 auf S. 225 ist in dieser Hinsicht sehr instruktiv: „Die Filiation stützt sich auf den Vergleich der jeweiligen Anfangs- und Schlußkapitel. Zur Kontrolle wurden bei besonders bedeutsamen Hss an ‚neuralgischen Punkten' Sondierungen angesetzt. Ein Wort-für-Wort-Vergleich aller 26 vollständigen Textzeugen von je etwa 170 Bll. war aus finanziellen Gründen (ich erhielt keinerlei Unterstützung von Stiftungen etc.) nicht möglich."

Nur Arbeiten beschränkten Umfangs werden angeboten. Größere Projekte, etwa Editionen umfangreicherer Texte mit Mehrfachüberlieferung, also die Bestseller-Literatur[317], die das literarische Leben des Spätmittelalters vor allem geprägt hat, werden nicht geplant. Sie könnten auch nicht von einzelnen, sondern nur von Forschergruppen bewältigt werden. Doch Formen gemeinschaftlichen wissenschaftlichen Arbeitens wurden bislang im Bereich der Geisteswissenschaften noch nicht gefunden.

3. Weniger ein Struktur- als vielmehr ein forschungsgeschichtlich bedingtes Problem ist die methodische Unsicherheit bei der Edition kritischer Prosatexte[318]. Die Prinzipien der klassischen Textkritik lassen sich hier nur modifiziert anwenden, da die Überlieferungsbedingungen der spätmittelalterlichen deutschen Texte anders gelagert sind als bei den Texten, an denen die Methode entwickelt wurde. Solange die Prosaforschung nicht Editionen, die allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen, vorlegen kann, wird sie ihren Texten nicht die ihnen gebührende Beachtung verschaffen.

Optimale Ergebnisse lassen sich also erst dann erzielen, wenn es gelingt, das Methodenproblem befriedigend zu lösen, die Zusammenarbeit der Disziplinen vorerst einmal in der Planung zu intensivieren und einen Teil der Forschung zu institutionalisieren.

(Fortsetzung folgt)

---

[317] Ich nenne aus dem Bereich der Katechese nur wenige Beispiele: das ‚Confessionale', „Die 24 Alten Ottos von Passau", den ‚24 guldin Harpfen' Johannes Niders, den „Zehn-Gebote"-Traktat Marquards von Lindau, die „Himmelsstraße" Stephans von Landskron.

[318] Neuere Äußerungen von germanistischer Seite: *Karl Stackmann*, Mittelalterliche Texte als Aufgabe, in: Festschrift für *Jost Trier* (Köln – Graz 1964) 240–267. *Gabriele Schieb*, Editionsprobleme altdeutscher Texte, in: BeitrGdtSprLit 89 (Halle 1967) 404–430. Kolloquium über Probleme altgermanistischer Editionen, hrsg. v. *H. Kuhn, K. Stackmann, D. Wuttke* (Wiesbaden 1968). Probleme mittelalterlicher Überlieferung und Textkritik, Oxforder Kolloquium 1966, hrsg. v. *P. F. Ganz* und *W. Schröder* (Berlin 1968). *H. Tervooren*, Doppelfassungen bei Sperrvogel, in: ZdtAltertdtLit 99 (1970) 163–178. *J. Bumke*, Kritisches zur neuen kritischen Willehalm-Ausgabe, in: Euphorion 64 (1970) 423–432.

Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes Dietenberger

Von Ulrich Horst, O. P.

Unter den Mitgliedern des Dominikanerordens, die sich der Reformation widersetzten und ihr literarisch zu begegnen versuchten, nimmt *Johannes Dietenberger* († 1537) einen hervorragenden Platz ein[1]. In seinem gesamten Lebenswerk, in größeren Traktaten und Kleinschriften, die aus aktuellem Anlaß entstanden, beschäftigt er sich mit den religiösen Wirren seiner Zeit[2]. Am bekanntesten wurden seine Bibelübersetzung und der Katechismus, die auch nach seinem Tod weite Verbreitung fanden[3]. Seinen theologischen Arbeiten war hingegen solcher Erfolg nicht beschieden, sie sind wohl selbst während seines Lebens nicht sehr beachtet worden, obschon sie an Qualität der damaligen Kontroversliteratur nicht nachstehen dürften. Unsere Beachtung verdient auch heute noch der „Phimostomus" („Maulkorb"), ein Buch, das während der Verhandlungen auf dem Augsburger Reichstag und kurz danach entstand und einen guten Einblick in die vortridentinische Behandlung des Schriftprinzips gewährt[4].

Nachdem am 25. Juli 1530 die Augsburgische Konfession verlesen worden war, reifte unter den katholischen Fürsten der Plan, eine Stellungnahme ausarbeiten zu lassen mit der Absicht, den Nachweis zu führen, daß es tatsächlich um entscheidende Glaubenswahrheiten gehe und nicht bloß um einen Streit über Mißbräuche. Die Theologen, die diesen Auftrag erhielten, sollten die Confessio Augustana untersuchen und die in ihr enthaltenen Irrlehren mit den aus der Geschichte der Kirche bekannten Häresien konfrontieren, es sollte ferner gezeigt werden, daß diese oder jene Meinung wirklich in den Schriften der Reformatoren zu finden ist und ihnen nicht bloß in die Schuhe gescho-

---

[1] Die Monographie von *H. Wedewer*, Johannes Dietenberger (1475–1537). Sein Leben und Wirken (Freiburg 1888), ist die bisher gründlichste Arbeit. Auf ihn stützt sich *N. Paulus*, Die deutschen Dominikaner im Kampf gegen Luther (Freiburg 1903) 186–189. Vgl. Neue Deutsche Biographie, Bd. III (Berlin 1957) 667 f. (*W. Trusen*).

[2] Verzeichnis bei *H. Wedewer*, a. a. O. 460–483.

[3] *F. Schneider*, Johann Dietenbergers Bibeldruck Mainz 1534 (Mainz 1901). – Von D.s Übersetzung sind, bis ins 18. Jh., wenigstens 100 selbständige Ausgaben erschienen. Vgl. *P. H. Vogel*, Die Bibelübersetzungen von Dietenberger und Ulenberg in ihrem Verhältnis zur Mainzer Bibel, in: Gutenberg-Jahrbuch 1964, S. 227–233. – Der Katechismus ist abgedruckt bei *Chr. Moufang*, Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache (Mainz 1881) 1–106. Er wurde zuletzt 1614 aufgelegt.

[4] Der Titel lautet: Phimostomus scripturariorum Iohannis Dietenbergii theologiae professoris profundissimi ac haereticae pravitatis inquisitoris vigilantissimi contra haereticos aeditus Augustae Anno MDXXX, Coloniae apud Petrum Quentell 1532.

ben wird[5]. An dieser Entgegnung, der Confutatio, waren maßgebend *Fabri* und *Eck* beteiligt, die auf Grund ihrer früher verfaßten Kontroversschriften für diesen Auftrag besonders geeignet erschienen[6]. Unter den Theologen – die Zahl variiert nach den Quellen – befand sich auch *Dietenberger*[7]. Über die Rolle, die er im einzelnen bei der Abfassung der Confutatio gespielt hat, sind wir nicht unterrichtet, sie läßt sich auch nicht an Hand der Texte rekonstruieren. Seine eigentliche literarische Tätigkeit begann im direkten Anschluß an den Reichstag, indem er in einer Reihe von gesonderten Abhandlungen zu Fragen Stellung nahm, die während der Verhandlungen die Gemüter erregt hatten. Sie greifen naturgemäß Themen auf, die auch in der Confutatio besprochen wurden, dort aber wegen der gebotenen Kürze nicht so ausführlich behandelt werden konnten, wie es ihre Wichtigkeit erforderte. Es ist zu vermuten, daß sie unter den interessierten Fürsten und Theologen kursierten, obwohl sie, wie noch zu sagen sein wird, damals noch nicht veröffentlicht wurden. Von einem zeitgenössischen Echo ist, soweit wir sehen, nichts zu hören. Dietenberger, mindestens bis zum 7. November 1530 in Augsburg tätig, hat seine Arbeiten nach Koblenz mitgenommen, offenbar ohne die Absicht, sie gleich drucken zu lassen[8]. Gelegentlich eines Aufenthalts

---

[5] Vgl. *J. v. Walter*, Der Reichstag zu Augsburg 1530, in: Luther-Jahrbuch 1930 (München 1930) 1–90; *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1 (Freiburg 1947) 201 ff.

[6] Die ausführlichste Darstellung der Entstehungsgeschichte der Confutatio s. bei *J. Ficker*, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte (Leipzig 1891). – Zu *Fabri* vgl. *L. Helbling*, Dr. Johann Fabri. Generalvikar von Konstanz und Bischof von Wien 1478–1541. Beiträge zu seiner Lebensgeschichte (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 67/68 [Münster 1941]) 90–92. Über *Ecks* Rolle auf dem Augsburger Reichstag vgl. *Johannes Eck*, Epistola de ratione studiorum suorum (1538); *Erasmus Wolph*, De obitu Ioann. Eckii adversus calumniam Viti Theodorici (1543). Hrsg. von *J. Metzler* (Corpus Catholicorum, 2 [Münster 1921]) 90–92. Vgl. *W. Gussmann*, D. Johann Ecks vierhundertundvier Artikel zum Reichstag von Augsburg 1530 (Kassel 1930). – *Kl. Rischar*, Johann Eck auf dem Reichstag zu Augsburg (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 97 [Münster 1968]) bes. 24–76. – Nach diesen Untersuchungen hat Dietenberger offenbar auf dem Reichstag keine besondere Rolle gespielt.

[7] Die Liste der Teilnehmer in: Philippi Melanchthonis opera quae supersunt omnia post Carol. Gottl. Bretschneiderum ed. *H. E. Bindseil* (Corpus Reformatorum, XXVII [Brunsvigae 1859]) 3/4, Anm. XXX. Bei *J. Ficker*, a. a. O. (Anm. 6) XX, Anm. 1, findet sich die von *Spalatin* überlieferte Liste der Theologen. Der dort erwähnte „Mainzer Dominikaner Johannes Wiertenberger" ist mit dem kurz zuvor zitierten Dietenberger identisch. Auch *Valentin v. Tetleben* erwähnt Dietenberger nicht. Vgl. *Valentin v. Tetleben*, Protokoll des Augsburger Reichstages 1530, hrsg. u. eingel. von *H. Grundmann* (Schriften der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 4 [Göttingen 1958]). Dies ist bemerkenswert, weil Dietenberger ihm einen Traktat gewidmet hat (vgl. Anm. 8).

[8] Folgende Themen werden behandelt: A Iv: ‚In hoc libello candide lector, illa praecipue, de quibus in novissimis Imperiadibus Comitiis Augustae MDXXX celebratis, anceps inter plurimos fuit sententia, et suis capitulis numerata, et scripturis canonicis (id quod non paucis impossibile visum est) evidentibus catholice intellectis,

bei Dietenberger sah der Frankfurter *Johannes Rudelius* die Augsburger Traktate in dessen Bibliothek und fand sie nach ihrer Lektüre für so wertvoll, daß er ihren Verfasser überreden konnte, sie einer größeren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, wobei er selbst die Sorge für den Druck übernehmen mußte. Er stellte das Buch unter den Schutz des Trierer Erzbischofs *Johannes von Metzenhusen*, dem es auch gewidmet wurde; bei ihm konnte man mit Verständnis rechnen, da er von Dietenberger wußte, daß er es aus Liebe zu Metzenhusen verfaßt habe, als er sich als Legat seines jüngst verstorbenen Vorgängers *Richard von Greiffenklau* auf dem Augsburger Reichstag befand[9]. Aus der Widmung Dietenbergers an Metzenhusen erfahren wir noch einige interessante Einzelheiten über die Entstehungsgeschichte des „Phimostomus". Er sei selbst Zeuge gewesen, in welchen Nöten sein hoher Gönner gewesen sei angesichts der reformatorischen Irrlehren. Um ihn zu trösten, habe er, Dietenberger, ihm gesagt, daß die kirchliche Lehre durch die Vernunft und die Schrift gegen die Neuerer zu verteidigen sei. Wenn er dies damals mit „bloßen Worten" behauptet habe, so wolle er jetzt mit Hilfe dieser Schrift sein Versprechen einlösen[10]. Sein Ziel sei die Widerlegung des Hauptprinzips der „Schriftlinge" (scripturarii), die nur das gelten lassen wollen, was durch den Wortlaut der Schrift gesichert ist.

---

probata invenies. I. Nova, nunc in ecclesiam repentia, non esse toleranda dogmata, etiam si haud possint expressa redargui scriptura. II. Nequaquam solis scripturis nudis, quamlibet fidei veritatem stabiliendam. III. Omnium quae sit in ecclesia credendorum regula. IIII. Scripturae ad ecclesiam, et ecclesiae ad scripturam mirabilem collationem. V. Christum haud decuisse, suam proprio digito scribere doctrinam. VI. Libros scripturarum, quos apud ecclesiam conveniat appellare canonicos. VII. Sanctorum invocationem licere Christifidelibus. VIII. Opera nostra bona, esse proprie satisfactoria. IX. Opera nostra bona, esse vere meritoria. X. Opera nostra bona, esse iustificatoria. XI. Sacramentalem peccatorum confessionem, esse divinitus institutam. XII. Divinissimam Eucharistiam, esse vere sacrificium. XIII. Liberum, etiam post peccatum, in homine manere arbitrium. XIIII. Communionem alterius (panis videlicet) speciei, scripturis, et praxi Christi, nec non apostolorum atque primitivae ecclesiae conformem esse. XV. Purgatorium, scripturis probatum. XVI. De divortio, tractatus specialis eiusdem authoris.' Der Traktat über das Fegfeuer ist datiert zu Augsburg am 7. Nov. 1530, das Nachwort Koblenz 1531. Der letzte über die Ehe, offenbar schon vor dem Reichstag abgefaßt (iam olim elaboratus), ist dem Mainzer Kanonikus Valentin Tetleben gewidmet (S. b IIv).

[9] Widmung des Johannes Rudelius an Johannes v. Metzenhusen, Erzbischof von Trier. A IIr: ‚Atque adeo lubentius T. C. nuncupamus, quod ex authore ipso comperimus, ipsum amore tui hunc, proximis Augustanis Principum comitiis, quibus reverendissimi D. Ricardii, tuae iam nunc provinciae, praesulis, piae memoriae defuncti, legatum agebas, per otium scripsisset.' – Die Widmung ist datiert Moguntiae pridie Calendas Martias 1532.

[10] A IIv: ‚At cum a me T.C. crebrius tum audierit, ecclesiasticis dogmatibus, nec rationem, neque scripturarum divinarum deesse autoritatem, volui tandem hac lucubratiuncula T. amplitudini nuncupata, quam paucis admodum diebus, suffuratis horis aliquot, festinus elaboravi, re ipsa praestare, quod nudis olim toties promiseram verbis.'

Die „neuen Dogmen" und die Kirche

Gleich die erste Frage führt mitten in unser Problem:

„Ob die Gläubigen die neuen Dogmen gewisser Leute, welche dem überkommenen Glauben oder der Kirche widersprechen, deshalb dulden sollen, weil sie mit ausdrücklichen Schriftstellen nicht widerlegt werden können." [11]

Um nicht einer Begriffsverwirrung zu erliegen, wie dies auch bei gelehrten Männern mitunter der Fall ist, muß geklärt werden, was unter „neuen Dogmen" zu verstehen ist, und ob jede katholische Wahrheit mit Schriftstellen allein zu sichern ist. Schon das Neue Testament warnt vor Irrlehrern, die unter dem Mantel der Rechtgläubigkeit in die Gemeinde eindringen. Glaube und Kirche stützen sich auf die höchste und unfehlbare Wahrheit und Einheit, so daß es nie eine Glaubens- oder Kirchenlehre geben kann, die von der Einheit abweicht, unter welcher der allgemeine Sinn und die Zustimmung der Gesamtkirche verstanden wird [12]. Die Charakterisierung der „neuen Dogmen" ist unter diesen Voraussetzungen nicht mehr schwer: Sie mißachten die Einheit und verlassen den allgemeinen Glauben, sie stimmen mit den Evangelien, den kirchlichen Dogmen, den apostolischen Überlieferungen und den jetzigen Gewohnheiten nicht überein [13]. Wer den rechtgläubigen Vätern, den anerkannten Konzilien, den Überlieferungen die Gefolgschaft kündigt, wie das *Luther, Zwingli, Bucer* und andere tun, der hat an der Einheit der Kirche keinen Anteil [14]. Die Antwort auf die Frage, wie sich Glaube und Schrift zueinander verhalten und ob sie sich decken müssen, ist mit der eben getroffenen Definition der „neuen Dogmen" angebahnt. Es darf keinem Zweifel unterliegen, daß Festigkeit und Sicherheit des unfehlbaren Glaubens vom Hl. Geist stammen, der seine Kirche auf ewig unterweist. Geschieht nun diese Unterweisung, die die Gewähr für die grundsätzliche Irrtumslosigkeit bietet, nur durch die Schrift? [15]

---

[11] C. I., A III^r: ‚An nova quorundam dogmata sive receptae fidei, sive ecclesiae pugnantia ideo fidelibus toleranda sint, quia scripturis expressis redargui non possint.'

[12] A III^r: ‚Cum etenim tam fides quam ecclesia summe necnon infallibili nitantur et veritati et unitati, non potest esse sive fidei sive ecclesiae doctrina, quae vel ab unitate, hoc est, communi recepto sensu et consensu universalis ecclesiae variat, illique minime accedit, vel a veritate orthodoxae fidei peregrinatur, hoc est, quae vel erroribus permixta, aut nugis conspersa, aut certe falsitati alicui obnoxia est.'

[13] A III^r: ‚Proin omnia sola illaque nova, tam fidei quam ecclesiae pugnantia dogmata censebuntur, quae vel ab unione variant ecclesiae, vel a fidei peregrinantur veritate, nimirum quaecumque aut cum evangelicis libris, vel ecclesiasticis dogmatibus, seu traditionibus apostolicis, sive etiamnum receptis per ecclesiam consuetudinibus haud conveniunt, haec namque ex diametro catholicae pugnant veritati . . .'

[14] A III^v: ‚Dein, quae etsi scripturis consentiant, unitati tamen ecclesiae non communicant, ut sunt quae ab orthodoxis patribus, a conciliis generalibus, sed et ab apostolicis traditionibus, denique etiam ab ecclesiasticis communibus consuetudinibus dissentiunt . . .'

[15] Zur vortridentinischen Lehre von Schrift und Tradition vgl. *A. Humbert*, Le

Die Schrift selbst, von der wir zu diesem Problem erste Aufklärung erwarten dürfen, bezeugt mit aller Eindringlichkeit dies: Gott hat durch den Mund der Propheten und Heiligen gesprochen (Lk 1, 70), auch andere redeten unter Eingebung des Geistes (2 Petr 1, 21), und schließlich hat er die mannigfaltigsten Ämter in der Kirche eingesetzt, um den Leib Christi aufzuerbauen und ihn vor Irrtum und Verwirrung zu bewahren. Sehr wichtig ist ferner der Hinweis des hl. Paulus auf die Überlieferungen; in ihnen gilt es festzustehen, ihre Mißachtung fällt auf Gott zurück (2 Thess 2, 15 und 1 Thess 4, 8). Die Folgerung ist klar: Der Hl. Geist lehrt uns nicht durch die Schrift allein, er wirkt auch in den Konzilien, Vätern und Traditionen. Er bedient sich ihrer insgesamt zu unserer Belehrung und zur Hilfe in strittigen Dingen[16]. Was durch ihre einhellige Deutung in der Kirche festgelegt oder verworfen wird, erfreut sich derselben Autorität wie die klaren und einsichtigen Schriftstellen[17]. Der Gedanke von der Einheit der Wirkung des Hl. Geistes in Schrift und Kirche durchzieht, wie wir noch öfter feststellen werden, die gesamte Argumentation Dietenbergers, auch wenn sie später in einigen Punkten modifiziert wird, vor allem im Hinblick auf die Suffizienz des geschriebenen Gotteswortes. Der Schrift, das wird den Neuerern uneingeschränkt zugestanden,

---

problème des sources théologiques au XVI^e siècle, in: RevScPhTh 1 (1907) 66–93.474–498; 2 (1908) 704–742; 4 (1910) 283–305; *A. Deneffe*, Der Traditionsbegriff. Studien zur Theologie (Münsterische Beiträge zur Theologie, H. 18 [Münster 1931]) 80–85; *A. Ibáñez Arana*, La relación „Escritura-Tradición" en la teología pretridentina, in: Scriptorium Victoriense 5 (1958) 147–180; *J. L. Murphy*, The Notion of Tradition in John Driedo (Milwaukee 1959); *G. H. Tavard*, Holy Writ or Holy Church. The Crisis of the Protestant Reformation (London 1959); *J. Beumer*, Das katholische Traditionsprinzip in seiner heute neu erkannten Problematik, in: Schol 36 (1961) 217–240; *ders.*, Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von *M. Schmaus* und *A. Grillmeier*, Bd. 1, Fasz. 4 [Freiburg 1962]) 89–96; *J. R. Geiselmann*, Die Heilige Schrift und die Tradition (Quaestiones disputatae, 18 [Freiburg 1962]); *H. Schauf*, Schrift und Tradition, in: Antonianum 39 (1964) 200–209; *A. Ibáñez Arana*, La doctrina sobre la tradición en la Escuela Salmantina (Vitoria 1967).

[16] A IV^v: ‚Pro catholicis itaque firmandis veritatibus, erroribusque confutandis, nec solas neque nudas scripturas, quin etiam orthodoxorum patrum recepta documenta, universalium synodorum decreta, Apostolorum traditiones, sed et probatas generales ecclesiae consuetudines Christifidelibus, liberum erit producere . . .' In diesen Überlegungen spielt bei Dietenberger und sonst noch oft in der theologischen Literatur ein Basiliustext (De Spiritu Sancto 27 [PG 32, 188]) eine besondere Rolle; er ist im Decretum Gratiani überliefert (c. 5, d. XI, ed. *Ae. Friedberg*, Bd. I [Leipzig ²1922] 22 ff.). Vgl. *J. Beumer*, Die mündliche Überlieferung, a. a. O. (Anm. 15) 50 f.

[17] A IV^v: ‚Quicquid ergo vel orthodoxorum patrum consona interpretatione, seu legitimorum universalium conciliorum diffinitione vel apostolicarum traditionum decretis, aut recepto publicae consuetudinis consensu Christianitatis semel introductae, statuitur in ecclesia credendum vel discredendum, acceptandum vel respuendum, haud minori fide, vel recipiendum vel reiiciendum tradit, affirmat, et praedicat ecclesia, quam si claris evidentibusque scripturis aut produceretur, aut reprobaretur.' Ganz ähnlich argumentiert *Joh. Eck*, Enchiridion, De ecclesia, prop. III u. IV (Ingolstadt 1529) 15–21. Zu Ecks Lehre von Schrift und Tradition vgl. *G. H. Tavard*, a. a. O. (Anm. 15) 118–124; zu Dietenberger ebd. 179–181.

muß man ein besonderes Vertrauen entgegenbringen, sie hat ihre Sicherheit durch den Hl. Geist, so daß, wird sie richtig gedeutet, jeder Zweifel unerlaubt ist, aber ihr Urheber spricht nicht weniger in den übrigen uns bekannten Institutionen (Konzilien, Vätern usw.), da er sich nicht an Buchstaben binden läßt und nie etwas der Schrift Entgegengesetztes lehren kann[18]. Wie wir mit festem Glauben das annehmen, was die ausdrücklichen Schriftstellen überliefern und beweisen, so auch das, was zu uns durch die kirchliche Lehrtradition in ihren verschiedenartigen Äußerungen gekommen ist. Zwischen ihnen besteht kein Widerspruch[19].

Aus diesem Grund irren die „Schriftlinge" (scripturarii), wenn sie die Schrift als einzigen Schutz und alleinige Stütze des Glaubens vorschreiben und aufdrängen, so als wäre die Kirchenlehre nur durch sie zu begründen. Vielmehr kann sie – und die Häretiker aller Schattierungen tun es nach Willkür – zurechtgebogen und den jeweiligen Ansichten angepaßt werden. Diese Tatsache mag schon als Beweis dienen, daß die Schrift für sich genommen in Zweifelsfällen nicht der zureichende Richter sein kann, wenn es um ein Urteil über die Schrift selbst oder andere Glaubenswahrheiten geht[20]. Auch in der Synagoge hatte das geschriebene Gesetz nicht diese Funktion. Am Buchstaben ist eben nicht jede Wahrheit zu erweisen und eine etwa entstehende Kontroverse zu lösen, weil es zur Eigenart der Häresie – von Arius bis Luther – gehört, die Schrift ganz oder teilweise abzulehnen oder, sollte der Fall eintreten, daß sie alle Bücher für verbindlich hält, diese nach den eigenen Bedürfnissen zu verfälschen. Schließlich tötet, wie

---

[18] B I^{r}: ‚Quod enim praecipuam scripturis fidem damus, ideo est quod suae certidudinis firmitatem ex spiritu sancto, qui veritatis est spiritus, solidam in seipsis habent, propter quod de illis recte intellectis, nullatenus addubitare licet, quin cuncta alia ad illarum (modo non desint) iudicium revocanda sunt, earumque fulcienda autoritate. At cum idem sit spiritus, qui cum in patribus tum in scripturis, aliisque iamiam numeratis, ecclesiae loquitur, quem admodum et post scripturas, sanctorum plurimi ingenue testantur, cur ista, non parili quoque cum scripturis credulitate acceptaremus, cur non pari maiestate veneraremur, cur denique dispari reciperentur autoritate, sive ad stabiliendam catholicam aliquam veritatem, sive ad reprobandam quamlibet contra fidem aut ecclesiam falsitatem?'

[19] B I^{r}–I^{v}: ‚Non ergo per solas scripturas, quinetiam per patres, per traditiones, perque alia iam memorata spiritus sanctus suam erudit ecclesiam. Itaque sicut indubitata fide suscipitur, quod expressis scripturis traditur aut probatur, sic indubitata fide acceptandum arbitramur, quod aut concordi patrum interpretatione, aut generalium synodorum diffinitione, vel apostolica traditione, vel certe ecclesiastica recepta communi consuetudine, decernitur, statuitur, approbatur, atque praedicatur.'

[20] B I^{v}: ‚Quamobrem, haud recte nobis scripturarii solas nudasque scripturas, quasi unica fidei nostrae praesidia, roboramentaque praescribunt, et obtrudunt, tanquam his solis nostra sint stabilienda, tum quod varium ad sensum, ipsis etiamnum repugnantem, saepiuscule trahuntur, tum quod quorumlibet perfidorum pravitate, qui illam pro suis versatilissimis ingeniis, velut cereum, quod dicitur nasum, in quamlibet velint partem torqueant, suisque conquadrent haeresibus, facile invertuntur ac depravantur, tum quod scriptura, super ambiguitatibus sive scripturarum sive reliquarum fidei veritatem, sufficiens iudex esse non potest.'

schon Paulus weiß, der Buchstabe, wenn man bei der Schriftauslegung den persönlichen Eingebungen mehr nachgibt als dem Geist Gottes[21].

Um den Fragen der Gegner die Antwort nicht schuldig zu bleiben, stellt sich Dietenberger fünf verfängliche Fragen (captiunculae). Christus, so lautet die erste, hat uns in Glaubensfragen auf die Schrift allein verwiesen (Jo 5, 39), denn sie legt Zeugnis von ihm ab[22]. Tatsächlich will jedoch Christus nicht sagen, wir hätten nur das zu glauben, was mit Hilfe der Schrift zu ermitteln ist, vielmehr sollte dies eine Aufforderung sein, die Juden möchten im Alten Testament seine Gottheit bestätigt finden, weil sie dort in aller Klarheit ausgesprochen wird, so daß seine Widersacher keine Entschuldigung für ihren Unglauben haben. Auch wir, gesteht Dietenberger, bekennen freimütig, unseren Glauben vor allem auf Schriftstellen stützen zu wollen, wenn diese nicht fehlen. Sind sie jedoch nicht beizubringen (wann und wo das der Fall ist, wird später zu zeigen sein), gewährt uns der Hl. Geist als immerwährender Lenker und Helfer der Kirche andere Mittel. Hätte Christus durch das zitierte Wort wirklich auf die Schrift allein verweisen wollen, hätte eine so wichtige Sache klarer ausgedrückt werden müssen, um die Kirche nicht in Unsicherheit zu lassen.

Auch die Praxis der frühen Christen, nur das anzunehmen, was klar in der Schrift verbürgt wird, überzeugt nicht, denn dem Apostel ging es bekanntlich um die Ankunft des Messias, das Ende des Gesetzes, welche in der Schriftprophetie vorausgesagt wurden[23]. Und hier hat die Notwendigkeit des Schriftstudiums durchaus ihren Sinn. Auch heute noch muß dem Schriftbeweis der erste Platz eingeräumt werden. Tritt jedoch der Fall ein, daß er in einzelnen Punkten nicht zu führen ist, richten wir uns, getreu dem Rat des hl. Paulus, nach den Vätern und den apostolischen Überlieferungen, die selbst in der Urkirche (2 Thess 2, 15) Erwähnung fanden[24].

---

[21] B II^{r}: ‚Tum denique quod scripturae litera, si divo nostro Paulo credimus, occidat magis quam vivificet, id quod plurimorum casus demonstrat, qui in scripturarum interpretatione suis confisi ingeniis, turpiter a fide aberrarunt.'

[22] B II^{v}: ‚Prima captiuncula. Christus doctor et magister noster, in rebus fidei ad solas nos scripturas remisisse legitur cum diceret: Scrutamini scripturas, ipsae sunt enim quae de me testimonium perhibent. Non aliis ergo, sed solis scripturis res fidei, vel probandae, vel improbandae sunt.'

[23] B III^{v}: ‚Secunda captiuncula. In ecclesia primitiva, nisi facta primum scripturarum collatione, nihil prorsus acceptabatur, id quod de Pauli praedicatione patet, ubi hi qui cum omni aviditate verbum audierunt, scripturas quotidie scrutabantur, si ita haec se haberent. Ergo neque his diebus acceptandum erit quicquam, nisi claris subindicetur scripturis.'

[24] B IV^{r}: ‚Imo scripturis primum in rebus fidei statuendis gradum damus, modo sicut diximus non desint. Quod si defuerint, nos iuxta Pauli consilium permanemus in his quae didicimus, non solum per scripturas, sed et per orthodoxos patres, apostolicas traditiones, aliaque similia, per quae spiritus sanctus ecclesiam suam una cum scripturis in cunctis ad salutem necessariis edocere dignatur, ac adusque seculi consummationem dignabitur. Multa vero in primitiva ecclesia ex solis apostolorum traditionibus nonnulla ex generalis concilii diffinitione pleraque ex consuetudine,

Der Hinweis auf Ps 1, 1, wo der selig gepriesen wird, der betrachtend beim Gesetz verweilt, um damit zu beweisen, man solle den Glauben ausschließlich auf die Schrift bauen, verfängt nicht, weil die Werke der Väter dem Gesetz Gottes nicht widersprechen, sondern seiner Auslegung dienen[25]. Ferner sollte nicht übersehen werden, daß David auch den rühmt, der vom Herrn unterwiesen wird. Und gerade dies geschieht durch die Väter und die übrigen bekannten Weisen, zumal sich in ihnen – wenigstens was die Substanz angeht – nichts findet, das mit der Schrift nicht in Einklang stünde[26]. Einheit der Kirche unter Mißachtung der Auslegungstradition gibt es nicht. – Komplizierter ist der vierte Einwand. Er geht von der Tatsache aus, daß der Hl. Geist nirgendwo gegenwärtiger ist als in der von ihm selbst verfaßten Schrift, so daß auch die Dogmen auf sie zurückgeführt werden müssen[27]. Die Behauptung ist ohne Frage in ihrer positiven Intention richtig, doch wird man sich davor hüten, den Hl. Geist und die Kirche zu trennen, weil auch sie von ihm geleitet und vor Irrtum bewahrt wird[28]. An seiner vollen Gegenwart in der Schrift ist natürlich nicht zu zweifeln, aber man ginge fehl in der Annahme, er sei auf sie beschränkt in dem ausschließlichen Sinn, als sei er anderswo nicht genauso anwesend, also etwa in den bekannten Organen kirchlicher Lehräußerung[29]. Es sollte ferner nicht vergessen

---

praeter omnem scripturarum collationem, recepta, apertius scriptura tradit, quam a quoquam ignorari possit.'

[25] B IV^{r}: ‚Tertia captiuncula. Psaltes ille divinus in suorum odarum mox initio illum beatificat, qui in lege domini meditatur nocte dieque. Non itaque ex patrum documentis, sed sola divinarum scripturarum meditatione, fides nostra stabiliri debet. Is enim eius meditationis finis est.'

[26] B IV^{v}: ‚Ostendimus autem ecclesiam Christi a domino non solis scripturis, sed et patrum documentis aliisque recitatis erudiri, et ideo nequaquam se putet in lege domini meditatum, qui contemptis patrum interpretamentis, suo spiritu pronunciat. Nos enim beatum ingenue fatemur, qui meditatur in lege domini, modo ea, de quibus diximus minime contempserit, nihil enim in talibus diversum ab his quae in scripturis seu lege domini continentur, reperiet, quantum ad fidei substantiam attinet.'

[27] C I^{r}: ‚Quarta captiuncula. Fidei et ecclesiae dogmata sicut spiritus sancti autoritate statuuntur, sic eius autoritate a contrariis erroribus vindicantur, at spiritus ille nusquam praesentius, quam in ipsis sacris quas ipse scripsit literis inveniri potest, solis ergo scripturis probanda sunt ecclesiae axiomata.'

[28] C I^{r}: „Oportet igitur omnibus his quibus suam erudit, dirigit, praeservat, et expurgat ecclesiam praesentissimus sit. At solis nudisque scripturis id haudquaquam facit, imo et per patres quos ad hoc (si Paulo credimus) ecclesiae dedit ut iam non simus parvuli et fluctuantes ... Ideo fidem necessum est estiamnum his habeamus, credentes spiritum sanctum et praesentissimum eis ac certissimum in his loquentem. Itaque haud probe assumitur, spiritum sanctum nusquam praesentius quam sacris in literis inveniri.'

[29] C I^{r}: ‚Equidem divinis scripturis ipsum esse praesentissimum, gratis fatemur, nequaquam sic, ut nusquam alibi inveniatur ...' C II^{r}: ‚Nequaquam igitur nudis solis scripturis spiritus ille sacer praesentissimus est, sed et reliquis omnibus, per quae veritatem omnem ecclesiae necessariam subministrat, erroresque expungit. *Non diffitemur tamen spiritum sanctum modo quodam speciali scripturis divinis adesse ...*'

werden, daß unser Glaube eine Frucht des Hörens ist und nicht des Lesens, er baut auf Verkündigung und nicht auf dem Studium der Buchstaben.

Schließlich, so lautet der letzte Einwand, schreibt Paulus an Timotheus (2 Tim 3, 14 ff.), zum Heil genügten die Schriften, denn das Wort Gottes solle in der Kirche überströmen (Kol 3, 16) und nicht die lügnerischen und trügerischen Vätermeinungen[30].

Nirgendwo sagt indes Paulus, daß die bloßen Buchstaben unter Verachtung der Überlieferung genügten. Gewiß ist zu konzedieren, daß Timotheus durch die Schrift zu seinem Heil unterwiesen werden konnte, doch dies bedeutet keineswegs, sie genüge auch für die Kirche; diese bedarf vielmehr, wie bereits gezeigt wurde, einer Reihe von anderen Hilfen. Es ist ein Resultat der Häresiegeschichte, daß viele Irrlehrer zwar in der Schrift wohl bewandert waren, aber zu sehr ihren Privatmeinungen vertrauten, so daß sie in bezug auf den „Buchstaben allein" Schiffbruch erlitten haben[31].

Allerdings soll schon jetzt mit allem Nachdruck gesagt sein, daß die Schrift alles zum Heil Notwendige ausreichend enthält. Hierin ist also mit den Häretikern Übereinstimmung zu erzielen. Doch entfaltet sie nicht – und das ist der springende Punkt, an dem die Geister sich scheiden – das gesamte Glaubensgut, so daß sehr vieles unter göttlicher Eingebung angezeigt und ausgedrückt wird, indem die Väter sorgfältig die Texte interpretierten. Der Schluß, daß sie allein genügt, weil sie dem bloßen Augenschein nach das Heilsnotwendige enthält, ist also falsch[32].

Was schließlich das Überströmen des Gotteswortes anbelangt, gibt es gar keine Bedenken, denn die Väterlehre trennt die Kirche nicht vom Wort Christi, sie möchte vielmehr seiner Verkündigung dienen, um Schisma und falsche Auslegung zu verhindern, die infolge der Mißachtung der Überlieferung entstehen[33]. Es wäre ferner einseitig,

---

[30] C II^{r}: ‚Quinta captiuncula. Paulus ad Timotheum ait, scripturas in ecclesia sufficere ad salutem, propter quod Christi verbum vult in ecclesia abundare, non patrum sententias, aut alia quaevis ex humano, qui fallax est et mendax, enata spiritu, potius quam divino. Solis igitur scripturis, fidei veritates stabiliendae sunt, nisi nullam in ecclesia velimus esse certitudinem.'

[31] C II^{v}: ‚At multum refert scripturis aliquem instrui posse ad salutem, et solas nudas scripturas ecclesiae sufficere. Nam et aliis ecclesia opus habet, id quod et supra probavimus et infra fusius deducemus, multorumque miserabilis casus ingeniorum testatur.'

[32] C II^{v}: ‚*Nec diffitemur divinas scripturas, quaelibet ad salutem necessaria, sufficienter continere, quia tamen non omnia credenda explicant. Imo plura spiritus sancti suggestione per patres, facta primum scripturarum diligentissima collatione subindicantur et exprimuntur, ineptissime colligitur solas nudas in ecclesia sufficere, quod contineant ad salutem necessaria . . .*'

[33] C III^{r}: ‚Ad hoc ergo ut dei verbum in ecclesia non tam synceriter, quam pacifice, hoc est, absque adulteratione, sine iurgio et schismate evangelizetur, sed et abundet absque omni prorsus errore, opus est cum scripturis, tum etiam patrum documentis, et caeteris de quibus saepiuscule mentionem fecimus.'

Gottes Wort auf den geschriebenen Buchstaben festzulegen, es lebt auch fort in den Herzen jener Männer, die einen kirchlichen Auftrag haben und aus denen es zum Nutzen aller spricht. Dies geschieht öffentlich und allgemein auf den Konzilien oder privat in den Hirten und Lehrern, die die Herde Christi weiden[34]. Zwischen dem Apostelkonzil, auf dem nach der Überzeugung aller der Hl. Geist wirksam war, und den kirchlichen Synoden der späteren Zeit besteht kein wesentlicher Unterschied, auch ihre Worte müssen für Worte Christi gehalten werden[35].

Ist die Schrift alleinige Glaubensregel?[36]

Inmitten der gegenwärtigen theologischen und religiösen Unruhe, so leitet Dietenberger sein zweites Kapitel ein, ist es nicht verwunderlich, wenn behauptet wird, die Schrift sei die einzige und zureichende Glaubensregel. Eines ist sicher: So wie man diesen Satz für gewöhnlich versteht, ist er für die Katholiken unannehmbar, er wird mit Recht verworfen. Allerdings sei der weiteren Behandlung des Problems dies vorausgeschickt: Auch wir leugnen nicht, daß die Schrift Glaubensregel ist, doch bestreiten wir, in ihr sei alles so enthalten, daß man nichts, was außerhalb ihrer ist, zu glauben oder zu befolgen braucht[37]. Nicht ein Jota, sagen die Gegner, dürfe man akzeptieren, wenn es nicht schriftlich fixiert ist. In drei Thesen wird die katholische Lehre, wie Dietenberger sie versteht, dargelegt, deren erste folgendermaßen lautet:

„In der streitenden Kirche muß eine unfehlbare Glaubensregel sein und immer bleiben, nach welcher sie in allen Glaubens- und Sittendingen ohne Irrtum geleitet wird."[38]

---

[34] C III^{r}–C III ^{v}: ‚Verbum Christi de quo divus Paulus loquitur, nemo solum hoc intelligat, quod in papireis bibliorum chartis, mortuisve pellibus attramento conspicitur exaratum, quin etiamnum et quod dominus noster Jesus Christus digito suo in cordibus praefinitorum hominum, ubi sit inspiratum, ad ecclesiae utilitatem loquitur, sive fiat huiusmodi inspiratio communiter et publicitus, ut in conciliis legitimis, seu privatim, ut in cordibus sanctorum pastorum et doctorum ecclesiae, Christi gregem ordinaria autoritate pascentium . . .'

[35] C IV^{r}: ‚Ipsa itaque generalium conciliorum diffinitiva circa fidem decreta, huius spiritus, ac proinde Christi, verba censenda sunt, id quod aperto apostolorum conciliariter congregatorum testimonio probamus . . .' Die Abhandlung ist datiert vom 5. September 1530.

[36] D I^{r} C. II.: ‚Aliud est de quo haud parum addubitatum fuit. An sola canonica expressa scriptura, sit in ecclesia sufficiens omnium credendorum agendorumque regula.'

[37] D I^{v}: ‚Enimvero scripturam credendorum regulam catholici nequaquam diffitentur, nisi quatenus extra scripturas, et apertos apices, nihil fide credendum, moribusve servandum, a scripturariis impudenter asseritur.'

[38] D I^{v}: ‚Prima ecclesiae catholicae doctrina. Infallibilem aliquam, in ecclesia militante regulam esse, perpetuoque in ea manere necessum est, secundum quam in omnibus credendis et agendis inerrabiliter dirigatur.'

Diese Feststellung müßte zwar allen einleuchten, wegen der „Schriftlinge" jedoch, die sie ablehnen, soll sie als schriftgemäß erwiesen werden. Der Glaube ist, wie man weiß, an die Verkündigung gebunden, doch ist es auch denkbar, daß sie durch einen „Engel Satans" geschieht. Ferner ist unbestreitbar, daß falsche Lehren auftreten, die zur Sektenbildung und zu Schisma führen. Wer wollte in einer solchen Situation standhaft bleiben, zumal niemand ein umfassendes Wissen besitzt, das ihn befähigt, den Irrtum sogleich zu durchschauen? Und dennoch muß die Kirche in dieser Notlage Fundament und Säule der Wahrheit sein und darf nicht in Ärgernis und Irrtum verfallen. Sie vermag das allerdings nur unter der Voraussetzung, daß sie eine unfehlbare Regel hat, die sie leitet. Sich selbst kann sie nicht Regel sein, weil sie, sich selbst überlassen, nicht mehr irrtumslos ist, wie die zahlreichen Häresien und das Gebet Christi für ihre Standhaftigkeit beweisen[39]. Die Notwendigkeit eines sicheren Kriteriums ist eine Konsequenz der bösen Erfahrungen aus der Geschichte, andernfalls wäre die Kirche in Krisenzeiten führer- und steuerlos[40]. Und worin besteht jenes Mittel zur Unterscheidung der Geister? Die Antwort wird zunächst negativ gegeben:

„Eine solche Glaubensregel kann nicht der Text allein oder die deutliche Schrift sein." [41]

Der reine Schrifttext ist, die Erfahrung seit Paulus (2 Kor 3, 6) zeigt es, Anlaß vieler Irrtümer, die aus der Berufung auf den Buchstaben entstanden sind. Wie kann die Schrift allein Regel der Wahrheit sein, wenn sie vom Altertum bis Luther unendlich viele Häresien hervorgebracht hat? Außerdem wird man nicht vergessen dürfen, daß ein anderer, in der Schrift selbst angelegter Grund zu berücksichtigen ist: Die Schale der Schrift ist nicht in der Lage, die gesamte Glaubens- und Sittenlehre auszudrücken, so daß ganz folgerichtig der Hl. Geist nie auf sie allein verweist. Wenn eine Regel nicht aus sich den Maßstab abgibt, an dem alles übrige zu messen ist, wie kann sie dann Regel sein? Dem äußeren Buchstaben nach enthält die Schrift sogar Widersprüchliches. Augustinus sah sich deshalb genötigt, ein Werk über die ‚concordia Evangelistarum' zu schreiben, um die kirchliche Lehre vor Unglaubwürdigkeit und Spott zu schützen. Weiter ist in

[39] E IIv: ‚At hoc qui fiet, nisi regulam aliquam habeat infallibilem, qua dirigatur, ut inerrabiliter recta ingrediatur via, et a vero nusquam divertat? Enimvero sibi ipsi, regula (nisi forsan lesbia) nequit esse. Derelicta namque sibi, inerrabilis non est, id quod tum subortae tot haereses ingenue probant, tum fusa per dominum Christum pro eius fide ne deficiat precatio demonstrat.'

[40] E IIv: ‚Necessum est itaque regulam aliquam, cui quam maxime nitatur infallibilem habeat, secundum quam in omnibus credendis et agendis inerrabiliter dirigatur, ut iam non simus parvuli, nec omni doctrinae vento fluctuantes circumferamur.'

[41] E IIv: ‚Secunda ecclesiae catholicae doctrina. Huiuscemodi regula, non potest esse sola textualis, expressave scriptura.'

Erinnerung zu rufen, daß, dem bloßen Buchstaben zufolge, Unmögliches, etwa das immerwährende Gebet, verlangt wird. Das Zeugnis der Häresien, die sich bei aller Verschiedenheit untereinander auf dieselben Texte berufen, die Aussage des hl. Paulus, daß der Buchstabe tötet, empfehlen die Schrift nicht als Glaubensregel, weil sie erfahrungsgemäß keine Sicherheit und Beständigkeit garantiert[42]. Einen guten Beweis für die Richtigkeit dieser Behauptung bieten sodann die sachlichen Gegensätze in den Bibelübersetzungen, die etwa in den Meinungsverschiedenheiten zwischen *Erasmus* und seinen Kritikern sowie zwischen *Luther* und *Emser* neuerdings zutage getreten sind[43]. Schließlich ist nicht zu leugnen, daß es die Kirche bereits vor der Entstehung des Neuen Testaments gab und daß sie in heilsnotwendigen Dingen bisher noch nie geirrt hat[44]. Noch beweiskräftiger ist die Tatsache, daß nicht alles, was zu glauben und zu tun ist, in der Schrift ausgedrückt wird. So etwa das Sonntagsgebot, das nirgendwo erwähnt wird, aber zur Praxis der Kirche gehört, dann die Bilderverehrung. Die Schrift sagt auch nicht, daß der Vater ungezeugt genannt wird, und doch berührt das die Substanz des Glaubens. Nicht anders verhält es sich mit der Wesensgleichheit des Sohnes und dem Hervorgang des Hl. Geistes zugleich aus Vater und Sohn. Gleiches gilt für die Osterfeier an einem Sonntag und die Gültigkeit der Häretikertaufe[45]. Die Folgerung ist eindeutig: ‚Non ergo omnia quae vel ad fidem vel ad leges morum et operum pertinent, plene sunt in scripturis expressa. Ex his probe colligitur, solam scripturam secundum

[42] D III^{v} – D IV^{r} und E I^{r}.

[43] Vgl. *A. Bludau*, Die beiden Erasmus-Ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner (Bibl. Studien, Bd. 7, 5 [Freiburg 1902]). – Zu Emsers Übersetzung vgl. *H. Wedewer*, a. a. O. (Anm. 1) 150. Vgl. *W. P. Eckert*, Erasmus von Rotterdam. Werk und Wirkung, Bd. I (Köln 1967) 213–258; *E.-W. Kohls*, Die Theologie des Erasmus (Theologische Zeitschrift, Sonderband I, 1 [Basel 1966]) 126–143.

[44] E I^{v}: ‚Demum quis nesciat ante omnem scripturam, imo quando forsan nec dum ullae exstabant literae, fuisse ecclesiam nec illam tunc in necessariis ad salutem in quocumque defecisse?‘

[45] E II^{r}: ‚Ea propter non poterit ecclesiae regula nuda esse scriptura, id quod omnium postremo vel hoc manifestius probat, quod in scripturis non omnia credenda, nec agenda sunt expressa ... Dicant ubi in scripturis inveniunt diem dominicum observari praeceptum, quem tamen ecclesia colendum praecepit? Nec est neotericum inventum, sed a primordiis ecclesiae traditum, et christianis hactenus accuratissime custoditum. Dicant rursus, ubi iussum fuerit in scripturis divorum imagines esse venerandas? ... Dicant etiam quae scriptura tradat patrem ingenitum dici ... et tamen ad fidei substantiam pertinet. Sed nec quod filius homorisius (!) dictus alicubi fuerit, si credimus Augustino, possit inveniri, et tamen hoc ipsum est articulus fidei. Dicant insuper, qua scriptura cogemus protervientem, ut fateatur spiritum sanctum a patre simul et a filio procedere, et tamen idipsum est articulus fidei. Dicant quoque ubi reperiemus quod pascha, non alio quam dominico die celebrandum sit? ... Dicant tandem ubi scriptum sit in sacris literis, quod baptizatus ab haeretico, non debeat rebaptizari ...? – *Alfonso de Castro* rechnet zu den Wahrheiten, die auf keine Weise (minime) in der Schrift zu finden sind, die immerwährende Virginitas BMV und die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater. Vgl. *J. Beumer*, Der Traditionsbegriff des Alfonso de Castro, in: FranzStudn 43 (1961) 297–308, bes. 301.

exteriorem nudam literam non esse posse regulam infallibilem credendorum[46]. An Dietenbergers Ansicht ist bemerkenswert, wie unbefangen er dogmatische Aussagen neben praktische Gebote stellt. Man hat den Eindruck, daß er sich infolge mangelhafter historischer Kenntnisse noch nicht in der Lage sieht, den Wert der einzelnen Überlieferungen richtig einzuschätzen, so daß der reformatorische Generalangriff gegen jegliche Überlieferung ihn und die Kontroverstheologen ganz allgemein dazu verleitete, jedwede Tradition unbesehen für apostolisch zu halten. Wir werden allerdings später sehen, daß dieser Eindruck trügt, er weiß, auf seine Art freilich, sehr wohl das Kontingente vom Grundsätzlichen zu scheiden. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß sich Dietenbergers Liste jener Wahrheiten, die sich aus der Schrift nicht belegen lassen, sachlich mit der Ansicht *John Fishers* deckt[47]. Trotz der entschieden klingenden Formulierungen ist Dietenbergers Schlußfolgerung ziemlich vorsichtig: jene Wahrheiten, so schränkt er ein, sind nicht ‚plene in scripturis', man darf also wohl annehmen, daß sie in einem weiteren Sinn doch enthalten sind. Zusammenfassend macht er diese Einschränkungen:

‚Solam scripturam, *secundum exteriorem duntaxat literam, grammaticaliter praecise intellectam*, nequaquam esse sufficientem et infallibilem universorum credendorum agendorumque regulam in ecclesia, *tum propter exteriorem literae periculositatem, tum propter contentorum in superficie defectuositatem*, sed et propter textuum apparentem contrarietatem, tum etiam, ob falsorum seu impossibilium quae continet apparenter pluralitatem, tum ob pugnantem textuum traductionem, tum denique ob miram translationum varietatem, demum etiam propter ecclesiae prioritatem.'[48]

Nach den kritischen Fragen, die erweisen sollten, daß das reformatorische Schriftprinzip nicht Glaubensregel sein kann, gibt Dietenberger die, wie er überzeugt ist, katholische Antwort.

„Die unfehlbare und umfassende (totalis) Regel, welche die streitende Kirche in allen Glaubensdingen unfehlbar leitet, enthält in sich eine zweifache Teilregel. Eine, die das zu Glaubende offenbart, und diese ist ungeschaffen, nämlich der Hl. Geist, der alles, was zu glauben und zu tun ist, offenbart."[49]

Der Geist ist zu dem Zweck verliehen, daß er in seinem Wort, d. h. in der Schrift, in Konzilien und Vätern, die Kirche unablässig unterweise und in alle Wahrheit einführe. Diese Funktion übt nur er aus, Propheten, Apostel, Evangelisten oder sonst jemand haben in ihr

[46] E II^{v}. Vgl. *Joh. Eck*, Enchiridion, De scripturis IV, 66 f. Auch hier werden Riten und Zeremonien erwähnt und nicht dogmatische Aussagen.

[47] Assertionis Lutheranae confutatio; vgl. *J. R. Geiselmann*, a. a. O. (Anm. 15) 162 f.

[48] E II^{v} – E III^{r}.

[49] E III^{r}: ‚Tertia ecclesiae catholicae doctrina. Infallibilis et totalis regula, qua ecclesia militans in omnibus credendis inerrabiliter dirigitur, bifariam in se continet regulam partialem, una, quae credenda revelat. Et haec est increata, nimirum Spiritus sanctus ecclesiae cuncta credenda revelans et agenda.'

keinen Anteil, selbst die Schrift nicht, er allein ist der erste Offenbarer und die unfehlbare Wahrheit[50]. Er lehrt, er inspiriert und enthüllt alles, was zu jeder Zeit heilsnotwendig ist. So wird der Hl. Geist selbst zur Regel der Kirche, insofern er nicht einen ihr äußerlich bleibenden Maßstab anlegt, sondern sie durch sich selbst auf dem rechten Weg hält[51].

Diese starke Betonung der Wirksamkeit des Hl. Geistes modifiziert in bedeutender Weise den Eindruck, den Dietenbergers Argumentation bisher gemacht hat: Nicht die Kirche steht direkt über der Schrift, sondern die dritte Person der Trinität, sie bedient sich des geschriebenen Gotteswortes und der anderen kirchlichen Ausdrucksmöglichkeiten als Mittel, um die Wahrheit durchzusetzen. Weil sie ihrem Wesen nach nicht an die Schrift gebunden sein kann, obwohl sie diese als besonders ausgezeichnetes Mittel benützt, ist sie imstande, im Verlauf der Geschichte die Kirche in die Absichten Gottes einzuführen. Oder anders: Wer die Schrift allein gelten lassen möchte, beschränkt das Walten des Hl. Geistes, das sich nicht einmal an die heiligen Bücher fesseln läßt. Zur Ergänzung ist jedoch dies zu sagen:

„Daneben existiert eine zweite Glaubensregel, die das durch den Hl. Geist geoffenbarte Glaubensgut vorlegt und entfaltet, sie ist geschaffen." [52]

Mit einer solchen Beschreibung ist die Autorität der katholischen Kirche gemeint, die durch die Vorsehung und die Sorge des Hl. Geistes in sich so gefestigt wird, daß sie nie vom Glauben abfällt oder Irrtum und Geschwätz erliegt. Daß Glaubensfragen durch die Schrift beantwortet werden, ist deshalb undenkbar, weil sie ihre Glaubwürdigkeit und Kanonizität der Kirche verdankt, auch gibt sie die Gewähr, daß die Namen der Verfasser der einzelnen biblischen Bücher Vertrauen verdienen. So sagt schon *Augustinus*, er würde dem Evan-

---

[50] E III^{r}: ‚Spiritus inquit, non propheta, non apostolus, aut patriarcha, non doctor aut evangelista, non in lege doctus scriba, nec hominum quisquam, nec ulla scriptura vos, tanquam primus revelator, omnem docebit veritatem . . .' – ‚Ille inquam docebit, ille inspirabit, ille suggeret, ille revelabit omnem veritatem, omnium ad salutem, pro omni tempore necessariorum, scientiam infundendo.' – Auch *K. Schatzgeier* sieht im Hl. Geist die unfehlbare Leitungsgewalt der Kirche: Scrutinium divinae Scripturae pro conciliatione dissidentium dogmata, ed. *U. Schmidt* (Corpus Catholicorum, 5 [Münster 1922]) 86.105, bes. 88 f. Dietenberger behandelt diese mehr beiläufig ausgesprochenen Gedanken grundsätzlicher. Vgl. *H. Klomps*, Kirche, Freiheit und Gesetz bei dem Franziskanertheologen Kaspar Schatzgeier (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 84 [Münster 1959]) 90–104. – Vgl. auch *F. X. Remberger*, Die Lehre von der Kirche in der „Tewtschen Theologey" Bertholds von Chiemsee, in: MThZ 9 (1958) 97–109.

[51] E III^{r}: ‚Is (scil. spiritus) ergo cum sit in se indeficiens, semper est rectus et certus ecclesiae cuncta credenda certissime revelat, et sua revelatione ecclesiam in omnibus regulat ac gubernat, non illi externam alienamve quamvis regulam applicando, sed seipso omnia rectificans, quasi ipsa ecclesiae regula, ars, et sapientia . . .'

[52] E III^{v}: ‚Alia est, quae revelata per spiritum sanctum credenda proponit et explicat, porro haec creata est.'

gelium nicht glauben, wenn ihn nicht die Autorität der Kirche dazu bewegte[53].

Wenn man in einer weiteren Überlegung die beiden eben beschriebenen Teilregeln kombiniert, so ergibt sich eine vollkommene und umfassende Regel:

„Die unfehlbare Regel der Kirche ist der Sinn und die Lehre der vom Geist geleiteten katholischen Kirche, indem sie das Glaubensgut vorlegt und entfaltet." [54]

Diese These ist nach Dietenberger im Grunde nichts anderes als eine Ableitung aus dem apostolischen Glaubensbekenntnis, das von der heiligen Kirche spricht, denn zur Heiligkeit gehört wesentlich das Freisein von Unreinheit jeglicher Art. Wer bereit ist, an den Hl. Geist zu glauben, darf auch nicht von der Kirche, die seine Offenbarung weitergibt und erklärt, abweichen; das Vertrauen oder Mißtrauen ist in diesem Fall wechselseitig. Obschon die erste Regel der Hl. Geist selbst ist, so möge niemand den Sinn der Kirche für überflüssig erachten. Der Geist offenbart den Glauben durch sich selbst, doch nicht für alle, sondern nur den dazu ausersehenen Zeugen, m. a. W., er bedient sich bei seiner offenbarenden Funktion der Geschöpfe, der Engel und Menschen[55]. Zum Glauben kommt man daher nur im Hören auf die Verkündigung der bevollmächtigten Gesandten. Aus diesem Grund muß die ungeschaffene Regel eine geschaffene zur Seite haben, mit deren Hilfe die Glaubensvorlage und Entfaltung geschieht. Neben dem unsichtbaren Geist, das möge als Analogie gelten, hat uns der Vater einen sichtbaren und unfehlbaren Lehrer gegeben: seinen Sohn. Sein Sohn wiederum hinterließ neben dem Hl. Geist die geschaffene und sichtbare Lehrmeisterin, die Kirche, auf die man hören muß, will

---

[53] Contra Epist. Manichaei, c. V (PL 42, 176). – *Schatzgeier* beantwortet die Frage mit einem anderen Akzent. Traductio Sathanae (Zit. bei *H. Klomps*, a. a. O. [Anm. 50] 90 f., Anm. 1–3): ‚A quo habet evangelium robur suum? Responsio. Quoad seipsum, ab aeterna et incommutabili veritate, a qua manat ... Unde super Evangelii veritate nemo iudicare potest, etiam accipiendo pro tota scriptura canonica. Nec hoc modo beati Augustini dictum est accipiendum, Evangelio non crederem nisi Ecclesiae crederem. Hoc equidem modo est in seipso verissimum et certissimum, sine Ecclesiae probatione et approbatione ... Porro Evangelium ad hominem relatum in ordine ad acceptationem et credibilitatem, accipit robur ab Ecclesia. Hoc sic intelligitur. Ecclesia divinitus illustrata et per spiritum sanctum (quo regitur) edocta cognovit, qui libri praefatam aeternam et incommutabilem veritatem continent certitudinaliter et infallibiliter.'

[54] E IV^{r}: ‚Dicamus igitur, secundum hanc regulam, primae coniungentes, et ex his duabus particularibus, unam perfectam totalemque conficientes, infallibilem ecclesiae regulam esse sensum et doctrinam ecclesiae catholicae, spiritu sancto gubernatae, in proponendo et explicando credenda.'

[55] E IV^{v}: ‚Cum autem spiritum sanctum primam et increatam ecclesiam ostenderimus, nemo superfluere putet ecclesiae sensum et doctrinam. Etenim sacer ille spiritus ecclesiae credenda revelat quidem per seipsum, at non omnibus, sed testibus praeordinatis, nec per seipsum omnibus revelata proponit, et explicat, sed per creaturas, non tamen quaslibet, sed angelos et homines ad quos per se loqui dignatus est, quibus credenda in ecclesia proponenda per se revelavit.'

man im Geistbesitz bleiben. Auch diesmal haben sämtliche Häresien das eine gemeinsam: Sie verachten die eben beschriebene Einheit von Ungeschaffenem und Geschaffenem. Der Schriftbuchstabe, darauf läuft die Argumentation hinaus, muß, wird die Glaubensregel verworfen, auf Grund seiner Vieldeutigkeit zum Irrtum führen [56].

Das Verhältnis der Kirche zur Hl. Schrift [57]

Dietenberger weiß, daß die bisher gegebenen Antworten keine abschließende Auskunft geben. Insbesondere stellt sich jetzt das Problem, ob in bezug auf den Glauben die Autorität der Kirche größer ist als die der Schrift. Anders: Ist der Kirche oder der Schrift mehr zu glauben? [58] Die Lösung wird in drei „Paradoxa" gegeben.

1. *„In der Hl. Schrift ist die Wahrheit sicherer bei uns als in den Dekreten der Kirche."* [59] Den Gegnern wird ein solcher Satz höchst willkommen sein, sie werden in ihm eine Bestätigung der eigenen Thesen sehen. Wenn die Schriftwahrheit, so hört man sie argumentieren, größer ist, hat sich die Kirche dem geschriebenen Gotteswort zu unterwerfen und ihre Dekrete aufzugeben. Ihr Triumph kommt allerdings zu früh, denn nach dem bisher Gesagten kann kein Zweifel daran bestehen, daß Dietenbergers Axiom anders zu deuten ist. Es kommt nicht auf die Lektüre der hl. Bücher an, sondern auf ihr Verstehen, und dieses duldet keine Verschiedenheit in der Lehre, wie sie allenthalben zu konstatieren ist, wo sich die Ketzer gegenseitig verketzern. Aber wie ist das Paradoxon zu beweisen, und welchen Sinn hat es? Unsere menschliche Sicherheit ist sehr gering, Schrift und Erfahrung bezeugen es hinlänglich. So ist die Bibel voll von Mißtrauen gegenüber der Menschenweisheit, auch in der Wissenschaft ist keine letzte Wahrheit zu finden, selbst die aristotelische Philosophie ist davon nicht ausgenommen [60]. Diese pessimistische Feststellung trifft sogar auf gewisse Konzilien zu, für deren Irrtümer leicht Beispiele anzuführen sind. Wenn Dietenberger nicht durch das „Ärgernis der Kleinen" gehindert würde, wäre es leicht, zahlreiche Belege für seine Behauptung zu bringen. Wenn schon so viele Bischöfe unsicher waren, braucht es keinen wunderzunehmen, daß auch andere auf Abwege

---

[56] F I^{r} – F II^{r}. Der Traktat wurde zu Augsburg am 15. September 1530 abgeschlossen.

[57] F II^{v}, C.III. Ecclesiae scripturaeque collatio.

[58] F II^{v}: ‚Insuper et hoc problema, utriusnam potior sit ad credendum autoritas ecclesiae an scripturae? Hoc est, an ecclesiae vel scripturae magis standum, aut credendum sit . . .?'

[59] F II^{v}: ‚Primum paradoxum. In divinis scripturis certior est apud nos veritas quam in ecclesiae decretis.'

[60] G I^{r}: ‚Inter homines quid veritatis certitudini propius excogitari potest, quam ipsa scientia per demonstrationem, ut aiunt dialectici, ex primis veris principiis procedentem acquisita. Et haec tamen a certitudine plusquam caelum a terra distat.'

geraten sind. Mit päpstlichen und kaiserlichen Satzungen steht es nicht anders, sie werden nach Bedarf verändert, abgeschafft und durch neue ersetzt. Das Ergebnis ist also eindeutig: Menschliche oder kirchliche Überlegungen bieten nur geringe oder gar keine Sicherheit. Einschränkend sei allerdings bemerkt, daß die rechtmäßigen Konzilien nicht unter ein solches Urteil fallen, ihnen hat der göttliche Beistand nie gefehlt, so daß sie als sicher und unfehlbar zu gelten haben, doch zeigt die Existenz unrechtmäßiger Kirchenversammlungen, wie schwer selbst in der Kirche die Wahrheitsfindung ist[61]. Unbegrenztes Vertrauen darf man folglich nur den kanonischen Schriften gegenüber haben, einem anderen ist ein derartiges Privileg nicht zuzuerkennen[62]. Sie unterscheiden sich wesentlich von den Gedanken der Weisen dieser Welt, auch die Werke der Väter sind unter dieser Hinsicht nicht anders zu beurteilen. Wahr sind allein und ohne Einschränkung die hl. Schriften[63].

Die Hinweise des Neuen Testaments auf die Notwendigkeit des Schriftstudiums erhalten auf diesem Hintergrund ihren guten Sinn. Es bedarf also gar nicht vieler Worte, um den Satz zu sichern, daß bei uns die Schriftwahrheit sicherer ist als in menschlichen Gedanken und Kommentaren[64]. Allerdings – diese Einschränkung ist nach Dietenbergers Voraussetzungen zu erwarten – muß hinzugefügt werden, daß die Gewißheit an sich in der katholischen Kirche nicht geringer ist als in der Schrift, denn beiden ist ein und derselbe Geist gegenwärtig, so daß beide als irrtumslos und unfehlbar anzusehen sind. Auch diesmal stoßen wir in abgewandelter Form auf den tra-

---

[61] G Iv. – Zum Problem vgl. *R. Bäumer*, Luthers Ansichten über die Irrtumsfähigkeit des Konzils und ihre theologiegeschichtlichen Grundlagen, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschrift für *M. Schmaus*. Hrsg. von *L. Scheffczyk*, *W. Dettloff*, *R. Heinzmann*, Bd. II (Paderborn 1967) 987–1003. – Es fällt auf, daß sich Dietenberger – im Gegensatz zu Eck – nicht ausführlich über den päpstlichen Lehrprimat äußert. Vgl. *P. Fraenkel*, John Eck's Enchiridion of 1525 and Luther's Earliest Arguments against Papal Primacy, in: StudTheol 21 (1967) 110–163.

[62] G IIr: ‚Solis hoc divinis (quae canonicae appellantur) reservatum est scripturis, praevilegium est catholicarum seu divinarum scripturarum omnimodam habere veritatis certitudinem alteri non dabitur . . .'

[63] G IIr: ‚Canonicas scripturas supponimus, non legis doctorum esse placita, non huius mundi sapientium excogitata commenta, non quarumlibet sectarum decreta, non cuiusvis hominis opera, sed divina quaedam oracula, sibi invicem, miro modo consonantia, in universali ecclesia unanimi, ac stabili consensu, recepta, miraculis, prodigiis, portentis, et omnimoda sanctitate, vitaeque discrimine, ac ipso effusi sanguinis testimonio probata, non denique humana voluntate allata, sed ab ipso sanctissimo spiritu veritatis, ab ipsa veritate prognata, tanto cunctis hominum commentis certitudine veritatis superiora, quanto deus ipse gloriosus hominibus est sublimior et veracior, qui solus fontem veritatis continet, imo qui solus verax, imo ipsissima veritas est. Harum scripturarum tanta est maiestas, ut quicquid pronunciaverint, non possit non esse verum, sed absque omni ambiguitate suscipitur, firmissime creditur, et sine ulla retractione verum sanctumque servatur.'

[64] G IIIr: ‚Quid igitur amplius fluctuamus? Certior est apud nos veritas in divinis scripturis, quam in quibusvis hominum inventis aut commentis.'

genden Grundsatz, der die Argumentation des „Phimostomus" durchzieht: Sosehr die beiden Elemente unterschieden sein mögen, zwischen dem Hl. Geist und der Kirche gibt es keinen Gegensatz[65]. Doch bleibt bestehen, daß die Wahrheit uns in der Schrift sicherer dargelegt wird, weil sie notwendig wahr ist auf Grund ihrer Entstehung durch den Hl. Geist. Die kirchlichen und sonstigen Aussagen hingegen entstammen direkt einem an sich irrtumsfähigen Entschluß, dem, darauf wurde bereits hingewiesen, oft der Hl. Geist fehlt. Aus diesem Grund ist die Schriftwahrheit sicherer[66].

Das mag, schließt Dietenberger seine Ausführungen, genügen, denn die Geschäfte des Reichstags und seine angegriffene Gesundheit lassen eine eingehendere Behandlung nicht zu. Die gegnerischen Einwände möchte er indes noch widerlegen.

Es ist interessant, daß sich *John Fisher* in einer ähnlichen Argumentation bewegt. Er meint, die Kommentare der heiligen Erklärer sind nicht immer der Schrift gleichzuachten, aber ihre Auslegungen und Erläuterungen sind uns einsichtiger, und durch sie werden wir zur Schrifterkenntnis hingezogen, während umgekehrt die Schrift in sich einsichtiger ist[67].

Es würde naheliegen, aus Dietenbergers Ansicht den Schluß zu ziehen, die Kirche sei der Schrift unterzuordnen. Die kanonischen Schriften bleiben gewiß für immer in der Wahrheit, was für die kirchlichen Lehräußerungen so nicht zutrifft, daher ist es auch nicht erlaubt,

---

[65] G III^{r}: ‚*Dico apud nos, quia veritatis certitudo secundum se, in ecclesia catholica haud minor est quam in scriptura canonica. Unum enim utraque spiritum sibi semper praesentissimum habet, nimirum spiritum veritatis, qui sicut a scriptura omnem incertitudinis ambiguitatem, omnemque falsitatis scrupum abigit, sic ab ecclesia omnem prorsus errorem depellit, ut indubitabilis in utraque veritas secundum se, absque ulla formidine infallibiliter habeatur.*'

[66] G III^{r}: ‚Quia tamen in canonicis scripturis certior nobis offertur veritas, pro eo quod illas scimus neccessario veras ... nulla etenim humana voluntate, sed solius sancti spiritus autoritate atque inspiratione allatas agnoscimus ... Ecclesiae vero et quorumvis hominum decreta, a voluntate humana de se errabili, immediate enascuntur, cui etiam quam saepiuscule non adsit spiritus ille sacer superiora commonstrant. Ideo certiorem apud nos in scripturis divinis esse veritatem profitemur.'

[67] Assertionis Lutheranae confutatio iuxta verum ac originalem archetypum, nunc ad unguem diligentissime recognita. Per reverendum patrem Ioannem Roffensem Episcopum, academiae Cantabrigiensis Cancellarium. Aeditio ultima, variis annotationibus in margine locupletata. Anno MDXXV. (Ein Druckort ist nicht angegeben.) P. XXXV: ‚Neque enim sacrorum interpretum commentarii semper habendi sunt ut scripturarum conclusiones, sed expositiones, et illustrationes quaedam dicendae sunt potius. *Sunt enim hae nobis magis notae, et per eas inducimur in scripturarum notitia cum tamen e diverso scriptura notior sit in semetipsa, non autem nobis.*' Gegen Luther erhebt er folgenden Vorwurf: (P. XL) ‚Falsum est igitur quod subsumis, nempe scripturas primo omnium debere esse notissimas cuilibet. Sed neque minus falsum est, quod non per homines quaeri debent et addisci. Per homines enim elucidari scriptura potest.' – Zu der diesbezüglichen Lehre in England vgl. *J. Beumer*, Die Opposition gegen das lutherische Schriftprinzip in der Assertio septem sacramentorum Heinrichs VIII. von Engand, in: Greg 42 (1961) 97–106.

die Kirche in jeder Hinsicht der Schrift vorzuziehen[68]. Eines Vorrangs erfreut sie sich nur, wenn es um die Autorität des Urteils und der Vorlage der Glaubensaussagen geht, nicht jedoch, wenn die Wahrheit der Schrift im Blick ist[69].

Schrift und Kirche sind nicht, wie die Substanz aller gegnerischen Einwände voraussetzt, Gegensätze, so daß die eine der anderen das Feld räumen müßte. Nicht um einen Vorrang handelt es sich, der die Existenzberechtigung des anderen Elementes aufhöbe oder reduzierte, sondern um Harmonie beider, denn in der Kirche ist nichts, was der Schrift widerspräche und umgekehrt. Das Verhältnis ist wechselseitig in dem Sinn, daß die Schrift die Kirche stützt, während die Kirche die Schrift bewährt[70].

2. *„Die Erhabenheit der Kirche ist so groß, daß im Urteil über Glaubensdinge ihre Autorität größer ist als die der Schrift."* [71] In der Kirche muß ein oberstes Richteramt sein; seine Notwendigkeit folgt aus dem Umstand, daß eine Gemeinschaft ohne verbindliche Instanz für die aus der Schrift entstehenden Streitfragen nicht auskommt. Außerdem darf das Christentum nicht schlechter als die Synagoge gestellt sein, der nach der Vorsorge des Moses in Glaubenssachen richterliche Funktion zustand, wobei bezeichnend ist – im Neuen Bund ist es ähnlich –, daß nicht das Gesetz diese Rolle spielte. Das Musterbeispiel für die Unentbehrlichkeit der Kirche ist auch diesmal die Tatsache, daß sie die Garantie der Kanonizität der biblischen Bücher ist, zumal deren Verfasser zuerst Glieder der Kirche sind[72].

3. *„In der Hl. Schrift kann es keinen Irrtum geben, aber auch nicht*

---

[68] G III^{v}: ‚Nequaquam vero sic de quibuslibet ecclesiasticis decretis sentimus, tum quia spiritus ille sacer immediatus et principalis est divinarum scripturarum autor, quibus nunquam deesse potest. A repraesentantibus autem ecclesiam et illorum statutis quam saepiuscule abfuerint superiora testantur.'

[69] G III^{v}: *‚Dein ecclesiam canonicis scripturis, haud undequaque, sed quantum ad iudicii autoritatem ac credibilium propositionem praeferimus ... Scripturas autem ecclesiae anteferimus, quantum ad certitudinem veritatis quoad nos, hoc est, certius nobis est, scripturas esse plenissime et infallibiliter veras, quam quae extra fidei negotium per ecclesiam definita leguntur, praecipue ubi quid extra scripturas, nec ad fidem, nec ad universalem ecclesiam pertinens decernitur.'*

[70] G IV^{r}: ‚Porro veritati semper cedere debet autoritas, ubi sine veritate est autoritas. At fidelium nemo ecclesiae autoritatem absque scripturarum autoritate fatebitur, ideo non oportet, vel scripturam ecclesiae, vel ecclesiam scripturae cedere, sed inter illa summa manet in charitate ac fide Christi concordia, nihil in ecclesia legitimum scripturis pugnans invenitur, nec in scripturis quod sit adversum ecclesiae, propter quod neutrum alteri tanquam contrarium contrario, aut veritati mendacium, cedere necessum est, sed fulcit ecclesiam scriptura, et scripturam approbat ecclesia.'

[71] H I^{r} – I^{v}: ‚Paradoxum secundum. Tanta est ecclesiae catholicae maiestas, ut in iudicando de pertinentibus ad fidem, maior sit illius, quam sacrae scripturae autoritas.'

[72] H IV^{r}: ‚Addendum his videtur quod sine scripturis plura religiose recipimus ex traductione ac traditione ecclesiae. Atqui sine ecclesia, nullam prorsus quasi canonicam admittimus scripturam ...'

in der Kirche, wenn es sich um Glaubensdinge handelt.“ [73] Die Beweise für diese These können wir uns schenken, die uns bekannten Gedanken werden bloß variiert [74].

Während der Niederschrift des eben besprochenen Traktats stellte sich Dietenberger ein neues Problem, das erst behandelt werden müsse, bevor er fortfahren werde. Warum schrieb Christus nicht seine Lehre eigenhändig auf? Dies geschah in der Absicht, daß wir den Aposteln und Evangelisten Glauben schenken sollten [75]. Auch wenn es der Würde Christi nicht entsprach, seine Lehre selbst aufzuzeichnen – viele große Männer des Altertums taten es ebenfalls nicht –, sind die Bücher des Neuen Testaments so aufzunehmen, als stammten sie direkt von ihm. Folgerichtig entspricht der bevollmächtigten Redeweise Christi die mündliche Weitergabe, denn seine Botschaft soll in den Herzen der Menschen bewahrt werden und nicht auf Papier, zumal sie mehr durch innere Erleuchtung als durch stumme Buchstaben angeeignet wird [76]. Sie ist auch immer größer und tiefer, als es der bloße Wortlaut verrät, so daß der Hl. Geist ihr Verständnis eröffnen muß. Schließlich hat Christus nichts Schriftliches hinterlassen, um von Anfang an die Autorität der Kirche zu sichern, die sich der mit höchster Autorität ausgestatteten Bücher der Apostel und Evangelisten bedient [77].

Bisher ist viel von der Schrift geredet worden, doch blieb eine wichtige Frage unbeantwortet. Welche Bücher gehören zum Kanon? Die folgende Abhandlung Dietenbergers wurde bereits 1527 verfaßt, sie ist also unabhängig vom Augsburger Reichstag entstanden. Gewidmet wird sie dem Koblenzer Karthäuserrektor *Lambertus Pascualis*, dem Freund und Gönner des Verfassers, sie verfolgt die Absicht, zeitgenössischen Irrtümern in der Kanonkritik zu begegnen [78]. Trotz des aktuellen Anlasses finden sich jedoch keine Angaben, gegen wen sich die Ausführungen richten, Namen werden nicht genannt, aber man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß vor allem *Erasmus von Rotterdam* und wahrscheinlich auch *Luther* gemeint sind [79]. Dieses Schweigen ist um so auffälliger, als er später die Lehre des

---

[73] H IV^{r}: ‚Tertium paradoxum. Nihil falsitatis esse potest in divina scriptura, nec, quantum ad fidem attinet, in ecclesia.‘

[74] I I^{r}. Die Abhandlung ist datiert Augsburg am 30. September. Die Angabe MDXX ist offensichtlich ein Druckfehler.

[75] C.IV, I I^{v}.

[76] K II^{r} – K II^{v}.

[77] K–L, datiert Augsburg am 13. Oktober 1530.

[78] Zu der Frage, ob der Traktat schon früher gedruckt worden ist, vgl. *H. Wedewer*, a. a. O. (Anm. 1) 353.

[79] Zu Erasmus vgl. *J. Leipoldt*, Geschichte des neutestamentlichen Kanons, 2. Teil: Mittelalter und Neuzeit (Leipzig 1908) 14 f. Zu Luther vgl. *W. Maurer*, Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons, in: Fuldaer Hefte 12 (Berlin 1960) 47–77.

Erasmus über die Möglichkeit der Ehescheidung kennt und kritisiert[80]. Dietenberger zeigt sich in der Kanonproblematik verhältnismäßig gut orientiert, er kennt die verschiedenen Positionen der Kirchenväter sowie der Konzilien, originelle Gedanken finden sich indes nicht, so daß wir uns bei Einzelheiten nicht aufzuhalten brauchen. Er weiß, daß der Hebräerbrief umstritten ist, meint jedoch, er sei bestimmt von Paulus, auch wenn nur Gott bekannt ist, wer an seinem Stil gearbeitet hat[81]. Er hat ferner gelesen, daß der 2. Petrusbrief und der 2. und 3. Johannesbrief von einigen angezweifelt wird, doch sind sie wohl für echt zu halten. Es ist daher verständlich, daß ihm die Kanonkritik seines Ordensbruders Cajetan beunruhigt hat, so daß er ihn um Aufklärung bat[82].

Suffizienz der Schrift?

Die in der Auseinandersetzung mit der Reformation entscheidende Frage, ob alle Glaubenswahrheiten in der Schrift enthalten sein müssen oder ob einige unabhängig von ihr auf uns gekommen sind, hat Dietenberger schon mehrmals gestreift. Am ausführlichsten beschäftigt er sich mit ihr in dem Kapitel über die Heiligenverehrung[83]. Ist die Heiligenverehrung als katholische Praxis abzulehnen, weil sie weder mit eindeutigen Schriftstellen noch durch Beispiele zu belegen ist? Sein Lösungsversuch bemüht sich, alle Aspekte der theologischen Prinzipienlehre zu berücksichtigen, so daß seine Formulierungen abgewogener sind als in den früher mehr beiläufig gemachten Bemerkungen.

„Nicht alles, was in der Kirche zuzulassen und zu beobachten ist, findet sich wörtlich in den kanonischen Schriften ausgedrückt." [84]

Zu den absolut notwendigen Inhalten unseres Glaubens gehören Glaube und Liebe, sie nehmen in der Kirche den ersten Rang ein, ohne sie kann niemand gerettet werden. Doch nicht alles, was unbedingt zu glauben und zu tun ist, ist *ausdrücklich* in der Schrift zu

---

[80] Tract. de divortio, b IIv ff.

[81] M IIIr: ‚Sed ego dico, sicut mihi a maioribus traditum est, quia manifestissime Pauli est ... Si vero requiratur a me, per quem sit eius sermo compositus, pro certo quidem deus viderit.'

[82] Vgl. *U. Horst*, Der Streit um die hl. Schrift zwischen Kardinal Cajetan und Ambrosius Catharinus, in: Festschrift für *M. Schmaus*, a. a. O. (Anm. 61) Bd. I, 551–577.

[83] N IVv ff.: ‚An sanctorum invocatio hactenus inter fideles religiose servata, ideo non debeat admitti vel conservari in ecclesia, quia claris et expressis verbis aut exemplis (ut plerique frivole iactant) haud docetur in scriptura.'

[84] N IVv: ‚Primum catholicum paradoxum. Non omnia in ecclesia vel admittenda vel servanda, canonicis scripturis verbotenus sunt expressa.'

lesen[85]. Dazu gehören in Sachen des Glaubens: daß drei der Zahl nach unterschiedene Personen in der einen unteilbaren Gottheit sind, ist glaubensnotwendig, aber selbst ein Schriftkundiger wird nicht in der Lage sein, dies durch eine klare Stelle aufzuzeigen. Gleiches gilt für die Wahrheit, daß der Vater ungezeugt und der Sohn mit dem Vater wesensgleich ist, daß der Hl. Geist aus Vater und Sohn hervorgeht, daß die hypostatische Union zu glauben ist, daß er eine vernunftbegabte Seele mit dem Fleisch angenommen hat, daß in ihm zwei Willen sind, daß er während der Grabesruhe nicht Mensch war. Genauso verhält es sich mit der substantiellen Gegenwart in der Eucharistie und mit dem Brot, das den Laien genügt. Die sakramentale Buße ist für den Sünder nach der Taufe heilsnotwendig, Maria ist immerwährende Jungfrau, die Heiligen herrschen im Himmel mit Christus. Der Papst ist wahrer und unmittelbarer Stellvertreter Christi auf Erden, ferner die Gültigkeit der Ablässe, die Existenz des Fegfeuers usw.[86]. Daß dieser lange Katalog, der über die früher angeführten Beispiele beträchtlich hinausgeht, tatsächlich Wahrheiten von heilsnotwendigem Charakter umfaßt, ergibt sich aus dem Umstand, daß die unfehlbare Kirche sie so vorlegt[87]. Die Konklusion ist offenkundig. Nicht alles, was die Gläubigen glauben müssen, wird durch die nackten Schriftworte ausgedrückt[88].

Für die zweite Gruppe, die Dinge des christlichen Lebens enthält, ist Ähnliches zu sagen. Besonders sind die apostolischen Überlieferungen zu beobachten (2 Thess 2, 15), zu denen Dietenberger die folgenden rechnet: Exorzismus, die kirchlichen Segnungen, Kindertaufe, Kreuzzeichen, Anbetung in östlicher Richtung, Gedenken für die Verstorbenen, Kirchweihe, Errichtung von Altären, Bilderverehrung u. ä. Auch sie haben keine Texte für sich aufzuweisen.

Eine nicht geringe Autorität haben ferner, nach dem Apostel Paulus, die kirchlichen Gebräuche (ecclesiasticae consuetudines), wobei nicht gesagt wird, was darunter genau zu fassen ist[89]. Wäre alles bis ins einzelne in der Schrift aufgeführt worden, wären Häresien und Schismen unerklärlich. Ja, es bedürfte nicht des Hl. Geistes, der

---

[85] O Iv: ‚At nec omnia necessario credenda nec agenda quaeque, canonicis scripturis expressa leguntur . . .' – Eine gute Problemübersicht für die Zeitgenossen Dietenbergers s. bei *H. Jedin*, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pigges (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, H. 55 [Münster 1931]) 124–149.

[86] O Iv – O IIr.

[87] O IIr: ‚Porro fidelibus haec necesse esse credenda ex eo probamus, quod ecclesia (quae talia nobis credenda proponit) sensum et doctrinam, quilibet fidelis pro infallibili credendorum regula habere tenetur. Alioquin non crederet ecclesiam sanctam. Non enim potest illius sanctitas stare sine rectitudine doctrinae fidei in ipsa . . .'

[88] O IIr: ‚Non ergo omnia fidelibus necessario credenda, *nudis verbis* in sacra scriptura exprimuntur.'

[89] O IIr.

die Kirche im Heilsnotwendigen unterweist[90]. Es steht also nicht alles wörtlich in der Schrift; wäre es anders, könnte man die Wirksamkeit des Hl. Geistes leugnen[91]. Immerhin wird ihr Zusammenhang mit dem geschriebenen Gotteswort so eng gesehen, daß nur die Berufung auf die „nackten Schriften" verworfen wird; nicht auf den toten Buchstaben kommt es an, sondern auf das Innere, auf das Mark[92]. Das gesamte Glaubensgut ist folglich nicht in der Schale der Schrift zu suchen, sehr viel wird überliefert – je nach den Bedürfnissen der Zeit und der auftretenden Häresien – mit Hilfe einer tieferen Betrachtung des Buchstabens und mit der Eingebung des Hl. Geistes, der unter dem Text verborgen ist[93].

Die vorzügliche Funktion der Schrift besteht darin, das natürlicherweise Unerkennbare, aber Heilsnotwendige mit ausdrücklichen Worten zu lehren, denn unter solchen Umständen handelt es sich um Wahrheiten, die zu allen Zeiten absolut zum Christsein gehören. Die Heiligenverehrung fällt dann z. B. nicht unter diese Gruppe[94]. Nicht alle Dinge, schränkt Dietenberger weiter ein, sind von derselben Notwendigkeit, wie sich etwa am Schicksal des Aposteldekrets zeigen läßt. Offensichtlich war die Enthaltung von bestimmten Speisen zu gewissen Zeiten geboten, jedoch nicht für immer, denn Paulus hat diese Anordnung später zurückgenommen. Manches ist, das wird an einem derartigen Beispiel klar, veränderlich, anderes hingegen so absolut unerläßlich, daß man an ihm immer festhalten muß, etwa an Glaube, Gnade, Liebe, Hoffnung. Dazu gehört sodann alles, wofür es ein ausdrückliches Schriftwort gibt[95]. Daneben gibt es Dinge,

---

[90] O IIv: ‚Nec opus iam esset sanctum in ecclesia perpetuo residere spiritum, ut eam in necessariis ad salutem instrueret. Nam quae necessitas esset eius informationis, si sufficienter per expressas scripturas in omnibus erudiretur ecclesia?'

[91] O IIv: ‚Itaque manifestissimum arbitramur, non omnia verbotenus esse in scripturis expressa quae in ecclesia fideliter admittenda et integraliter servanda . . .'

[92] O IIIr.

[93] O IIIr: ‚Non in sola scripturarum cortice conquirunter vel explanantur omnia, ecclesiae necessario credenda et servanda, imo plura, cum literae elucidatione, tum spiritus sub litera latitantis suggestione, pro temporum varietate ac haeresum insurgentium qualitate, traduntur, quae literularum figuris neutiquam exprimuntur.' – Vgl. *Joh. Eck*, Enchiridion, De humanis constitutionibus XIII, 128: ‚Nihil addendum est scripturae, quod corrumpat aut depravet ipsam, aut quod dicatur esse de integritate sacrae scripturae, secus quando promovet ea quae in sacris literis sunt mandata vel consulta, nam constitutiones ecclesiae, etsi non sunt scriptura in propria forma, tamen emanant ex ea . . .'

[94] O IVv: ‚Cum praecipua scripturae ratio sit ut incognita naturaliter, ad salutem tamen cognitu necessaria, nobis per scripturam innotescant. Haec etenim quia naturaliter hominis cognitionem fugiunt, nec ei nisi per divinam revelationem (quam per scripturas accipit), innotescunt, *illa sacram scripturam expressis oportuit docere verbis, quo per se primo ad omnium salutem ordinata, pro omni tempore omnibus necessario credenda erant . . .*'

[95] P IIr: ‚Non ergo omnium quae in ecclesia recipiuntur, eadem est necessitas, pro eo quod quaedam sic admittuntur, ut perpetuo invariata, omnibus omni tempore sint ad salutem necessaria, sicut est fides, gratia, charitas, spes, et huiusmodi, *vel quae scripturam habent expressam.*'

die je nach den Erfordernissen und zeitlichen Verhältnissen geboten sind, ein heilsnotwendiger Charakter kommt ihnen darum nicht zu. Sie haben vielmehr ihren Grund in der Ehrfurcht, wollen Ärgernis und Gefahren verhindern, die Ordnung und Einheit der Kirche wahren. Unveränderlichkeit ist ihnen nicht eigen, für sie spricht auch kein direktes Schriftwort, als Autorität besitzen sie lediglich die vom Geist der Wahrheit gelenkte Kirche. So etwa das zitierte Aposteldekret, der Beichtritus, die Art der Kommunion, die Feier der Feste, die allgemeinen Fasten usw.[96].

Und schließlich gibt es noch – diese Gruppe ist für unsere Frage die wichtigste – Wahrheiten, die, wenn sie auch nicht so klar in der Schrift ausgesprochen werden, doch in ihr begründet sind oder aus ihr gefolgert werden, sie sind notwendig, wenn sie als notwendig erklärt werden. Sie haben ihren Grund in der Schrift, hängen von ihr ab, beziehen sich auf das Heil oder auch den rechten Glauben. Als Beispiele dienen: die Nichtwiederholbarkeit der Taufe, die Beichte u. ä. Leider sagt Dietenberger nicht klar, ob der von ihm an anderer Stelle aufgezählte Katalog (Wesensgleichheit, Virginitas perpetua BMV etc.) darunterfällt, doch ist dies anzunehmen, da Taufe und Beichte auch dort aufgeführt werden[97]. Wir hätten dann ein klares Zeugnis, daß alle wichtigen Glaubenswahrheiten in einem Bezug zur Schrift stehen, sei es, daß sie in ihr direkt ausgesprochen werden, sei es, daß sie einschlußweise in ihr enthalten sind, so daß die Kirche sie aus ihr entfalten kann.

Seine bisherigen Ausführungen faßt Dietenberger so zusammen: Die Schrift lehrt ohne Zweifel – wörtlich und ausdrücklich –, was allen zu jeder Zeit heilsnotwendig ist. Aber nicht alles Wahre ist auf diese Weise in ihr enthalten, es genügt, daß es virtuell in ihr gegeben ist[98]. Gleichwohl existiert die Schrift gleichgeordnet zur Kirche, doch so, daß sie in den entscheidenden Glaubensaussagen direkt von ihr abhängig bleibt. Angesichts des reformatorischen Angriffs, der nach Dietenbergers Ansicht diese Eintracht zwischen Kirche und geschriebenem Gotteswort zerstörte, blieb ihm kaum eine andere Wahl[99].

---

[96] P II^r: ‚Talia vero immutabilia haud sunt, nec aliquando expressam scripturam, sed ecclesiam, spiritu veritatis gubernatam, pro sui autoritate habent . . .‘

[97] P II^r: ‚*Sunt etiam quae licet non adeo clare in scripturis exprimantur, fundantur tamen, aut ex illis recte inferuntur, et talia eatenus necessaria sunt, quatenus declarantur, vel in scripturis fundata, vel ex illis dependentia, vel ad salutem seu etiam rectam fidem pertinentia.*‘

[98] R III^r: ‚*In scripturis absque dubio praescribitur etiam verbotenus expresse, quicquid omnibus omni tempore necessarium est ad salutem . . . At non omne verum in ecclesia necessario iam creditum, hoc modo in scripturis continetur. Sufficit enim quod scriptura hoc virtute contineat . . .*‘

[99] Die entsprechende kontroverstheologische Situation charakterisiert *P. Polman*, Die polemische Methode der ersten Gegner der Reformation (Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung, 4 [Münster 1931]). – Vgl. auch *H. Jedin*,

Das erklärt seinen „ekklesiologischen Positivismus", allein man sollte ihm nicht den Vorwurf machen, beide Größen nebeneinandergestellt zu haben. Er selbst hat die in einer Nebenordnung liegenden Gefahren gespürt, wenn er lehrt, daß die Schrift in sich das Glaubensgut sicherer bewahrt, während es die Kirche quoad nos deutlicher weiß. Auch angesichts vieler Mängel und Einseitigkeiten in der Beweisführung wird man Dietenberger den Respekt nicht versagen; sein „Phimostomus" nimmt unter der katholischen Kontroversliteratur bis 1530 einen würdigen Platz ein.

Die geschichtliche Bedeutung der katholischen Kontroverstheologie im Zeitalter der Glaubensspaltung, in: HistJb 53 (1933) 70–97; *ders.*, Wo sah die vortridentinische Kirche die Lehrdifferenzen mit Luther?, in: Cath 21 (1967) 85–100.

Neuentdeckte Sophismata zum Formproblem

Von Heinrich Roos, S. J.

Die Universitätsbibliothek zu Uppsala enthält im Cod. 604 drei Sophismata, die bisher der Aufmerksamkeit der Forschung entgangen sind. Es handelt sich 1) um das Sophisma Homo est animal des *Patricius de Hibernia*, 2) um eine weitere Handschrift des schon edierten Sophismas De gradibus formarum des *Johannes Dacus*[1] 3) um ein Sophisma Homo est animal rationale, dessen anonymer Verfasser aus dem Kreis um *Heinrich von Gent* stammt.

Cod. Ups. C 604 ist von *Isak Collijn* ausführlich beschrieben worden[2]. Es handelt sich um eine Pergamenthandschrift des 14. Jahrhunderts. Das Manuskript, das aus 92 Blättern besteht, enthält die Analytica Posteriora (ff. 1^r–32^r)[3], danach folgen [Originalia in naturalem philosophiam secundum alphabetum] mit dem Incipit ‚Abstractum est in genere sed concretum non est et est hoc aliud ut iusticia est in genere sed iustum non' (ff. 33^v–80^v), den Schluß bilden [Sophismata aliqua disputata] (ff. 81^r–92^v). Diese Sophismata sind von *einer* Hand geschrieben, wahrscheinlich französischen Ursprungs.

Auf der Außenseite des Einbanddeckels findet sich auf einem Pergamentstreifen folgende Inhaltsangabe: ‚Textus glosatus posteriorum analecticorum. Item originalia in naturalem philosophiam. Item sophismata etc.' Ungefähr dieselbe Inhaltsangabe erscheint auf der Innenseite des Vorsatzblattes: „. . . originalia philosophiae secundum alphabetum. Item sophismata in partes disputata.'

Über die Provenienz der Handschrift sind wir gut unterrichtet. Sie war ursprünglich Eigentum der Bibliothek des Franziskanerklosters Gråmunkeholm zu Stockholm. Der Guardian des Klosters *Kanutus Johannis* († 1496) hatte sie dem Kloster vermacht[4]. Zwei Eintragungen von der Hand des *Kanutus Johannis* bestätigen das. Auf der Innenseite des Vorsatzblattes heißt es: ‚Hunc librum ligari fecit ffrater Kanutus Johannis quondam Custos et gardianus stockholmensis cuius sexternos in hunc modum collectos a capsa antique liberarieque sumptos renouari fecit ad vsum pauperum fratrum studere et profitere volencium in eisdem anno 1489.' Auf f. 79^v heißt es noch einmal: ‚Liber assignatus conuentuj stockholmensi per fratrem kanutum Johannis sacre theologie baccalarium ordinisque minorum Custodem et gardianum stockholmensem Inquisitoremque. Non tamen de elemosina sua sicut plures librj prefato conuentuj stockholmensi assignati per intytulacionem nominis suj de expresso modo et predictorum verbis hisse. Sed quia istius libri sexternos in hunc modum sumptos a capsa antique liberarie renouari ac ligari fecit noue videlicet liberarie imponendos anno dominj 1489. Die sancti Gregorij pape etc.'

Diese letzte Bemerkung steht auf f. 79^v. Sie bezieht sich wohl hauptsächlich auf das Vorhergehende; f. 80^v ist unbeschrieben. Danach folgen die Sophismata. Man kann wohl daraus schließen, daß ff. 1^r–80^r ursprünglich eine Einheit bildeten. Die Sophismata (ff. 81^r–92^v) auf der anderen Seite bildeten ebenfalls eine eigene Hand-

---

[1] *Alfred Otto*, Johannis Daci Opera (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, Vol. I, Pars II [Hauniae 1955]) 515–570.

[2] Franciskanernas Bibliotek på Gråmunkeholmen i Stockholm, in: Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen (Årg. IV 1917) 149–150.

[3] Vgl. *G. Lacombe*, Aristoteles Latinus. Pars Posterior (Cantabrigiae 1955) 1156.

[4] *I. Collijn*, a. a. O. (Anm. 2) 102–128. 150.

schrift. Beim Einbinden im Jahre 1489 hat man dann die beiden Manuskripte zusammengefügt. Dieses Ergebnis wird auch durch eine Untersuchung der Schreiberhände bestätigt: ff. 1–32^{r} Hand a–b, 32^{v} Hand c, 33^{v}–80^{r} Hand d–f, 81^{r}–92^{v} Hand g. Das jetzt vorliegende Manuskript Cod. Ups. C 604 bestand also ursprünglich aus wenigstens zwei getrennten Handschriften, von denen die letztere unsere Sophismata enthielt. Diese Handschrift, von einer Hand geschrieben, bildete auch eine innere Einheit. Sie behandelte das Formproblem aus logischer Sicht.

Über das Alter der Handschrift läßt sich einiges mit Sicherheit sagen. *Isak Collijn* teilt die Gesamthandschrift dem „sec. XIV" zu[5]. Wir können aber den terminus a quo noch genauer bestimmen. Das erste Sophisma, das *Patricius de Hibernia* zum Verfasser hat, zitiert ff. 83ra–84^{vb} einen langen Passus aus dem Werk De unitate formae des *Aegidius von Lessines*. Dieses Werk ist aber 1278 verfaßt worden[6]. Das dritte Sophisma Homo est animal rationale, dessen Verfasser wir noch nicht kennen, zitiert wörtlich Stücke aus dem Quodlibet IV, 4 des *Heinrich von Gent*. Diese Zitate finden sich ohne Verfasserangabe auf ff. 92va–92^{vb}, wo die Handschrift unvollendet abbricht. Das Quodlibet IV des *Heinrich von Gent* ist nach Ansicht der Forscher[7] Advent 1279 disputiert worden. Was das mittlere Sophisma des *Johannes Dacus* angeht, kennen wir nicht seine genaue Datierung. Doch meint der Herausgeber, *Alfred Otto S. J.*, daß es zwischen 1277–1285 anzusetzen sei[8]. Wir können also als terminus a quo der Sophismatahandschrift mit einiger Sicherheit das Jahr 1280 annehmen. Die drei Sophismata sind in den beiden letzten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts entstanden, als der Streit über die unicitas oder pluralitas formarum entbrannt war.

Isak Collijn nennt in seiner Beschreibung der Handschrift nur zwei Sophismata[9]. Es ist ihm entgangen, daß es sich in Wirklichkeit um drei handelt.

I. [*Patricius de Hibernia*] ff. 81ra–84^{vb}. Inc.: Homo est animal. Circa istam orationem queritur cum hoc quod est animal predicatur de homine sicut genus de sua specie, quid significat animal, utrum significat essentiam hominis tantum vel asini tantum vel quiditates suarum specierum omnium. Expl.: ... aut si manent quamvis non eodem numero sed [secundum] rationem denominationis cadunt in ratione potentiarum vel proprietatum consequentiam ipsam formam introductam.

II. [*Johannes Dacus*] ff. 84^{vb}–90ra. Inc.: Eorum vero que secundum nullam complexionem dicuntur, singulum aut significat substantiam aut qualitatem aut quantitatem etc. Hec oratio sic probatur: omne quod significat. Expl.: ... sed videtur quod deus sit mensura respectu omnium que sunt in predicamento substantie.

III. [*Anonymus*] ff. 90ra–92^{vb}. Inc.: Homo est animal rationale. Hoc est sophisma. Circa quod tria querebantur: primum est utrum animal et rationale posita in definitione hominis. Expl.: ... intelligit logicus eodem nomine ut sibi competit ratio intelligendi ... Hier bricht das Sophisma ab.

Das *erste* der drei Sophismata Homo est animal steht im Cod. Ups. C 604 ohne Verfasserangabe. Dasselbe Sophisma findet sich aber noch in zwei weiteren Handschriften. Die Münchener Staatsbibliothek enthält es im Clm 3582 ff. 44ra–47^{vb}. Hier ist am Schluß der Verfasser genannt: ‚Sophisma determinatum a magistro Patricio de

---

[5] Ebd. 149.

[6] Vgl. *Maurice de Wulf*, Le Traité ‚De unitate formae' de Gilles de Lessines (Les Philosophes Belges, I [Louvain 1901]) 7. 84; *Roberto Zavalloni*, Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes (Louvain 1951) 278. 506.

[7] *Jean Paulus*, Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique (Paris 1938) XV; *P. Glorieux*, La littérature quodlibétique I (Le Saulchoir Kain 1925) 182.

[8] A. a. O. (Anm. 1) Pars I, XXXII.

[9] A. a. O. (Anm. 2) 150.

Hibernia.' Es war *Martin Grabmann*, der auf *Patricius de Hibernia* als einen der Magistri der Pariser Artistenfakultät zuerst aufmerksam machte[10]. Eine weitere Handschrift desselben Sophismas findet sich zu Paris in der Bibliothèque Nationale Cod. lat. 3416 ff. 11v–14v. Es handelt sich um eine „Papierhandschrift aus dem Ende des 13. Jahrhunderts, Studienbüchlein eines höchstwahrscheinlich aus der Region Saint Quentin gebürtigen Studenten, von ihm selbst in den Jahren zwischen 1290 und 1294 angefertigt" [11]. In der Pariser Handschrift ist das Sophisma unvollständig; es schließt mit: ‚... et omnis alia forma posterius adveniens dat esse accidentale.' Danach folgt eine persönliche Bemerkung des Schreibers: ‚Ista ultima instantia est falsa sicut diabolus.'

Inhaltlich besteht das Sophisma des *Patricius de Hibernia* aus zwei großen Teilen. Zuerst wird die Frage behandelt, ‚utrum [anima] significat essentiam hominis tantum vel asini tantum vel quiditates suarum specierum omnium.' Das Problem ist die auch sonst diskutierte Frage nach dem Inhalt des animal commune. Die Behandlung der Frage geschieht in Form einer scholastischen Disputation. Es treten drei verschiedene adversarii und respondentes auf, die Gegengründe darlegen. Dann folgt die determinatio des leitenden Magisters. Seine These ist folgende: ‚... animal non significat diversas quiditates et distinctas prout diversae et distinctae sunt in actu. Nec significat unam quiditatem tantum in actu. Sed significat utramque quiditatem sub indeterminatione. Ista tamen indeterminatio non provenit secundum aliquam naturam realem unam in rebus, sed ex parte intellectus' (Cod. Ups. C 604 f. 81vb). Diese Lösung ist ganz im Sinne des *Thomas von Aquin*[12]. Der erste Teil schließt mit den Worten: ‚Sic ad illud primum problema.'

Dann beginnt der zweite Teil des Sophismas: illud quod et primo sequitur de gradibus formarum. Hier nimmt *Patricius de Hibernia* klar und eindeutig Stellung und bekennt sich zur unicitas formae im Sinne des Aquinaten. Der Verfasser des Sophismas war, wie wir noch sehen werden, Mitglied der Artistenfakultät. In ihr gab es also in den achtziger Jahren des 13. Jahrhunderts nicht nur Anhänger der pluralitas formarum oder averroesierende Magistri, sondern auch geistige Schüler des *Thomas von Aquin*. Das ist eine wichtige Feststellung.

Dieser zweite Teil des Sophismas kann nun ein ganz besonderes literaturhistorisches und kulturelles Interesse beanspruchen. Nachdem *Patricius de Hibernia* ganz kurz seine These vorgelegt und bewiesen hat, quod impossibile est ponere gradum in formis substantialibus, führt er zur Bekräftigung dieser These zuerst einen längeren Passus aus der Summa contra Gentiles des *Thomas von Aquin* an, zitiert dann einige Gründe, die *Johannes Dacus* in seinem Sophisma De gradibus formarum für die unicitas formae anführt und schließt mit einem langen Zitat aus der Schrift De unitate formae des *Aegidius von Lessines*. Es ist auffallend, daß keiner dieser drei Autoren mit Namen genannt wird. Wie ist das zu erklären? Sie waren zur Zeit, als die Disputatio stattfand, bekannt, z. T. lebten sie noch. Waren die zitierten Texte so bekannt, daß jeder ohne Schwierigkeit den Autor in ihnen erkannte? Oder hatte man damals eine andere Auffassung vom geistigen Eigentum? Diese Frage ist unseres Wissens noch nicht untersucht worden.

Das erste lange Zitat (ff. 82ra–82vb) ist Lib. II, cap. 58 der Summa contra Gentiles

---

[10] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II (München 1936) 226. G. ist der Ansicht, daß Patricius de Hibernia uns nur in dieser Münchener-Handschrift des 12. und 13. Jahrhunderts begegnet. Vgl. *ders.*, Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts (Münster 1940) 11. 65.

[11] Vgl. *Géza Sajó*, Boetii de Dacia Tractatus De aeternitate mundi (Berlin 1964) 2; *M. T. d'Alverny*, Notes sur deux manuscrits du De aeternitate mundi, in: ArchHistDoctrLittMA 22 (1955) 110.

[12] Z. B. De spirit. creat. a. 1 ad 24: ‚Unde animal commune non est unum numero, sed ratione tantum.' S. Th. I, 3, 5; I, 50 2 ad 2; S. c. G. II, 95.

des *Thomas von Aquin* entnommen. Das ganze Kapitel mit Ausnahme zweier kürzerer Abschnitte wird wörtlich angeführt. Es scheint dieses Zitat eines der frühesten zu sein aus den Werken des Aquinaten und kann daher vielleicht auch zur kritischen Textrevision herangezogen werden. Das Zitat beginnt mit dem Abschnitt (II, 58) ‚Quae attribuuntur . . .' bis zum Abschluß des Kapitels „. . . sua ratione disponat'. Die beiden ausgelassenen Abschnitte sind das 4. und 6. Argument. Das 4. Argument beginnt mit den Worten ‚Adhuc. Si homo secundum Platonis sententiam' und endet: „. . . sensitivum et nutritivum'. Das 6. Argument beginnt mit: ‚Item. Si id quod est ex parte animae' und endet mit: „. . . diversis partibus corporis'.

Das zweite Zitat ist dem Sophisma De gradibus formarum des *Johannes Dacus* entnommen. *Johannes Dacus* ist ein entschiedener Anhänger der pluralitas formarum. *Patricius de Hibernia* benutzt zuerst zwei Stücke, in denen *Johannes Dacus* die gegenteilige These vorlegt als Objektion zu seiner eigenen These. Es handelt sich in der Ausgabe von *A. Otto* um S. 519, 5–9. Dann führt *Patricius de Hibernia* unter ‚Oppositum arguitur' die drei Hauptargumente an, mit denen *Johannes Dacus* seine eigene These von der pluralitas formarum beweist. Es handelt sich in der Ausgabe von *A. Otto* um S. 520, 11 – 521, 10. Man kann daraus schließen, daß dem Verfasser unseres Sophismas das Sophisma des *Johannes Dacus* als Ganzes bekannt war. Auch hier wird kein Name genannt. Danach kommen selbständige Argumente des *Patricius de Hibernia*, welche die Einwendungen gegen seine These entkräften sollen.

Danach folgt in der Handschrift das dritte und längste Zitat (ff. 83^{ra}–84^{vb}), das der Schrift De unitate formae des *Aegidius von Lessines* entnommen ist. *Aegidius von Lessines* ist ein entschiedener Anhänger der unicitas formae im Sinne des *Thomas von Aquin*. Es handelt sich in der Ausgabe von *M. de Wulf* um folgende Stücke: S. 5, 4–11, 21; 22, 5–24, 19; 26, 1–27, 33; 55, 6–57, 12; 60, 3–64, 16. Im Clm 3582 folgen noch S. 67, 1–79, 3.

Wie man sieht, werden beträchtliche Teile aus der Schrift De unitate formae wörtlich zitiert. Der Herausgeber der Schrift, *M. de Wulf*, hatte zwei Handschriften zur Verfügung: P (= Paris, 15 962) und B (= Bruxelles, 873–885). P ist der Herausgabe zu Grunde gelegt. Der Text im Sophisma des *Patricius de Hibernia* folgt der Handschrift B. *Martin Grabmann* hatte schon 1948 auf eine dritte Handschrift des Traktates De unitate formae aufmerksam gemacht, die sich im Cod. Erlang. 207 befindet[13]. Wir besitzen also jetzt eine vierte Handschrift, die wesentliche Teile des Werkes enthält.

Es ist bezeichnend, daß die Abschnitte, in denen *Aegidius* aus theologischen Argumenten beweist, in dem Sophisma des *Patricius de Hibernia* konsequent ausgelassen sind. Auch daraus kann man schließen, daß er der Artistenfakultät angehört. Unter den iuramenta incipientium in artibus findet sich auch folgendes iuramentum: ‚Item nullam quaestionem pure theologicam disputabitis, quamdiu rexeritis in artibus, utpote de Trinitate et Incarnatione.'[14]

Im Cod. Ups. C 604 folgt als *zweiter* Text das umfangreiche Sophisma des *Johannes Dacus*, das in den Manuskripten auch den Titel trägt De gradibus formarum. Das (unvollendete) Sophisma ist von *A. Otto* im Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi (Vol. I, Pars II, 515–570) veröffentlicht worden. Im Gegensatz zu *Patricius de Hibernia* ist *Johannes Dacus* ein entschiedener Verteidiger der pluralitas formarum. Der Cod. Ups. C 604 bringt nicht den ganzen Text, der in der Ausgabe vorliegt. Er schließt mit dem Beginn des 3. Teils; er bricht ab 558, 14: que sunt in predicamento substantie. *A. Otto* konnte seiner Ausgabe drei Manuskripte zugrunde legen: A (= Assisi, Ms. 158), Bp (= Budapest Cod. lat. 104) und Pa (= Paris Cod. lat. 16 089).

---

[13] Eine dritte Handschrift des Traktates De unitate formae des Aegidius von Lessines O. P., in: DivThom 26 (1940) 324–330.

[14] Chartularium Universitatis Parisiensis I (Paris 1889) 587. Das Dekret ist ‚circa annum 1280 Parisiis'.

Von diesen drei Manuskripten haben A und Pa nur den ersten Teil des Sophismas; sie brechen ab 543, 24, resp. 25 in der Ausgabe von *A. Otto*. Der zweite und (unvollendete) dritte Teil des Sophismas (544–570) findet sich nur in der Budapester Handschrift. Übrigens existiert noch eine weitere Handschrift dieses Sophismas, die erst nach Fertigstellung der Ausgabe bekannt wurde. Es handelt sich um das Ms. F IV 18, ff. 61r–68r der Baseler Universitätsbibliothek [15]. Aber auch diese Handschrift hat wie A und Pa nur den ersten Teil des Sophisma; sie bricht ab 543, 15: ad duodecimam. Der Text des Cod. Ups. C 604 kann also verbessernde Varianten bieten, wo wir jetzt nur auf eine Handschrift angewiesen sind, nämlich Bp, für die Seiten 544–558 [16].

In einer Appellatio des Rektors der Universität von Paris vom 23. Mai 1281 an den Apostolischen Stuhl treten als Zeugen nebeneinander auf: *Johannes Dicus* und *Patricius de Hibernia*, ‚de natione Anglicorum, actu Parisius regentibus in arcium facultate predicta' [17]. Es ist wahrscheinlich, daß *Dicus* ein Fehler für *Dacus* ist [18]. Damit ist auch bekräftigt, daß sowohl *Johannes Dacus* als auch *Petrus de Hibernia* 1281 Mitglieder der Artistenfakultät zu Paris waren.

Als *dritten* Text enthält der Cod. Ups. C 604 ein anonymes Sophisma Homo est animal rationale, das ein ähnliches Problem behandelt wie das Sophisma des *Patricius de Hibernia*. Der Inhalt wird aus dem Incipit ersichtlich: ‚Homo est animal rationale. Hoc est sophisma. Circa quod tria querebantur: Primum est, utrum animal et rationale posita in definitione hominis, videlicet genus et differentia, significent unam et eandem naturam vel significent naturas diversas. Secundum erat, utrum necessarium sit omnes definitiones constare ex pluribus nominibus. Tertium erat, utrum idem modus sit definiendi quoad logicam et physicam et metaphysicam, videlicet modus definiendi per genus et differentiam.' Das Sophisma ist unvollendet in der Handschrift; es bricht im dritten Teil ab. Es ist bis jetzt nicht gelungen, eine weitere Handschrift dieses Sophismas zu finden oder den Autor zu identifizieren.

Leider ist auch das f. 92 zerrissen, so daß die Hälfte des Blattes fehlt: f. 92rb und 92va. Inhaltlich bewegt sich die Ausführung des Sophismas auf der Linie der unica forma, angewendet auf die Problematik des Unterschieds zwischen genus et differentia [19]. Zu Beginn der Determinatio heißt es: ‚De sophismate isto sunt opiniones sollemnes. Una est opinio, quam volebat sustinere causans, videlicet quod genus et differentia significant naturas diversas' (f. 90va). Diese Ansicht wird im Verlauf der Determinatio widerlegt. Es heißt dort: ‚Dicendum est ad problema aliter, videlicet quod genus et differentia unam et eandem rem dicunt, et praetermissis rationibus physicis declaretur hoc ad praesens per rationes logicas acceptas ex modo praedicandi' (f. 91ra). Die letzte Bemerkung ist insofern bezeichnend, daß nicht nur die theologischen, sondern auch die physischen Argumente in der Behandlung der Frage ausgeschlossen werden. Die Antwort wird nur von einem logischen Gesichtspunkt (ex modo praedicandi) her gegeben.

Dieses dritte Sophisma des Cod. Ups. C 604 beansprucht ein besonderes Interesse,

---

[15] Vgl. *L. Thorndike – P. Kibre*, A Catalogue of Incipits of Medieval Scientific Writings in Latin (London 1963) 500.

[16] Nach der Ausgabe des Accessus zur Summa grammaticae des Johannes Dacus, der mit den Worten beginnt: ‚Humana natura multipliciter est ancilla' (= Divisio scientiae) sind noch folgende Handschriften bekannt geworden: Krakow, BJ 1252 f. 173–176; Kremsmünster, Stiftsbibl. 269 f. 85–94; Vaticana, Vat. lat. 1144, f. 304–311. Vgl. *Jan Pinborg*, Die Entwicklung der Sprachtheorie im Mittelalter (Münster – Kopenhagen 1967) 310.

[17] A. a. O. (Anm. 14) 589.

[18] *A. Otto*, a. a. O. (Anm. 1), Pars I, X.

[19] ‚Itaque genus et differentia, ut cadunt in definitione metaphysici, non exprimunt diversas essentias vel diversas formas, sed diversa esse provenientia in composito a forma una et simplici secundum rem' (f. 92vb).

weil es inhaltlich dem Gedankenkreis des *Heinrich von Gent* nahesteht. *Heinrich von Gent* war nach dem Tode des *Thomas von Aquin* ohne Zweifel der bedeutendste Theologe der Pariser Universität. Wir stehen also hier vor der bemerkenswerten Tatsache, daß ein Mitglied der Artistenfakultät in seinem Gedankengut von einem Theologen inspiriert ist, ohne direkt auf seine theologischen Eigenthesen einzugehen. Er übernimmt nur die philosophischen Implikationen des Theologen. In unserem Sophisma handelt es sich um den Unterschied zwischen genus et differentia. Ohne daß das Wort fällt, geht es in ihm um die berühmte distinctio intentionalis des *Heinrich von Gent*[20]. Diese These ist bekannt: ‚diversa intentione sunt, quae fundata in simplicitate eiusdem rei diversos de se formant conceptus'[21]. Für *Heinrich* ist – neben der distinctio zwischen esse essentiae et esse existentiae – das Modellexempel dieses Unterschiedes die distinctio zwischen genus et differentia. Die Lösung des gestellten Problems geschieht nun in unserem Sophisma im Sinne der Metaphysik des *Heinrich von Gent*. Man kann mit Recht die Frage stellen, warum in unserem Sophisma nicht der Terminus diversitas secundum intentionem fällt, der für *Heinrich von Gent* typisch ist. Die Beantwortung dieser Frage kann vielleicht auch zu einer Datierung des Sophismas verhelfen. Die Sache, die der distinctio intentionalis zugrunde liegt, behandelt *Heinrich von Gent* im Quodl. V, 6, im Quodl. V, 12, im Quodl. X, 7 und im Quodl. XI, 3. Es scheint aber sicher zu sein, daß der Terminus ‚differentia secundum intentionem' erstmalig im Quodl. X, 7 auftritt. Hier setzt sich *Heinrich von Gent* wieder einmal mit den Gegnern seiner These (*Aegidius von Rom?*) auseinander. Noch einmal macht er den Unterschied zwischen differentia realis, differentia rationis und seiner differentia media klar. Dann sagt er – ungeduldig und mit seiner gewohnten Rhetorik: Baptizetur ergo ille modus medius et detur ei nomen et si non competenter possit appellari differentia secundum intentionem ut omnino idem sit differre intentione et ratione, detur ei aliud nomen. Fatuum est disputare de nomine, quando notum est de re."[22] *Heinrich von Gent* trifft hier eine terminologische Entscheidung. Seine differentia media, die in der Mitte zwischen differentia rationis und differentia realis liegt, „tauft" er jetzt mit dem Namen ‚differentia secundum intentionem'. Das Quodl. X, in dem die neue Terminologie zum ersten Mal auftritt, wurde im Advent 1286 disputiert[23]. Wenn sich unser Sophisma in der Problematik und ihrer Lösung ganz mit den Gedankengängen *Heinrichs von Gent* deckt, ohne die präzise Terminologie ‚differentia secundum intentionem' zu verwenden, kann man mit großer Wahrscheinlichkeit schließen, daß es vor 1286 entstanden ist.

Wir können aber in der Datierung noch einen Schritt weiterkommen. Im 3. Teil unseres Sophismas wird die Frage gestellt ‚utrum idem modus sit definiendi per genus et differentiam quoad logicam et physicam et metaphysicam'. In der Beantwortung dieser Frage übernimmt nun unser Anonymus wörtlich die Ausführungen *Heinrichs von Gent* in seinem Quodl. IV, 4, ohne seinen Namen zu nennen. Es handelt sich um folgende Stellen:

Sophisma	**Heinrich von Gent: Quodl. IV, 4**
Naturalis enim intellectus considerat principia, ex quibus res habet componi in esse naturae, scilicet	Physicus enim intellectus considerat principia, ex quibus res habet componi in esse naturae, scilicet

[20] *J. Paulus*, a. a. O. (Anm. 7) 220–236.
[21] Quodl. V, 12 (Pariser Ausgabe 1518) 171r T.
[22] Quodl. X, 7 (Pariser Ausgabe 1518) 418r Q.
[23] *J. Paulus*, a. a. O. (Anm. 7) XVI; *P. Glorieux*, a. a. O. (Anm. 7) 192; *L. Hödl*, Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre, in: Schol 39 (1964) 186.

materiam ut est subiectum
transmutationis et generationis
naturalis, et formam secundum quod
inducta per generationem natura-
lem in composito.
Sed metaphysicus dicens homo
est animal rationale,
partes hominis dicit esse genus
et differentiam,
genus in quantum ut dicit aliquod
potentiale imperfectum perfectibile
per formam secundum esse incomple-
tum, ita quod illam formam, quam
naturalis considerat sub ratione
alicuius simplicis secundum rem,
metaphysicus dividit secundum
intellectum penes esse completum
et esse incompletum,
ita ut idem re sit quod intelligit
naturalis, cum dicit esse
corpus hominem et animam,
et quod intelligit metaphysicus,
cum dicit: homo est animal rationa-
le. Materiam autem, quam naturalis
intelligit per essentiam distinc-
tam contra formam, intelligit
metaphysicus in illo, quod signifi-
catur nomine generis et nomine dif-
ferentiae (f. 92^{vb}).

[materiam] ut est subiectum
transmutationis et generationis
naturalis, et formam ut est altera pars
compositi inducta per generationem natura-
lem in composito.
Metaphysicus autem definiens hominem
dicit quod est animal rationale
partes compositi esse formam generis
et differentiam
materiam ut est quoddam
potentiale imperfectum perfectibile
per formam secundum esse incomple-
tum, et illam formam, quam
physicus considerat sub ratione
totius et simplicis secundum rem,
metaphysicus dividit secundum
intellectum penes completum
et penes incompletum.
Idem enim re quod intelligit
physicus, cum dicit hominem esse
corpus et animam,
intelligit metaphysicus,
cum dicit quod est animal rationa-
le. Materiam enim, quam physicus
intelligit per essentiam distinc-
tam contra totam formam, intelligit
metaphysicus sub forma generis
et in incompleto composito, quod in-
telligitur nomine generis.

Es kann also mit Sicherheit gefolgert werden, daß der anonyme Verfasser des Sophismas Homo est animal rationale das Quodl. IV, 4 des *Heinrich von Gent* vor Augen gehabt hat, als er sein Sophisma determinierte. Das Quodl. IV des *Heinrich von Gent* wurde aber im Advent 1279 disputiert. Auf der anderen Seite fehlt im Sophisma der prägnante Terminus ‚differentia secundum intentionem', obwohl die Sache, die diesem Terminus zugrunde liegt, behandelt wird. Wir meinten feststellen zu können, daß *Heinrich von Gent* diese terminologische Festlegung erst in seinem Quodl. X vorgenommen hat, das er im Advent 1286 disputiert hat. Wir können daraus schließen, daß das Sophisma zwischen 1280 und 1286 entstanden ist.

Es kann auch kein Zweifel darüber bestehen, daß der anonyme Verfasser ein Schüler von *Heinrich von Gent* gewesen ist. Das läßt sich nicht nur aus den textlichen Übereinstimmungen, sondern auch aus der gesamten Gedankenführung erweisen. Der Verfasser des Sophismas übernimmt ohne Einschränkung die für *Heinrich von Gent* typische Unterscheidung zwischen ‚intellectus physicus' und ‚intellectus metaphysicus'. Diese wird im Quodl. IV, 4 breit ausgeführt[24]. Im Quodl. IV, 13 kommt er noch einmal auf diese Unterscheidung zurück mit spezieller Anwendung auf das Formproblem[25]. Die metaphysische Betrachtungsweise (intellectus metaphysicus) behandelt

[24] Quodl. IV, 4 (Pariser Ausgabe 1518) 91 r + v.

[25] Quodl. IV, 13 (Pariser Ausgabe 1518) 105^{v} R; 114^{v} K. Vgl. *J. Paulus*, a. a. O. (Anm. 7) 14–18. Die Ansicht, daß ‚genus et differentia, ut cadunt in definitione metaphysici, non exprimunt diversas essentias vel diversas formas, sed diversa esse (!) provenientia in composito a forma una et simplici secundum rem' (Cod. Ups. C 604 f. 92^{vb}), wird von Aegidius Romanus in seinem De esse et essentia (Theorema XVII)

den Gegenstand nur in ‚esse intentionali et cognoscitivo', die physische dagegen ‚in esse naturae'. Diese ganze Sicht des *Heinrich von Gent*, in der er aristotelische und augustinische Elemente zu einer Einheit zusammengefügt hat, ist im Sophisma übernommen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die drei Sophismata, die sich im Cod. Ups. C 604 befinden, nach Schrift und Inhalt einen eigenen Teil bilden, der nur zufällig mit anderen Texten im Jahre 1489 zusammengebunden wurde. Sie sind ein eigentliches Universitätsmanuskript mit zwei Spalten, wahrscheinlich aus Paris. Der uns unbekannte Herausgeber der drei Sophismata wollte eine Übersicht über den Stand des Formproblems zu seiner Zeit geben; vielleicht wurde das Manuskript zu Übungszwecken verwendet. Die „pluralistische" Einstellung des Werkes ist auffallend. Vielleicht darf man auch in diesem Sinne die spätere Bibliotheksangabe deuten: ‚Sophismata in partes disputata'. Zwei der Verfasser, *Petrus de Hibernia* und *Johannes Dacus*, sind uns bekannt. Sie waren 1281 ‚actu regentes in artium facultate'. Außerdem werden in längeren Passagen *Thomas von Aquin* und *Aegidius von Lessines* zitiert. Das Werk wird also zwischen 1280 und 1286 entstanden sein, als der Streit über das Formproblem seinen Höhepunkt erreichte. Inhaltlich bewegt sich das Sophisma des *Patricius de Hibernia* ganz in der Linie des *Thomas von Aquin*, während das Sophisma des *Johannes Dacus* für die pluralitas formarum eintritt. Das anonyme Sophisma Homo est animal rationale gehört dem Kreis um *Heinrich von Gent* an. Die Sophismata der Artistenfakultät harren noch einer genauen Untersuchung. In ihnen artikuliert sich die Philosophie des Mittelalters, insofern sie von der eigentlichen Theologie unterschieden ist. Die Philosophie wird sich in ihnen ihres Eigenstandes bewußt, besonders nach dem Dekret von 1277 und dem Werk des *Thomas von Aquin*.

---

zurückgewiesen. Doch darf man fragen, ob Aegidius Romanus dem Gedanken des *Heinrich von Gent* gerecht wird. – Der Unterschied zwischen ‚intellectus metaphysicus' und ‚logicus' ist im Sophisma in folgender Weise dargelegt: ‚Unde quia metaphysicus considerat in homine unam formam simplicem, a qua proveniunt diversa esse, quorum unum est sicut materiale et incompletum, alterum sicut formale et completum, ideo consequenter logicus supra istos diversos modos essendi volens formare diversas rationes intelligendi, quarum una est materialis, altera autem formalis, hominem intelligit ut supra ipsum nata est formari ratio quaedam intelligendi composita ex rationibus intelligendi diversis, quarum una respectu alterius habet rationem materialis et determinabilis, altera autem rationem formalis et determinantis per genus et differentiam ut significant hominem sub talibus rationibus intelligendi diversis, hominem definit dicendo quod homo est animal rationale, ita quod genus et differentia, ut cadunt in definitione logici non important diversas essentias ut diversas, sed diversos modos intelligendi acceptos ex diversis modis essendi. Itaque illam formam, quam dividit metaphysicus secundum intellectum penes esse completum et incompletum, dividit logicus penes rationem determinabilis et determinantis, et idem re quod intelligit metaphysicus, cum dicit: homo est animal rationale, intelligit et logicus, cum eandem definitionem affirmat de homine (f. 92^{vb}).

Einige Bemerkungen zu den Aufgaben einer „künftigen Mediaevistik" des 14. Jahrhunderts

Von Fritz Hoffmann

Die Diskussion um eine zutreffende Beurteilung des 14. Jahrhunderts, besonders seiner Philosophie und Theologie, ist in den letzten dreißig Jahren sehr lebendig geworden. Als Verfasser dieser Zeilen von seinem verehrten Lehrer *Josef Koch* an die Bearbeitung und Veröffentlichung der Anklageschrift des ersten und wichtigsten Gegners *Wilhelm Ockhams*, des Magisters und Kanzlers der Universität Oxford *Johannes Lutterell*, gesetzt wurde[1], kamen *Ockham* und seine Zeit im allgemeinen Urteil der Mediaevistik nicht besonders gut davon. Sein „Nominalismus" wurde für den Niedergang der scholastischen Theologie und die Vorbereitung des Zerfalls des „christlichen Abendlandes" durch die Reformation verantwortlich gemacht. Nur einige Autoren gab es, die unabhängig von diesem allgemeinen Urteil die Philosophie und Theologie des Venerabilis Inceptor aus ihren Quellen zu erhellen suchten und damit ein Verstehen der Via moderna aus den geschichtlichen Gegebenheiten selbst vorbereiteten. Hier sollen genannt werden *E. Hochstetter*[2] und später *R. Guelluy*[3]. *P. Vignaux*, der Verfasser des ausgezeichneten Artikels im DThC[4], steht selbst noch stark in der thomistischen Tradition. *Ph. Böhner*[5] war mit seiner bahnbrechenden Ockhamforschung erst im Kommen. Von ihm gingen sicher die stärksten Impulse aus, Ockham und seine Zeit nicht nur nach den sachlichen Aussagen seiner Philosophie und Theologie zu beurteilen, sondern auch seine erkenntniskritische „Technik", vor allem seine Logik, zum Verständnis jener Aussagen zu studieren. Vielleicht kam auch von *Böhner* der Anstoß zu einem vertieften Studium der gesamten Logik des Mittelalters, einschließlich der Grammatica speculativa der Dacier am Ende des 13. Jahrhunderts in Paris. Die Ergebnisse dieser Forschungen, die z. T. in vortrefflichen Editionen das

---

[1] Vgl. *Fritz Hoffmann*, Die erste Kritik des Ockhamismus durch den Oxforder Kanzler Johannes Lutterell (nach der Hs C CV der Bibliothek des Prager Metropolitankapitels). In: Breslauer Studien zur historischen Theologie, N.F. IX (Breslau 1941). Zur Edition der Hs vgl. *ders.*, Die Schriften des Oxforder Kanzlers Johannes Lutterell. Texte zur Theologie des vierzehnten Jahrhunderts. In: Erfurter Theologische Studien, 6 (Leipzig 1959).

[2] Vgl. *Erich Hochstetter*, Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham (Berlin 1927).

[3] Vgl. *Robert Guelluy*, Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham (Louvain 1947).

[4] *P. Vignaux*, Nominalisme. In: DThC XI, 718–784.

[5] Auf eine Aufzählung der Arbeiten B.s über *Wilhelm Ockham* sei hier wegen Raumersparnis verzichtet. Es sei nur hingewiesen auf die Edition von *Eligius M. Buytaert, O.F.M.*, Philotheus Boehner, Collected Articles on Ockham. In: Franciscan Institute Publications, Philosophy Series, 12 (Louvain – Paderborn 1958). Bekannt sind die von *Ph. Böhner* begonnenen und seinen Mitarbeitern und Schülern fortgesetzten Editionen der Werke *Ockhams*, etwa der Summa logicae, der Ordinatio des Sentenzenkommentars, des Tractatus de praedestinatione.

[6] Für *Ockham* selbst vgl. Anm. 5. Für die geschichtliche Entwicklung der Logik im MA verweise ich nur auf die Arbeiten und Editionen von *L. M. de Rijk*, Petrus Abaelardus, Dialectica (Assen 1956); *ders.*, Logica modernorum, vol. I (Assen 1962). Für die Editionen „nominalistischer" Autoren mögen hier genannt werden: *Peter Aureoli*, Scriptum super Primum Sententiarum, ed. *Eligius M. Buytaert, O.F.M.* (Louvain – Paderborn 1953 und 1956). Für die Magister der Grammatica speculativa

Quellenmaterial zugänglich machten[6], führten zu einer Versachlichung und Differenzierung herkömmlicher, traditioneller Urteile[7].

Eine neuere Studie wirft nun noch einmal mit aller Schärfe die Frage einer Neuorientierung der mediaevistischen Forschung vor allem für das 14. Jahrhundert auf: *K. A. Sprengard*, Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts[8]. Diese eigenwillige, kritische Arbeit verfolgt mehrere Ziele, die gleich hier genannt werden sollen, um dem Bemühen und den Absichten des Verf.s gerecht zu werden. Spr. setzt sich für eine positivere Beurteilung der „kritischen Philosophie" des 14. Jahrhunderts ein. Er macht der „herrschenden spätscholastischen Mediaevistik" den Vorwurf, die originelle Leistung der Spätscholastik verkannt zu haben. Seine eigene Aufgabe kennzeichnet er als ein Bemühen des „geschichtlich forschenden Geistes", der „die Frage nach der geschichtlichen Logik als Frage nach dem Begriff der kritischen und negativen Philosophie des XIV. Jahrhunderts versteht" (Bd. 1, S. 9). Bisher habe man die Ansätze und Impulse modernen Denkens in jener Zeitepoche viel zu wenig gewürdigt (Vorwort). Diesem Mangel sei nur durch „Mehrung der geschichtlichen Erfahrung und Logik zu wehren" (9). Aber „bis heute liegt keine einzige historisch-kritische Gesamtausgabe eines jener Gelehrten vor" ... (9).

Im 2. Band geht Spr. den sprachtheoretischen Lehren des Oxforder „Modernus" *Crathorn* nach. Er benutzte dazu handschriftliches Material, das ihm der vor kurzem verstorbene Altrektor der Universität Mainz, Herr Professor *Johannes Kraus* (nicht *Joseph* Kraus, wie in der ‚Laudatio', Bd. 1, S. 5, zu lesen) zur Verfügung stellte. Es handelt sich um die ersten beiden der ‚Quaestiones' *Crathorns*, aus denen Prof. *Kraus* ein Stück bereits 1936 ediert hat[9]. Spr. zeigt in diesem Band, wie *Crathorn* einerseits den Eigenbereich von Denken, Sprache und Dingwelt erkannt und hervorgehoben hat, andererseits aber die gegenseitige Zuordnung dieser Bereiche nicht aufgab. „Als Wahrer des Alten ist *Crathorn* vor allem daran zu erkennen, daß er an der jahrhundertealten scholastischen Überlieferung des Realismus festhält und die die mittelalterliche Geisteshaltung so tief bestimmende Unionstheorie von Wissen und Glauben in Denken und Tun vertritt. *Crathorn* ist kritischer Realist, insofern er klar den Grundsatz ausspricht: Gedanken und Dinge entsprechen einander" (Bd. 2, S. 113). Spr.s Bemühen um die spätscholastische Philosophie geht zudem von modernen Ansatzpunkten aus. Diese Methode erweist sich als hilfreich, die skeptisch-kritische Philosophie des 14. und 15. Jahrhunderts nicht als Ende, sondern als entscheidende Wende zur Neuzeit zu kennzeichnen (vgl. Bd. 1, S. 71).

Die Ziele der Studien Spr.s verdienen zweifellos Beachtung. Die Verwirklichung, die er ihnen gibt, fordert jedoch eine solche Reihe grundsätzlicher, ergänzender und kritischer Bemerkungen heraus, daß mir der Rahmen einer Rezension fast zu eng erscheint. Die hinter dem Werk stehende Problematik legt es nahe, die Linien der

---

verweise ich auf die bekannten Veröffentlichungen von *Jan Pinborg* und *Heinrich Roos* sowie auf die Edition der Werke des *Johannes Dacus* durch *A. Otto* (1955).

[7] Zu dieser Frage vgl. *Rudolf Haubst* (Hrsg.), Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 6 (Mainz 1967) 45–50.

[8] *Karl Anton Sprengard*, Systematisch-historische Untersuchungen zur Philosophie des XIV. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Kritik an der herrschenden spätscholastischen Mediaevistik. Bd. 1: Die Anfänge der modernen Wissenschaft im XIV. Jahrhundert. Studien zur Überprüfung des gegenwärtigen Geschichtsbildes. – Bd. 2: Crathorn, ein Oxforder Modernus des XIV. Jahrhunderts. Untersuchungen zu Crathorns objektiver Logik aufgrund zweier Hss. überlieferter QQ. In: Mainzer Philosophische Forschungen, hrsg. von *Gerhard Funcke*, 3 a–b (Bonn 1967 und 1968).

[9] Quaestiones de Universalibus Magistrorum Crathorn O.P., Anonymi O.F.M., Ioannis Canonici O.F.M., ed. *Johannes Kraus*. In: Opuscula et Textus, Series scholastica, XVIII (Monasterii 1936).

spätscholastischen Philosophie und ihrer Erforschung weiter auszuziehen, als Verf. es tut, der seine Kritik zu einseitig auf ältere Literatur richtet. Aus den eingangs hier gemachten Bemerkungen dürfte bereits hervorgegangen sein, daß Spr.s Schilderung der „herrschenden spätscholastischen Mediaevistik" die Situation der Gegenwart nicht trifft. Wenn wir nun den Rahmen noch weiter ziehen und dabei vielleicht manches zur Sprache bringen, was in Fachkreisen längst bekannt ist, so geschieht dies in der Absicht, das für die aufgeworfenen Einzelfragen wie für die Beurteilung des Gesamtproblems (einer „künftigen Mediaevistik der Spätscholastik") erforderliche Feld abzustecken. Bemerkt sei noch, daß in einer philosophischen Studie über scholastische Magister nicht übersehen werden darf, wie stark in der Scholastik die Entwicklung der Philosophie mit derjenigen der Theologie verknüpft ist.

Die Entwicklung der Theologie des Mittelalters in dem Zeitraum, der im allgemeinen als „Scholastik" bezeichnet wird, hat mehrmals eine einschneidende Wende erfahren. Der erste Impuls kam von der Dialektik her, deren Anwendung auf die Theologie den entscheidenden Trennungsstrich zwischen Scholastik und Vätertheologie zog. Für diese Entwicklung gaben nicht *Abälard* und *Gilbertus von Porreta* den Ausschlag, so überragend auch ihre Autorität, vor allem diejenige *Abälards*, auf dem Gebiete der Dialektik war. Daß die Logik zum legitimen Instrument der Theologie werden konnte, ist vor allem der theologischen Autorität des *Anselmus von Canterbury* zu verdanken. Wie stark sich noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts theologisches Denken in den Bahnen der Logik bewegte, dafür liefert die Untersuchung von *W. Breuning*, Die hypostatische Union in der Theologie Wilhelms von Auxerre, Hugos von St. Cher und Rolands von Cremona[10], eindringliche Belege. Nach der Hochblüte der Metaphysik im 13. Jahrhundert, die zu den großen theologischen Synthesen in den Werken der Hochscholastik führte, setzte etwa im 3. Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts eine neue Welle der Logik ein, die nun stärker als je den kritischen Geist in der Theologie zu Worte kommen ließ. Die großen Unterschiede der einzelnen Perioden dürfen uns aber nicht die Kontinuität des Ganzen vergessen lassen, die durch eine umgreifende Einheit der Themen und der scholastischen Methode gegeben war.

Spr. sah seine besondere Aufgabe darin, die Denkbewegung der Spätscholastik von der Hochscholastik möglichst scharf abzuheben und die Originalität ihrer Leistung aufzuzeigen. Diese besteht in einer Verfeinerung des erkenntnistheoretischen Problems, näherhin in einer schärferen Abhebung des Intentionalen, Begrifflichen, von der extramentalen Welt, womit auch die Rolle des sprachlich formulierten Wortes zum Denken angegangen wird. Letztes hat Spr. am Beispiel des Oxforder Magisters *Crathorn* im 2. Band seines Werkes (bes. 56 f.) mit Belegstellen aus z. T. nicht ediertem Material demonstriert.

Die kritische Wende des 14. Jahrhunderts besteht jedoch nicht nur in der logischen Formalisierung der Theologie, sondern erstreckt sich auch auf Grundthemen der Metaphysik und der Theologie. Für die Metaphysik verweist Spr. auf die Bedeutung, die nun dem Einzelding als eigentlichen Gegenstand der Seinserkenntnis zuerkannt wird (Bd. 2, S. 77. 106). Schon *R. Guelluy* hat diese Tendenz der Ontologie *Ockhams* hervorgehoben[11].

In der Theologie wird die großartige Synthese der Hochscholastik, die schon im Gottesbegriff die Allmacht, die Weisheit und die Liebe zu einem harmonischen Ganzen zusammenfaßte, durch den Gedanken einer Macht Gottes verdrängt, die menschlichem Denken unbegreiflich ist. Dadurch rückt der Begriff der Kontingenz in den Vordergrund.

---

[10] Die Arbeit ist erschienen in: Trierer Theologische Studien, 11 (Trier 1962). Vgl. meine Bespr. in: ThRev 64 (1968) 49–51.

[11] Vgl. *R. Guelluy*, a. a. O. (Anm. 3) 157.

Diese Wandlungen in den fundamentalen Aussagen der Metaphysik und der Theologie ziehen neue Methoden des Erkennens und des Aussagens nach sich. Spr. ist diesen Zusammenhängen am Beispiel des Oxforder Magisters *Crathorn* im 2. Band seiner Arbeit in vielen Details nachgegangen. Es handelt sich um eine sehr komplizierte Aufgabe, bei der die Gefahr des Mißverstehens und der Fehlinterpretation in jeder Zeile eines Textes lauert, ebenso die Gefahr, mißverstanden zu werden. Offenbar gibt es noch heute keine Brücke zwischen „Realismus" und „Nominalismus", und es bewahrheitet sich das scholastische Axiom, das über dem Jahrhunderte währenden Streit der beiden Richtungen steht: De principiis non est disputandum.

Dieser Tatbestand erklärt in etwa die kritischen Bemerkungen Spr.s über die „herrschende spätscholastische Mediaevistik". Schon *Böhner* hatte vor rund zwanzig Jahren ein ähnlich scharfes Urteil gefällt mit der Bemerkung, „daß vor dem Erscheinen der gründlichen Studie Hochstetters zur Erkenntnislehre Ockhams Ernstzunehmendes zur Philosophie Ockhams kaum veröffentlicht worden ist". Er fügte hinzu, daß die Arbeiten *Ehrles* und *Michalskis* eine bessere Beurteilung *Ockhams* nur verzögert hätten, „so wertvoll sie auch in anderer Hinsicht sein mögen" [12].

Für eine positive Beurteilung der Zeit, die mit *Duns Scotus* und *Ockham* einsetzt, ist auch *Josef Koch* in seinem Artikel im RGG eingetreten. Er bezeichnet es als unberechtigt, bei diesen Magistern „nach Zeichen der Auflösung oder des Niederganges zu suchen. Der kritische Geist, der sie und ihre Schüler beseelt, ist durchaus scholastisch." *Koch* weist auf die großen Verdienste hin, die diese Denkbewegung für die Ausbildung einer neuen und selbständigen Naturphilosophie hatte. „In der Theologie des 14. Jahrhunderts macht sich der kritische Sinn in dem Ruf ‚Zurück zu den Quellen' geltend, und die Spekulationen der Antiqui (d. h. der Theologen des 13. Jahrhunderts) werden daraufhin geprüft, ob sie in den Quellen begründet sind." [13]

Über den Unterschieden der Zeitepochen darf die Einheit der philosophischen und theologischen Tradition nicht vernachlässigt werden. Für *Ockhams* „Traditionstreue" ist *Ph. Böhner* in dem zitierten Artikel eingetreten. Wir können aber auch vom 14. Jahrhundert auf *Thomas von Aquin* zurückblicken, um die Bedeutung sprachlogischer Methodik in der scholastischen Argumentationskunst zu erkennen. Für das große Gewicht des Kontingenzgedankens und den ihm entsprechenden Begriff der Freiheit Gottes bei *Thomas* verweise ich auf die Christologie. Für den jungen *Thomas* war das Factum und der Modus der Incarnatio Gottes als ein Werk Gottes nach außen absolut frei, jedenfalls de potentia dei absoluta, so daß Gott auch eine unvernünftige Kreatur hätte enhypostasieren können. Man glaubt, einen Text des 14. Jahrhunderts vor sich zu haben! [14]

Spr. bedient sich zur Analyse der Erkenntnis- und Aussagenlehre *Crathorns* auch moderner Begriffe und Methoden, wobei nicht nur *Kant*, sondern auch *Heidegger* und *Gadamer* Pate gestanden haben. Das Ziel des menschlichen Denkens besteht nicht (scholastisch ausgedrückt) ‚praecise' in der genauen Wiedergabe von irdischen oder „göttlichen" Fakten, sondern in einem „wissenschaftlichen Aufbau der realen Welt", der sich in zwei Phasen vollzieht: einem „Entwicklungsgang des Bewußtseins über den seelischen Bereich" und einer „anschließenden und aufbauenden Denkbewegung", die „jene inneren Vorstellungen" absichern. Das Zweite ist möglich aufgrund der „intentionalen Transzendenz" des Bewußtseins auf die Dinge der Außenwelt, „die aufgrund ihrer objektiven Transzendenz vergegenständlicht werden können" (Bd. 2, S. 115). Spr.s Hermeneutik benutzt hier Interpretationsmethoden, die letzten Endes von der Phänomenologie *Husserls* beeinflußt sind. Auf der Linie dieser Methode läßt sich zeigen, daß jede formulierte Erkenntnis in sich die Tendenz zur „Selbsttran-

[12] Vgl. *Ph. Böhner*, Der Stand der Ockhamforschung. In: FranzStudn 34 (1952) 12.
[13] Vgl. *Josef Koch*, Scholastik. In: RGG V (^{3}1961) 1497 f.
[14] Vgl. *Rudolf Haubst*, Vom Sinn der Menschwerdung (München 1969) 91 f.

szendenz" trägt, nicht weil sie falsch ist, sondern weil sie als Formel die Tendenz zur geschichtlichen Dauer in sich trägt, als Aussage aber ein Verstehen impliziert, das jeweils unter dem geschichtlichen Horizont neu erschlossen werden muß. Hier liegt der tiefste und notwendige Grund für den „kritischen Geist" der Spätscholastik gegenüber den theologischen Formeln der vorangegangenen Zeit, auf den Spr. wiederholt hinweist. *K. Rahner* hat diese Funktion einer kritischen geschichtlich orientierten Denkweise an dem Beispiel der theologischen Reflexion über die Formel von Chalkedon dargelegt[15].

Die Anwendung moderner Kategorien und Methodiken auf die Scholastik verlangt gewiß größte Behutsamkeit. Die Gefahr dabei ist sehr groß, in die alten Texte Fragestellungen der Gegenwart hineinzulesen. Die grundsätzliche Legitimität und Fruchtbarkeit ist jedoch schon von *M. Grabmann* anerkannt worden, und zwar gegenüber der Habilitationsschrift *M. Heideggers* über die Grammatica speculativa (des *Thomas von Erfurt*): Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus[16]. Vergangenheit wird für uns immer nur dann lebendig, wenn in ihr jene zuweilen verborgenen Aussagetendenzen ans Licht gebracht werden, die uns Gegenwärtige angehen, und zwar sowohl für unser Urteil über Geschehnisse und Denkweisen der Vergangenheit wie für unser Denken heute, das nicht ohne geschichtliche Kontinuität vollzogen werden darf. Für die sehr subtile Aufgabe, unseren „Verstehenshorizont" mit demjenigen der vergangenen Epoche, der wir uns verstehend zuwenden, zu harmonisieren, hat uns *H.-G. Gadamer* unterrichtet[17]. Dabei gilt es freilich, die Bedeutung des geschichtlichen Ereignisses, also seine geschichtliche Nachwirkung, von seiner im Verlauf der Geschichte bis zur Gegenwart hin vollzogenen Deutung wohl zu unterscheiden. *E. Bettis* kritische Bemerkungen zu *Gadamers* Denkentwurf betreffen vor allem diesen Punkt[18]. So erfordert heute eine Studie, wie sie sich Spr. vorgenommen hatte und die man zutreffend als „ideengeschichtlich" bezeichnen kann, größte Behutsamkeit im Umgang und in der Auslegung des Quellenmaterials.

Nun fragt es sich, ob der methodische Aufbau, den Verf. seinen Ausführungen gibt und der an das methodische Vorgehen in *Bocheńskis* Werk über die Formale Logik erinnert[19], für die Darstellung eines so komplizierten Sachverhalts geeignet ist. Der Text ist in viele einzelne, mit Ziffern bezeichnete Abschnitte und Unterabschnitte geteilt, die oft nur aus einem Satz bestehen. Dadurch wirken Spr.s Aussagen zuweilen viel zu apodiktisch, zuweilen widersprechen sie sich (z. B. Bd. 2, S. 95 unten und S. 97 unten). Dies gilt im ganzen für die Beurteilung der „herrschenden spätscholastischen Mediaevistik". Wer die Kritik *Hochstetters*, *Böhners*, *Moodys* und die weiterführenden Studien der letzten zwei Jahrzehnte kennt, die sich um die Autoren der Spätscholastik bewegen, weiß natürlich, wie Spr.s Kritik gemeint ist. Ein wissenschaftliches Werk erfordert jedoch nachweisbare oder nachgewiesene Belege. Es wurde aber nur ältere Literatur ausgewertet. Der 2. Teil ist hauptsächlich auf dem handschriftlichen Material aus den Quaestionen *Crathorns* aufgebaut, von denen nur

---

[15] Vgl. *Karl Rahner*, Chalkedon – Ende oder Anfang? In: Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von *Alois Grillmeier* und *Heinrich Bacht*, Bd. III (Würzburg 1954) 3–49, bes. 3 f.

[16] Vgl. *Martin Grabmann*, Die geschichtliche Entwicklung der mittelalterlichen Sprachphilosophie und Sprachlogik – ein Überblick. In: Mittelalterliches Geistesleben, hrsg. von *Ludwig Ott*, Bd. 3 (München 1956) 249.

[17] Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, Wahrheit und Methode (Tübingen ^{2}1965), bes. seine Ausführungen über den „hermeneutischen Zirkel" (250–261) sowie der Dritte Teil des Werkes: Ontologische Wendung der Hermeneutik am Leitfaden der Sprache, ebd. 361–465.

[18] Vgl. *Emilio Betti*, Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften. In: Philosophie und Geschichte, 78/79 (Tübingen 1962), bes. 38–52.

[19] *I. M. Bocheński*, Formale Logik (Freiburg – München 1956).

ein kleiner Teil 1936 von *Joh. Kraus* ediert wurde. Diese Edition brachte nur z. T. das sprachlogische Material, das nun Spr., gestützt auf die Manuskripte von Professor *Kraus*, vorlegt und auswertet. Die aus *Crathorn* herangezogenen Belege sind sinnentsprechend gedeutet. Doch auch das von Prof. *Kraus* bereitgestellte Material stellt nur einen kleinen Teil der Quaestionen *Crathorns* dar und ergibt daher kein vollständiges Bild seiner Lehre. So enthält z. B. die Quaestio 19: Utrum deus cognoscat necessario futura contingentia (A fol. 50va–53ra) wichtiges sprachlogisches Material, da für *Crathorn* ähnlich wie für *Holcot* das Wissen um die Futura contingentia ein „Satzwissen" ist. Wo Spr. aber aus Zweitquellen zitiert, unterlaufen ihm bedauerliche Fehldeutungen, wie in den Anmerkungen 192, 257 und 258. Die Deutung der Impetus-Theorie im Sinne des Trägheitsgesetzes und des (modernen) physikalischen Kraftbegriffes, wie sie der Verf. mit Berufung auf *P. Duhem* vornimmt (177), ist längst von *Anneliese Maier* kritisiert worden[20]. Der Text aus *Peter von Aillys* Sentenzenkommentar (Anm. 427, Bd. 1, S. 178) ist fehlgedeutet. Wenn ein Magister der Scholastik bestreitet, daß der Satz: ‚Deus est' eine Propositio per se nota sei (was bekanntlich auch *Thomas von Aquin* bestritt), so bedeutet dies nicht, dieser Satz sei wissenschaftlich nicht streng zu beweisen und im Lichte der natürlichen Vernunft stets zweifelhaft (was auch der Lehre des *hl. Thomas* widerstreitet).

Das Problem der Logica fidei bei *Robert Holcot* wird von Spr. zum Beweis eines voluntaristischen Skeptizismus in den natürlichen Wissenschaften herangezogen (Bd. 1, S. 83 f.). *Holcot* hat aber im ganzen Gegenteil zu dieser Deutung das natürliche Erkennen als einen notwendigen Akt gekennzeichnet und scharf von der Freiheit des Wollens abgehoben. Daran ändert auch nichts der Einwand, Gott könne durch seine Allmacht den Eindruck eines unmittelbar gegenwärtigen Gegenstandes erwecken (vgl. Bd. 1, S. 99 u. 107). Diese Annahme dient dazu, die reale Verschiedenheit von Dingwelt und Erkenntnisbereich drastisch darzustellen. In dieser methodischen Exposition des Erkenntnisbereiches liegt m. E. die entscheidende Tendenz des nominalistischen Denkens. Hier liegt der Grund für die logische Strenge (« rigueur logique ») [21], die immer zuerst bei allen Aussagen der nominalistischen Denker berücksichtigt werden muß, ehe man sich daran begibt, die Verbindungslinien zur Metaphysik zu ziehen. Die Texte in den Anmerkungen 257 und 258 werden von Spr. überinterpretiert, wenn sie zum Erweis eines „Probabiliorismus", d. h. einer wissenschaftlichen Methode benutzt werden, die das Ziel der Argumentation in einer angenäherten Erkenntnis erblickt. Der Passus, der dem Sentenzenkommentar des *Gregor von Rimini* entnommen ist (Anm. 257), besagt schlicht und einfach, daß noch so viele probable Gründe aus einer Meinung niemals eine unbezweifelbare Aussage machen können. Hat der Verf. den einleitenden Konditionalsatz: ‚Si quis dubitat . . .' überlesen? Im Text der Anm. 258 ist das Subjekt, um das sich die folgende Aussage bewegt, unmißverständlich genannt: ‚probabile'. Hier werden Grundsätze und Regeln der Logik durchexerziert, die man nicht metaphysisch überfordern sollte. Die Vorliebe, in allen Details der scholastischen Methoden philosophische Hintergründe aufzuzeigen, führte den Verf. zu so gewagten Thesen, wie etwa derjenigen, daß die Sic et non-Methode für ein Denken verantwortlich sei, das sich in den „Kategorien der Wahrscheinlichkeit" bewegt (Bd. 1, S. 118). Auch hier kann man sich wieder denken, was der Verf. beabsichtigt. Es lag ihm daran, die inneren Konsequenzen einer Denkbewegung aufzuweisen, die über die dem Denken selbst gegebenen Möglichkeiten und Grenzen reflektiert. Vielleicht sieht er auch in der Ars coniecturalis des *Nikolaus Cusanus* ein Ergebnis dieser Entwicklung. Nur fragt man sich, ob Begriffe wie „Probabiliorismus" und „Kategorien der Wahrscheinlichkeit" den gemeinten Tatbestand

---

[20] Vgl. *Anneliese Maier*, Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie (Rom ²1951) 114 f.

[21] Vgl. *R. Guelluy*, a. a. O. (Anm. 3) 129.

zutreffend bezeichnen können. Wie schon gesagt, ist die Anwendung von Begriffen und Aussageweisen der neueren Philosophie auf philosophische Systeme einer weit zurückliegenden Epoche legitim. Sie kann der Erhellung und Verlebendigung der Phänomene der Vergangenheit dienen und ist um der Kontinuität von Geschichte und geschichtlichem Verstehen willen geradezu gefordert. Spr. hat recht mit seiner Kritik, daß auf diesem Gebiete noch viel zu tun ist, was die Spätscholastik betrifft. Eine solche Aufgabe ist angesichts der subtilen sprachlogischen Erörterungen dieser Epoche ein mühseliges Geschäft und erfordert eine gediegene scholastische Erudition. Sie ist unumgänglich, um Sicherheit in der Interpretation der Texte zu geben, die man zuweilen in der vorliegenden Untersuchung vermißt. So werden die scharfsinnigen Vergleiche von Zeichen, Bezeichnetem und Ding, die Spr. mit Recht bei *Crathorn* sieht und in denen Elemente der stoischen Erkenntnistheorie wiederkehren (Bd. 1, S. 137), empfindlich gestört, wenn es plötzlich heißt: Im extremen Nominalismus seien „die Sprachzeichen nicht mehr als natürliche (signa naturalia), sondern bestenfalls noch als beliebig frei vereinbarte Zeichen (signa ad placitum), d. i. willkürliche Setzungen des Verstandes aufzufassen" (138). Und *Wilhelm Ockham* wird als „gemäßigter Nominalist" gegen *Crathorn* unterschieden, weil für ihn die Allgemeinbegriffe noch „‚natürliche Zeichen' der Dinge" seien; „hingegen erklärt der radikale Nominalismus, wie etwa der des Oxforder Magisters Crathorn, diese Gedanken nunmehr als beliebig frei vereinbarte Zeichen für Dinge (signa ad placitum)". Aus jedem scholastischen Handbuch der Logik kann man erfahren, daß ‚signum ad placitum' der terminus technicus für ‚nomen' (d. h. einen bedeutungsvollen Laut) gegenüber ‚sonus' als ‚signum naturale' ist[22], welch letztes aber nichts mit dem von *Ockham* gebrauchten Begriff eines ‚signum naturale' zu tun hat. *Ockham* meint: Die Begriffsinhalte der menschlichen Erkenntnis kommen nicht durch Abstraktion zustande, sondern werden durch einen natürlichen Kausalnexus zwischen Ding und Erkenntniskraft hervorgerufen. Übrigens setzt *Crathorn* diese Lehre *Ockhams* ohne Diskussion voraus und begründet gerade mit ihr seine eigene These, daß gedachte Sätze bzw. Worte als natürliche Zeichen für gesprochene Sätze bzw. Worte fungieren. Spr. liefert selbst den Beweis und zitiert den Text: ‚Nona conclusio est quod terminus mentalis correspondens termino prolato est signum naturale termini prolati et similiter terminus mentalis correspondens termino scripto illo modo quo verbum et species albedinis est signum naturale albedinis' (Bd. 2, S. 47). Der Text lautet weiter: ‚Et hoc probo sic: Ita vere assimilatur verbum mentale termino prolato et ita realiter est effectus eius et similiter verbum mentale correspondens termino scripto simile est termino scripto et est eius effectus, sicut verbum mentale albedinis vel verbum naturale albedinis assimilatur albedini et est effectus eius. Si ergo species vel verbum naturale albedinis sit istius albedinis signum naturale, vel quia est eius similitudo vel quia est eius effectus, eadem ratione species verbi prolati vel termini scripti est signum naturale termini prolati et species termini scripti. Dico igitur quod species termini prolati ut istius termini prolati ‚homo' est ita naturale signum termini prolati et terminus correspondens termino scripto est ita naturale signum termini scripti sicut species albedinis lapidis ipsius albedinis lapidis. Et sic propositio mentalis correspondet isti prolato: homo est animal, et est ita naturale signum vel fuit praedictae propositionis prolatae, sicut species albedinis ipsius albedinis.'

Ich verweise ferner auf den von Spr. (Bd. 2, S. 51, Anm. 637) zitierten *Crathorn*-Text (aus q. 2, A fol. 14ra): ‚Ergo praeter verba quae sunt signa naturalia rerum oportet ponere verba mentalia, quae sunt signa rerum ad placitum.' Die gleiche Behauptung liest man wenig davor (fol. 13va lin. 42–43): ‚Igitur praeter conceptus

[22] Zum Ausdruck ‚nomen est vox significativa ad placitum' vgl. z. B. *Joseph Gredt*, Elementa philosophiae aristotelico-scholasticae (Freiburg i. Br. ^{13}1961) n. 24; dort auch die Aristoteles-Stelle.

animae, quae significant naturaliter, necesse est ponere terminos mentales, qui significant ad placitum.' Beide Texte stehen in der polemischen Auseinandersetzung *Crathorns* mit *Ockham*, die sich gegen das erste Kapitel der Summa logicae des Venerabilis Inceptor richtet (ed. Boehner S. 8–10). Bei *Crathorn* beginnt der Kontext im Codex Amplonianus fol. 13^{rb} lin. 49. Für beide Magister ist die unmittelbare Sinneserfahrung begleitet von einem ersten geistigen Erkenntnisbild, das natürlicherweise im menschlichen Geiste hervorgerufen wird.

Wir sehen, *Crathorn* bejaht eine Art von geistigem Erkenntnisbild in der Seele, das ‚naturaliter' im intuitiven Erkenntnisakt hervorgerufen wird. Er nennt es ‚verbum', ‚species', ‚signum naturale'. Zwischen diesem natürlichen Zeichen und dem ‚verbum mentale' als Teil der propositio mentalis besteht ein Parallelismus (vgl. Bd. 1, S. 136 ff.). Das natürliche Zeichen, das in der unmittelbaren Erkenntnis hervorgerufen wird, geht nicht in die propositio mentalis ein. Jedoch ist es Grundlage und Vorbedingung der Erkenntnis. Spr. hat in dem Abschnitt über die „Hinwendung der Gedanken an Dinge – Pragmatologie" (Bd. 2, S. 60 ff.) auf diesen Erkenntnisrealismus *Crathorns* hingewiesen. Der aus der Handschrift zitierte Text ist bereits von *J. Kraus* ediert worden (a. a. O. 30). In einer Replik zu *Ockham* unterscheidet *Crathorn* zwei Arten von Erkenntnis. Die zweite Art bedeutet nichts anderes als das ‚verbum' der erkannten Sache selbst. Der Text lautet: ‚Ad secundum dicendum quod hoc nomen intellectio potest accipi dupliciter: uno modo pro illo, quo intelligens intelligit formaliter, et sic intellectio nichil aliud est quam potentia intellectiva intelligentis. Alio modo vocatur intellectio id, quo intellectus intelligit relucenter et (exemplariter), scilicet pro verbo rei intellectae, quod verbum est in intelligente illius rei intellectae naturalis similitudo. Quando ergo dicit, quod conceptus mentis est intellectio secundum sic opinantes, verum est accipiendo intellectionem secundo modo, quia intellectio secundo modo nichil aliud est quam verbum et conceptus rei intellectae.'

Zusammenfassend läßt sich der Unterschied zwischen *Ockham* und *Crathorn* so formulieren: *Ockham* unterscheidet den terminus conceptus als signum naturale vom terminus prolatus als signum ad placitum. Erster ist identisch mit der aristotelischen ‚intentio' oder ‚passio animae', zweiter ist Teil eines gesprochenen oder geschriebenen Satzes. Auf den ersten wendet *Ockham* das Augustinuswort (De Trin. 15 [PL 42, 1072]) an: ‚Illa verba mentalia sunt nullius linguae'. *Crathorn* kennt einen terminus mentalis als natürliches Zeichen des terminus prolatus (vocalis sive scriptus), wobei beide als ‚signa ad placitum' zu gelten haben. Außerdem gibt es den conceptus mentalis nullius linguae' (wofür *Crathorn* ebenfalls *Augustinus* zitiert) als signum naturale einer intuitiv erkannten Sache. Der Unterschied zu *Ockham* ist in der viel stärkeren Verselbständigung des Sprachbereiches bei *Crathorn* zu sehen, dessen eigenartige Erkenntnislehre Spr. in den Grundzügen in Bd. 2 treffend wiedergegeben hat. Der Parallelismus zwischen Dingwelt und Sprachwelt kommt besonders deutlich in dem wiederholten Vergleich zum Ausdruck, den *Crathorn* zwischen dem terminus mentalis als Zeichen des terminus prolatus und dem ‚verbum mentis' oder ‚conceptus' als Zeichen der extramentalen Sache zieht. Beides sind natürliche Zeichen, der terminus mentalis aber nur im Verhältnis zum terminus prolatus. Als Termini sind diese beiden letzten auch ‚signa ad placitum'.

Sehr deutlich kommt der Parallelismus zwischen der intuitiven Erkenntnis der Dingwelt und dem in der Aussage formulierten Wissen in dem Vergleich zum Ausdruck, den *Crathorn* zwischen dem Verbum als natürliches Zeichen eines Dinges und dem Verbum als Teil eines Satzes anstellt: Das natürliche Zeichen kann niemals auf individuell Unähnliches oder gar Entgegengesetztes angewandt werden, wohl aber das frei vereinbarte Zeichen. Der Text lautet (A fol. 13^{vb} lin. 15–30): ‚Sed quando formo istam propositionem vocalem: ‚Qualitas inhaeret subiecto', subiectum istius propositionis est verbum significans ad placitum omnem qualitatem. Igitur terminus

correspondens illi subiecto est naturalis similitudo omnis qualitatis quod est impossibile, quia eo ipso quod est naturalis similitudo unius qualitatis, est alterius naturalis dissimilitudo, sicut eo ipso quod aliquid est naturalis similitudo albedinis, est naturalis dissimilitudo nigredinis. Praeterea de ratione verbi est quod intelligatur a formante verbum. Sed nullus experitur se intelligendo formare verbum quod sit signum naturale omnium rerum vel naturale signum formarum contrariarum. Immo experimentum magis docet oppositum, quia cogitans de albedine formaret verbum albedinis quod est naturale signum ipsius albedinis, et cogitans de viridi colore format istius verbum quod est naturale signum istius coloris. Et sicut isti colores sunt inter se dissimiles, sic ista verba de eis formata sunt inter se dissimilia. Igitur intelligens colores non experitur in se formare verbum quod sit signum naturale omnium colorum, quia eo ipso quod formatum verbum est signum naturale unius coloris, non est signum naturale alterius coloris.' Der zitierte Text steht ebenfalls in dem Teil der Quaestio 2, den *Crathorn* der Auseinandersetzung mit *Ockham* widmet. Der sachliche Grund dieses Gegensatzes liegt in der von *Crathorn* aufgenommenen stoischen Unterscheidung von Zeichen, Bezeichnetem und Ding, auf die auch Spr. (Bd. 1, S. 137) hinweist. Spr. ist in mühevollen Erhebungen der Erkenntnistheorie *Crathorns* im Bd. 2 nachgegangen. Sicher hätten sich ausführlichere Textbelege für die Formulierung dieser schwierigen Analysen als hilfreich erwiesen und vor Fehlinterpretationen bewahrt. Bedauerlich sind die Mißverständnisse und Fehlübersetzungen, wie sie dem Verf. Bd. 2, S. 108 unten und S. 111 („Alle Engel sind gleich") unterlaufen sind und das berechtigte Ziel seiner Arbeit, die „neuen Wege des Denkens" aufzuzeigen, in Mißkredit bringen.

Nochmals: Die Absicht Spr.s, zu einer positiveren Bewertung der Spätscholastik beizutragen, ist durchaus anzuerkennen. Das Denken jener Zeit nötigt zuweilen zu gegensätzlichen Aussagen. Diese finden wir auch in Spr.s Urteilen über *Crathorn*. Wer viel mit dem explosiblen Stoff jener Denker der „Oxforder Schule" umgehen mußte, wird es auch verstehen, daß Spr. den Magister *Crathorn*, den er ausgiebig genug als „Modernus" geschildert hat, schließlich einen „kritischen Realisten" nennt, insofern er „an der jahrhundertealten scholastischen Überlieferung des Realismus festhält" und „klar den Grundsatz ausspricht: Gedanken und Dinge entsprechen einander" (Bd. 2, S. 60 u. 113).

Es ist erwiesen, daß es einen exzessiven Nominalismus in der Scholastik nie gegeben hat. So trat auch *Böhner* dafür ein, die Erkenntnistheorie *Ockhams* nicht als „Nominalismus", sondern als „realistischen Konzeptualismus" zu bezeichnen[23]. Spr. greift diese Kennzeichnung auf. *Josef Reiners* hat bereits vor vielen Jahren in seinem Werk: Der Nominalismus der Frühscholastik[24] diesen Nominalismus, der gewiß extremer war als der des 14. Jahrhunderts und der Folgezeit, in eine gewisse Nähe zum aristotelischen Realismus gestellt. Diese Feststellung *Reiners* muß auf dem Hintergrund seiner quellengeschichtlichen Untersuchungen verstanden werden, die er den einzelnen Autoren des Nominalismus und des Realismus der Frühscholastik gewidmet hat. Das will besagen, daß die großen Einteilungen und Schematisierungen zumeist von den konkreten Ausformungen, die der einzelne Autor seiner Lehre gab, gesprengt werden. Es ist üblich, einen Magister als Realisten, Nominalisten, Aristoteliker oder Augustinisten zu klassifizieren, und wir kommen wohl für unseren Unterricht ohne solche Etikettierungen in den Kompendien nicht aus. „Doch dem geistigen Leben gegenüber versagt die Formel" (*Clemens Baeumker*). *B. Decker* hat dieses Zitat gebraucht, als er in den „Ergebnissen" seines Werkes über *Jakob von Metz* noch einmal die verschlungenen Linien nachzog, mit denen *Jakob* das Gottesbild zeichnete,

[23] Vgl. den in Anm. 12 zitierten Artikel; ferner: *Ph. Boehner*, The Realistic Conceptualism of William Ockham. In: Traditio 4 (1946) 307 ff.

[24] In: BeitrGPhThMA VIII, 5 (Münster 1910) 31.

wozu dieser Magister die *disparaten* Lehren der theologischen Lehrtradition der Vergangenheit neu komponierte[25]. Er verweist auf *J. Hirschberger*, der ebenfalls „mit erfrischender Deutlichkeit gegen die in unseren Kompendien übliche schematische Einreihung mittelalterlicher Denker Front gemacht" hat[26].

K. Jaspers vergleicht einmal die Kleinarbeit der Einzelforschung mit der Aufgabe, Philosophiegeschichte aus philosophischer Zielsetzung zu treiben: „Noch nie zwar hat man wie heute enzyklopädisch so viel gewußt, noch nie hatte man so viele Texte in trefflichen Ausgaben zur Verfügung, noch nie so viele Berichte über das Gedachte, so viele Register und Nachschlagewerke, die, was man sucht, schnell bereitstellen. Diese bewunderungswürdigen Leistungen sind unentbehrlich für jede realistische Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte. Aber sie bringen als solche die Philosophie nicht zu lebendiger Gegenwart." [27] Dieses Wort verdient gewiß Zustimmung. Es ruft zugleich eine Frage hervor. Wird in dem Bemühen, das Denken vergangener Epochen in der Gegenwart lebendig zu machen, auch der Eigenart und Einmaligkeit des Denkers oder des Geschehens, dem sich eine lebendige Darstellung widmet, genüge getan? Gemeint ist hier, was *Betti* in seinen Richtlinien der Auslegung als „Kanon der hermeneutischen Autonomie des Objektes" bezeichnet hat[28]. Hier rühren wir an einem heiklen Punkt der Diskussion zwischen den Historikern und den Existenzphilosophen und ihren Freunden in manchen theologischen Disziplinen. Zu diesem Punkt sei eine vermittelnde Meinung auszusprechen erlaubt. Sie geht von der Überlegung aus, ob wirklich die Einzelforschung, die sich in erster Linie um eine sachliche Bereitstellung des Materials bemüht, nur Zubringerdienste für eine „realistische Beschäftigung mit der Philosophiegeschichte" leistet. Wer sie – zunächst mit einer material-historischen Zielsetzung (sit venia verbo!) – betreibt, erfährt allmählich, wie sich auf diesem Wege erst der Sinn von Texten und damit von Theoremen erschließt. Natürlich muß das nicht geschehen! Quellenkritische Einzelforschung kann natürlich auch den Forscher, der sie betreibt, im Feld der reinen Materialbietung festhalten. Sie ist kein sicherer Weg zum Betreiben von Philosophiegeschichte, wohl aber eine wichtige Voraussetzung. Darum sollte sie jeder wenigstens im Anfang betrieben haben, der sich an eine ideengeschichtliche Darstellung wagt. Sie bewahrt vor Fehlinterpretationen oder gar offenkundigen Fehlern, die zuletzt doch auf der Schwierigkeit beruhen, einen bestimmten philosophischen Verstehenshorizont auf eine fremdartige Quelle zu akkommodieren. Hier schafft die Verhaftung und Fesselung an die Quelle eine entscheidende hermeneutische Vorbedingung. Und nur wer selbst solche Arbeit geleistet hat, vermag die „Zubringerarbeiten" der Socii fruchtbar, kritisch und zuverlässig auszuwerten.

Niemals sollte uns ein anderer Denkansatz in dem Urteil über eine Arbeit beeinflussen. Es zählt allein die Forderung wissenschaftlicher Redlichkeit, die im Gesamtzusammenhang der vorangehenden Überlegungen verstanden werden möchte. Die eigentliche Aufgabe einer kritischen Rezension besteht nicht nur darin, das Werk selbst zu wägen, sondern auch zu einer verantwortlichen wissenschaftlichen Arbeit anzumahnen und zu ermuntern.

---

[25] Vgl. *Bruno Decker*, Die Gotteslehre des Jakob von Metz, hrsg. von *Rudolf Haubst* (BeitrGPhThMA XLII, 1 [Münster 1967]) 599 f.

[26] Zit. ebd.; *Johannes Hirschberger*, Platonismus und Mittelalter. In: PhJb 63 (1955) 123.

[27] Vgl. *Karl Jaspers*, Die großen Philosophen (München 1959) 7 (Vorwort).

[28] Vgl. *E. Betti*, a. a. O. (Anm. 18) 14 f.

Kongreßberichte

Internationale Anselmtagung in Bad Wimpfen vom 13. bis 16. September 1970 und 3. Internationaler Skotuskongreß in Wien vom 28. September bis 2. Oktober 1970.

Das Jahr 1970 hat uns zwei Kongresse gebracht, die der wissenschaftlichen Arbeit an zwei der wichtigsten Vertreter mittelalterlicher Philosophie und Theologie gewidmet waren: *Anselm von Canterbury* und *Johannes Duns Skotus*. Es handelt sich um die Internationale Anselmtagung in Bad Wimpfen im Tal vom 13. bis 16. September und um den Dritten Internationalen Skotuskongreß in Wien vom 28. September bis 2. Oktober 1970. Erfreulicherweise führen diese kleineren und überschaubaren Tagungen oft zu einem fruchtbareren Meinungsaustausch (fast alle Teilnehmer stehen selbst aktiv in der Forschung), zu einem persönlicheren Kennenlernen und vielleicht sogar zu fruchtbarerer wissenschaftlicher Arbeit als so mancher große Mammut-Kongreß. Im folgenden wird über diese beiden Kongresse zu berichten sein. Die überaus große Fülle der teilweise parallellaufenden Vorträge (auf der Anselmtagung waren es 42 und auf dem Skotuskongreß gar rund 70!) zwingen dazu, eine, natürlich subjektive, Auswahl zu treffen.

Die Internationale Anselmtagung in Wimpfen (die erste einer Reihe solcher, der Erforschung des Denkens von Anselm von Canterbury gewidmeten Tagungen, wie man hoffen darf) hatte einen konkreten Anlaß: den 75. Geburtstag des verdienten Herausgebers der kritischen Gesamtausgabe der Opera Omnia des Anselm von Canterbury und bekannten Anselm-Forschers *Franciscus Salesius Schmitt O.S.B.* Diese Tatsache war auch der Grund für die Wahl des Kongreßortes: Wimpfen im Tal, in dessen altem Ritterstift St. Peter die 1946 aus ihrer schlesischen Heimat vertriebene Benediktiner-Abtei Grüssau eine neue Heimat gefunden hat. Der Kongreß hatte dadurch eine ganz ungewöhnliche Note: der Altmeister der Forschung am Gegenstand des Kongresses sollte geehrt werden und war zugleich quasi Gastgeber der Tagung. Die Ehrungen, die vor allem die Eröffnungssitzung für P. Franciscus Salesius brachte, waren aber keineswegs etwa der Abschluß eines noch so bewundernswerten Lebenswerkes: dieser Kongreß sah P. Franciscus Salesius im Zentrum der aktuellen Forschung, er war „Motor" mancher interessanten Diskussion, der Mann, dessen sachkundiges, abgewogenes und von allen erwartetes Urteil in vielen Fällen den Ausschlag gab.

Zu Beginn der Tagung wurde in einer Feierstunde dem Jubilar die *Festschrift* überreicht, über die nun zunächst zu berichten ist[1]. Der erste der Beiträge des Bandes (13–17) stammt von *Desmond Paul Henry* (Manchester), der schon seit Jahren über die Logik des hl. Anselm gearbeitet hat. Er weist darauf hin, daß die bisher verbreitete Auffassung, die mittelalterliche Logik vor Abaelard sei von wenig Interesse, reformbedürftig sei. Als Beispiel dafür bringt er Anselms wichtige Unterscheidung aus ‚De grammatico' zwischen dem ‚usus loquendi' und den Notwendigkeiten einer bereits technischen logischen Sprache. H. nennt dies eine „halb-technische Sprache", die etwa in der Mitte zwischen der natürlichen Sprache und der vollständig künstlichen Sprache der gegenwärtigen Logik stünde. Er verspricht eine größere Arbeit, in der die Geschichte dieses gegenseitigen Verhältnisses von natürlicher und künstlicher Sprache der Logik im Mittelalter nachgezeichnet werden soll. Man darf auf dieses Werk gespannt sein. Eine Geschichte der logischen Sprache des Mittelalters von dieser

[1] Sola ratione. Anselm-Studien für Pater Dr. h. c. Franciscus Salesius Schmitt O.S.B. zum 75. Geburtstag am 29. Dezember 1969. In Verbindung mit *B. Geyer* und *A. Hufnagel* hrsg. von *Helmut K. Kohlenberger*. 4° (236 S.) Stuttgart – Bad Cannstatt 1970, Frommann.

Seite her, wäre wohl auch von Interesse für das noch zu wenig bearbeitete Problem der technischen Sprache etwa des Raimund Lull, des Johannes Duns Skotus oder des Ockham.

Der nächste Artikel (19–31) von *Alfons Hufnagel* (Rottenburg) befaßt sich mit der Deutung des anselmschen Wahrheitsverständnisses durch *Albert den Großen*. Albert nimmt die Frage nach der Wahrheit aus dem theologischen Kontext heraus, in dem sie bei Anselm gestanden hatte. Sein philosophisches Interesse hat zur Folge, daß die Frage der höchsten, göttlichen Wahrheit für Albert nicht so wichtig ist. Die anselmsche *rectitudo* ist für Albert nicht irgendeine adaequatio, sondern eine den irdischen Bereich überschreitende „Angleichung" dessen, was „hier" ist, zu dem, was „dort" ist, nämlich der ersten oder höchsten Wahrheit. Während bei Anselm irdische Wahrheit direkt in Gott gründet, läßt Albert alle Wahrheit in den Ideen Gottes gründen. Albert übernimmt also nicht nur Anselms Wahrheitsbegriff, sondern er führt ihn von platonischem Denken her selbständig weiter.

Dasselbe Problem der *rectitudo* stellt sich auch *Gottlieb Söhngen* (München). Er zeigt in einem hier (71–78) teilweise abgedruckten Vortrag aus den Salzburger Hochschulwochen 1958, daß rectitudo („Rechtheit") nicht nur „Richtigkeit" der Aussagen und der Dinge, sondern auch der Handlungen sei. Gerechtigkeit ist dann *rectitudo voluntatis servata propter se* (De ver. c. 12). Eine Analyse der Genugtuungstheorie Anselms vor diesem Hintergrund zeigt, daß bei allen kritischen Einwänden, die heutige Theologie gegen den stark juristischen Charakter von Anselms Lösung vorbringt, die Vergeistigung und Verpersönlichung des Sündenbegriffs von Anselm sowie die meisterliche Logik seiner Methode wirklich einen Fortschritt über die Väter hinaus darstellt. Mit der Soteriologie Anselms befassen sich von verschiedenem Gesichtspunkt her auch die Arbeiten von *Helmut K. Kohlenberger* (Tübingen) und *J. McIntyre* (Edinburgh). Während K. *Schmitts* These von der Rationalität der Methode Anselms durch eine Analyse des ratio-Begriffs und dessen Implikationen vor allem im Cur Deus Homo behandelt (35–55), untersucht McIntyre (111–118) Methode und Entwicklung der Argumentation in derselben Schrift.

Auch der vielbesprochene und jeder Generation von Philosophen neue Probleme aufgebende Proslogion-Beweis wird von zwei Arbeiten behandelt: *Carmelo Ottaviano* (Catania – Rom) untersucht (57–70) die psychologische Grundlage des „ontologischen" Arguments im 9. Kapitel der ‚Dicta Anselmi' des Mönchs *Alexander von Canterbury*, während *Sofia Vanni Rovighi* (Mailand) sich noch einmal der schon mehrfach gestellten Frage zuwendet, ob es bei Anselm ein „zweites ontologisches Argument" gibt. Das Ergebnis der Studie ist, daß die kartesianische Unterscheidung von *D. Henrich* (Der ontologische Gottesbeweis, sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit [²Tübingen 1967] 3) zwischen einem ontologischen Gottesbeweis, der auf der Idee des vollkommenen Seienden und einem, der auf der Idee des notwendigen Seienden beruht, sich bereits „klar bei Anselm und Gaunilo zeige" (85). Zu fragen bleibt allerdings, ob Anselm ‚quo maius cogitari non potest' in seiner Dynamik und dem Problem gerade des ‚cogitari' mit einem dieser beiden Begriffe gleichgesetzt werden kann. *Ludwig Hödl* (Bochum) untersucht ein Werk, das früher irrtümlicherweise Anselm zugeschrieben wurde: den frühscholastischen Eucharistietraktat ‚Calix benedictionis'. Der ontologische Charakter des ‚vere' der Realpräsenz wird in Beziehung gebracht zum ‚vere' des ‚vere esse' des Proslogion-Beweises. *Michael Schmaus* (München) steuert zu unserer Festschrift aus seiner überragenden Kenntnis gerade der Geschichte der Lehre von der Trinität einen überaus interessanten Beitrag bei: Zur metaphysisch-psychologischen Lehre über den Heiligen Geist im Monologion. Auf dem Hintergrund eines ausführlichen Rückblicks auf die psychologische Trinitätslehre Augustins, des großen Lehrmeisters von Anselm, zeigt Schm., daß nach Anselm die Tatsache (nicht das Wie!) der Dreipersönlichkeit Gottes für die Vernunft allein mit Sicherheit erkennbar ist. Von Augustin unterscheidet er sich vor allem dadurch, daß er den Heiligen Geist nicht als ‚donum' bezeichnet und damit die Trinität rein metaphysisch, ohne heilsgeschichtlichen Ausblick interpretiert.

Der größte Beitrag des Bandes ist von *René Roques* (Paris) über Struktur und verschiedene Eigenart des Gebets bei Anselm (119–187). Dieser ist um so wertvoller, als er auch Untersuchungen über den Gebetsstil Anselms enthält (die Einleitung in das „Proslogion" von *F. S. Schmitt* [Stuttgart 1962] 9–67, hat eindrucksvoll gezeigt, wie wichtig eingehendere Untersuchungen über Anselms Stil wären). Von größtem

Interesse ist auch die bisweilen an formgeschichtliche Methoden der Bibelexegese erinnernde Art, in der R. die Struktur anselmscher Gebete analysiert. Bei einem Meister des Stils wie Anselm darf man erwarten, daß weitere und genauere Untersuchungen sprachlicher Art (vor allem zum Proslogion!) eine bedeutende Hilfe zu einem besseren Verständnis wären.

Die *Vorträge der Kongreßtage selbst* waren der Wirkungsgeschichte des Proslogion-Arguments gewidmet. Obwohl es gerade darüber neben dem bereits genannten Buch von *Henrich* schon eine Menge Arbeiten gibt, ist die Geschichte eines so zentralen Problems der Philosophie (der „ontologische" Gottesbeweis stellt an jede Generation neu die Frage nach ihrem Verständnis des Verhältnisses von Denken und Sein!) auch nach diesem so fruchtbaren Kongreß noch nicht geschrieben. Auch jetzt noch ist die Geschichte des Proslogion-Arguments gerade im Spätmittelalter, der Zeit also, in der das grundgelegt wurde, was wir „Neuzeit" nennen, weitgehend Neuland. Vermutlich dürfte aber für eine Geschichte des subjektiv-transzendentalen Denkens der Neuzeit die Geschichte des Selbstverständnisses des Denkens gerade am Modell „ontologischer Gottesbeweis" im 14. und 15. Jahrhundert fruchtbar sein. Von besonderem Interesse dürfte daher der Bericht über solche Referate sein, die bisher nicht oder wenigstens neuerdings nicht behandelte Epochen der Wirkungsgeschichte des Proslogion-Beweises betrafen.

Seit *Daniels'* „Quellenbeiträgen" (BeitrGPhThMA 8 [1912], H. 1–2) gilt die These vom „Schweigen des 12. Jahrhunderts über den Proslogion-Beweis" als eine Art stillen Dogmas der Anselmforschung. Der Vortrag von *Robert Javelet* (Strasbourg) zeigte nun, daß *Herbert von Bosham*, der Sekretär und Biograph von Thomas Becket, in seinem Liber Melorum ein Argument vom Typ des anselmschen Proslogion-Beweises aufführt. Es handelt sich um eine Diskussion mit einem ‚Insipiens', in dem die Existenz Gottes zwar nicht über das ‚quo maius cogitari non potest', wohl aber über ein ‚potens quo nihil sit potentius' bewiesen wird. Auch wenn der entscheidende Zug des anselmschen ‚cogitari' fehlt, sind doch die Anklänge bis in Wortwahl und Methode deutlich (der Beweis erfolgt auch aus ‚rationes necessariae'). Man wird daher doch wohl von einem Einfluß des Proslogion sprechen dürfen. Auf eine ganze Reihe anderer Anklänge an das Proslogion im 12. Jahrhundert wird der Rez. selbst an anderer Stelle eingehen.

Den Einfluß Anselms auf einen anderen Scholastiker des 12. Jahunderts, auf *Honorius Augustodunensis*, untersucht der Beitrag von *R. Crouse* (Halifax). Es ist immer wieder gefragt worden, ob Honorius etwa gar Anselms Schüler war (vgl. seine recht genaue Kenntnis der Werke von Anselm PL 172, 232 A). Das Ergebnis der Untersuchungen von C. ist, daß Honorius ein Einzelgänger mit Beziehungen zu vielen Schulen seiner Zeit (z. B. nach Laon und Chartres) war. C. hält es nicht für ausgeschlossen, daß Honorius in irgendeinem Schüler-Lehrer-Verhältnis zu Anselm stand; historisch streng begründen läßt sich dies allerdings zur Zeit nicht. *Alfons Hufnagel* (Rottenburg), der bereits in der Festschrift einem Aspekt von Anselms Einfluß auf *Albert den Großen* nachgegangen war, befaßte sich in einem brillanten Vortrag mit dem Fortleben des Proslogion-Arguments bei Albert. Die Interpretation der sechs Stellen, an denen Albert das Proslogion-Argument zitiert, ergab, daß Albert sich mit den eigentlichen Grundgedanken des Proslogion nicht kritisch auseinandergesetzt hat (wie etwa Thomas). Er verwendet das Argument auch nicht zum Beweis der Existenz Gottes, sondern als Beweismittel bei der Frage nach Gottes Wesen (z. B. ob es nur *ein* höchstes Gut geben könne, ob die Gottheit mitteilbar oder von mehreren aussagbar sei usw.).

Soviel (auch neuerdings) über das Verhältnis von *Thomas* zum Proslogion-Beweis geschrieben wurde, der Vortrag von *Kurt Flasch* (Bochum) zur Interpretation des „Ontologischen" Arguments durch Thomas von Aquin gehörte zu den Höhepunkten der Tagung. Schon öfter wurde darauf hingewiesen, daß Thomas Anselm mißverstanden hat. F. weist aber auf den entscheidenden Grund dafür hin: ihre verschiedene Auffassung über das Verhältnis von Denken und Sein. Alle Versuche, Anselm dadurch zu „verstehen" oder zu „verbessern", daß man ihn in das Begriffssystem des thomistischen (oder, wie F. überzeugend zeigte: auch des thomanischen) Denkens zwängt, müssen fehlschlagen. Aber immer wieder wird dies bis heute versucht.

Um wieder zu den gewöhnlich weniger bekannten Etappen der Wirkungsgeschichte des Proslogion-Arguments zurückzukehren: *Camille Bérubé* (Rom) berichtete über

die Stellung des *Petrus Johannis Olivi* zur ratio Anselmi. Er will das Argument nicht als ein Argument a priori, sondern als einen, den Gottesbeweisen ‚ex dynamismo intellectuali' nahestehenden Gedankengang verstanden haben: „Indem ich den Gottesnamen denke, denke ich ihn notwendig als existent."

Wer sich für die bisher wenig erforschte Geschichte des Proslogion-Arguments im Spätmittelalter interessierte, durfte auf den Vortrag von *Albert Zimmermann* (Köln) gespannt sein. Schon in seiner Habilitationsschrift (Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert [Köln 1965]) beschäftigte sich Z. mit einem anonymen Metaphysikkommentar, der um 1320 entstanden ist (Cod. 3490 der Bibl. Mazarine, Paris). Der Ort, an dem der Proslogionbeweis in diesem Kommentar zur Sprache kommt, ist die Quaestio: Utrum aliqua scientia demonstret suum subjectum esse. Es werden dann Beispiele für die konkrete Ableitung des Gegenstands einer Wissenschaft aus ihrem Namen gesucht, Fälle, in denen die ‚ratio nominis' Ausgangspunkt einer Existenzbehauptung sein kann. Ein solches Beispiel ist die ratio Anselmi. Das Proslogion-Argument wird als Beispiel dafür angeführt, wie allein durch die Analyse eines Namens zur Wirklichkeit vorgestoßen werden könne. Ein zweites, ähnliches Beispiel stammt aus Avicenna: wer die Bedeutung des Ausdrucks ‚necesse esse' versteht, versteht auch, daß ein Seiendes, auf das diese Bezeichnung zutrifft, existieren muß: Was nicht nicht sein kann, existiert notwendig. Wenn – zwar mit den verschiedenartigsten Begründungen – immer wieder davor gewarnt worden ist, im Proslogion-Beweis Anselms nichts anderes zu sehen als den illegitimen Übergang von der Denk- zur Seinsordnung: hier scheint er tatsächlich in einem derartigen, „ontologischen" Sinn verwandt worden zu sein. – Auch auf dem Wiener Skotuskongreß ging Z. noch einmal auf Cod. 3490 Bibl. Maz. ein: „Analoge und univoke Bedeutung des Terminus ‚ens' nach einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts". Wieder geht es um eine wissenschaftstheoretische Frage: ob die Metaphysik *eine* Wissenschaft sei oder in einen Gott betreffenden und einen kategorialen Bereich auseinanderfalle. Die Antwort des Anonymus ist: Die Metaphysik ist deshalb *eine* Wissenschaft, weil ihr Gegenstand univok ist.

Aus der Fülle der Beiträge über die Wirkungsgeschichte des Proslogion-Arguments in der Neuzeit sei besonders hingewiesen auf den über Henrich hinausgehenden Beitrag von *Joachim Kopper* (Mainz) über den ontologischen Gottesbeweis beim alten *Kant* und die Darstellung des gegenseitigen Bezugs von ‚maximum' und ‚cogitare' bei *Nikolaus von Kues* durch *S. Danglmayr* (Bonn). Lohnend wäre vermutlich auch die Untersuchung einer Epiphaniepredigt des Nikolaus von Kues, in der er ausführlich auf das ‚quo maius cogitari nequit' eingeht, auf die der bekannte Cusanus-Forscher *Rudolf Haubst* (Mainz) hinwies, der eine kritische Ausgabe vorbereitet.

Einige Beiträge befaßten sich auch mit der Diskussion über die ‚ratio Anselmi' im angelsächsischen Raum und im Bereich der analytischen Philosophie. Allzusehr läuft auch auf dem Gebiet der Anselmforschung bisher das, was im angelsächsischen Raum geschieht, neben der kontinentaleuropäischen Forschung her. So erfreulich es war, daß auf dem Kongreß durch verschiedene Referate hier Brücken geschlagen wurden, die angelsächsische Anselmforschung würde einmal eine ausführlichere Darstellung verdienen (ausführlicher als *Alvin Platinga*, The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers [New York 1965]).

Die internationale Anselmtagung hat sich mit einem Thema befaßt, das zu den heute noch virulentesten aus der mittelalterlichen Philosophie gehört. Sie hat damit nicht nur der Anselmforschung, für die das Proslogion-Argument immer eine der Hauptaufgaben war, sondern der Philosophiegeschichte überhaupt einen Dienst erwiesen.

Auch der Dritte Internationale Skotuskongreß in Wien behandelte ein Thema, das Probleme und Lösungen des Mittelalters mit heutigen Fragen in Beziehung setzt: Gott und der Mensch in der Lehre des Duns Skotus. Wenn es eines quasi-empirischen Beweises bedurft hätte, daß es so etwas gibt wie eine Philosophia perennis: einen, bei aller Differenzierung im einzelnen doch breiten Strom grundlegender menschlicher Fragen und auch wichtigster Lösungen: dieser Kongreß hätte ihn erbracht. In immer neuen Ansätzen (selbst von marxistischer Seite) wurde klar, wie „modern" Anthropologie und Gotteslehre des großen Franziskaners auch heute sind und wie sehr es wahr ist, daß wirklich große Philosophie und Theologie, auch vergangener Zeit, den Problemen unserer Tage gültigere Antworten zu geben hat als

zweitrangige Zeitgenossen. Neben dieser Inbezugsetzung des Duns Skotus zu heutiger Anthropologie und Gotteslehre (dem eigentlichen Hauptthema der Tagung) brachte der Kongreß aber auch wichtige Beiträge mediaevistischer Forschung im engeren Sinn. Es kann natürlich wieder nur darum gehen, recht subjektiv aus der Überfülle des Angebotenen einiges Typische herauszugreifen.

Das Hauptreferat der Eröffnungssitzung von *Karl Binder* (Wien) war zugleich geschichtlicher und aktueller Art: B. ging dem Einfluß des Duns Skotus auf die mittelalterliche Universität Wien im 14. und 15. Jahrhundert nach, er stellte also die Beziehung her zwischen der Gastgeberin des Kongresses und seinem Gegenstand. Der Vortrag zeichnete als Ergebnis eingehender Handschriftenstudien den Weg skotistischer Grundlehren von Paris in die junge Universität Wien nach. Im einzelnen ging B. der Bedeutung skotistischen Gedankenguts in den Schriften des *Heinrich Heinbuche von Langenstein*, des *Heinrich von Oyta* und des *Nikolaus von Dinkelsbühl*, des „zweiten Gründers der Wiener Universität", nach.

Eine Grundfrage des Kongresses, die Anthropologie des Duns Skotus, war Gegenstand des Referats von *Pietro Scapin* (Padova). Eine systematische Anthropologie gibt es bei Skotus noch nicht, aber es finden sich in seinen Werken sehr wohl die Elemente einer echten, primär theologischen Anthropologie. Wichtigster Grund dieses theologischen Aspekts einer skotistischen Anthropologie ist seine Auffassung von der geschichtlichen Eigenart der menschlichen Grundverfassung, die nicht die einer bloßen Natur, sondern die des gefallenen und erlösten Menschen ist. Die Unfähigkeit der bloßen Philosophie, diesen tatsächlichen Zustand des Menschen zu erkennen und zu beschreiben, macht sie unfähig zu einer allseitig befriedigenden, rein natürlichen Anthropologie. Anthropologische Einzelaussagen über Sein und Wirken des Menschen, über seine Hoffnung und seine Zukunft, wie S. sie dann machte, sind daher nicht Sache einer Philosophie, die des Glaubens entraten kann, sondern zutiefst eine Sache der ganzen christlichen Existenz.

Auch *Alberto Ghisalberti* (Mailand) behandelte mit „Der Gott der Philosophen und der Gott der Theologen bei Johannes Duns Skotus" ein Thema, das mit der Verwiesenheit der Philosophie des gefallenen Menschen auf die Theologie zu tun hatte. Für Skotus ist zwar die Unendlichkeit Gottes, eine Frage, die er auf der Ebene des Seins stellt, rational beweisbar, nicht aber die Allmacht Gottes. G. zeigte, daß diese beiden Thesen des Skotus zusammen schwer haltbar sind, daß der Ansatz des Beweises für die Unendlichkeit Gottes an sich weiterdrängte zur Allmacht, daß aber der philosophiegeschichtliche Hintergrund, das Problem der ‚articuli fidei, qui non demonstrantur' Skotus' Stellung zwischen Ockham und hochmittelalterlichem Vernunftoptimismus begründet. An sich kann man dem nur zustimmen. Allerdings drängt sich die weiterführende Frage auf, ob Skotus nicht gerade in seinem (tatsächlich vielleicht noch nicht ganz konsistenten) kritischen Neuansatz im Fragen nach dem Verhältnis von Vernunfteinsicht und Offenbarung (und damit von Natur und Gnade) – auch wenn man die Folgen bis Ockham bedenkt – heutigem Fragen nach Gott und seinem Wesen nähersteht als manche uns heute bisweilen fast naiv anmutende Sicherheit der Vernunft. Wenigstens psychologisch sind solche Sicherheiten, gerade wenn es um das Wesen Gottes geht, doch recht häufig begründet im Wort der Offenbarung, das die philosophische Reflexion dann erst auch zu ihrer Sache macht.

Einen oft zu wenig beachteten ethischen und damit ebenfalls die Anthropologie des Skotus betreffenden Aspekt seines Denkens stellte das eindrucksvolle Referat von *Walter Hoeres* (Freiburg) heraus: die Hinordnung des menschlichen Verstandes auf die Wahrheit und die Möglichkeit des Abfalls von Gott und der Ordnung der Dinge. Skotus entfaltet die klassische Lehre von der ‚inclinatio' zum Sein und zu Gott besonders eindrücklich. Das Ziel des Menschen liegt in der Kontemplation und der Erkenntnis um ihrer selbst willen. Diese Hinordnung auf das Sein und auf Gott, die dem Menschen im höchsten Maße konnatural ist, kann aber verraten werden. Es besteht daher das ernste Problem, wie es möglich ist, daß der Mensch gerade dieser, ihn zutiefst entsprechenden Erfüllung untreu werden kann. Einerseits bezweifelt Skotus die Möglichkeit eines direkten Gotteshasses; der Wille scheint nicht in der Lage zu sein, das Schlechte um des Schlechten willen zu lieben. Aber er kann die Stellungnahme verweigern, er kann seine Aufmerksamkeit einem anderen Gegenstand zuwenden, kann seine ‚quietatio' in vermeintlichen Gütern finden. Dieser ethische Aspekt, die Verantwortung, die Philosophie mit sich bringt, wird sicher in

neuerer Zeit oft nicht genügend betont. Erfreulich scheint dem Rez., daß gerade die sprachanalytische Philosophie der Gegenwart diesen Gedanken des Skotus auf ihre Weise wiederentdeckt hat.

Heinz Schulte (Pullach) versuchte in seinem Beitrag „Personales und sachorientiertes Denken. Zwei Typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Duns Skotus" die von *Johann B. Metz* in seinem Buch „Christliche Anthropozentrik" (München 1962) gestellte Frage nach den Wurzeln *der* Art zu denken, wie sie sich in den verschiedenen Arten neuzeitlich-subjektiver Philosophie findet, auch an die Gotteslehre der beiden großen Franziskanertheologen zu stellen. Die Analyse von Texten vor allem aus De mysterio trinitatis von *Bonaventura* und der Ordinatio des Skotus ergab, daß es wohl nicht angeht, die Wurzeln neuzeitlich-subjektiven Denkens allein mit den Mitteln einer an der Transzendentalphilosophie (und Maréchal) geschulten Theologie erheben zu wollen – so wichtig dieser Ansatz auch zu sein scheint. Gerade der Vergleich zwischen Bonaventura (für den ein solches oder ähnliches Vorgehen noch eher erfolgversprechend erscheint) und Skotus zeigte, daß das Problem „Neuzeit" vielschichtiger ist.

Die Originalität des philosophiegeschichtlich neuen Ansatzes und zugleich die anthropologische Relevanz des skotistischen Gottesbeweises zeigte *Wolfgang Kluxen* (Bonn) in seinem Vortrag „Welterfahrung und Gottesbeweis" am Beispiel des Gottesbeweises aus dem ‚Tractatus de primo principio'. Der Tractatus, eines der spätesten Werke des Skotus, das die Letztfassung des Gottesbeweises enthält, hat die Absicht, den Ort dieses Beweises im Gesamt der Metaphysik deutlich zu machen. Ausgangspunkt des Gottesbeweises ist die faktische Erfahrung unserer Welt. Diese Welterfahrung bietet aber nicht nur Fakten, sondern zugleich Strukturen und Naturen (ens quidditative sumptum), von denen die faktische Existenz (Kontingenz) als Modalität abhebbar ist. Gottesbeweis als Beweis für eine Erste Natur, die Notwendigsein-aussich ist, bleibt streng an die Erkenntnis dieses ‚ens quidditative sumptum' gebunden. Metaphysik ist also Explikation der diese Möglichkeitsebene sichernden Welterfahrung. Der gegenseitige Bezug und die gegenseitige Ermöglichung von Welterfahrung und Zugang zum Göttlichen scheint einer der existentiell aktuellsten Züge der Gotteslehre des Skotus zu sein.

Robert P. Prentice (Rom) wandte sich schließlich dem Problem „Eschatologie und Freiheit" zu. Wenn, wie bei Thomas, das Wesen der Seligkeit nicht in einem Akt des Willens, sondern in einem Zur-Ruhe-Kommen des Intellekts und damit in der Schau besteht, stellt sich das Problem der Freiheit im Endzustand des Menschen nicht so, wie wenn man mit Skotus die These aufstellt: Seligkeit muß Freiheit sein, Freiheit Gottes, aber auch Freiheit des seligen Menschen. Die erste Dimension der Seligkeit, die der menschlichen Freiheit, nennt P. (zögernd zwar) „Selbstschaffung" (autocreation). Die zweite Dimension der Seligkeit ist die Freiheit Gottes, die einerseits die menschliche Freiheit überhaupt erst ermöglicht, andererseits aber selbst in einem Beziehungszusammenhang mit dieser von ihr ermöglichten menschlichen Freiheit steht. Auch wenn man gegen den Begriff einer "autocreation" Bedenken anmelden kann, die Sache scheint sehr bedenkenswert: Zum Wesen der Freiheit gehört es, nicht nur Wahlfreiheit zwischen vorgegebenen Möglichkeiten zu sein, sondern daß Freiheit Konstitutiv der Person ist, die sich im freien Akt erst als Person verwirklicht. Der Bezug solcher Eschatologie zu heutiger philosophischer Anthropologie, gerade verschiedener Richtungen der Existenzphilosophie, liegt auf der Hand.

Die vorliegenden Anmerkungen zu zwei äußerst inhaltsreichen Tagungen bleiben natürlich fragmentarisch. Man darf nur hoffen, daß die Anregungen, die beide Kongresse der Forschung bieten können, durch eine baldige Veröffentlichung der Akten der Allgemeinheit zugänglich werden. Heinz Schulte, S. J.

Symposion der Cusanus-Gesellschaft vom 22. bis 24. September 1970 in Bernkastel-Kues.

Die Cusanus-Gesellschaft veranstaltete vom 22. bis 24. September 1970 in Bernkastel-Kues ein Symposion ihres wissenschaftlichen Beirates unter dem Titel „Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene", an dem sich zahlreiche Wissenschaftler beider Konfessionen beteiligten. Eine Tagung unter einem solch anspruchsvollen Generalnenner ist in ihrem Gelingen von einer doppelten Gefahr bedroht. Leicht gerät

man in Versuchung, einige Gedanken des Nikolaus von Kues aus ihrem zeitgeschichtlichen Kontext zu lösen und Patentrezepte für die heutige ökumenische Arbeit abzuleiten mit dem Hinweis, man tue alles im Geist des Cusanus. Die Tagung erlag dieser falsch verstandenen Aktualität nicht. Dazu trugen besonders die drei ersten Referate bei, die sich mit der zeitgeschichtlichen ökumenischen Arbeit des großen Kardinals befaßten (*Erich Meuthen:* Nikolaus von Kues in der Entscheidung zwischen Konzil und Papst; *Werner Krämer:* Die Wiedervereinigung mit der Ostkirche; *Hermann Hallauer:* Das Glaubensgespräch mit den Hussiten). Sie zeigten, daß Nikolaus von Kues keine fertigen Rezepte für den Frieden im Glauben hatte. Je nachdem, wo er in einer konkreten Situation die Einheit mehr gewahrt sah, konnte er sich verschieden, ja gegensätzlich, zwischen Konzil und Papst, zwischen starrer und nachgiebiger Haltung den Hussiten gegenüber entscheiden. Diese pragmatische Haltung zeigt Grenzen des Cusanus, kann ihn uns aber menschlich näherbringen.

Die Tagung konnte aber auch der entgegengesetzten Gefahr erliegen. Eine rein geschichtliche Betrachtungsweise erschöpft sich leicht in einer retrovertierten Haltung. Diese hätte den ökumenischen Erwartungen, die man, wie der Schirmherr des Symposions, Kultusminister Dr. *Bernhard Vogel*, bemerkte, ein Jahr vor dem Pfingsttreffen der beiden Konfessionen in Augsburg einer solchen Tagung entgegenbrachte, nicht entsprochen. Die Diskussion, die sich besonders an die letzten Referate über die ökumenische Theologie (*Anton Schall:* Die Sichtung des Christlichen im Koran; *Maurice de Gandillac:* Una religio in rituum varietate; *Rainer Röhricht:* Der ökumenische Reichtum der Wahrheit; *Rudolf Haubst:* Der Leitgedanke der repraesentatio in der cusanischen Ekklesiologie) anschloß, stellte jedoch den aktuellen Bezug her. Da alle Referate mit den Diskussionen im 10. Band der Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft nachzulesen sein werden, erübrigt sich in diesem kurzen Bericht eine Zusammenfassung der einzelnen Vorträge. Es seien hier nur einige Punkte aufgezählt, die sich aus den Referaten und den Diskussionen für die heutige ökumenische Arbeit als besonders fruchtbar ergaben:

1. Nach Nikolaus von Kues verträgt die Einheit in der geschöpflichen Ordnung auch Verschiedenheiten. Diese müssen zur Gewinnung der Einheit nicht alle beseitigt werden, sondern haben in ihr ihren Grund und Ort.

2. Nikolaus von Kues betont die Relativität jeder Gotteserkenntnis. Gott als Unendlicher kann nie von einem endlichen Verstand erfaßt werden. Es gibt keine „reine Lehre" im Sinn einer unüberbietbaren menschlichen Gotteserkenntnis. Diese Feststellung besagt aber keine Absage an das Denken, vielmehr führt gerade das geistige Ringen um Gott zu jener belehrten Unwissenheit. Hier sei besonders erwähnt, daß Nikolaus von Kues als einer der ersten auch die geschichtliche Bedingtheit jeder Erkenntnis aussprach. (Er versöhnt z. B. gegensätzliche Autoritäten in der Frage des Konziliarismus und Papalismus mit der Bemerkung, sie hätten in ihrem geschichtlichen Kontext je ihre Geltung [*E. Meuthen*].) Dennoch braucht der Mensch keinem vollständigen Skeptizismus zu verfallen, da er in Jesus Christus die Quelle der Gewißheit besitzt. In ihm hat sich das Unendliche im Endlichen erschlossen. Aus dieser Relativität der Gotteserkenntnis, gepaart mit der Gewißheit in Jesus Christus, entspringt eine „sich bescheidende und dennoch bemühende Toleranz" dem Andersdenkenden gegenüber (*R. Röhricht*).

3. Das ökumenische Denken und Bemühen des Cusanus gipfelt in der Forderung: Eine Religion in der Verschiedenheit der Riten (Una religio in rituum varietate). Diese Formel bildet den Kern seines Traumes von der einen Weltreligion mit den verschiedenen Aussagen des gleichen Glaubens. Sie ist jedoch keineswegs im Sinne eines aufklärerischen Indifferentismus zu verstehen. Der einen Menschheit wurde nämlich eine Uroffenbarung gegeben, die die verschiedenen Völker trotz des Sündenfalles weiterentwickelten. In diesem menschlichen Bemühen um Gott steckt zugleich Gnade; es gibt auch eine Offenbarung außerhalb des Christentums. Selbst den Glauben an die Menschwerdung sieht Cusanus in den außerchristlichen Religionen, wenn auch unbewußt, gegeben. Der Vorzug des Christentums besteht darin, daß das, was in anderen Religionen mehr geahnt, klar zur Sprache kommt. Was die Religionen voneinander trennt, ist die Verschiedenheit der Riten, deren gegenseitige Anerkennung der Kardinal empfiehlt (*M. de Gandillac*).

4. Die gegenwärtige Diskussion berührt besonders stark die cusanische Theologie der Kirche, insonderheit die des kirchlichen Amtes. Dieses umfaßt nach ihm eine

doppelte Repräsentatio. Jeder Träger eines kirchlichen Amtes repräsentiert einmal von oben Christus; er ist Stellvertreter (vicarius) Christi. Zum anderen repräsentiert er von unten die Gläubigen, das christliche Volk. Aus der Idee, daß auch im Papst und seiner Leitung der Kirche das Volk repräsentiert sein muß, entwickelt Nikolaus von Kues noch heute aktuelle Reformpläne: Die Kardinäle werden nicht ernannt, sondern von den Kirchenprovinzen der einzelnen Länder delegiert. Sie bilden in Rom ein kleines, täglich zusammenkommendes Konzil. Seine Funktion erschöpft sich nicht im Beraten. Von seiner Zustimmung hängt vielmehr die Gültigkeit wichtiger Entscheidungen des Papstes ab (*R. Haubst*).

Bei jedem der vier Punkte tauchten Fragen auf, die teils in den Referaten, teils in der Diskussion gestellt wurden: Wann ist ein Gegensatz so beschaffen, daß er zur Zerstörung der Einheit treibt wie Tod und Feindschaft, und wann kann ein Gegensatz von der Einheit umfaßt werden? Ist Christus die Quelle der Gewißheit in der Gotteserkenntnis, wer gibt uns die Gewißheit in der Erkenntnis Christi? Auch dem Satz von der einen Religion bei der Verschiedenheit der Riten liegt eine gewisse Unschärfe zugrunde, da Cusanus selbst den Begriff des Ritus verschieden faßt, je nachdem er Hussiten oder Angehörige außerchristlicher Religionen vor sich hat. Kann man überhaupt Religion und Glaube von den Riten trennen? Beim letzten der aufgezählten Punkte ist die Frage, welche Repräsentatio im Konfliktsfall den Vorrang hat, die Christi oder die der Gläubigen, zu wenig reflektiert.

In diesem vom heutigen Standpunkt aus gesehenen Anfangsstadium der ökumenischen Theologie liegt ihre Grenze. Zugleich aber ist die Tatsache, daß hier viele Fragen offenbleiben, ein Anreiz, diese Theologie mit ihren Zielvorstellungen weiterzutreiben und für uns heute fruchtbar zu machen.

Nikolaus von Kues war sich bewußt, daß jede Verkündigung und Theologie ohne Rezeption durch das Volk sinnlos ist. Die Cusanustagung durfte sich deswegen nicht in einem frustrierten Gespräch einiger Fachwissenschaftler erschöpfen. Es entsprach dem Geist des großen Kardinals, daß seine Gedanken in den Referaten und vor allem in einem ökumenischen Gottesdienst (Predigten: *Gerd Heinz-Mohr*: Wenn Kirche geschieht ...; *Reinhold Weier*: Aus Gnade gerechtfertigt) einer großen Zahl Christen beider Konfessionen zugänglich gemacht wurden. Ob die Aufnahme des Geistesgutes des Cusanus dabei so weit gediehen ist, daß dieses Symposion ein wirklicher Schritt zur Einheit der Christen war, vermag niemand zu sagen. Die Voraussetzungen dafür wurden von der Cusanus-Gesellschaft geschaffen.

Bardo Weiß

Besprechungen

Coreth, Emerich, *Grundfragen der Hermeneutik* (Philosophie in Einzeldarstellungen, 3). 8° (228 S.) Freiburg 1969, Herder. 29.– DM.

Hermeneutik ist ein Grundproblem der Gegenwart. In der Erörterung dieses Problems wird immer wieder betont, daß das Verstehen von Äußerungen des geistigen Lebens anderer stets von einem geschichtlich bedingten Vorverständnis abhängt. „Stellt sich aber darin nicht bedrängend die Frage nach der Wahrheit?" (10) Das Hauptverdienst des vorliegenden Buches besteht darin, daß es diese Frage ernst nimmt und einer Lösung zuführt.

Das *1. Kap.* ist der *Problemgeschichte* gewidmet. Das Problem ist aus der theologischen Frage nach der Schriftinterpretation hervorgegangen. Schon in der Patristik ist der Gegensatz zwischen der antiochenischen und der alexandrinischen Schule nicht zuletzt durch ein verschiedenes, der Schriftauslegung zugrunde gelegtes Prinzip begründet. C. gibt einen kurzen Überblick über den Wandel der Interpretationsprinzipien im Mittelalter, in der Reformation, der Aufklärung, dem 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart (auf evangelischer Seite: *Bultmann, K. Barth, Ebeling, Ernst Fuchs, Heinrich Ott;* auf katholischer Seite: *Loisy, Blondel,* die Diskussion über die genera litteraria, *K. Rahner*). Schon am Ende dieses Abschnitts stellt C. die Frage: „Dürfen oder müssen wir also, um den Sinn (der Schrift) zu verstehen, ein bestimmtes – nämlich heutiges – Welt- und Menschenbild voraussetzen und unser Verständnis darauf zurückbeziehen? Oder kann sich – und muß sich – das geschichtlich bedingte Vorverständnis ... offenhalten zum Vernehmen und Verstehen dessen, was ihm im Wort entgegenkommt, auch wenn es ... den bisherigen Horizont des Verstehens sprengt, aber gerade dadurch öffnet und weitet zu neuen Möglichkeiten des Verstehens?" (26)

Sodann wendet sich C. den im Hintergrund der theologischen Fragen sich zeigenden philosophischen Problemen, und zwar zunächst ihrer geschichtlichen Entfaltung, zu. Das erste dieser Probleme ist das Problem des Verstehens. C. verfolgt es von *Schleiermacher* über *Droysen, Dilthey, Rickert* bis zu *Heidegger* und *Gadamer.* Besonders kommen hier die „Zirkelstruktur" des Verstehens („Das Einzelne wird verstanden in dem Ganzen, das Ganze aus dem Einzelnen": *Droysen*) und *Gadamers* Begriffe der „Verschmelzung der Horizonte" und der „Wirkungsgeschichte" zur Sprache. – Alles Verstehen vollzieht sich in der Sprache. So weitet sich das Problem des Verstehens zu dem der Sprache. Die überlieferte Reflexion auf die Sprache sah diese fast nur als konventionelles Zeichensystem zur Bezeichnung der Gedanken. Eine neue Sicht der Sprache bringen *Hamann, Herder* und *W. v. Humboldt.* Für *Hamann* ist die Sprache „die Mutter der Vernunft und der Offenbarung", nach *Herder* ist die Sprache gleich ursprünglich Werk des Gefühls und der Reflexion, nach *Humboldt* verbindet sie den einzelnen mit der Gemeinschaft, erst in ihr entdecken wir die Welt und erschließen ihren Sinn. Doch gesteht C., daß dieses „tiefere Verständnis der Sprache ... bei weitem nicht das philosophische Niveau des spekulativen Idealismus erreicht hat" und „darum nicht zur vollen Geltung gekommen ist" (39). *Heidegger* habe die Sprache im Verstehen des Daseins fundiert, die Sprache schließlich „mythisch hypostasiert, so aber ihr eigentliches Wesen doch wieder verdunkelt" (40). So bleibe die Philosophie der Sprache immer noch ein unerfülltes Anliegen. Auch die von einem ganz andern Ansatz her das Problem angehende analytische Philosophie bringt keine befriedigende Lösung. Anerkannt wird, daß sie das unhaltbare Ideal einer wissenschaftlichen Universalsprache aufgegeben hat und sich wieder dem lebendigen Ganzen der natürlichen Sprache zuwendet (42). – Der folgende Abschnitt wendet sich dem „Problem der Vermittlung" zu, das *Hegel* so formuliert: „daß es nichts gibt, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung,

so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt" (WW III 60 f.). Eine Lösung dieser Antinomie versucht C. auch im systematischen Teil nicht.

Der *systematische Teil* gliedert sich in die drei Kapitel: „Wesen und Struktur des Verstehens" (55–118), „Verstehen und Geschichte" (119–165), „Verstehen und Wahrheit" (166–221). Das wichtigste, aber auch schwierigste der drei Kapitel ist das erstgenannte. Mit Recht weist C. gleich zu Anfang auf die Mehrdeutigkeit des Wortes „*Verstehen*" hin. Es kann im Sinn der νόησις *Platons* und *Aristoteles'* im Gegensatz zur διάνοια und damit des intellectus im Gegensatz zur ratio aufgefaßt werden. So liegt das „Verstehen" vor dem Gegensatz von naturwissenschaftlichem „Erklären" und geisteswissenschaftlichem „Verstehen" (58), und der dem Verstehen zugeordnete „Sinn" wird gleich dem νοητόν, dem intelligibile (62). Die Urform dieses Verstehens ist für C. das Verstehen des im menschlichen Wort mir zugesprochenen Sinns (64), das zugleich Verstehen des Mitmenschen und Verstehen der Sache ist, „über die" er spricht. Andere Arten des Verstehens sind: das praktische Verstehen, „Sich-auf-etwas-Verstehen", das geschichtliche Verstehen, namentlich von Texten, das Verstehen der Natur, schließlich das Selbst- und Weltverständnis, das sich auf das Ganze unserer Welt, ihren Gesamt-„Horizont", richtet (72). Zu diesem Welthorizont gehört auch die weltanschauliche, im religiösen Glauben begründete Sicht und Bewertung der Welt (78). Er wird nicht nur a priori entworfen, sondern gerade dadurch auch a posteriori hingenommen und aktiv angeeignet und fortgebildet (79 f.). Trotzdem ist die Welt nicht nur Welt „für mich", sondern „es gehört zum Wesen des Menschen, daß nur dasjenige ‚für mich' bedeutsam wird, was ich als ‚an sich' gültig erfasse" (81). So vollzieht sich der Welthorizont immer schon im unbedingten Horizont des Seins (82). Der einzelne Sinngehalt erhält seine volle Sinnbestimmung nur aus dem größeren Zusammenhang, obwohl auch das Ganze durch das Erfassen einzelner Inhalte vermittelt ist (85 f.). Der größere Zusammenhang wird oft nur durch die „Verschmelzung" des eigenen Horizontes mit dem eines anderen bzw. dem einer andern Epoche erreicht. Geschichtliche Zeugnisse allein aus dem eigenen Vorverständnis auslegen, führt zu Mißverständnissen. Allerdings können wir den Horizont eines andern nie vollkommen erreichen; wäre dies erforderlich, so wäre jede Möglichkeit geschichtlichen Verstehens ausgeschlossen (90 f.).

Der „Zirkel des Verstehens" erweist sich so nicht nur als Zirkel des gegenseitigen Sichbedingens des Verstehens der Einzelheiten und des Verstehens des Gesamtzusammenhangs (*Droysen, Dilthey*), sondern zugleich als ein Zirkel zwischen verstehendem Subjekt und zu verstehendem Objekt: „Alle Auslegung, die Verständnis beistellen soll, muß schon das Auszulegende verstanden haben" (*Heidegger*). Die Sätze, durch die C. zeigt, daß hierin kein logischer Zirkel (circulus vitiosus) liegt, machen eine der erhellendsten Seiten seines Buches (103) aus. Das Verstehen des Objektes leitet sich nicht logisch vom Inhalt des Vorverständnisses ab; denn gerade dann müßte dieser als eine feststehende, unbezweifelbare Voraussetzung hingenommen werden; sondern das Vorverständnis, das einen ersten Versuch des Verstehens ermöglicht, muß gerade offenbleiben, um sich gegebenenfalls beim Mißlingen des Verständnisses durch das „Sich-Zeigen" der Sache anreichern und vertiefen zu lassen, wodurch dann erst ein volleres Verständnis der Sache ermöglicht wird. Das Ganze ist also eher ein spiralförmiges Geschehen als ein Zirkel. Eine dogmatische Verfestigung des Vorverständnisses wird zum Hindernis echten Verstehens, wie wir es vielfach in der neueren theologischen Hermeneutik sehen. Von hier aus zeigt C. dann, in welchem Sinn von einer Überwindung der Subjekt-Objekt-Relation gesprochen werden kann (104–115).

Das nächste Kap. wendet sich im besondern dem *geschichtlichen Verstehen* zu. Seine Voraussetzung ist die breite Gemeinsamkeit des Menschlichen, die aller Verschiedenheit der geschichtlichen Welten zugrunde liegt (122). Etwaige „naive" Mißverständnisse aufgrund einer vorschnellen Deutung aus der eigenen Verständniswelt werden aufgedeckt, wenn man bemerkt, daß sie sich dem bereits bekannten geschichtlichen Hintergrund und Zusammenhang des Ganzen nicht einfügen (124 f.). Im folgenden setzt sich C. mit der Meinung *Schleiermachers* auseinander, man müsse, um einen andern zu verstehen, sich mit ihm „gleichsetzen", seine Weise des Denkens und Fühlens nachvollziehen. Mit *Gadamer* lehnt er diese Auffassung ab. Das „verstehende Nachvollziehen" verlangt nicht, daß ich den Standpunkt des andern annehme; ich kann durchaus Distanz bewahren (132). Auch *Gadamers* Lehre von der

„Wirkungsgeschichte", d. h. dem Weiterwirken geschichtlicher Texte und Ereignisse in der Geschichte, wird im wesentlichen gebilligt. Allerdings meint C., bei *Gadamer* werde die jedem Historiker gestellte Aufgabe, möglichst sorgfältig nach der ursprünglichen Intention des Autors zu forschen, wohl zu sehr in den Hintergrund gedrängt (144). Anderseits gibt er zu, daß gerade das Übersehen der Wirkungsgeschichte, durch die der ursprüngliche Sinn in der Überlieferung vielfach verändert wird, die Gefahr subjektiver Deutungen mit sich bringe. Es wäre aber falsch, die Tradition nur als Gefahr zu sehen; sie ist, schon philosophisch gesehen, geschichtlich notwendiges Auslegungsgeschehen (148). Allerdings ist die Wirkungsgeschichte auch Auslese; nicht alles geht in sie ein (151). Nicht auszuschließen ist sogar ein Vergessen des ursprünglichen Sinnes (156). – Aus all dem ergeben sich verschiedene „Sinnschichten des Verstehens" (157–165). So spricht C. von einer „klassischen" oder „authentischen" Auslegung, etwa der Auslegung der griechischen Antike durch den Humanismus, von einer Auslegung durch praktische Anwendung, von einer „existentiellen Auslegung" im Sinne Bultmanns.

Das letzte (4.) Kap. ist dem Thema *„Verstehen und Wahrheit"* gewidmet. Dies ist die entscheidende Frage. Bei *Heidegger* scheint die Wahrheit durch die „Seinsvergessenheit" gefährdet. Anstelle der Aussage-Wahrheit, die immer mehr ausgeschaltet wird, tritt ein geschichtlich-sprachliches Geschehen (169). Bei *Gadamer* wird die Seinsgeschichte durch die Wirkungsgeschichte ersetzt; was hier unter „Wahrheit" zu verstehen ist, wird wenigstens in „Wahrheit und Methode" nicht gefragt (171). Nach dem Aufsatz „Was ist Wahrheit?" (1967) ist Wahrheit ein geschichtliches Geschehen, in das wir einbezogen sind (173). C. betont demgegenüber, durch die Wirkungsgeschichte werde die Frage nach dem ursprünglichen Sinn und auch die Frage nach der Glaubwürdigkeit des Autors nicht aufgehoben (174). Die Wahrheitsfrage verweist aber über die Hermeneutik hinaus auf den metaphysischen Hintergrund, den Seinshorizont. Hermeneutik und geschichtliches Verstehen ist nur möglich auf dem Grund des Verstehens des Seins, d. h. auf dem Grund der transzendentalen Reflexion; freilich ist auch Metaphysik nicht ohne die Hermeneutik, nicht ohne den Welthorizont (184–193).

Die letzten beiden Abschnitte (199–221) betrachten die Hermeneutik in ihrem Bezug zur Gottesfrage und zur Theologie. Die Frage nach dem Sinn des Wortes „Gott" wird oft falsch gestellt, weil so gestellt, daß eine mögliche Antwort von vornherein verstellt wird. Man setzt Gott schon in der Fragestellung als ein Ding unter andern Dingen voraus. Man beachtet nicht, daß er, wenn überhaupt, als der gemeinsame Seins- und Sinngrund von allem zu denken ist, als der Urgrund, ohne den jede Sinnhaftigkeit des Daseins zerbricht. – Theologie wird gesehen als im Offenbarungswort Gottes gründend. Da dieses Wort in menschlicher Sprache an uns ergeht, muß es aus der konkreten Situation verstanden werden, in die es ergangen ist. Darüber hinaus aber stellt sich die eigentlich theologische Frage nach der Heilsbedeutung dessen, was da gesagt wird. Schließlich muß der Sinn des Wortes Gottes in unsere heutige Verständniswelt übersetzt werden. Das heißt aber nicht, daß die Glaubensaussagen auf den heutigen Verständnishorizont reduziert werden dürfen. Denn auch dieser Verständnishorizont ist nicht starr festgelegt, sondern er kann und muß geöffnet werden für das Wort Gottes und sich so durch Aufnahme der göttlichen Geheimnisse über alle Grenzen rein menschlichen Verständnisses hinaus erweitern und bereichern.

Schon diese kurze Inhaltsübersicht zeigt den Reichtum des Buches an höchst zeitgemäßen Fragestellungen und – was man seltener findet – wahrhaft klärenden Antworten. Trotzdem dürften einige – hoffentlich – weiterführende Fragen erlaubt sein. Zunächst die Ausweitung des „Verstehens" zum Grundakt des menschlichen Geistes überhaupt. Natürlich könnte man die νόησις der Griechen und den intellectus des Thomas mit dem Wort „Verstehen" wiedergeben, obwohl uns hier das Wort „Einsicht" als eindeutigerer Terminus zur Verfügung steht. Aber darf man dann das Verstehen menschlicher Sprache als die *Urform* dieses „Verstehens" ansetzen? Gewiß ist das Verstehen menschlicher Sprache noch kein geistes*wissenschaftliches* Verstehen; aber ist es nicht doch die dem geisteswissenschaftlichen Verstehen wesensgleiche vorwissenschaftliche Form menschlicher Erkenntnis? Wesensgleich ist das vorwissenschaftliche Wortverstehen dem geisteswissenschaftlichen Verstehen etwa von Texten, insofern beide *ursprünglich* auf einer versuchsweise angenommenen Sinngebung beruhen, die

zwar durch viele, manchmal unzählige konvergierende Bestätigungen zu einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit führen kann, aber doch nicht die Unbedingtheit einer metaphysischen Einsicht erreicht. Zudem ist dieses Verstehen, wie C. selbst sagt, nur möglich auf dem Grund metaphysischer Einsicht, die in der „transzendentalen Reflexion" eine wesentlich andere Quelle hat als alles Wortverstehen. Gewiß mag diese Reflexion nicht ohne den *Anstoß* durch das Wort anderer zustande kommen, wie man ja von jeher wußte, daß ein Anstoß durch die Sinne auch für die unmittelbare Einsicht der Vernunft notwendig ist. Aber diese „Vermittlung" der Einsicht durch das Verstehen von Worten ist etwas wesentlich anderes als etwa die „Vermittlung" der Schlußfolgerung durch die Prämissen; während diese ohne die Evidenz der Prämissen zu keiner Gewißheit führen kann, ist die Gewißheit der Einsicht von keiner anderen *Evidenz* abhängig als von der eigenen. Das dürfte auch bei *Hegels* „Untrennbarkeit" von Vermittlung und Unmittelbarkeit zu beachten sein.

In diesen Bemerkungen ist auch schon die Antwort auf die Frage angedeutet, *auf welche Gründe hin* wir unser Verständnis einer Aussage oder allgemeiner eines menschlichen Werkes für wahr halten, obwohl uns eine Schau der sinngebenden Akte des andern verwehrt ist. Wenn C. bemerkt, eine Deutung erweise sich durch ihr Nichthineinpassen in einen bereits bekannten Zusammenhang als falsch, so wird damit nahegelegt, daß es umgekehrt das Hineinpassen in den Zusammenhang ist, was uns berechtigt, die Wahrheit unseres Verstehens anzunehmen. Aber da so die Kenntnis des weiteren Zusammenhangs bereits vorausgesetzt wird, ist damit kein *ursprünglicher* Zugang zu einem als wahr erkannten Sinnverhältnis gegeben. Ursprünglich dürfte für uns die Wahrheit eines zunächst vermuteten Sinnes dadurch gesichert sein, daß die *Konvergenz* vieler Einzelheiten sich *überhaupt* zu einer einheitlichen Sinndeutung zusammenfügen läßt. Wir verlangen dafür mit Recht eine entsprechende, nicht bloß widerspruchsfrei denkbare, sondern glaubhafte *Ursache*, wodurch auch die von C. geforderte Abhängigkeit der Hermeneutik von der Metaphysik konkreter bestätigt wird. Diese Erklärung der Gewißheit zeigt auch, warum die erste *Gewißheit* unseres Verstehens (nicht die erste Vermutung eines Sinnes) zumeist nicht eine Einzelheit, sondern einen größeren Zusammenhang betrifft. – Wie man wohl bemerkt hat, sind es Gedanken *Newmans*, die sich so auch für die Hermeneutik als fruchtbar erweisen, eine Tatsache, die man bisher wohl zuwenig beachtet hat.

J. de Vries, S. J.

Schoonenberg, Piet (Hrsg.), *Die Interpretation des Dogmas.* 8° (160 S.) Düsseldorf 1969, Patmos. 12,80 DM.

Von der Hermeneutik her ist es offensichtlich, daß Aussagen, indem sie verstanden werden, eine Interpretation erfahren. Dennoch hat man von seiten der katholischen Theologie lange gezögert, für dogmatische Aussagen das ausdrücklich zuzugestehen, was für die Worte der Schrift längst nicht mehr bestritten wird, daß sie nämlich jeweils einer Interpretation bedürfen. De facto wurde zwar auch das Dogma immer interpretiert (vgl. Vorwort), und die ganze Tradition ist „eine Geschichte einander folgender Interpretationen" (9). Dies wurde jedoch kaum wissenschaftlich reflektiert. Deshalb fehlt eine (Gesamt-)Hermeneutik dogmatischer Aussagen – teilweise ist sie schon praktiziert –, da Hermeneutik nichts anderes ist als wissenschaftliche Reflexion der Interpretation und ihrer Regeln. Unreflektierte Interpretation enthält aber in sich die Gefahr willkürlicher Umdeutung der Aussagen. Solcher Gefahr zuvorzukommen ist das Anliegen des Buches, das fünf Artikel niederländischer Theologen enthält, die zuvor in der Tijdschrift voor Theologie 8 (1968) 243–347 (Sondernummer unter dem Titel: „De interpretatie van het dogma") veröffentlicht waren.

Der erste Beitrag von *J. P. de Rudder* (Brügge), Gläubiges Wort und theologische Sprache (13–36), beschäftigt sich mit der religiösen Sprache. Auch in ihr gibt es verschiedene Sprachspiele, die eine bestimmte religiöse Erfahrung entfalten. Darin seien wieder vor allem die Verkündigung und die Sprache der Theologie, die dem Kerygma als „logische Garantie" dienen müsse, zu unterscheiden. Dem Schlußsatz dieses Beitrags ist wohl zuzustimmen: es „wäre sowohl der Analyse der biblischen und aktuellen Verkündigung als auch der Dogmeninterpretation entscheidend geholfen, wenn auch die Theologie die Eigenart des Sprachgebrauchs, die Sprachspiele der Theologie

und die logischen Funktionen der religiösen Sprache aufhellen könnte" (36). Dennoch vermag dies nicht in allem zu befriedigen. Zu vieles bleibt bloß Andeutung und entzieht sich so der Kritik. Diese müßte sich in diesen Punkten an die Quellen halten, aus denen de R. schöpft, z. B. was die Eigenart der religiösen Sprache angeht, an *I. T. Ramsey*, Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases (London 1967). Vor allem ist zum Begriff des „Sprachspiels" zu fragen, ob de R., der sich zwar zunächst auf *Wittgenstein* stützt, diesem wirklich entspricht und sich nicht vielmehr trotz dessen Warnung dazu verleiten läßt, „zu denken, daß, wer einen Satz ausspricht und ihn meint oder versteht, damit ein Kalkül betreibt nach bestimmten Regeln" (Phil. Untersuchungen, 81). Wird nicht bei de R. das Sprachspiel durch ein feststehendes System von Regeln bestimmt, wenn es heißt: „Jedes Sprachspiel zeigt ein Ganzes von Regeln, um eine durch Konvention gewonnene Reihe elementarer Aussagen zu ordnen" (18)? Diese Auffassung erst ermöglicht es, die Sprachspiele zu klassifizieren und etwa einfachhin von dem „Sprachspiel der systematischen und dogmatischen Theologie" oder dergleichen zu sprechen oder zu meinen, die religiöse Sprache sei von einer eigenen logischen Art (vgl. 23).

Wenn es hingegen – und das scheint mir eher die Meinung *Wittgensteins* zu sein – so viele Sprachspiele wie Sprachsituationen gibt, dürfte es recht schwerfallen, eigentlich „religiöse" Sprachsituationen von anderen zu unterscheiden und folglich die religiöse Sprache und ihre Struktur aus den anderen Sprachspielen auszusondern. Dabei darf oder muß man den Anregungen dieses Artikels folgen und auf die Verschiedenheit der Sprachspiele im religiösen oder theologischen Reden achten und diese dementsprechend werten und behandeln. Dabei wäre festzustellen, ob sich in all diesen Sprachspielen auf dem Gebiet des Glaubens, der Religion oder der Theologie etwas Gemeinsames findet, was als Kennzeichen des religiösen Sprechens gelten könnte – und wohl einen gewissen Aufschluß auch dafür gäbe, was Religion ist. Vermutlich könnte man bestenfalls eine „Familienähnlichkeit" im Sinne *Wittgensteins* entdecken, während genaue Grenzen zwischen religiösen und profanen Sprachspielen unauffindbar bleiben.

Der zweite Artikel von *B. van Iersel* (Nijmwegen), „Interpretation von Schrift und Dogma" (37–57), bringt die „Überlegungen eines Exegeten zur Dogmeninterpretation". Er weist darauf hin, daß die hermeneutische Literatur der Theologie „durchweg aus reformatorischem Hause stammt" (37 f.), weswegen sie „kein Gespür" für Dogmen habe und für deren Interpretation wenig hergebe. Er versucht, in drei Teilen jeweils vorsichtig aus der Bibelinterpretation Konsequenzen für ein ähnliches Vorgehen bei der Auslegung von Dogmen aufzuzeigen. Er untersucht dabei die Stellung des Interpreten (I), die Bedeutung der philologisch-historischen Methode (II) und den Prozeß der Interpretation selbst (III). Im Unterschied zur Schrift, die für eine Gemeinschaft geschrieben und auf sie hin interpretiert werden müsse, seien die Dogmen so formuliert, daß sie für die Gemeinschaft der Gläubigen als „normale Lektüre nicht in Betracht kommen" (43). Das gelte auch von den meisten Enzykliken (zu beachten wäre freilich, daß die ersten Konzile ihre entscheidenden Aussagen in „Credos" hineingebaut haben, die für die Allgemeinheit bis heute gelten). Je anspruchsvoller jedoch der Text ist, um so mehr wird sich die große Zahl der Gläubigen an die Interpretationen und Kommentare halten müssen, ohne in der Regel zu einem unmittelbaren Verständnis der Quellen selbst, also etwa schwieriger Konzilstexte, zu kommen. Dabei sind die dogmatischen Texte selbst immer schon eine bestimmte Interpretation einer bereits vorher formulierten Offenbarungstatsache (44), in diesem Sinn also sekundäre Quellen. Daher sei der Dogmeninterpret diesen Texten gegenüber freier als der Exeget gegenüber der Schrift und müsse sich bei der Deutung der dogmatischen Aussage weit mehr an die diesen zugrunde liegenden Offenbarungsgegebenheiten halten, wie sie die Schrift bietet, als an die Aussage selbst, und so die Auslegung, die schon das Dogma darstelle, in neuen Formulierungen fortführen. Deshalb sei er doch mehr als einfacher Bibelexeget. Sein Dienst an der Kirchengemeinschaft sei um so dringender, je mehr diese an dogmatische Aussagen gebunden sei und je schneller sich andererseits das Denken und die Sprache der jeweiligen Gesellschaft änderten. Die Notwendigkeit der philologisch-historischen Methode ist unter den *Dogmenhistorikern* (schon lange) allgemein anerkannt. Für den *Dogmatiker* freilich ist der Hinweis wichtig, „wie äußerst anfechtbar es ist, Schriftabschnitte als Beweisstellen für theologische Aussagen heranzuziehen, die in

ganz anderen Perioden und auf ganz anderen Wegen zustande gekommen sind" (49). Gegenüber dem Exegeten hat der Dogmeninterpret meist weit bessere Informationen über den geschichtlichen Hintergrund, Zeitpunkt, Ort usw. dieser Aussagen (wie verschieden steht es aber z. B. um Nikaia und Chalkedon!). Die hier verwandten literarischen Gattungen sind zudem überschaubarer als in der Bibel. Zum Vergleich zwischen Exegeten und Dogmeninterpreten vermag v. I. manch Nützliches zu sagen, wenn es auch z. T. nur Andeutung bleibt.

Im zentralen und ausführlichsten Beitrag faßt der Herausgeber, *P. Schoonenberg*, in neun verschiedenen Thesen seine Ansicht zur „Geschichtlichkeit und Interpretation des Dogmas" (58–110) zusammen. Die 1. These sucht das Dogma zu definieren. Sch. legt dabei den Akzent auf dessen „apologetische" Funktion. Es werde vom Lehramt zur Abwehr der Häresie vorgelegt (59). Aber was „faktisch" ist, muß doch nicht notwendig so sein! Hier wäre wohl zu unterscheiden. In der 2. These wendet sich Sch. der Interpretation zu. Ihre Aufgabe ist der Brückenschlag von uns zu jener Situation, in der das Dogma entstanden ist. Er scheint mir dabei zu übersehen, daß jeder Text Interpretation braucht und nicht nur der, der „durch eine Zeitenwende von uns getrennt" ist; folglich tendiert Sch. dahin, die Andersartigkeit der beiden Situationen, die durch die Interpretation überbrückt werden müssen, zu übertreiben. Er unterscheidet dann noch im Anschluß an *H. Berger* zwischen „Kommentar" und „Interpretation". Damit seien zwei Haltungen gemeint: die erste will nur „feststellen", was der Autor sagt und was nicht; die zweite vollendet in der Sprache der eigenen Zeit, „was der Autor des Textes in der Vergangenheit zu sagen begonnen hat" (64). Auch diese Unterscheidung erscheint mir angreifbar, zumal in der Wortwahl, weil jede Interpretation es sich zur Aufgabe machen müßte, den Text nicht zu verfälschen, sondern zum Verstandenwerden zu bringen, wohingegen der Kommentar auch eigene Gedanken des Deuters anhand des Textes entwickeln wird. Das ist ja auch in der 3. These ausgesprochen, die lautet: „Die erste Aufgabe der Interpretation ist, das Eigene des Textes zu finden" (65), je nach dem Maße, wie solches drinnen ist (vgl. 68).

These 4 betont die Unterscheidung zwischen dem, was ein dogmatischer Satz sagt, und der Form, in der diese Aussage gemacht wird. Indem sich das Verhältnis von Form und Inhalt verschiebt, wandelt sich die Sprache. Sch. verweist auf den Bedeutungswandel von Wörtern, wie „Substanz", „Transsubstantiation", ferner „Erbsünde" und „Person" (mit K. Rahner). Daß auch „Sätze" ihre Bedeutung im Laufe der Zeit ändern, liest Sch. an ihrer verschiedenen Wertigkeit für ein Weltbild ab. Interessanter wäre wohl die Frage, ob die Änderung nicht generell in einer Wandlung des Sprachspiels liegt, was nur kurz angedeutet wird. Sofern es die ursprüngliche Funktion der Dogmen war, eine Regel oder Richtschnur für Glaubensaussagen aufzustellen, mußten sie nicht die einzig mögliche Formulierung eines bestimmten Glaubenspunktes sein. Auch die Abwehraufgabe der Dogmen selbst fordere eine Übersetzung in ein neues Sprachgewand, wenn wir keinen Zugang zu der Häresie mehr haben, gegen die sie sich richten. Mit Recht betont Sch. auch, „daß die geschichtlichen Formulierungen der Dogmen gerade *als geschichtliche Formulierungen* ihren Wert behalten werden" (74 f.). Er appelliert an das Gewissen der Theologen, die darauf achten müßten, daß sie mit eventuellen neuen Formulierungen „dasselbe" aussagen, was die alten gemeint haben. Mit Vorsicht schränkt er freilich eine Forderung der Enzyklika ‚Mysterium fidei' ein, die auf die Trienter Aussage über das Mysterium der Eucharistie Bezug nimmt. Hier wäre wohl das Problem des Verhältnisses von „Begriff" und „Formel" noch näher zu erörtern.

Die 5. These (76–79) gibt an, daß das Dogma nicht nur die Schrift interpretiere, sondern auch selbst durch die Schrift interpretiert werde. Außerdem seien beide im Licht des Evangeliums, genauer der christlichen Kernbotschaft zu verstehen. In diesem Zusammenhang betont Sch. (mit *J. Ratzinger*), daß schon vom Evangelium her innerhalb der katholischen Lehre eine Rangordnung oder „Hierarchie" der Wahrheiten festzustellen sei, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens (6. These, 80–88). Da wir hier unsere Stellungnahme beschränken auf die Frage der Interpretation oder der theologischen Sprache, können wir nicht eingehen auf interessante, aber sicher auch diskutable theologische Theorien, mit denen Sch. seine These erläutert.

Die 7. These (88–97) untersucht das Verhältnis von Geschichtlichkeit und Unfehl-

barkeit der Dogmen, wofür Sch. mit *H. Küng* lieber „Irrtumslosigkeit" setzen möchte, um die Unfehlbarkeit der dogmatischen Aussagen von der Irrtumslosigkeit der Schrift her zu verstehen. Entsprechend dem Vorschlag *N. Lohfinks*, die Irrtumslosigkeit nur der Schrift als ganzer zuzuerkennen, möchte Sch. das einzelne Dogma nur in bezug auf die Ganzheit dogmatischer Aussagen unfehlbar genannt wissen, eine Unfehlbarkeit, die freilich nicht abgeschlossen sei. Das kann man recht verstehen, wenn man nur zugibt, daß die Kirche mit einer dogmatischen Einzelentscheidung wirklich der konkreten Situation dienen kann, und die Wahrheitsfindung nicht ans Ende der Welt verschoben wird. Es ist klar, daß jede Epoche der Kirchengeschichte zu einem immer tieferen Verständnis des Einzelnen und Ganzen führt, wenn die Kirche dem Geiste gehorcht. Für unsere Zeit wird, wie die 8. These (97–104) sagt, die Interpretation der Dogmen „dadurch vollendet, daß ihre Bedeutung im heutigen Denken ausgesprochen wird, ohne daß dieser Bedeutung etwas genommen wird" (97). Die Dogmeninterpretation müsse für das heutige abendländische Denken immer eine Übersetzung ins säkularisierte Denken sein, was für verschiedene Dogmen kurz angedeutet wird. Der Willkür in der Interpretation der Dogmen entgehe man dadurch, daß für gewöhnlich an einer Aussage nur das in Frage gestellt werde, was auch in der früheren Geschichte dieser Aussage schon mit Fragezeichen versehen war. Wichtiger ist der zweite Hinweis, daß für die Interpretation der christlichen Botschaft eine vollwertige Sprache, ein eigener Verstehenshorizont vorausgesetzt wird. Schon das Vaticanum I habe das klargemacht (104).

In der 9. und letzten These (104–107) meint Sch., daß die Funktion der Dogmen in der Kirche, vor allem ihre defensive Aufgabe, zwar bestehenbleiben wird, wohl aber auch anders als durch Formulierungen von Dogmen ausgeübt werden kann und wahrscheinlich auch ausgeübt wird. Pluriformität der Theologie, Veränderung der Gestalt der Häresien (nach K. Rahner) – indem diese etwa mehr „verschweigen" als „leugnen" –, Veränderung der Richtung der Verkündigung – mehr an Ungläubige als an Gläubige –, stärkere Betonung der Orthopraxie als der Orthodoxie: dies seien Gründe für diese Forderungen. Die bestehenden Dogmen haben zwar weiterhin ihre Funktion, „warnen uns weiterhin vor Verneinungen", aber ihre Geschichte warnt uns zugleich vor Einseitigkeiten und Verhärtungen, die mit ihnen verbunden sein können. Das Ziel sei, so schließt Sch., die Verkündigung, die nicht gerade eine Verkündigung von Dogmen sein werde. „Sie ist nicht einmal Verkündigung der Schrift, denn sie ist Verkündigung Christi, der unserer Existenz zugesagt wird" (110). Wie kompliziert freilich der Weg zu Christus über die vielfältigen Interpretationen läuft, wird hier eher angezeigt als die Methode, wie er zu gehen wäre. (Manche fragliche These, die Sch. zur Christologie aufstellt, muß in anderem Zusammenhang ausführlicher besprochen werden. Auffällig sind seine Versuche, die Lehre von der Präexistenz Christi herunterzuspielen. Die Red.)

Im nächsten Beitrag beschäftigt sich *P. Fransen* mit den theologischen Qualifikationen (111–137). Er will einige Anregungen geben, ihre Bedeutung für die Dogmatik und die Ekklesiologie genauer zu durchdenken. Die theologische Qualifikation wird einer Formulierung in einer bestimmten Sprache zuerkannt; von dieser Formulierung werde angegeben, daß sie mehr oder weniger mit der rechten Darstellung des Glaubensgutes übereinstimme oder davon abweiche. Es gehe in ihr also um den richtigen oder falschen Gebrauch der Sprache als menschlicher Ausdrucksform für die Aussage des Glaubens. Der Sprachgebrauch aber wandle sich. Das könne an den theologischen Qualifikationen selbst nachgewiesen werden, die in der Geschichte der Kirche eine sehr verwickelte Geschichte durchlaufen haben. Etwa die Wörter ‚fides', ‚dogma', ‚diffinire' (sic!) hätten im Mittelalter bis Trient einschließlich eine weitere Bedeutung gehabt als heute. F. gibt hier einen kurzen Überblick über den Stand der Forschung und vermißt deren Auswertung. Sowohl progressive als auch konservative Theologen würden noch immer Fragen behandeln, die bei einer konsequenten Bejahung der Ergebnisse dieser sprachwissenschaftlichen Analysen sofort als Scheinprobleme entlarvt werden könnten (115 f.). Er gibt zu, daß hier noch sehr viel an philosophischer Arbeit zur Sprache und Hermeneutik zu leisten sei. Im Anschluß an den Unterschied von negativen und positiven Qualifikationen bestimmt F. die Eigenart und Funktion beider. Die negativen Qualifikationen treffen „normalerweise eine historisch identifizierbare und öffentlich vorgetragene Formulierung des Glaubens" (117). Darum sei für deren Verständnis auch das Verständnis der Häresie in histo-

rischer und psychologischer Hinsicht notwendig. F. kennzeichnet auch die negative Seite der Zensuren und Verurteilungen (was von der Dogmengeschichte heute zugegeben und erforscht wird). Daraus deduziert er die Mahnungen für die Gegenwart. Dennoch bleibe unbestritten, daß eine endgültig häretische Glaubensformulierung in vielen Fällen verurteilt werden mußte. Dabei gehe es nicht um die private Annahme eines Häretikers, sondern um sein öffentliches Auftreten, das die Glaubensgemeinschaft der Kirche zu spalten drohe. Diese Spaltung drohe um so mehr, je primitiver und naiver eine Gemeinschaft in ihrem Denken und Fühlen sei, da sie dann um so weniger einen Blick für den unvermeidlichen Pluralismus der Glaubensformulierungen habe. Von größerer Bedeutung für unsere Zeit seien die positiven Glaubensaussagen, die aber eben deshalb einer jeweiligen Neuinterpretation bedürften, da die qualifizierten Glaubensformulierungen in einer konkreten Situation entstanden sind. Die positiven Qualifikationen gelten diesen positiven Formulierungen, die als amtliche Aussagen der Kirche den öffentlichen Sprachgebrauch in der Verkündigung regeln wollen. Die Autorität dieser Aussagen sieht F. über die theologische Qualifikation hinaus abhängig von der Aufnahme, die diese Aussagen in der Gemeinschaft der Gläubigen finden. Auf diesen Prozeß der Rezeption oder Assimilation wird heute mehr und mehr hingewiesen, vor allem auch innerhalb des ökumenischen Gesprächs. Zur Begründung könnte F. hinweisen auf die Tatsache, daß eine Aussage gar nicht zu trennen ist von dem Verständnis, das sie findet.

F. geht dann noch auf das Problem der theologischen Schlüsse ein, die keineswegs auf die syllogistische Argumentation scholastischer Handbücher eingeschränkt werden darf. Denn jede Wahrheitsannahme wird vom Menschen unvermeidlich in ein Ganzes von Thesen oder Sätzen eingebaut, ist selbst Ergebnis logischer Überlegungen oder kann als Prämisse für weitere Einsichten dienen. Hier stehen gute Bemerkungen über den Zusammenhang von Glaubensformel und Weltbild in Vergangenheit und Gegenwart. Eine bedenkenswerte Folgerung: „Viele Versuche einer ‚modernen Theologie' leiden an demselben Übel, das sie mit soviel Leidenschaft bei der ‚älteren Theologie' bekämpfen, nämlich an der Verabsolutierung eigener Denkformen und Vorstellungen" (135). Wichtig ist der Hinweis, daß gerade denen, die ihren Glauben von den gradlinigen Unterscheidungen der Handbücher her einrichteten und die jetzt mit der Änderung von Begriffen ihre Sicherheit gefährdet sehen, die Unvermeidlichkeit, aber auch die positive Auswirkung dieses Interpretationsprozesses für die Weitergabe des Glaubens in der Gemeinschaft einsichtig zu machen sei. Daß dies mit Rücksicht auf solche Leser in den vorliegenden Beiträgen noch zuwenig geschieht, wiewohl genügend Ansätze dafür vorhanden sind, könnte als leise Kritik angemerkt werden.

Der letzte Beitrag von *W. C. H. Driessen*, der als Patrologe die „Dogmeninterpretation in der frühen Kirche" untersucht (138–160), beschränkt sich darauf, das Konzil von Nikaia und das von Chalkedon auf ihre interpretatorische Leistung hin zu vergleichen. D. weist auf diese Zeit mit ihren Wirren hin, um jene zu trösten, die durch die heutigen Wandlungen beunruhigt werden. Man darf wohl sagen, daß die damalige Kirche bei weitem größere Probleme zu bewältigen hatte als wir heute. An dieser Aufgabe nahmen nicht nur die Theologen – D. betont besonders das Wirken der Kappadokier –, sondern auch das gläubige Volk teil. „Diese gläubige Verarbeitung gehört sogar zu den wirksamsten Formen der Interpretation, weil echte Interpretation ohne richtige ‚Übersetzung' in die tieferen Lebensbezirke des Menschen nie zustande kommt" (145). Weil die Teilnehmer am Chalkedonense in ihrem Leben schon genug Verschiebungen in der Glaubensauffassung gesehen hätten, hätten sie sich geweigert, eine neue dogmatische Formulierung aufzustellen. Auf Drängen des Kaisers stellten sie dennoch ein Symbolum zusammen, das nur ein Mosaik aus bereits früheren, zerstreut liegenden Formulierungen darstellt. Nur die Zusammenstellung sei neu. Aber eben darin sei nicht einfach bereits starr gewordenen Aussagen der Vorzug zu geben, sondern auch – in der Aufnahme verschiedener Traditionen – etwas Neues geschaffen worden. D. kennzeichnet kurz den nachfolgenden Prozeß der Interpretation (Rezeption), der scheinbar eine teilweise Rücknahme des Konzils von 451 gewesen sei, aber doch zu immer deutlicheren Interpretationen von der vollen Menschlichkeit Christi fortgeschritten sei. Bereits die Geschichte dieser Konzilien zeigt, daß sich Theologie nicht mit einer mechanischen Repetition vorausliegender Standpunkte begnügen darf, weil keine kirchlich dogmatische Aussage die Wirklichkeit durch ein absolut abschließendes Endurteil ersetzen will, vielmehr als

menschliche Formulierung stets offenbleibt „sowohl zur Zukunft hin: in der Erwartung, daß bessere Worte gesprochen werden können; als auch zur Vergangenheit hin: weil es ältere Aussagen niemals total ablehnen kann, indem man sie ersetzt" (159). Ohne daß in diesem letzten Beitrag wesentlich Neues zur Interpretation dogmatischer Aussagen gesagt wird, bringt er dennoch mit seinem konkreten Hinweis auf die ersten Konzile ein gutes Beispiel für die in der Kirche stets sich vollziehende Interpretation des Glaubens und der Glaubensaussagen (vgl. jetzt den Interpretationsprozeß, der auf ökumenischer Ebene um Chalkedon eingesetzt hat, z. B. die verschiedenen Aufsätze in „The Ecumenical Review" 22 [1970] Heft 4, zur Frage der Rezeption des Konzils).

Insgesamt bietet das vorliegende Buch zwar keine erschöpfende oder systematisch dargelegte Lehre darüber, wie Dogmen zu interpretieren seien. Selbst die Tatsache, daß überhaupt Dogmen, wie alle Aussagen, einer Interpretation bedürfen, setzt es eher voraus, als daß es sie beweist. Dennoch muß man eine solche Schrift nicht nur für nützlich, sondern – gerade weil sie zur Kritik und zum kritischen Weiterdenken anregt – geradezu als notwendig für die heutige Theologie bezeichnen. Ausführlichere und gründlichere Nachfolger wären hier zu wünschen. Albert Keller, S. J.

Küng, Hans, *Unfehlbar? Eine Anfrage.* 8° (204 S.) Zürich – Einsiedeln – Köln 1970, Benziger.

Dieses Buch versteht sich als eine Infragestellung der Definition des I. Vatikanums über die päpstliche Unfehlbarkeit (vgl. DS 3074) wie auch der Lehre des II. Vatikanums über die Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Bischöfe (vgl. Lumen Gentium 25): „Es ist bisher von niemandem, weder vom Vatikanum I noch vom Vatikanum II, noch von der Schultheologie begründet worden, was zu begründen wäre: daß die Kirche, ihre Leitung oder ihre Theologie, solche Sätze machen kann, die von vornherein gar nicht falsch sein können. Die Beweislast liegt bei dem, der solches behaupten sollte" (142). Mehr beiläufig zieht der Autor übrigens auch die Berechtigung eines päpstlichen Jurisdiktionsprimats in Zweifel: „Der gesamten Argumentation des Vatikanum I bezüglich der Existenz eines petrinischen *Jurisdiktions*primates, noch mehr einer *Fortdauer* des petrinischen Primates und am meisten einer Fortdauer im *römischen Bischof* stehen vom Standpunkt heutiger (und zum Teil schon damaliger) Exegese und Historie schwerwiegende Schwierigkeiten entgegen, die bisher noch kein katholischer Theologe zu beantworten vermochte. Sie lassen die Möglichkeit eines überzeugenden Aufweises einer historischen Sukzession der römischen Bischöfe in einem Primat des Petrus als äußerst fragwürdig erscheinen" (77).

Den unmittelbaren Anlaß für solche Überlegungen bot dem Verf. das Erscheinen der Enzyklika ‚Humanae Vitae': „... der in seinen Folgen noch unabsehbare unbeabsichtigte Nebeneffekt gerade dieser Enzyklika ist eine Gewissenserforschung großen Stiles über das, was in der Kirche Autorität und insbesondere Lehrautorität ist" (27). Zwar gibt sich die Enzyklika nicht als eine Kathedraentscheidung des Papstes; es handelt sich jedoch nach der Auffassung des sog. „Minderheitsgutachtens", dem der Papst mit der Publikation der Enzyklika gefolgt ist, um eine Lehre, deren Unfehlbarkeit bereits durch das *ordentliche Lehramt* der Kirche garantiert ist. Eben deshalb konnte sich der Papst nicht zu einer Modifikation dieser Lehre entschließen. Das solcher Denkweise zugrunde liegende Verständnis von Unfehlbarkeit ist der Gegenstand der Kritik des Verf.s. Aber wird nicht in der Theologie die Lehre von der Unfehlbarkeit sehr genau nuanciert und eingegrenzt? Dazu bemerkt K. mit einigem Ingrimm: „... die Apologetik katholischer Theologen verstand es lange Zeit trefflich, im Dienste des kirchlichen Lehramtes die Infragestellung der Unfehlbarkeit abzuwehren mit dem im Grunde einfachen Rezept: entweder war es kein Irrtum, oder – wenn man schließlich und endlich einen Irrtum nicht mehr bestreiten, umdeuten, verharmlosen und verniedlichen konnte – dann war es keine unfehlbare Entscheidung gewesen" (26). Er führt als Beispiel für solche „oft peinlich wirkenden theologischen Manöver" (ebd.) die verschiedenen Interpretationen an, mit Hilfe deren man in der Kirchengeschichte mit der Honoriusfrage fertig zu werden versucht hat (vgl. 96).

Das Zentralproblem, das zu klären ist, liegt für K. in der Frage nach der Möglichkeit *unfehlbarer Sätze* als solcher. Daß die „Unfehlbarkeit der Kirche", die das I. Vatikanum für den Papst in Anspruch nimmt, darin besteht, unfehlbare Sätze

machen zu können, sei eine Voraussetzung, die auf dem Konzil nie auch nur ernsthaft diskutiert worden sei (123). Die Behauptung, es seien grundsätzlich unfehlbare Sätze möglich, erscheint dem Verf. als das Erbe eines rationalistischen Erkenntnisideals im Sinn von Descartes; man vergesse dabei, daß Sätze grundsätzlich hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, daß sie mißdeutbar sind und nur bedingt übersetzt werden können, daß sie ihren Sinn in einer neuen Situation möglicherweise völlig verändern und überhaupt stets auch ideologisch mißbraucht werden können (129–131). Diese Begründung, in der sich der Verf. an „sprachphilosophischen" Überlegungen seines Schülers *J. Nolte* orientiert (129), ist allerdings so global, daß sie nicht nur die Möglichkeit einer apriorischen Garantie der Wahrheit von Sätzen, sondern überhaupt die Möglichkeit wahrer Sätze auszuschließen scheint; stillschweigend wird dabei unterstellt, daß wahre Sätze starre Formeln sein müßten, bei denen es nicht mehr notwendig ist, sie immer neu in die Sprache der jeweiligen Zeit auszulegen. K. verstellt sich mit dieser Begründung sein eigenes Anliegen und gibt zu unnötigen Mißverständnissen Anlaß. Denn in Wirklichkeit hat er nichts gegen *wahre* Sätze, sondern will lediglich bestreiten, daß die Wahrheit von Sätzen *a priori* zu ihrem Inhalt durch die rein formal verstandene Tatsache ihrer feierlichen Verkündigung oder durch ihr ebenfalls rein formal verstandenes Vorkommen in Schrift und Tradition bereits garantiert sei. Die Sätze müssen sich vielmehr erst als wahr bewähren. Das positive Kriterium dafür sachgemäß zu formulieren, dürfte K. – wie noch zu zeigen sein wird – nicht gelungen sein.

Bei all seiner Infragestellung katholischer Dogmen legt der Verf. großen Wert auf seine Katholizität: „Um alle Mißverständnisse und in Briefen geäußerten Zweifel frommer Seelen auszuräumen: der Schreiber dieses Buches ist und bleibt bei all seiner Kritik überzeugter katholischer Theologe. Aber gerade als ein seiner Kirche zutiefst verpflichteter katholischer Theologe meint er das Recht und leider auch die Pflicht zu haben, in aller Bescheidenheit und in vollem Bewußtsein seiner eigenen menschlichen Unzulänglichkeit *und* Fehlbarkeit unmißverständlichen und unüberhörbaren Einspruch einlegen zu müssen ..." (21).

K. glaubt, mit einem anderen Verständnis von kirchlicher Unfehlbarkeit der katholischen Tradition gerechter zu werden. Es gelte einerseits, die der Kirche gegebenen Verheißungen anzuerkennen; andererseits aber ließen sich faktische Irrtümer des ordentlichen wie des außerordentlichen Lehramtes ehrlicherweise nicht bestreiten. Seine Synthese lautet deshalb: die wahre Unfehlbarkeit der Kirche besagt ein *„grundlegendes Bleiben der Kirche in der Wahrheit, das auch von Irrtümern im einzelnen nicht aufgehoben wird"* (148). Dabei sei jedoch der traditionelle Begriff einer „Indefektibilität oder Perennität in der Wahrheit" dem der „Unfehlbarkeit" vorzuziehen, weil „Unfehlbarkeit" ein vielfach irreführender Terminus sei, mit dem man nur zu leicht moralische Fehlerlosigkeit oder eben die vom Verf. abgelehnten a priori irrtumsfreien Sätze assoziiere (ebd.). Es sei deshalb besser, das Wort „Infallibilität" Gott, seinem Wort und seiner Wahrheit vorzubehalten (149).

Trotz seiner journalistischen Aufmachung stellt das Buch eine ernstzunehmende Herausforderung für die Theologie dar. Seiner Fragestellung liegt ein unbedingt anzuerkennendes Problem zugrunde, das sich vielleicht am ehesten durch einen Vergleich mit der theologischen Entwicklung in der Frage der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift erläutern läßt. Noch bis zum II. Vatikanum wurde von Theologen und auch von lehramtlichen Dokumenten ein Verständnis dieser Inerranz vertreten, als handele es sich um einen Sachverhalt auf dem Niveau rein welthafter Konstatierbarkeit: *Chr. Pesch* konnte in seinem Inspirationstraktat (1906, 451 f.) schreiben, daß der Rat des Apostels Paulus für Timotheus, er solle ein wenig Wein für seinen Magen nehmen, bereits durch die bloße Tatsache seiner Inspiration als vernünftig garantiert sei! In Wirklichkeit ist kein Wort der Heiligen Schrift als das irrtumslose, verläßliche Wort Gottes verstanden, solange man es nicht auf die allein dem Glauben zugängliche Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus hin auslegt; in keinem anderen Sinn ist die Schrift als ganze und in allen ihren Teilen als irrtumslos zu bezeichnen. Ähnlich käme es nun auch für ein Verständnis des Dogmas von der kirchlichen Unfehlbarkeit darauf an, genauer als bisher zu bedenken, was es für seinen *inhaltlichen* Sinn ausmacht, daß es als *Glaubens*aussage verstanden sein will, wenn Glauben im strengen Sinn ein Ausschließlichkeitsverhältnis zu Gott meint. Es wäre aufzuweisen, in welchem dem Glauben als einer ‚virtus divina' spezifischen Sinn kirchliche Aussagen als

Aussagen unfehlbar sein können. Dabei wäre insbesondere das Mißverständnis zu überwinden, daß die Unfehlbarkeitsgarantie rein formaler Natur sei; sie ist vielmehr letztlich in der Autorität der zu verkündenden Sache selbst zu begründen und hat darin auch ihr letztes Kriterium. Aber diese Aufgaben der Theologie sind erst noch in Angriff zu nehmen.

K.s positive Bestimmung der kirchlichen Unfehlbarkeit als Perennität in der Wahrheit trotz aller ständig möglichen Irrtümer scheint mir demgegenüber durchaus unzureichend zu sein. Es dürfte sich im Sinn heutiger Ideologiekritik um eine typische Leerformel handeln. Sie ermöglicht es nicht anzugeben, worin die Wahrheit und worin der Irrtum besteht. Die Formel würde gelten, welches auch immer der Zustand der Kirche ist; sie ist außer durch ein völliges Verschwinden der Kirche durch nichts falsifizierbar und hat deshalb in Wirklichkeit keine inhaltliche Bedeutung.

Näherhin erweckt die Küngsche Interpretation der kirchlichen Unfehlbarkeit den Eindruck, daß hier das Neue Testament alttestamentlich interpretiert wird. Er schreibt: „Wie das alte, so ist auch das neue Gottesvolk keineswegs in Sicherheit. Es hat seinen Weg zu gehen durch Versuchung, Anfechtung, Schuld hindurch, von Müdigkeit, Glaubensschwäche und Hoffnungslosigkeit bedroht. Wie dem alten, so ist auch dem neuen Gottesvolk eine Verheißung geschenkt, die erst nach aller Mühe und Unrast eines langen Weges, die erst nach aller Bewährung im Glauben, Durchhalten und Beharren, in festem Vertrauen und unerschütterlicher Gewißheit durch Kampf, Leiden und Tod hindurch den Eingang in die Ruhe verspricht" (146). Es gelingt K. nicht, dies alles nun christlich zu interpretieren und den wirklich entscheidenden Unterschied zwischen AT und NT herauszuarbeiten. Was er als das Eigentliche des Neuen Bundes ansieht, trifft bereits für das Selbstverständnis des Alten Bundes zu: „Das ‚Wort' der Offenbarung, das an das neue Gottesvolk ergangen ist, ist kein vorläufiges mehr; es ist das letzte und definitive" (ebd.). Das Alte Testament hat sogar schon den Noah-Bund als einen endgültigen und definitiven bezeichnen zu können geglaubt (vgl. Gen 17, 7–19). Umgekehrt relativiert der Verf. dann auch wieder die Endgültigkeit des Neuen Testaments. Selbst das Evangelium habe noch nicht „die ganze Wahrheit, die volle Offenbarung" (145) gebracht. Im Grunde hänge die Zukunft des Glaubens an der Anstrengung der Christen: „Wer ist es denn, der dafür sorgt, daß die Indefektibilität der Kirche nicht nur eine unwirkliche Theorie bleibt oder auch nur eine leere göttliche Verheißung, sondern vielmehr eine in dieser Gemeinschaft wirkliche Wirklichkeit?" (154). Kann man in christlichem Verständnis den Begriff einer möglicherweise „leeren" göttlichen Verheißung überhaupt bilden? Ähnlich scheint auch der Begriff eines nur „vorläufigen" Gotteswortes (146) im christlichen Verständnis eigentlich eine ‚contradictio in adiecto' zu sein und allenfalls zu besagen, daß etwas in dem Sinn, in dem man es für das Wort Gottes hielt, gar kein Wort Gottes war. So ist ja das Alte Testament nur in seiner christlichen Interpretation überhaupt als Wort Gottes verstehbar, aber dann auch nicht mehr als ein nur „vorläufiges" Wort. Ein Gottesverständnis, das die Formulierung erlaubt, Gott allein sei „im einzelnen und sogar in jedem Fall" frei von Irrtum (151), bewegt sich im Bereich bloßer Weltanschauung, wonach im Wort Gottes Beliebiges mitgeteilt werden könnte.

Der eigentliche Grund für das Ungenügen der positiven Antwort K.s dürfte in seinem unreflektiert vorchristlichen „Wort-Gottes"-Begriff liegen: „Auch Glaubenssätze sind ja nie unmittelbares Gotteswort, sondern bestenfalls in und durch Menschenwort bezeugtes und vermitteltes Gotteswort: vernehmbar, tradierbar als Menschensätze" (128). Das Mißverständnis liegt in der Aufstellung der Alternative „unmittelbar" oder „vermittelt". Wort Gottes im strengen Sinn seiner Selbstzusage ist überhaupt nur möglich als von vornherein – was die Menschwerdung Gottes impliziert – menschliches Wort, gesprochen von einem Menschen zum anderen: „Daß dieses Wort geschehen ist und darum auch weiter sagbar ist, daß also ein Mensch dem andern Gott zuzusagen vermag als den, der sich darin selbst zusagt, das ist Gewißheit des christlichen Glaubens" (*G. Ebeling*). Die Vorstellung, daß rechte Glaubensverkündigung gleichwohl nur eine depotenzierte Form von Gottes Wort sei, geht am christlichen Verständnis vorbei. Rechte Glaubensverkündigung als ‚viva vox evangelii', in der die wahre Alternative von Glaube und Unglaube zur Klarheit gelangt, *ist* Gottes Wort, wenn auch allein in dem Sinn, in dem sie sich auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus hin verstehen läßt (und in einem anderen Sinn läßt sie sich

gar nicht wirklich verstehen). Aber in diesem Sinn kommt gerade dem menschlichen Wort göttliche Verläßlichkeit zu. Noch vor einer Betrachtung der spezifischen Weise, wie sich auch ein besonderes Lehramt aus dem ‚fidei non potest subesse falsum' begründen läßt, folgt jedenfalls die Möglichkeit von schlechterdings unfehlbaren Glaubensaussagen bereits aus dem Wesen des Glaubens selbst.

Es sei nur nebenbei angemerkt, daß das dem unzureichenden „Wort-Gottes"-Begriff bei K. entsprechende Glaubensverständnis sich naturgemäß nicht aus der Alternative von Fideismus und Rationalismus bzw. einer Mischung aus beidem zu befreien vermag (vgl. 153). In der diesem Abschnitt vorausgehenden Passage fällt ein lyrisch-rhythmischer Predigtton unangenehm auf. Sein eigener Stil mag hier schließlich dem Verf. die Frage aufgedrängt haben: „Ist das alles nicht eine Wahrheit, allzu schön, um wahr zu sein?" (152).

Leider kann K.s Verständnis von der Indefektibilität der Kirche in der Wahrheit auch kaum zu Recht beanspruchen, ein wirklicher Beitrag zur ökumenischen Verständigung zu sein (162). Es widerspricht der reformatorischen Korrelation von Gott, Wort, Glauben. Man solle sich – so K. – in der Verkündigung zwar um wahre Sätze bemühen, aber Gewißheit stelle sich nicht durch diese wahren Sätze ein: „Sie stellt sich erst dann ein, wenn sich der Angesprochene, mag nun der einzelne Satz mehr oder weniger wahr sein, mehr oder weniger der Botschaft adäquat sein, auf diese Botschaft einläßt: wenn er sich auf den einläßt, der in dieser Botschaft verkündigt wird" (156). Damit wird die „Botschaft" jenseits des Wortes gestellt; das Wort wird zu einem inadäquaten Reden über eine von ihm getrennte Sache, auf die es vielleicht hinweisen, die es aber nicht selbst zu gewähren vermag. Wie soll man sich aber auf „die Botschaft" einlassen können, wenn im Wort gar nicht herauskommt, worin sie besteht? Wenn Gottes Wort wirklich das zu sagen vermag, was er uns sagen will, dann muß sich in der ‚viva vox evangelii', wenn sie im Glauben gehört wird, die sonstige „grundlegende Inadäquatheit und Unzulänglichkeit der Sprache" (129) als überwunden erweisen. Gerade für reformatorisches Verständnis vermag nur ein solches eindeutig machendes Wort wirklich Wort Gottes zu sein. *Luther* hat schlechterdings wahre Glaubens*sätze* gemeint, wenn er sagte: ‚Nihil apud Christianos notius et coelebratius, quam assertio. Tolle assertiones, et Christianismum tulisti. (. . .) Spiritus Sanctus non est Scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores' (WA 18; 603, 28 f. 605, 32–35). Und er hat gerade aus dem Primat des Wortes Gottes über die Kirche gefolgert, daß sie das Wort Gottes von bloßem Menschenwort definitiv zu unterscheiden vermag: ‚Verbum dei enim supra Ecclesiam est incomparabiliter, in quo nihil statuere, ordinare, facere, sed tantum statui, ordinari, fieri habet tanquam creatura. (. . .) Hoc sane habet Ecclesia, quod potest discernere verbum dei a verbis hominum' (WA 6; 560, 36 – 561, 2). Will K. in seinem „ökumenischen" Gespräch dahinter zurück?

Es bleibt gleichwohl bei der Herausforderung an die katholische Theologie, kirchliche Unfehlbarkeit so zu bestimmen, daß deutlich wird, warum falsche Berufung darauf zu keiner als Glaubensaussage verständlichen Aussage führt und sich schon dadurch als nichtig erweist. In diesem Verständnis ist die ‚assistentia Spiritus Sancti' eine innere Wirklichkeit des zu Glaubenden selbst. P. Knauer, S. J.

Hengel, Martin, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts v. Chr.* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum NT, hrsg. v. *J. Jeremias* u. O. *Michel*, 10). Gr. 8° (VIII u. 692 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 137.– DM; Ln. 145.– DM.

Dieses Werk ist ein neues Handbuch und zugleich eine umfangreiche Materialsammlung über eine Zeitspanne und über einen geographischen Raum, welche für die Erforschung des Christentums von größter Bedeutung sind. Die Wechselbeziehung zwischen „Judentum" und „Hellenismus" in Palästina vom 3. Jh. bis zum 2. Jh. v. Chr. soll dargestellt werden. Damit wird eine Lücke an zusammenfassender Information ausgefüllt; konnte man sich doch bisher nur anhand von Einzelabhandlungen über diese Zeit orientieren oder durch altertumswissenschaftliche Handbücher und Geschichtswerke, die dem palästinischen Raum keine ausgezeichnete Aufmerk-

samkeit widmen. Zudem finden sich die Belege nach den literarischen, kulturgeschichtlichen und archäologischen Sachbereichen verstreut und nur unter besonderen Gesichtspunkten oder summarisch geordnet.

Für den Handgebrauch des Theologen, vor allem des Exegeten, fehlte ein Lehr- und Materialbuch, das die Fakten der „zwischentestamentlichen" Entwicklung „in Palästina" einigermaßen übersichtlich auf das Neue Testament hin darbietet und zusammenfaßt. Schon aus diesem Grunde wird H.s Buch große Beachtung finden. Hier liegt auch eine erste Absicht des Verf.s; kündigt er doch einen zweiten Band an, der die Verbindung bis zur neutestamentlichen Zeit herstellen soll. Dazu tritt ein zweiter Gesichtspunkt. Dieses Buch kann auf die hellwache Aufmerksamkeit der Altertumswissenschaftler und aller Richtungen der neutestamentlichen Exegese rechnen in der besonderen Frage, wie es „Judentum" und „Hellenismus" einander zuordnet. Hier gibt es vorgezeichnete Schneisen der Meinungsbildung. Zwar wird jeder Historiker erklären, er mühe sich um vorurteilsfreies Urteil und er beabsichtige, auch Palästina ganz im Zusammenhang mit seiner Umgebung in der damaligen antiken Welt zu verstehen. Von der Versuchung, unter dem Einfluß „dogmatischer Vorurteile" oder in Reaktion gegen solche, seien sie vermeintlich oder echt, das Ursprungsland des Judentums und der christlichen Religionen darzustellen, ist wohl niemand ganz frei. Seit dem Humanismus und der Renaissance gelten im Westen „Hellenisierung" und „Judaisierung" als Schlagworte für Kritik und Reform an der faktischen Entwicklung des Christentums. *A. v. Harnack* legte seiner Dogmengeschichte als Leitmotiv die Vorstellung von der „chronischen Hellenisierung" des Christentums zugrunde. In Analogie dazu wird auch die frühere Zeit leicht durch eine „jüdisch" oder „hellenistisch" gefärbte Brille betrachtet (vgl. *A. Grillmeier*, Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas, in: Schol 33 [1958] 321–355. 528–558). Je nach dem Standpunkt ist man geneigt, jenen Geschichtsabschnitt als „Krankheitsgeschichte" zu beschreiben oder das Vordringen bzw. Beharren der für wertvoll gehaltenen Kräfte zu begrüßen.

Weitgehende Zustimmung wird H. mit seiner grundsätzlichen Einstellung finden, man dürfe Hellenismus und Judentum nicht als zwei in sich geschlossene Bereiche in Palästina gegeneinander ausspielen. Es fragt sich nun vor allem, wie er sie einander durchdringen läßt und wie er seine Auffassung belegt.

Wir fassen zunächst im Überblick zusammen, wie der Verf. vorgeht und welche Belege er verwendet. Im 1. Kap. stellt er weit ausholend die militärische und wirtschaftliche Macht der Nachfolger des Alexander in Palästina dar (8–107). Jene Übersicht über die allgemeine Lage soll den „Hellenismus" zunächst als „technisch bestimmte politische und wirtschaftliche Macht" erweisen. Gewisse Kreise der Oberschicht in Palästina ließen sich darauf ein und verbanden sich damit, während das einfache Volk, besonders auf dem Lande, schon wegen der sozialen Unterschiede den fremden Einflüssen gegenüber skeptisch blieb, meint der Verf. Für die politische, wirtschaftliche und organisatorische Situation in Palästina wertet er *Flavius Josephus* und an weiteren Detailbelegen vor allem die Zenonpapyri als Quellen aus. Für sein Bild von den sozialen Beziehungen zwischen Stadt und Land – als „Stadt" gilt eigentlich nur Jerusalem – und zwischen reich und arm stützt er sich außerdem besonders auf die späten Schriften der Bibel, also auf späte Psalmen und Prophetentexte und auf Weisheitsliteratur, auf Qohelet und Ben-Sira, auch auf Qumran und rabbinische Texte, die jeweils in die vormakkabäische Periode hinein ausgewertet werden.

Von jener allgemeinen Situationsschilderung schreitet der Verf. dann im 2. Kap. (108–195) fort zur Darstellung des inneren, des kulturellen Einflusses, der sich im Vordringen der griechischen Sprache, griechischer Namen und des griechischen Schulwesens manifestiere. Er nennt die Arbeiten der letzten vierzig Jahre, die hier Fortschritte erzielten. Im Aramäisch und im Hebräisch von Schriften, die in jene Zeit zurückreichen können, läßt sich griechische Vorstellung und Denkweise aufzeigen, dasselbe gilt für archäologische Einzelfunde. Es werden die nicht-jüdischen Philosophen und Literaten im und aus dem phönizisch-palästinischen Raum aufgezählt. Sie wohnten wenigstens Schulter an Schulter mit den Palästina-Juden. Semiten, die jüdische Schriften ins Griechische übersetzten, kommen naturgemäß aus der Diaspora, meist schreiben sie auch dort. Für Samaria kann der Verf. zwischen 200 v. Chr. und

dem Makkabäeraufstand auf einen noch wenig genannten anonymen Historiographen hinweisen, der griechisch-hellenistische Mythen und Sagen und apokalyptische Vorstellungen mit altbiblischen Stoffen verbindet. Er scheint der erste in diesem geographischen Raume zu sein, der sowohl griechischer Geschichtsdarstellung folgt als auch nach dem Leitgedanken schreibt, die Weisheit der Griechen stamme von Abraham, den Patriarchen und Moses. Besonders die Exkurse, in denen Detailfragen behandelt werden, zeigen, daß sicheres Belegmaterial aus dem eigentlichen Palästina jener Zeit sehr wenig vorhanden ist. Dem Verf. sind deshalb sein abwägendes Urteil und seine Vorsicht hoch anzurechnen.

Dem Umfang und der Bedeutung nach nimmt das 3. Kap. (196–463) den wichtigsten Platz in diesem Buche ein. Hier soll die eigentliche Begegnung und Auseinandersetzung des palästinischen Judentums mit dem Geist der hellenistischen Zeit dargestellt werden. Es wird zunächst mit *R. Kittel* der griechische Einfluß auf die späten hebräischen Bücher der Bibel abgelehnt, da schon vor dem großen Ansturm des Hellenismus in der Weisheitslehre eine der Popularphilosophie (die griechisch und orientalisch beeinflußt war) ähnliche geistige Strömung vorliege, aus der die „hellenistischen" Anklänge und Vorstellungen eher erklärt werden könnten. Ein gemeinsamer vorderorientalischer Hintergrund für die palästinischen Juden und ihre Umwelt macht es schwer, in der sich kontinuierlich entwickelnden Literatur „hellenistische" Einflüsse abzuheben. Besonders Qohelet markiert als Weisheitslehrer mit seinem kritischen Verstand ein dem griechisch-hellenistischen Denken verwandtes Phänomen. Ben-Sira und die jüdische Weisheitsspekulation zeigen das Ringen der verschiedenen Einflüsse, die in Alexandrien und der Diaspora weltoffener weitergeführt werden. Die Chassidim faßt der Verf. als „jüdische Partei" zur Zeit der hellenistischen Reform. Daniel, mit vielen Abhängigkeiten vom Vorderen Orient, und die weiteren großen Apokalypsen versteht er in wesentlichen Zügen aus dem Kampf gegen den Hellenismus. Dieser Gedanke wird über Qumran-Schriften, „frühen Essenismus", bis zu den Pharisäern weitergeführt.

Das 4. Kap. (464–564) bringt das Urteil der Griechen über die Juden in Palästina. Von besonderer Bedeutung sind darin der zwischen Tobiaden und Oniaden ausgetragene Streit in Jerusalem und die „hellenistische Reform". Hier liegt der feste Kern, von dem aus H. in die vormakkabäische Zeit zurückschließt. Im Anschluß an *E. Bickermann* (Der Gott der Makkabäer [Berlin 1937]) und *V. Tcherikover* (Hellenistic Civilization and the Jews, engl. 2. Aufl. [Philadelphia – Jerusalem 1961]) entscheidet er sich dafür, daß die Hellenisten in Jerusalem, „vermutlich die Mehrheit des Priester- und Laienadels", bald nach dem Regierungsantritt Antiochos' IV. 175 v. Chr. unter Jason die Umwandlung Jerusalems in eine griechische Polis in die Wege leiten wollten. Zunächst hätten sie sich in ein „Politeuma" als vorbereitendes Zwischenstadium formiert. Der Hohepriester Jason war zugleich Gymnasiarch und Archon, Antiochos IV. wurde 2½ Jahre später als „Ktistes" der neuen Polis offiziell in Jerusalem empfangen. Vermutlich auf Anstiften der gegnerischen Familie der Tobiaden wird jedoch Jason bald darauf von Menelaos gestürzt. Es folgt die wirre Geschichte der Angriffe auf den Tempelschatz, seiner Plünderung durch den König, der Errichtung der Akra 167 als einer griechisch-jüdischen Militärsiedlung und dann das Verbot der jüdischen Religion, welches schließlich zum Makkabäeraufstand hinüberleitet. Von jetzt ab gehört der „Eifer" gegen das Programm der Hellenisten in 1 Makk 1, 11: „Laßt uns hingehen und einen Bund mit den Völkern um uns schließen . . ." zum Wesen des palästinischen Judentums. Die offen erstrebte Hellenisierung fand heftige Gegenwehr im „Eifer für das Gesetz" und für „den heiligen Bund". Der Verf. wertet für diese Interpretation im Anschluß an *Bickermann* und *Tcherikover* vor allem die Nachrichten aus 1 und 2 Makk, die er aus Dan ergänzt.

Wie dieser Überblick zeigt, steht H. also in der unmittelbaren Nachfolge und Weiterführung der Arbeiten der letzten 40 Jahre. Diese verstehen das Judentum in Palästina während des fraglichen Zeitraums einerseits im Rahmen des „Hellenismus", wollen es andererseits als eigenständige Größe herausnehmen, welche mindestens vom Makkabäeraufstand an seine eigenen schwachen Kräfte mit einem gewissen Aufsehen in die Weiterentwicklung des antiken Abendlandes einbrachte. Forschern wie *E. Bickermann, V. Tcherikover* und vielen großen Namen der Altertumswissenschaft fühlt sich der Verf. verpflichtet. Die hinter der jüngeren Literatur liegenden Entwicklungslinien der Forschung hat er allerdings nicht weiter aufgezeigt. Das

Literatur- und Autorenverzeichnis zeugt aber von einer immensen Kenntnis der Sekundärliteratur. Mit Bewunderung stellt man die Akribie fest, mit welcher die vielfältigen literarischen, archäologischen und vielleicht nur als Hinweis anderswo vorhandenen Belege zusammengetragen wurden. Zur Methode wird man sich fragen, ob es überhaupt möglich ist, zu dieser Stunde der Forschung ein solches Werk anders zu schreiben. Als einzelner ist niemand in der Lage, diesen Zeitraum und seine vielschichtigen Strömungen vollständig zu überschauen; mehrere Spezialgebiete überschneiden sich und wären zu beherrschen. Doch ist es selbstverständlich, daß die Ergebnisse und Urteile nur so weit tragen, wie die Belege schließen lassen. In diesem Punkt macht sich die Unklarheit der Datierung und die geringe Zahl der Belege – mag sie im Vergleich mit anderen Regionen des Altertums auch reichhaltig erscheinen – doch bemerkbar. Besonders in den beiden ersten Kapiteln muß mit Unsicherheitsfaktoren gerechnet werden. Die vormakkabäische Zeit wird eben nicht durch direkte Zeugnisse gut erhellt. Gerade wenn die These richtig ist, daß mit dem Makkabäeraufstand eine mächtige nationale Bewegung die „hellenistischen" Einflüsse stärker zurückzudrängen beginnt, wird man vorsichtiger von den späteren Zeugnissen auf die vormakkabäische Zeit zurückschließen (gar von Pirqe Abot und vom Talmud aus [101.148]). Besondere Vorsicht ist auch bei den biblischen Büchern geboten, die man erst nach sorgfältiger Analyse der jeweiligen Tendenz und des jeweiligen Sitzes im Leben für historische Schlüsse in Anspruch nehmen wird (Qohelet [98], der aber hier so ausgewertet werden kann). Dasselbe gilt für *Josephus*, der zwar alte Quellen benutzt, jedoch sehr viel später und anerkannt einseitig schreibt. Er bleibt der wesentliche Kronzeuge für die politische und wirtschaftliche Verfassung des Seleukidenreiches (42 ff.).

Mit Anerkennung sei also gesagt: Die Grundthese des Verf.s ist sicher richtig, sein Hauptanliegen kann auf weite Zustimmung rechnen. Was H. für die von ihm ausgewählte Zeitspanne beschreibt, die Wechselbeziehung zwischen den alten Kulturräumen, beginnt allerdings erheblich früher als der historische Feldzug Alexanders, welcher ja gerade aufgrund der älteren Beziehungen zustande kam. Man wird sich deshalb fragen können: Sind die indirekten, gleichsam subkutanen Einflüsse des Hellenismus im Judentum wirklich alle „hellenistisch"? Liegt ein Teil von ihnen – auch aus dem griechischen Raum kommend – nicht vielleicht schon in vorhellenistischer Zeit von den Propheten her vor? Weiter sei daran erinnert, daß der Verf. selbst an verschiedenen Stellen die Einheit des ganzen vorderorientalischen Kultur- und Geistesraumes aufzeigt. Die Weisheitsliteratur und die „Apokalyptik" gehören zu den weitausgreifenden Phänomenen, in denen die östlichen Einflüsse den griechischen Geist ebenso und ähnlich wie den des Gebietes von Ägypten bis zum persischen Hochland und nach Mesopotamien hin beeinflussen. Es ist nicht leicht, sich für die eine oder die andere Kraft als die stärkere zu entscheiden. *J. G. Droysen* definierte den „Hellenismus" vom „Griechentum" her, das die östliche Welt durchgärt habe. Trotz aller Wechselbeziehungen und der seit Alexander verstärkten geistigen Induktion von Westen nach Osten war eine solche in umgekehrter Richtung wohl nicht weniger mächtig. Gegen die Herrschaft der Diadochen kämpft der kleine Tempelstaat in Jerusalem um seine wenigstens geistige Konsistenz. Die im 3. Kap. zitierte weisheitliche und apokalyptische Literatur lehnt sich ebensosehr an östliche wie an traditionell jüdische Vorstellungen und Leitbilder an. Dem Vordringen der Koine entspricht ein vielleicht noch stärkeres Vordringen östlicher Worte in die westlichen Räume und auch ins Griechische. Die Kritik an den Seleukiden kann östliche Vorbilder der gleichen Zeit leichter heranziehen als griechische. Dabei braucht sie nicht anti-hellenistisch ausgerichtet zu sein. Der Ansatzpunkt für die Darstellung des Verf.s liegt im 4. Kap. Man wird *E. Bickermanns* Auffassung von dem „hellenistischen Reformversuch" als der Errichtung eines Politeuma in der Tempelstadt die größte Achtung zollen. Aber bereits *V. Tcherikover* hat Bedenken angemeldet, ob 2 Makk 4, 9 nach *Bickermanns* Auffassung auf die angezielte Polis hin übersetzt werden darf. Der Verf. schwächt *Bickermann* ab, insofern er an eine Übergangsstufe denkt, die Symbiose zwischen dem „Politeuma" und dem „alten Jerusalem" zur Vorbereitung der Polis (506 f.). 2 Makk urteilt aber von einem viel späteren Gesichtswinkel aus, wohl von der zweiten Hälfte des 1. Jh. her. Man wird vorsichtig sein, die in 2 Makk 4, 22 genannte Aufnahme des Antiochos durch Jason in Jerusalem als die eines „Ktistes" aufzufassen. Auch 1 Makk 1, 41 ist in seinem historischen Wert, wie der Verf. (516 f.)

selbst sagt, sehr zweifelhaft. Man wird Daniel 11, 37 ff. nicht als Bestätigung heranziehen dürfen (517 ff.). H. hat (im Anschluß an *Bickermann*) wohl recht, daß „der Anstoß zur äußersten Eskalation der Ereignisse in Judäa von den extremen Hellinisten in Jerusalem selbst ausging" (525). Es bleibt dann allerdings noch fraglich, ob diese Leute wirklich eine griechische Polis oder ein Politeuma in Jerusalem errichten und inwieweit sie das Gesetz abschaffen wollten. Die vom Verf. sonst noch genannten Autoren urteilen meist vorsichtiger. Die späte Klassifizierung der Ereignisse vom Standpunkt der Makkabäerzeit aus enthält nur einen Teil der Wahrheit. Und von hier aus wird die vorhergehende Zeitperiode, über die H. eigentlich handeln will, leicht einseitig betrachtet, auch wenn er selbst ständig auf der Hut sein möchte und immer wieder die Ambivalenz der Belege und die Vielschichtigkeit der Situation anführt. Als Aufgabe bleibt dringend die Forderung nach gültigen Detailanalysen, nach sorgfältiger Einzeluntersuchung in der gesamten „zwischentestamentlichen" Literatur. Zwar lassen sich einige große Linien der Entwicklung der geistigen Strömungen im Mutterland der Apokalyptik und der jüdischen Weisheitsspekulation erkennen, aber die richtige Einordnung der jüdischen Geisteswelt in den „Hellenismus" darzustellen, bleibt ein mit manchen Unsicherheiten behaftetes Unternehmen. Diese Überlegungen schmälern das Verdienst des Buches nicht. Man wird dem großen Überblick mit allen seinen Voraussetzungen und Urteilen die auszeichnende Anerkennung zollen, die ein solches umfassendes, mit größter Sorgfalt erstelltes Werk verdient. Es wird als Leitfaden und Quellenwerk von größtem Nutzen sein. Die Indices, dazu die beiden Anhänge, palästinisch-phönizische Ortsnamen der Zenonpapyri und frühhellenistische Münzfunde in Palästina, das Literatur-Verzeichnis und die Autoren- und Stellenregister erschließen das Werk und geben nützliche Hinweise. Der zweite Band möge bald erscheinen! F. Lentzen-Deis, S. J.

Duchrow, Ulrich, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* (Forschungen und Berichte der Evangelischen Studiengemeinschaft, hrsg. v. *G. Picht, H. Dombois* u. *H. E. Tödt*, 25). 8° (XIV u. 647 S.) Stuttgart 1970, Klett. 38.50 DM.

Die umfangreiche Studie, ursprünglich als Habilitationsschrift bei *H. E. Tödt* und *H. Frhr. von Campenhausen* eingereicht, soll nun in weiterem Rahmen als eine Vorarbeit zur Lösung einer aktuellen Aufgabe verstanden werden: sie soll der Deutung der Weltverantwortung des Christen heute dienen oder „die Bemühung um eine adäquate christliche Stellung zu den spezifisch neuzeitlichen und modernen Weltproblemen" (6) fördern, zu deren Lösung weder der Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts noch die dialektische Theologie Karl Barths, noch R. Bultmann, noch die Kerygma-Theologie geführt haben. Aber auch die „Revolutionstheologien" hätten verzichtet auf eine „theologiegeschichtliche Aufklärung ihrer Stellung zu den Kontroversen zwischen dialektischer Theologie und Kulturprotestantismus", wie auch auf eine „gründliche exegetisch-hermeneutische Verifikation ihrer Thesen" (5). So ist eine erneute Bemühung um Klarheit darüber zu fordern, „wie die Relationen zwischen Gott, Mensch und Welt zu bestimmen seien, und zwar methodisch unter Aufklärung unserer historischen und gegenwärtigen Voraussetzungen" (ebd.). D. will aus einer umfassenden Bemühung mit mehreren Arbeitsgängen (vgl. S. 1) den zweiten, traditionsgeschichtlichen Gang in Angriff nehmen, und dies unter dem Thema der „Zweireichelehre", „weil es ihr erklärtes Ziel ist, Gottes- und Weltrelation des Menschen sowie Gottes endzeitliches Rettungshandeln und seine Stellung zur zeitlichen Welt als Schöpfung in ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander zu erfassen" (6). Verf. konkretisiert seinen Ausgangspunkt durch den Hinweis auf die innerprotestantische Diskussion um diese Zweireichelehre während des Nationalsozialismus, der Atomdebatte, auf den ökumenischen Konferenzen von Genf (1966) und Uppsala (1968). Um nicht zu große Forderungen zu stellen, muß man beachten, daß Verf. sich des ungeheueren Ausmaßes des Stoffes und damit auch der Grenzen seiner Arbeit bewußt ist (11). Kurz werden Methode und Stoffauswahl begründet (7–14). Verf. will sich zurückziehen auf „Knotenpunkte" der Entwicklung der Zweireichelehre (Apokalyptik, Paulus, Augustin, Mittelalter, Luther).

Das I. Kap. (Teil A) behandelt die frühjüdische Apokalyptik (17–58) (mit einer Kritik an dem Sprechen von *der* Apokalyptik) „und die eschatologische Überwin-

dung des alten durch den neuen Menschen und die von Gott in Dienst genommenen politischen Institutionen" (Teil B) (59–180). Die Apokalyptik – sofern die rechte Hermeneutik an sie herangetragen wird – steht durch die 2-Äonen-Lehre im Themenbereich des Verf.s, in dem Sinne jedoch, daß Gott Schöpfer und Herr beider Äonen ist, was den Menschen verantwortlich für seinen Lebensweg und den Umgang mit der Welt macht (53 f.). Der Zugang zur paulinischen Problematik wird von Augustinus, „dem eigentlichen Vater der Zweireichelehre" her erschlossen, der in De vera religione 50 zum ersten Mal von ganzen Menschengruppen spreche, die durch die Geschichte auf ein eschatologisches Ziel zuwandern. „Er (Aug.) entwickelt diese Vorstellung aus der paulinischen und deuteropaulinischen Gegenüberstellung von altem, äußerem, irdischem und neuem, innerem, himmlischem Menschen, oder auch anders ausgedrückt: vom homo peccati und homo iustitiae" (59). Hinter Paulus stehen wiederum Philon und ihm verwandte Kreise, die selbst platonische und stoische Elemente verarbeitet haben. D. exemplifiziert an Röm 7, 7–25 den Unterschied zwischen *Paulus* und der griechischen und hellenistisch-jüdischen Tradition des Gleichnisses vom „inneren Menschen". Wenn Röm 7, 7–25 „unter dem Vorzeichen ‚alt, Buchstaben, Gesetz' steht und kontrastiert wird vom Geist der in Christus einbrechenden Neuschöpfung, so steckt offenbar in dem christologisch-eschatologisch gefaßten Gegensatz alt–neu das proprium des Paulus . . ." (gegenüber der eben genannten Tradition) (106). Es ist Rückgriff auf die Apokalyptik, wenn Paulus die Unterscheidung alt–neu, alter und neuer Äon, polemisch anlegt an die hellenistisch-jüdische Synthese von Buchstabe und Geist. Er sprengt damit die letztere (106 f.). D. betont, daß Paulus innerhalb dieses apokalyptischen Horizonts auch die Begegnung mit dem Auferstandenen auslege und erst darin die hellenistischen Elemente in kritischer Weise assimiliere. In der Zusammenfassung (119–136) gibt D. eine Bestimmung des Verhältnisses von Paulus und *Platon* und stellt hier (125) die Frage, ob es nicht zu „unabsehbaren Folgen (führe), daß Paulus den inneren Menschen, der bei Platon das menschliche und politische Leben nach der Wahrheit des Guten gestaltet, zum Menschen einer zukünftigen Welt macht". Damit verbindet sich eine weitere Frage, „ob nicht die Auslegung der beginnenden Neuschöpfung in der griechischen Kategorie des inneren Menschen die Gefahr der Verinnerlichung und Spiritualisierung des Heils in sich birgt. Liegt es nicht nahe, daß Spätere den eschatologischen Gegensatz von innerem und äußerem Menschen in 2 Ko 4, 16 spätantik weltflüchtig lesen?" (ebd.). Der frühe, stark neuplatonisch geprägte Augustin läßt dieses Problem erkennen. Aber auch die Gnosis müsse für solche Entwicklungen mit in Betracht gezogen werden. Die Erkenntnis ist jedenfalls wichtig, daß die Verbindung des apokalyptischen Schemas „alt–neu" mit dem griechisch-hellenistischen „außen–innen" die Welt noch mehr vergleichgültigen können als beide Denkweisen je für sich genommen. Eine neue Frage hängt damit zusammen: ob der Ansatz der Neuschöpfung beim inneren Menschen nicht doch eine „Individualisierung" des Heils fördere (126). Von Platon her zeige sich „die Scheinhaftigkeit der These, der Gedanke des inneren Menschen müsse notwendig zur Individualisierung führen. Denn Platon betrachtet die Verknüpfung von Einzelnem und Gesellschaft als konstitutiv, sowohl im negativen wie im positiven Sinn" (126). Aber auch Paulus kann (über die Apokalyptik) den platonischen Gedanken der kollektiv bestimmten Begierden verschärft aufgreifen. Eine letzte Frage: „Wie kann überhaupt der pneumatische innere Mensch in dieser sündigen und vergehenden Welt wirksam werden, wenn es doch hier um zwei Äonen geht, die streng voneinander unterschieden sind? Hinter dieser Frage steht nicht mehr und nicht weniger als das alle bisherigen Gesichtspunkte zusammenfassende Problem des Verhältnisses von Schöpfung und Neuschöpfung – dies allerdings nicht in zeitloser Allgemeinheit, sondern in der auch gegenüber dem antiken Judentum neuen Situation des endzeitlichen Heilshandelns Gottes in Christus" (128 f.).

Nach diesen Vorfragen geht D. auf Röm 13, 1–7 ein (137–180). Die breiten, unterbauten Ausführungen können im einzelnen nicht wiedergegeben werden. Sie bieten a) das Strukturschema und die Übersetzung von Röm 13, 1–7, berichten b) von der Forschungssituation, bringen c) die Exegese, endlich d) hermeneutische Erwägungen zu Röm 13, 1–7 und zur Stellung des Paulus innerhalb der ntl. Botschaft (Paulus – Jesus). D. betont hier, „daß ein direktes Anknüpfen an Paulus wie überhaupt an die biblische Tradition für heutige systematische Theologie (und Verkündigung) nicht möglich ist. Nur unter Beachtung des gesamten Lernprozesses der Christenheit in der

Weltgeschichte lassen sich heute Selbstaufklärung über den geschichtlichen Ort und, auf dieser Voraussetzung aufbauend, verbindliche theologische Orientierung angesichts der Zukunft erreichen. Die Historie ist keine Hilfsdisziplin, sondern konstitutiv für die Systematik" (179 f.).

Der nächste Knotenpunkt der Entwicklung ist *Augustin* (181–319). Diesem II. Kap. geht zunächst ein Forschungsüberblick voran. Dann werden Herkunft und Anfänge der civitas-Lehre Augustins erforscht (A): 1. die frühe Entwicklung von Augustins Reich-Gottes-Begriff; 2. die Anfänge der augustinischen Anthropologie (alter und neuer Mensch bis zu De civitate dei); 3. Herkunft, Entwicklung und Bedeutung der civitas-Vorstellung von De civitate dei: a) Griechische Philosophie und Apokalyptik (Tychonius) als Hauptanreger Augustins; b) die Entwicklung der civitas-Lehre; c) die Bedeutung des Begriffs ‚civitas' bei Augustin: „Herrschaftsverband". – Dann wird gehandelt über die beiden Herrschaftsverbände in De civitate dei und im Spätwerk (B): 1. der Grundsinn von De civitate dei; 2. Civitas dei, Reich Gottes und Kirche; 3. der Herrschaftsverband Gottes und das politische Gemeinwesen (Hauptstelle De civ. dei XIX, 11–17): a) die Natur des irdischen Friedens; b) der beiden civitates gemeinsame Gebrauch des irdischen Friedens; c) das Problem des christlichen Staates bei Augustin. Unter C folgen dann „Ergebnisse und offene Fragen".

Wichtig ist der Abschnitt über die Herkunft, Entwicklung und Bedeutung der civitas-Vorstellung vor De civitate dei (229–246). D. betont besonders den Einfluß des *Tychonius* (222. 232 ff.). Er setzt sich hier mit *J. Ratzinger* auseinander (235 f., Anm. 236), der alle Formen der civitas-dei-Auslegung bei Augustin auf selbständige allegorische Auslegungen des atl. Begriffs der Stadt Gottes (Jerusalem) zurückführen möchte, wobei als Verständnis- und damit Auslegungshorizont für Augustin die Anschauung der konkreten civitas (Polis) Rom vorauszusetzen sei. Auf *Tychonius* würden hinweisen die Bezeichnung der civitas terrena als civitas diaboli, der zunehmende Gebrauch des Bildes Babylon und Jerusalem und die antidonatistische Auswertung des Motivs (242). Die traditionsgeschichtliche Analyse zeigt, daß in der frühen civitates-Lehre stoisch-neuplatonische Dualismen allmählich von apokalyptischen assimiliert, überformt und auch verändert werden. Dies sei nicht nur für das historische Verständnis von De civitate dei interessant, vielmehr liege hier auch das zentrale systematische Problem (ebd.). „An dieser Polarität und ihrer detaillierten Bestimmung entscheidet sich nämlich, ob Augustin eine relevante theologische Antwort auf die philosophischen (einschließlich der politischen) Probleme seiner Zeit gefunden hat, was daran durch die Geschichte hindurch bis heute modellhaft wichtig werden konnte und kann und was geschichtlich überholt ist" (242). Der politische Aspekt wird erst mit der Schrift De catechizandis rudibus wirksam. Mit der Rom-Problematik ergebe sich dann ein neuer Kristallisationspunkt für die Zwei-civitates-Lehre (242 f.).

Was bedeutet nun der Begriff ‚civitas' bei Augustin? D. übersetzt mit „Herrschaftsverband", nachdem er verschiedene Übersetzungsmöglichkeiten geprüft hat (vorgeschlagen von *W. Kamlah, J. Ratzinger*). Mit dem Begriff „Staat" kann man nicht mehr arbeiten, da er in der Neuzeit unterschieden wird von „Gesellschaft", was für die Antike undenkbar ist; wegen des mittelalterlichen Mißbrauchs wird auch die Übersetzung mit „Gottesstaat" nicht mehr angenommen, obwohl er ohne diese Mängel gar nicht ungeeignet wäre, das von Augustin Gemeinte zu bezeichnen (244, mit Anm. 264). Ausgehend von der Ennarratio zu Ps 9 schlägt D. vor, civitas mit „Herrschaftsverband" zu übersetzen. „Der einzige Nachteil dieses Begriffs ist, daß auch er wie ‚Bürgerschaft' nicht in der Lage ist, den Ort, d. h. civitas als ‚Stadt' mitzuumfassen" (245). Der Vorteil aber sei, „daß sich in ihm (Herrschaftsverband) der politische, der anthropologische, der ontologische und der theologische Aspekt vereinigen lassen" (245). Eine andere Möglichkeit sieht D. darin, vom Begriff societas auszugehen. „Denn ihn nennt Augustin oft als Literalsinn des Gemeinten, während er civitas ausdrücklich als allegorische Bezeichnung benutzt" (246). Wenn D. ihn ablehnt, so deshalb, weil es unmöglich sei, den Einzelmenschen als Gesellschaft zu interpretieren. „Herrschaftsverband" wird sich freilich – so treffend die Übersetzung sein mag – nicht leicht durchsetzen lassen. Der Begriff klingt für uns zu juristisch und entbehrt eben des allegorischen Elements, jener Bildhaftigkeit, die angedeutet ist, wenn D. das Wort Augustins zitiert: ‚quas etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est duas societates hominum . . .' (zit. 246, Anm. 269). Immerhin ist mit dieser Übersetzung eine brauchbare und klare Interpretation von civitas gegeben. Man denkt

von „Herrschaftsverband" aus etwa an die Betrachtung der Ignatianischen Exerzitien „De duobus vexillis", wo freilich zur Idee des „Herrschaftsverbandes" die Idee des „Kreuzzugs" oder der „Eroberung" hinzukommt, so daß man von „zwei Fähnlein" oder „zwei Heerlagern" spricht. In diesem Zusammenhang spricht Ignatius übrigens von Jerusalem und Babylon als den zwei Orten oder Mittelpunkten des Herrschaftsbereiches Christi oder Satans (vgl. oben zu Tychonius).

In seiner Fassung von civitas dei ist die Absage Augustins enthalten an die politische Heilslehre Roms, an das eusebianische Kulturchristentum und die Fundamente der griechischen Ontologie (257). D. setzt sich auch auseinander mit alten und modernen Fehldeutungen von civitas dei oder der beiden civitates (Klerus – Weltliche Herrschaft, Kirche – Staat; Ethisierung des Begriffes durch *Ernst Troeltsch* und die gesamte protestantische Forschung um die Jahrhundertwende, was über die Harnack-Schule bis in unsere Zeit hineinwirke [249 f.]). Abgelehnt wird auch die Identifizierung von civitas dei mit der empirischen Kirche durch *E. Kinder* (262 f.).

In diesem Zusammenhang kommt D. nochmals auf die Frage der einseitigen Individualisierung des christlichen Glaubens und Denkens zu sprechen. Der frühe Augustin geht in der Tat von einer stoisch-neuplatonischen Innerlichkeit aus (Ansatz: Gott und die Seele in Solil. I, 7). Dagegen findet der spätere Augustin zur Idee der Kirche von verschiedenen Seiten her. D. weist hin auf die Auseinandersetzung mit den Donatisten. Für die Rechtfertigungslehre hat schon *E. Franz* diesen Nexus hergestellt. D. hätte auch hinweisen können auf *W. Simonis*, Heilsnotwendigkeit der Kirche und Erbsünde bei Augustin, in: ThPh 43 (1968) 481–501. Eine ähnliche Synthese sei bei Augustinus zwischen Personalisierung und Ontologie gegeben. Man dürfe keinen Gegensatz daraus machen (265). Andere zentrale und für alle Zukunft bedeutsame Ansätze bei Augustin sind unter dem Thema der pax und des „christlichen Staates" besprochen. Hier wird die wichtige Frage der Religionsgesetzgebung oder der Anwendung der Gewalt zur Durchsetzung der rechten Gottesbeziehung berührt. D. sieht darin einen folgenreichen und durch keine neutestamentliche Tradition theologisch legitimierbaren Fehler bei Augustin gegeben, da er das Problem der iustitia civilis neben und im Zusammenhang mit dem pax-Thema nicht wirklich durchgeklärt hat. Es geht um die Frage, „wie denn ein Christ in politischer Machtstellung die Frage der vollen iustitia, auch Gott gegenüber, zu handhaben hat" (291). D. macht hier wichtige Bemerkungen zur Geschichte der Gewaltanwendung in der altchristlichen Zeit und bei Augustinus, auf die wir nicht näher eingehen können. Immerhin wäre wohl eine gewisse Erweiterung der Gesichtspunkte gegeben in dem von D. nicht zitierten Werk: *G. Combès*, La doctrine politique de Saint Augustin (Paris 1927), bes. in den Abschnitten « La justice » (158 ff.) und « Influence de la doctrine politique de s. Augustin » (410 ff.). D. betont, daß Augustins „theologische Durchdringung der politischen Friedensontologie unter dem Aspekt christlicher Liebe und Sozietät wegweisend geblieben" ist, wiederholt aber nochmal seine Kritik, daß Augustinus die Beziehung der Gerechtigkeit zum irdischen Frieden theologisch nicht geklärt habe. „Hieran hinderte ihn offenbar die in ihrer Komplexität nicht durchschaute Verhältnisbestimmung von griechischem und christlichem Gott, vor allem im Hinblick auf die Dimensionen der Gerechtigkeit. Augustins einfache Identifikation beider ‚Götter', die ihm das apokalyptische Schema erleichterte, gefährdet aber nicht nur den Weltcharakter der Welt, insbesondere der Politik, sondern den biblischen Sinn der neuschaffenden Gerechtigkeit des frei erbarmenden Gottes, der in keinem Fall durch politische Organe beurteilt und verwirklicht werden kann" (310 f.).

Mit dem III. Kap. geht D. über zum Mittelalter (323 ff.), zieht aber nochmals die Verbindung zur Vergangenheit und zeigt die Entwicklungslinien auf, die für das Mittelalter bestimmend sind: die eine, die sich im Byzantinismus durchsetzt, und die andere: das Entstehen der Volkskirchen außerhalb des Imperiums. „Erst unter diesen neuen Bedingungen, wie sie sich im nachkonstantinischen Reich und in den Volkskirchen herausbildeten, sah sich die Kirche unabweisbar genötigt, positiv an der Gestaltung des Zusammenlebens aller in einem politischen Verband zusammengeschlossenen Menschen teilzunehmen – weit über das hinaus, was Augustin zu formulieren imstande war. Unter diesen Bedingungen hört das Thema ‚Christentum und Welt' de facto auf zu existieren. Statt dessen entsteht das Problem der zwei Gewalten des sacerdotium und regnum (imperium), wie es für das Mittelalter charakteristisch ist" (326).

Das Mittelalter (Kap. III, 320–435) wird nun unter eben diesen zwei Gesichtspunkten behandelt: 1. der neu gestellten Problematik christlichen Weltverhaltens und 2. der Zuordnung und Rivalität der geistlichen und weltlichen Gewalt. Dies führt zu *Luther* hin. In Abschnitt A ist die Rede von der Ordnung der beiden Gewalten in der Einheit der frühmittelalterlichen Reiche (328–347); in Abschnitt B vom Kampf zwischen Kaiser und Papst (348–435). D. gibt zu, daß nun keine detaillierte traditionsgeschichtliche Methode mehr angewandt werden kann, weil der Rahmen zu groß ist. Ihm kommt nun das neue Werk von *W. Kölmel* zu Hilfe: Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jh.) (Berlin 1970). Weil dieses Werk besonders besprochen wird, können wir uns nun kurz fassen und im Zusammenhang mit K. auf D. zurückgreifen. In A geht D. näher ein auf Gelasius I., auf die Kirche im Frankenreich und im Reich der deutschen Kaiser bis zum Investiturstreit; in B auf den Investiturstreit, die Stauferzeit, Innozenz III., das Zeitalter der Aristotelesrezeption (Aegidius Romanus u. a., die via media des Thomas und des Johann von Paris; die Averroisten und Nominalisten). Alles geht parallel zu W. Kölmel, mit dem Unterschied freilich, daß D. eben immer Augustinus vor Augen hat. D. findet eine vierfache neue Rezeption der augustinischen Civitaslehre: 1. in einer mönchisch-kontemplativen (Petrus Damiani), 2. in einer mönchisch-hierokratischen (Humbert und Gregor VII.), 3. in einer philosophisch-kontemplativen (Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor und John of Salisbury) und in einer 4. monistisch-reichstheologischen Form (der sog. Anonymus von York, der aber seit *G. H. Williams*, The Norman Anonymus of 1100 A. D., in: HarvThStud 18 [Cambridge, Mass. 1951], eben als Normannischer An. oder als An. von Rouen bezeichnet wird; vgl. jetzt die Ausgabe von *K. Pellens* 1966). Eine fünfte Gruppe von Vermittlungspositionen setze einerseits die alte (karolingische) gemäßigt-reichskirchliche Denkweise fort (Liber de unitate), helfe aber andererseits durch die Unterscheidung von saecularia und spiritualia die Kompromißformel der Zukunft zu finden (Ivo von Chartres). In dieser Tradition stehe auch die interessante Figur des Otto von Freising (352 f.). Wenn freilich S. 346 Petrus Damiani die „epochemachende" Anwendung des Wortes von zwei Schwertern (Lk 22, 38) auf die beiden Gewalten zugeschrieben wird, so ist dieser sermo 69 (PL 897–902) nun Nikolaus von Clairvaux († um 1176) zuzueignen. Vgl. *J. Ryan*, in: Mediaeval Studies 9 (1947) 151–161. So wird die vom Verf. aufgestellte Gruppierung der Augustinus-Rezeption zu überprüfen sein. Zum Verständnis der Gewaltenlehre – sofern sie ihren Ausdruck im Selbstverständnis des Papsttums gefunden hat – wäre wohl die Gestalt Leos des Großen nicht zu übergehen, besonders für die Ausbildung des Petrusprinzips, auf das D. S. 355 eingeht. Vgl. dazu *H. M. Klinkenberg*, Papsttum und Reichskirche bei Leo dem Großen, in: ZSavSt, Kan.Abt. 38 (1952) 37–112.

Nur kurz sei über das letzte Kap. (IV) referiert: *Luther.* Gottes Reich und Regiment im Widerstreit mit dem Reich des Bösen (437–573), wo in Abschnitt A die Aufnahme der eschatologisch-augustinischen Tradition (441–478), in Abschnitt B die Aufnahme und Veränderung der mittelalterlichen Gewalten- und Ständelehre im Zusammenhang der eschatologischen Spannung zwischen Herrschaftsverband Gottes und Herrschaftsverband des Bösen (479–573) behandelt wird. Die Begriffe civitas, regnum, populus oder corpus Christi bzw. diaboli meinen bei Luther wie bei Augustin eine „Personengesamtheit", in der ein Volk (ein „Haufe") unter der wirksamen Herrschaft eines Hauptes steht und diesem willig, also vom „Personzentrum" her folgt (458). Was Luther von Augustin und vom Mittelalter unterscheidet, deutet D. kurz (505 f.) an, wobei er betont, daß „das neue Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bei Luther umwälzende Folgen auch für das Verständnis des weltlichen Regimentes, der iustitia civilis und der Berufe insgemein hat" (506). Was die Zweireichelehre (Dreireichelehre) (526) anbetrifft, so macht Luther durch ständig wechselnde Begriffe und terminologische Überschneidungen es seinen Lesern schwer, den Gesamtkomplex des Reichsthemas zu überschauen, zumal er im einzelnen Fall nur Ausschnitte des Ganzen behandelt (525). Die Zweireichelehre ist nicht vom Begriff der Christkönigsherrschaft aus zu interpretieren (553, Anm. 436). Nach D. enthält Luthers Ansatz bereits die theologische Begründung für den neuzeitlichen toleranten Staat, noch ehe dieser politisch verwirklicht oder philosophisch durchreflektiert wurde (556). Über die Weltverantwortung bei Luther wird in sehr klarer Weise S. 557 ff. gehandelt. Typisch ist die Verlegung des „Werkes" in die weltliche Sphäre; die Werke bekommen

keine Beziehung zum eigenen Heil. Liegt darin nicht eine Spaltung des christlichen Menschen? Die Frage der Weltverantwortung wird hier bei Luther zu einem eminent theologischen Problem, welches durch die Ablehnung der katholischen Verdienstlehre akut wird. D. sieht hier nun den neuen Schritt auf eine christliche Weltzuwendung: „Dadurch, daß der Mensch von der Beziehung der Werke auf sein eigenes Heil frei wird, wird er deren wahrer Bestimmung gewahr. Er kann sie nämlich nun ganz von der Not und Bedürftigkeit der Nächsten her verstehen und ihrer gerade in dieser Perspektive vor Gott und seinem zu erwartenden Gericht gewiß werden" (560 f.). Wenn dem so wäre, dann könnte man von der tridentinisch-katholischen Rechtfertigungslehre aus keine Weltverantwortung des katholischen Christen begründen. Das Vaticanum II hat es in der Pastoralkonstitution (bes. I. Teil, Kap. 4) dennoch versucht und dabei den Begriff der (relativen) Autonomie der weltlichen Tätigkeit des Christen bei all seiner Bezogenheit auf Gott eingeführt (vgl. Gaudium et Spes, nr. 36; zur Deutung von Kap. 4 sei es erlaubt hinzuweisen auf meine Studie, Wandernde Kirche und werdende Welt [Köln 1968]; ebd. 90–100 auch zum Begriff der Autonomie).

In der Zusammenfassung am Schluß bespricht D. „Offene Fragen im Hinblick auf die Neuzeit und das wissenschaftlich-technische Zeitalter (575–596), worin das Ausmaß der von der Theologie noch zu leistenden Arbeit deutlich wird, der Verf. aber von der Aktivität weg hinweist auf „die verschüttete Dimension des Gebets und des Lieds" (596).

Gewiß liegt in dem Werk manche Einseitigkeit vor, sofern die Linie von Augustinus zu Luther alles beherrscht. Es müßte die östliche Tradition über Origenes, Evagrius, Pseudo-Dionysius bis hin zu Maximus Confessor (das Mönchtum miteingeschlossen) ebenso verfolgt werden. Die Christologie in der Deutung des Maximus hat dabei eine besondere Rolle. Es bräuchte auch eine Auseinandersetzung mit der tridentinischen Rechtfertigungslehre, um Luthers Ansatz zu verdeutlichen und zugleich über die Engführung hinauszukommen, in die sich Verf. freiwillig begeben hat. In diesen großen Auslassungen liegt das Unbefriedigende des Werkes. Verf. weiß selber am besten darum. Er beherrscht aber in vorzüglicher Weise die Forschungsgeschichte der von ihm bearbeiteten Abschnitte; die traditionsgeschichtliche Methodik handhabt er mit sicherem Blick und zugleich mit einem guten Gespür für systematische Zusammenhänge. Sehr angenehm wirkt das Fehlen jeglicher Polemik. In der Fülle flachen Schrifttums zur „weltlichen Welt" bringt das Werk die notwendige, besonders unter historischer Sicht wichtige Vertiefung. A. Grillmeier, S. J.

Umschau

1. Fundamentaltheologie. Religionsgeschichte

Casper, Bernhard – Hemmerle, Klaus – Hünermann, Peter, Theologie als Wissenschaft. Methodische Zugänge (Quaestiones disputatae, 45). 8° (126 S.) Freiburg–Basel–Wien 1970, Herder. 15.– DM. – Die drei in diesem Band vereinten Artikel wollen der Erhellung des wissenschaftstheoretischen Status der Theologie dienen. *B. Casper* untersucht „die Bedeutung der Lehre vom Verstehen für die Theologie" (9–53). Er möchte „in den Bereich führen, in dem die Rede von Offenbarung möglich ist" (10), und von daher Strukturen theologischen Sprechens aufweisen. Man wird also diesen Artikel vor allem daraufhin zu befragen haben, wie das Wort „Gott" eingeführt wird und in welchem Sinn man von einem „Wort Gottes" reden kann. Die Frage nach Gott wird vom Verf. mit der Frage nach dem „Sinn überhaupt" identifiziert (35). Der alles lichtende Sinn könne zwar nicht selbst objektiviert werden, sei aber dasjenige, von dem her alles verstanden wird. Es wäre jedoch an dieser Stelle zu prüfen, ob nicht der „Sinn überhaupt" als Horizont allen Verstehens in Wirklichkeit noch immer nur ein geschöpflicher Sinn ist, der vielleicht auf Gott verweist, aber gerade nicht und unter gar keinen Umständen mit ihm selbst identifiziert werden darf. Wie gelangt der Verf. nun weiter zur Idee von Offenbarung? „Es ist nicht ausgeschlossen, daß der Sinn sich vielleicht einmal in der Geschichte Menschen so zuspricht und sie so angeht, daß in diesem Zuspruch nicht nur die immer neue Gewähr des Sinnes, sondern die alles überbietende endzeitliche Fülle und Bergung alles Sinnes von dem Gewährenden selbst her zur Sprache käme" (38). Es sei darüber hinaus „grundsätzlich möglich, daß solches geschieht in einem Zeugen wie Jesus von Nazareth, – wenngleich das Eintreten eines solchen Ereignisses von dem philosophischen Denken weder zu fordern noch aus irgendeiner Voraussetzung abzuleiten ist" (40). Bei der Formulierung des ersten Satzes wäre vielleicht zuvor zu bedenken gewesen, daß möglicherweise „niemand die Stimme Gottes zu hören und am Leben zu bleiben vermag" (vgl. Dt 5, 25). Es gibt doch zunächst keinen schwerwiegenderen Einwand gegen die Rede von einem „Wort Gottes" als die Bedeutung des Wortes „Gott" selbst. Die Tradition hat aus unserem Geschaffensein aus dem Nichts gefolgert, daß die Relation des Geschaffenen auf Gott prinzipiell einseitig sei, so daß geschaffene Wirklichkeit jedenfalls nie zum konstitutiven Terminus einer realen Relation Gottes auf sie werden kann. Würde das nicht bedeuten, daß menschliche Erfahrung letzten Endes in einem Ausgeliefertsein an die Abwesenheit Gottes besteht, daß also Gemeinschaft mit Gott schlechterdings unmöglich ist? Aus dieser Aporie können keine transzendentalphilosophischen Überlegungen einen Ausweg eröffnen, sondern nur der konkrete, unableitbare Inhalt der christlichen Botschaft selbst, wonach unser Angesprochenwerden durch Gott in jener gleichen Liebe besteht, in der Gott von Ewigkeit her, „vor Grundlegung der Welt" (vgl. Joh. 17, 24; Eph. 1, 4; 1 Petr. 1, 20), seinem eigenen Sohn als dem konstitutiven Terminus dieser Liebe zugewandt ist. Was nun die „grundsätzliche Möglichkeit" einer solchen Offenbarung angeht, wäre es wohl wissenschaftstheoretisch richtiger, deren Erkenntnis dem Glauben allein vorzubehalten und sich philosophisch mit der Feststellung zu begnügen, daß man sie mit der Vernunft weder zu beweisen noch zu widerlegen vermag, ja daß sie sich nachweislich überhaupt jeder irdischen Beurteilung entzieht. Nicht nur die Tatsächlichkeit, sondern auch die bloße Möglichkeit von Offenbarung im Sinn einer Selbstmitteilung Gottes (und was sollte sonst unter Offenbarung zu verstehen sein?) ist in gleicher Weise *mysterium fidei* wie die Dreifaltigkeit als das Grundgeheimnis des Glaubens. Ähnlich ist auch die bloße Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes nicht philosophisch erreichbar. – Aus dem Artikel von *Kl. Hemmerle* über den Zusam-

menhang von „Wahrheit und Zeugnis" (54–72) möchte ich nur einen Schlüsselsatz zitieren: „Indem die Wahrheit den Menschen angeht, geht sie ein in seine Zeitlichkeit, ja die Zeit des Menschen überhaupt ist Zeit, die er mit der Wahrheit hat, Zeitlichkeit der Wahrheit also. Und als der Zeuge dieser Wahrheit zeitigt er wiederum sie den anderen, den Partnern des Gesprächs zu, verzeitigt er sie zugleich, indem er sie zeitigt" (67). – „Ort und Wesen theologischen Denkens" ist das Thema des dritten Artikels von *P. Hünermann* (73–123). H. sagt mit Recht, daß für Theologie von ihrer Sache her die Auseinandersetzung mit Philosophie konstitutiv sei. Der Gottesbegriff meint für ihn das „Vordenkliche des Denkens": „Eine reine Mächtigkeit meldet sich hier gleichsam im Rücken des Denkens allem Seienden voraus. Sie waltet darin, daß es gibt, was es gibt. Diese vordenkliche Macht, welche das Denken zu denken, das Seiende zu sein ermächtigt, kann vom Denken nicht anders denn als Sein gedacht werden" (99). Auch hier ist wieder zu fragen, ob jenes transzendentale „Sein" bei aller Entschränkung nicht formell noch immer nur geschöpfliches Sein ist, so daß der Seinsbegriff in bezug auf Gott allenfalls hinweisend gebraucht werden kann. Weiterhin müßte man genauer der Frage nachgehen, warum man überhaupt „erklären" müsse, „daß es gibt, was es gibt". Was heißt hier „erklären"? Gilt es, die Problematik der Welt aufzulösen, oder gilt es, sie anzuerkennen? Daß die Welt einer „Erklärung" bedarf, ist doch wohl darin begründet, daß sie eine Gegensatzeinheit von Sein und Nichtsein darstellt, deren Beschreibung man nur unter der Bedingung von einem logischen Widerspruch zu unterscheiden vermag, daß man sie als geschöpflich versteht. Aber dann wird in strenger Logik die Welt nicht durch Gott selbst, sondern durch ihr eigenes Bezogensein auf ihn erklärt, und man darf dieses ihr alles Seiende bestimmende „Sein" auf keinen Fall mit Gott identifizieren. Würde dies bedacht, erschiene wiederum die Rede von einer Selbstzuwendung Gottes zum Menschen nicht ganz so problemlos als eine Möglichkeit, mit der man philosophisch positiv zu rechnen vermag. P. Knauer, S. J.

Ebeling, Gerhard, Wort und Glaube. Zweiter Band: Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott. 8° (VI u. 445 S.) Tübingen 1969, Mohr. Br. 29.– DM; Ln. 35.– DM. – Unter Fundamentaltheologie versteht E. „die Frage nach dem Grund der Notwendigkeit von Theologie überhaupt" (IV). In der Einführung verweist Verf. auf seinen Plan, demnächst eine theologische Enzyklopädie als Fundamentaltheologie zu schreiben. Die vorliegende Veröffentlichung enthält zum Stichwort „Fundamentaltheologie" Aufsätze über das Verhältnis von Ethik und Theologie, über die Begegnung der Theologie mit der Philosophie (Heideggers), über die hermeneutische Fragestellung, über das Problem der Zeit und über die geistesgeschichtliche Situation der Theologie und des Glaubens (Gewißheit und Zweifel; Säkularisierung). Erstmals erscheint der Aufsatz „Die Krise des Ethischen und die Theologie. Erwiderung auf W. Pannenbergs Kritik" (42–55). Unter dem Titel „Zur Lehre von Gott" sind ferner Interpretationen von Lombardus, Thomas und Schleiermacher sowie Aufsätze zu den Themen „Existenz Gottes", „Gott und Atheismus" und „Gott und Wort" zusammengestellt. Auch hier handelt es sich bei den beiden Beiträgen „Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz ‚Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden'?" (343–371) und „Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?". Bemerkungen zu Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus" (287–304) um Erstveröffentlichungen. – Im folgenden beschränken wir uns auf den letztgenannten Aufsatz. E. hält *Luthers* Auslegung des ersten Gebots für „theologisch vorbildlich" (303); zugleich findet man in diesem Aufsatz das Grundverständnis der eigenen Theologie E.s wieder, nämlich: im Gegensatz zu einem rechten oder linken Schwärmertum, „der Begegnung christlichen Glaubens mit der Neuzeit durch ein Denken gerecht zu werden, welches das Vermächtnis der Reformation im Weiterdenken wahrt" (III). Der Kern dieses Denkens ist die Besinnung auf die Korrelation Wort, Glaube und Gott. – Luthers Frage: „Was ist das gesagt und wie verstehet man's? Was heißt ein Gott haben oder was ist Gott?" hat als Hintergrund nicht eine Situation, in der das Wort „Gott" für den Menschen problematisch oder unverständlich geworden ist, sondern richtet sich lediglich gegen die täuschende Selbstverständlichkeit dieses Wortes. Es geht um die Bedeutung des Wortes „Gott" im Unterschied zu den „Göttern" (z. B. dem Geld), die oft das Ob-

jekt der entarteten Formen der Anbetung, des Glaubens und des Vertrauens konstituieren. Luther fragt also nach dem allgemeinen Gottesverständnis, das sowohl „Gott" als auch die Vielfalt der „Götter" umfassen kann. Er stellt und beantwortet die Frage nach dem Für-sich-Sein Gottes (und des Abgottes) von der Frage nach dem Für-uns-Sein, die Frage nach dem Sein Gottes von der Frage nach der Gottesverehrung her: „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" (WA 30, 1; 1–4). Indem Luther so vorangeht, greift er eine augustinische Tradition auf: ‚Quod unusquisque colit et veneratur, hoc sibi Deus est' (293). – Aber fließen hier nicht zwei Frageebenen ineinander? Bleibt hier nicht das Gottesproblem auf den Rahmen der Soteriologie beschränkt? Wird so nicht das Sprechen von Gott auf die Grenzsituationen des Menschen abgedrängt und das Sein Gottes auf eine Bestimmung des Seins (oder genauer: des Habens) des Menschen reduziert? Auf diese Einwände, die ein modernes Problembewußtsein voraussetzen, erwidert E.: Obwohl der Horizont der Frage nach Gott sich weiter als der der Soteriologie erstreckt, kann doch die Frage nach Gott nicht gestellt werden, ohne auf die Grundsituation von „schlechthinniger Abhängigkeit" des Menschen zu reflektieren, in welcher diese Frage aufkommt. Luther weist nicht auf eine Rand- oder Grenzsituation des Menschen hin, sondern auf die Grundsituation des menschlichen Herzens. Der Mensch ist keine feste, fertige, in sich geschlossene Substanz, sondern immer schon, als in der Zeit stehend, zur Vergangenheit und Zukunft hin ausgestreckt und in der Suche nach dem eigenen Schwerpunkt auf ein ständiges „Aus-sich-Heraustreten" angewiesen. „Das Herz des Menschen ist wesenhaft diese nach außen greifende Bewegung des Menschen auf der Suche nach Halt und Bleibe" (298). Der Mensch besitzt sich nicht selbst, er kann nur er selbst sein, wenn er an das glaubt und darauf sich verläßt, was außer ihm selbst ist. Der Mensch kann gar nicht anders, als glauben; und die Frage ist nur, ob der Gegenstand seines Glaubens der richtige ist. – Um diese Frage zu beantworten, arbeitet Luther aus den Elementen der obengenannten Formel, die für beide, Gott und Abgott, gilt und weit offen für alternativ beliebige (nicht nur religiöse) Inhalte ist, ein Unterscheidungskriterium heraus, das es ermöglicht, Gott und Abgott voneinander zu scheiden. Luther schreibt: „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. Denn die zwey gehören zuhauffe, glaube und Gott" (a. a. O. 5–7). Der rechte Gott wird am „rechten" Glauben erkannt. Doch worin besteht der rechte Glaube? Nur dann ist der Glaube recht, wenn er die einzige Weise ist, den Gott zu „haben", an den man glaubt. Auf das Geld vertrauen und davon sein Heil erwarten kann man nur, wenn man es zunächst in irgendeiner Weise besitzt. Dieses „Haben" oder Besitzen ist nicht mit dem Glauben identisch, sondern das Glauben hat hier im Haben seine hinfällige Bedingung. Demgegenüber ist das rechte An-Gott-Glauben nach E. der reine Glaube, der von keinem außerhalb dieses Glaubens bestehenden Gott-Haben abhängig ist. „Das Gott haben ist (...) in jedem Fall daraufhin zu prüfen, ob hier ‚haben' wirklich ausschließlich den Sinn von Glauben hat oder aber der Glaube sich auf ein andersartiges Haben stützt und von diesem abhängig ist" (296 f.). Der reine Glaube, die ‚sola fides', erweist sich dann als das Kriterium des rechten Redens von Gott. „Es klingt verwegen, daß das ‚sola fides' Kriterium des rechten Redens von Gott sein soll. Doch ist dies ganz sachgemäß. Es leitet sich aus dem her, was Gott heißt in dem Sinne, wie durch die Erscheinung Jesu das erste Gebot ausgelegt worden ist" (303). Nur der Gott ist der rechte Gott, dem man allein in reinem Glauben zu begegnen vermag. – E. bietet nicht nur eine Auslegung des Luthertextes. Der Aufsatz stellt eine Meditation zum Thema selbst dar. Dabei geht Verf. auf Umwegen verschiedenen Gedankenrichtungen nach, um die umfassenden Dimensionen des Problems aufzuweisen. Was auf diese Weise der Aufsatz an Klarheit verliert, wird durch die Anregungen zum Weiterdenken ausgeglichen. – Zur Frage der vordringlichen Aufgabe heutiger Theologie bemerkt E.: „In dem Maße (...), wie gegenwärtig die Gefahr droht, daß in einer Art Schwindelanfall den Theologen ihr Thema verloren geht, wächst die Dringlichkeit dessen, sich auf

das Wesentliche zu konzentrieren" (IV). Die Theologie soll aus dem Getto herausgehen und sich auf die konkrete Wirklichkeit des Menschen einlassen, um die notwendige Verantwortung des Glaubens vollziehen zu können. „Was es um das Evangelium ist, versteht nicht nur der andere, sondern verstehen auch wir selbst als Theologen nur dann, wenn wir uns auf die Welt der Menschen einlassen, denen das Evangelium gilt, und deren Welt, selbst wenn sie scheinbar nicht die unsere ist, doch um Jesu willen unsere eigene Welt ist" (69). S. Mesa, S. J.

Schillebeeckx, Edward, Gott – die Zukunft des Menschen. Aus dem Niederländischen übers. v. *H. Zulauf* und *H. A. Mertens*. 8° (176 S.) Mainz 1969, Grünewald. 17.80 DM. – Das Buch enthält fünf Amerika-Vorträge aus dem Jahre 1967. Das Schlußkapitel ist das Ergebnis einer nachträglichen Reflexion des Verf.s über seine Diskussionen mit Kollegen und Studenten während dieser Zeit. Im Vorwort wird empfohlen, mit der Lektüre dieses letzten Kapitels zu beginnen, „um von daher die übrigen Studien in der richtigen Perspektive zu sehen" (7). Nach dieser Perspektive besteht der spezifisch christliche Beitrag zur Suche aller Menschen nach einer menschenwürdigeren Zukunft darin, in radikalerem Einsatz an einer besseren Zukunft für alle mitzubauen, sie aber dennoch in ständiger Selbsttranszendenz offenzuhalten (167 f.). – Aus dem ersten Vortrag über den Weg zu einer katholischen Anwendung der Hermeneutik (9–48) ist zu entnehmen, daß die Auslegung eines Textes aus der Vergangenheit bedeute, ihn auf die eigene Gegenwart hin zu verstehen, welche wiederum in einen Verheißungshorizont gestellt werden müsse; es handele sich dabei um ein ähnliches Problem wie bei der Dogmenentwicklung. Die kritischen Bemerkungen des Verf.s zu den hermeneutischen Ansätzen von *Bultmann*, *Fuchs* und *Ebeling* unterstellen diesen die Auffassung, daß die Philosophie nur „formale und neutrale" Existenz- und Seinsstrukturen aufweisen könne (21). Man gehe damit der eigentlichen Problematik der Spannung zwischen menschlichem Selbstverständnis und Glaubensverständnis „einfach aus dem Weg" (ebd.). Eine solche Kritik scheint zu verkennen, daß sich gerade in der reformatorischen Sicht der genannten Autoren das menschliche Selbstverständnis nie wie etwas rein Formales oder gar Neutrales zum Glauben verhält, sondern ohne den Glauben in sich selber „verkrümmt" ist. – Sch.s zweiter Vortrag handelt über Säkularisierung und christlichen Gottesglauben (49–79). Hominisierung sei noch nicht Humanisierung. Das Neue des Christentums bestehe im Vertrauen darauf, „daß das Gute das letzte Wort haben muß" (70). Weil sich ein solches Vertrauen allein vom „Gesamtmenschen" (68) her noch nicht rechtfertigen läßt, bedürfe es der Berufung auf Jesus Christus. – „Weltlicher Kult und kirchliche Liturgie" heißt das Thema des dritten Vortrags (80–99). Hier wird weiter entfaltet, was zuvor schon angeklungen war, daß nämlich eine tödliche Leere entstünde, wenn die Prosa des weltlichen Lebens wirklich an keiner Stelle in Poesie überginge (75). Liturgischer Kult wird als feierndes Nachsprechen bestimmt. – Im vierten Artikel (100–118) prägt der Verf. das Schlagwort von der früheren Kirche als „Großwahrheitsbesitzerin" (100) und will sie nunmehr als Dialogsakrament verstanden wissen. Was die Kirche von außen erfährt, sei eine für sie notwendige „Fremdprophetie" (107); damit ist insbesondere der ethische Anspruch konkreter Situationen gemeint. – Der fünfte Vortrag schließlich trägt den Titel „Kirche, Lehramt und Politik" (119–141). Hier schreibt Sch. dem kirchlichen Lehramt eine neue Aufgabe zu, nämlich „ein stärkeres prophetisches Vermögen zu Beschwörung, Aufruf und Antrieb zu weiterem Suchen" (140). – In der Schlußbetrachtung über „das neue Gottesbild, Säkularisierung und Zukunft des Menschen auf Erden" (142–174) wird näher ausgeführt, was man sich – konkret? – darunter vorstellen soll: „*Theologisch* scheint es mir deshalb besser zu sein – und das ist außerdem eine dringende Aufgabe –, daß die christlichen Kirchen als solche, und zwar am besten in ökumenischer Einheit, diese Gesellschaftskritik ausüben. Auf der Ebene der Technik und Politik müßten sich die Gläubigen in Zukunft stärker in die Reihen aller Menschen guten Willens einreihen, die auf der Suche nach der menschlichen Würde sind. Dort könnten sie außerdem ihre kritische Stimme vom Glauben aus zu Gehör bringen" (167). Es mag etwas optimistisch erscheinen, wenn sich der Verf. von einer solchen gesellschaftskritischen Ausübung des kirchlichen Lehramtes folgende Wirkung verspricht: „Deshalb schaut auch die nicht katholische

Welt auf diese kirchlichen Entscheidungen, weil Kirche und Welt immer mehr zu der Überzeugung kommen, daß der Beitrag beider in das eine gemeinsame großangelegte Wohlfahrtswerk für alle Menschen notwendig ist" (136). So lautet denn auch die eigentliche Botschaft des Christentums „an das Innerweltliche" in dieser – doch wohl zu banalen – Sicht: „Menschsein ist möglich!" (164).

P. Knauer, S. J.

Edsman, Carl-Martin, Modern religionsdialog i 1600-talets Sydostasien (Perspektiv, 1). 8° (79 S.) Uppsala 1970, Almqvist & Wiksells. 12. – schw. Kr. – Die vorliegende Schrift ist die erste Nummer der Serie „Perspektiv", die von den Redaktionen der Zeitschrift „Credo" und des „Katholischen Informationsdienstes (KIT)" in Uppsala herausgegeben wird. – E., Professor für Religionsgeschichte an der Philosophischen Fakultät der Universität Uppsala, behandelt hier charakteristische Züge der Auseinandersetzung zwischen Buddhismus und Christentum im Indochina des 16. und 17. Jahrhunderts. Wie haben die Christen bei ihrer ersten Begegnung die einheimischen Religionen gesehen? Und umgekehrt: welche Vorstellungen haben sich die Vertreter des Buddhismus von der christlichen Botschaft gemacht? Hauptquellen für die Untersuchung sind – abgesehen von Reisebeschreibungen des französischen Diplomaten *S. de la Loubère* – die Schilderungen, Missionsberichte und Katechesen von Jesuitenmissionaren: *Matteo Ricci* in China, *Alexandre de Rhodes* und *Cristofero Borri* in Tonkin und Cochinchina – d. h. Nord- und Südvietnam, die auch damals geteilt waren und im Krieg miteinander lagen –, *G. F. de Marini* in Laos und *Guy Tachard* in Thailand. Nicht nur bei den europäischen Missionaren, sondern auch bei den Vertretern des zeitgenössischen Buddhismus (erschlossen aus den europäischen Berichten) finden sich religiöses und kulturelles Selbstbewußtsein und Überlegenheitsgefühl (vgl. den Ursprung des Christentums aus der Sicht des Buddhismus [57 f.]). Aber es wird auch deutlich hervorgehoben, wie aufgeschlossen und großzügig (= „modern") der Religionsdialog geführt worden ist, etwa in der positiven Bewertung des Ahnenkults von christlicher Seite (17) oder (evtl.) in der Gleichsetzung von Jesus und Devadatta bei manchen Buddhisten (67 f.). Gewiß hat es auch Religionspolemik, „Bildersturm" und Dämonisierung der fremden Religion gegeben. Aber daß die ersten Missionare der Gesellschaft Jesu in diesem Weltteil gegenüber fremden Sitten grundsätzlich positiv eingestellt waren und versuchten, den christlichen Glauben und nicht ihre heimatlichen Vorstellungen und Gewohnheiten zu vermitteln, zeigt E.s Studie in vielen Details. Der Religionsdialog von Indochina – schon damals im Sinne der Deklaration des 2. Vatikanischen Konzils über die nichtchristlichen Religionen – kann die allgemeingeschichtliche und politisch-soziale Perspektive erweitern zu einem vertieften Verständnis der komplizierten Situation, in der sich das heutige Vietnam befindet. K. Dietz, S. J.

Antes, Peter, Prophetenwunder in der Aš'ariya bis Al-Ġazālī (Algazel). 8° (III u. 135 S.) Freiburg 1970, D. Robischon. – Diese religionswissenschaftliche Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg will, ausgehend von dem Leben und Schrifttum Algazels († 1111), die islamische Diskussion um das Prophetenwunder zur Darstellung bringen. Die Vorläufer sind mit einbezogen, so besonders der Koran, dann Al-Aš'ari, Al-Bāquillānī, Al-Baġdādī, Al-Ġuwaynī. Viel Wert ist auf die arabischen Begriffe und Wortbildungen für Wunder gelegt, die indes nur den Arabisten interessieren dürften. Im Ergebnis wird deutlich, daß die behandelte Epoche, die weitgehend mit der Sicht des sunnitischen Islam überhaupt zusammengeht, das Wunder als echte Beglaubigung eines Propheten ansieht, demnach ganz in apologetischer Ausrichtung; von Bedingungen müssen erfüllt sein die Herausforderung an den Gegner und der Bruch der Gewohnheit, wodurch das Kausalitätsproblem aufgewiesen wird. „Das Wunder, das formal mit dem Inhalt der Offenbarung des Propheten nichts zu tun hat, gilt als Ausweis und Bestätigung Gottes hinsichtlich des Anspruchs des Propheten, von Gott gesandt zu sein. So unterstützt der allmächtige Gott durch die Erschaffung eines konkreten Wunders, also indem er seine Schöpfungsgewohnheit bricht, den Sendungsanspruch des Propheten und beweist mithin indirekt, daß das, was der Prophet verkündet, Gottes Wort und folglich wahr ist" (102 f.). Alles das ist mit zahlreichen Texten aus dem Schrifttum der genannten

islamischen Theologen belegt, und zwar in exakter Kleinarbeit. Die Ähnlichkeit dieser Theorien mit der scholastischen Auffassung, etwa bei *Thomas von Aquin,* liegt auf der Hand. Wie das zu erklären ist, würde die Geschichte der mittelalterlichen Theologie gern beantwortet sehen, aber der Verf. mußte sich im Rahmen seiner Dissertation mit einigen Andeutungen begnügen (104–109), daß eben starke Parallelen vorliegen; ob diese einen direkten Einfluß der Araber auf Thomas beweisen, der sicher einige von ihnen, z. B. Algazel (in lateinischer Übersetzung) kennt, bleibt unentschieden. Eher käme wohl m. E. *Maimonides* („Rabbi Moyses") in Betracht, weil dieser ohne Zweifel Thomas in dessen Inspirationslehre beeinflußt hat (siehe darüber: *B. Decker,* Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auvergne bis Thomas von Aquin [Breslau 1940]). Die weitere Frage, ob vielleicht Algazel von christlichen Denkern abhängig sein könnte, liegt dem Thema des Verf.s noch ferner, und die Antwort hätte kaum anders als negativ lauten müssen.

J. Beumer, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Braun, Herbert, Qumran und das Neue Testament. Band I und II. 8° (326 und 403 S.) Tübingen 1966, Mohr. Zus. br. 71.– DM; Ln., 81.– DM. – B. widmet diese beiden Bände „dem großen internationalen Kreis der Qumran-Forscher". Das ist mehr als eine liebenswürdige Adresse an die Kollegen auf dem hier behandelten Fachgebiet. Die Stellungnahme zu den Berührungspunkten von Qumran und Neuem Testament erfolgt in gleichzeitiger Orientierung über die zu diesem Thema gehörende Qumran-Literatur und ihrer sachlich-vornehmen Würdigung und Kritik. Es sei gleich gesagt, daß der Verf. auf diese Weise allen, die sich mit der Beziehung der Qumrantexte zur neutestamentlichen Offenbarung befassen, einen großen Dienst erwiesen hat. Das wird noch mehr ersichtlich aus der Anlage des zweibändigen Werkes. Der erste Band ist katenenartig angelegt: Das ganze Neue Testament von Matthäus bis Apokalypse wird für alle Verse, die überhaupt für eine Vergleichung in Frage kommen, mit dem wirklich oder scheinbar entsprechenden und von der Forschung zur Debatte gestellten qumranischen Material konfrontiert; auch hier schon gibt der Verf. jeweils sein eigenes Urteil über die Vergleichbarkeit oder den Grad der Verwandtschaft auf Grund der vorliegenden Texte und ihrer Behandlung in der Sekundärliteratur ab. An Hand dieser „Katene" kann also mit Leichtigkeit für einen beliebigen Text des Neuen Testamentes die Frage seiner Beziehung zu Qumran im Lichte der Qumrantexte und ihrer Beurteilung durch die Forschung geprüft werden. – Dieser erste Band bietet sodann die Grundlage für den zweiten Band. In ihm führt der Verf. die Vergleichung nach historisch-theologischen Sachgebieten durch, wiederum unter ständiger Heranziehung der einschlägigen Literatur. Die Reichhaltigkeit der Fragestellungen mag die Aufzählung der behandelten Gebiete verdeutlichen: Der Täufer, die Täufertaufe und die christliche Taufe (1–29); das Herrenmahl (29–54); Jesus und der qumranische Lehrer (54–74); die Messianologie in Qumran und im Neuen Testament (75–84); Qumran und Jesus, abgesehen von der Messianologie (85–118); Johanneische Fragen (118–144); die Urgemeinde (144–165); Paulus (165–180); Fragen des Hebräerbriefes (181–184); die alte Kirche (184–211); die Ebioniten und die Pseudoklementinen (211–228). Dann werden in mehr theologischer Thematik noch folgende Vergleichungen durchgeführt: Gesetzlichkeit und Gesetzesfreiheit (229–235); Esoterik, Separatismus und Universalismus (235–242); Prädestination (243–250); Geistlehre (250–265); Eschatologie (265–286); Paränese (286–301); Schriftgebrauch und Schriftauslegung (301–325); Fragen der Kirchenordnung und Disziplin (326–342). – Ein kurzer Teil (343–357), der Besprechungen von Arbeiten bringt, die die Qumrantexte und das Neue Testament insgesamt behandeln, und einige Seiten mit „abschließenden Erwägungen" (358–362) bilden den Schluß des zweiten Bandes. – Diese Erwägungen und sonst im Werk zerstreute Bemerkungen lassen die Grundsätze erkennen, von denen der Verf. sich in der Vergleichung leiten ließ. Sie lassen sich auf folgende zurückführen: 1. Es kommt bei der Vergleichung darauf an, nicht einfach Analogien zwischen Neuem Testament und Qumran zu notieren, sondern darauf zu achten, inwiefern das Ver-

glichene nicht allgemein dem Judentum angehört, sondern typisch qumranisch ist. 2. Die Vergleichbarkeit darf nicht von vornherein dadurch aufgehoben werden, daß man alles Verwandte auf das Alte Testament zurückführt; es kämen sonst Faktoren nicht zu Gesicht, die zwar dem Neuen Testament und Qumran gemeinsam sind, aber mit dem Alten Testament nichts zu tun haben; Verf. nennt hier den Dualismus, die eschatologische Naherwartung und den Synkretismus. 3. Die Vergleichung wird mit auf beiden Seiten vorhandenen Schichten der Entwicklung zu rechnen haben; die Vergleichung darf also nicht auf einer Ebene geschehen; Verf. warnt hier vor allem vor einer Abhebung der Person Jesu vom qumranischen Hintergrund von der Position der entwickelten Christologie aus, wie sie etwa bei Paulus und Johannes vorliegt; anderseits sei die Tendenz zu vermeiden, das ganze Neue Testament in den Horizont der qumranischen Texte einzuordnen oder geradezu dahinein einzuebnen. 4. Die Vergleichung sollte sich nicht mit globalen Urteilen begnügen, sondern ins Detail vordringen und differenzieren; nur auf diesem Wege könne die Gefahr der Unschärfe und der Verallgemeinerung vermieden und der wirkliche Zusammenhang in religionsgeschichtlicher Hinsicht konstatiert oder auch negiert bzw. reduziert werden. Man wird die Vernünftigkeit und Zweckmäßigkeit dieser Grundsätze ohne weiteres zugeben. Nicht folgen können wir dem Verf., wenn er – von seinem bekannten Standpunkt aus – die Schichtung im Neuen Testament, vor allem hinsichtlich der Christologie, im Sinne einer hyperkritischen Formgeschichte und unter der Voraussetzung einer weitgehenden Hellenisierung (vom Standpunkt des religionsgeschichtlichen Synkretismus aus) vornimmt. Wenn so die Originalität Jesu, die gewiß anerkannt wird, nicht wesentlich genug ausfällt, so muß doch das ehrliche Bemühen des Verf.s um wissenschaftliche, sachliche Vergleichung anerkannt werden. In einem Artikel: „Die Bedeutung der Qumranfunde für die Frage nach dem Verhältnis des historischen Jesus zum kerygmatischen Christus" (in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus, herausgegeben von *H. Ristow* u. *K. Matthiae* [Berlin 1962] 142–148) faßt B. die Bedeutung Jesu für uns in einer rhetorischen Frage zusammen: „Wodurch kann ich mich binden lassen: durch den kultische Penibilität fordernden Gott Qumrans? oder durch den Gott Jesu von Nazareth, der da fordert und schenkt, vor dem als gehorsam gilt der Mensch der geistlich leeren Hände?". Wenn hier nicht alles gesagt ist zu dem Thema, so doch ein sehr wesentlicher Punkt, den wir voll unterschreiben können. K. Wennemer, S. J.

Schütz, Frieder, Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 5. Folge, H. 9 [H. 89 der ganzen Sammlung]). 8° (152 S.) Stuttgart 1969, Kohlhammer. 27.– DM. – Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 1966/67 an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster bei Prof. *K. H. Rengstorf* eingereicht. Ausgangspunkt der Überlegungen bilden die Arbeiten von *H. Conzelmann*, „Die Mitte der Zeit" und von *E. Lohse*, „Lukas als Theologe der Heilsgeschichte". Der Verf. stellt sich die Aufgabe, den Zusammenhang zwischen dem lukanischen Bild des leidenden Herrn und der Situation „der lukanischen Gemeinde" (deren Existenz er als etwas Selbstverständliches voraussetzt) deutlicher herauszuarbeiten. Diese Gemeinde habe sich in einer Krise befunden; Verzögerung der Parusie und Steigerung der Verfolgungsleiden seien in dieser Gemeinde zusammengefallen. – Nachdem der Verf. in einem ersten Kapitel versucht, aus Lk 6, 22 f.; 6, 27; 8, 13.15; 21, 12–17.19; 22, 36 die Situation der „bedrängten Gemeinde" herauszuhören und ihr „Unverständnis" skizziert hat, behandelt er in Kapitel II „die lukanischen Grundbegriffe für das Leiden und Sterben Jesu". Dann wird (III.) erarbeitet, wie Lukas den Herrn als den leidenden Christus zeigen will, wie er Jesus (IV.) als den „Heiland" der Frauen und der Sünder und (V.) als den „Heiland" Israels darstellt. Zusammenfassend ergibt sich: Das Christusbild des Lukasevangeliums ist gezeichnet, um einer Gemeinde zu helfen, „mit ihrer Lage fertig zu werden". Ihr soll gesagt werden: Was euch widerfährt, das widerfuhr von Anfang an auch Jesus; ihr gehört gerade wegen der Leiden in besonderer Weise zu Christus. Aus der Art, wie Jesus an seinem Volk festgehalten hat, soll diese Gemeinde lernen, nicht in der Polemik, sondern im Ruf zur Umkehr ihre letzte Aufgabe bei der Begegnung mit den Juden zu sehen. – Die Arbeit setzt sich in

Einzelfragen kritisch mit bekannten Autoren auseinander, bringt aber keine wesentlich neuen Erkenntnisse. Erfreulich ist die Tatsache, daß auch hier auf die theologischen Grundgedanken eines Evangeliums mehr Wert gelegt wird als auf literarkritische Analysen. Manches ließe sich kürzer sagen. Wenn z. B. in Anmerkung 50 zu Lk. 22, 15 breit ausgeführt wird, warum ‚epithymía epethýmäsa' nach Ansicht von *H. Schürmann* u. a. „anscheinend Biblizismus" ist, so hätte gesagt werden können: „Der für Lukas typische Septuagintastil; in der LXX wird der vorgestellte hebräische Infinitivus absolutus durch einen Dativus modi wiedergegeben, vgl. Gen. 2, 17 (oder *Blass/Debrunner* § 198, 6)". Wichtiger ist die Frage, ob der Verf. in seiner Arbeit von richtigen Voraussetzungen ausgeht. Für ihn steht fest, „daß sich die Gemeinde, für die Lukas schreibt, offenbar in einer Krise befindet" (139). Ist das so sicher? Schreibt Lukas für eine bestimmte Gemeinde? Der Gedanke ist grundlegend für die Untersuchung. Immer wieder steht die Frage im Hintergrund: Wie habe ich mir diese Gemeinde vorzustellen? Von dorther hofft man dann den Text richtig interpretieren zu können. Die noch nicht überwundene Erbkrankheit der deutschen Exegese, der *Über*bewertung des Einflusses bestimmter Gemeinden auf die Entstehung von Evangelien, wird hier handgreiflich. Wäre der Verf. von der Persönlichkeit des Evangelisten ausgegangen, z. B. von dem, was Lukas an Verfolgung und Bedrängnis selbst erlebt hat, so wäre er sicher zu ungezwungeneren Erklärungen gekommen.

B. Schwank, O. S. B.

Gnilka, Joachim, Jesus Christus nach frühen Zeugnissen des Glaubens. 8° (180 S.) München 1970, Kösel. 24.50 DM. – Die bisherigen neutestamentlichen Christologien haben sich vorwiegend mit den christologischen Prädikationen befaßt. G. schlägt in dieser Studie, die aus Vorträgen für die Katholische Studentengemeinde Innsbruck hervorgegangen ist und sich nunmehr „an ein breiteres, theologisch und neutestamentlich interessiertes Publikum" (176) wendet, einen etwas anderen Weg ein. Er fragt zunächst nach den ältesten christlichen Bekenntnisformeln und ihrem „Sitz im Leben". Eigentlichen Prädikationen gelten nur die beiden Kapitel über das „Christus"- und das „Kyrios"-Bekenntnis. Danach wendet sich der Verf. vorevangeliaren Traditionen zu, wie sie vor allem in der Passionsgeschichte und in der Spruchquelle aufweisbar sind; hierher gehören auch Einzelüberlieferungen über das „Wort", die Wiederkunft Christi und seinen Tod. Der Christologie des ältesten Evangeliums und schließlich der „Christologie Jesu" sind die beiden letzten Kapitel gewidmet. – Es ist dem Verf. gelungen, in guter Methodik und klarer Darstellung wesentliche Einsichten heutiger Exegese zu erläutern, die von unmittelbarer Bedeutung für das Verständnis des Neuen Testamentes sind. Besonders aufschlußreich sind die Darlegungen über das christologische Glaubensbekenntnis 1 Kor 15, 3–5 (44–60); der Verf. weist hier darauf hin, daß das Kreuz im Gegenüber zur Auferstehung die Geschichtlichkeit der Erlösung bestimmt. Weil der Tod Christi nur verstehbar ist, wenn man das vorangegangene Leben bedenkt, deutet sich in dieser frühen Formel bereits die Notwendigkeit der Evangelien an. Auch das Kapitel über „das Christusbild einer frühen Passionsgeschichte" (95–109) sei besonders hervorgehoben. An stilistischen Besonderheiten des markinischen Passionsberichtes läßt sich zeigen, wie hier zwei verschiedene Traditionsblöcke, der anamnetische Bericht von Kap. 15 und der paränetisch geprägte von Kap. 14, vereint wurden und erst dabei historisches Bewußtsein primär zur Auswirkung kam. Bezüglich der markinischen Christologie (143–158) deutet der Verf. in überzeugender Weise das sog. Messias-Geheimnis dahingehend, daß es um die Darstellung der der Offenbarung eigenen Verborgenheit geht. Ich möchte dieses Buch, das auch vom Verlag sehr ansprechend ausgestattet worden ist, besonders allen, die in der Verkündigung stehen, uneingeschränkt empfehlen. Man sollte es nicht nur einmal lesen.

P. Knauer, S. J.

Steinmetz, Franz Josef, Protologische Heils-Zuversicht. Die Strukturen des soteriologischen und christologischen Denkens im Kolosser- und Epheserbrief (Frankfurter Theologische Studien, 2). 8° (IX u. 158 S.) Frankfurt/M. 1969, Knecht. 27.– DM. – Das Buch greift von einem wichtigen Thema der Bibel her ein weithin spürbares Unbehagen mit der landläufigen Exegese auf. Am Beispiel der „Eschato-

logie", die in bestimmten Partien des Kolosser- und Epheserbriefes einerseits und in den älteren Briefen andererseits verschieden dargestellt ist, wird gefragt, wie weit solche in der Bibel aufgespürten „Gegensätze" tragen. Der ungewohnte Titel und der Untertitel des Buches („Strukturen" hier nicht literarwissenschaftlich-gattungstechnisch) sollen wohl darauf aufmerksam machen, daß der Verf. nicht eigentlich fachwissenschaftlich neue Ergebnisse erarbeiten will. Die philosophisch-theologische Sprache und die methodische Eigenart des Buches gehören nicht zum gewöhnlichen Vokabular und zum Handwerkzeug des exegetischen Arbeitsfeldes im engeren Sinn. Sie mögen den Fachmann stören, der mit anderen Erwartungen an das Werk herantritt, und ihm die Lektüre nicht leicht machen. Der Verf. will – das lassen bereits die summarischen Überblicke über die Hauptpositionen der Auslegung von Kol/Eph (vgl. S. 2 f.) erkennen – die den Exegeten gewohnte Fragestellung vom systematisch-theologischen Ansatz her erweitern (S. 6 ff.). Es geht ihm weniger um die genaue Feststellung des religionsgeschichtlichen Hintergrundes, etwa der „Gnosis" von Kol und Eph. Auch die Urheberschaft der Briefe sieht er offensichtlich vom theologischen Gesichtspunkt aus, d. h. es bedrängt ihn trotz der Stellungnahmen der letzten Zeit nicht eigentlich, wer nun die beiden späten Briefe geschrieben hat (seine Meinung wohl: nicht Paulus, siehe S. 136 f.); vielmehr fragt der Verf. – nach summarischen Skizzen der Interpretation von Texten aus Kol/Eph und älteren Briefen über die „Eschatologie" –, was eine dahinterliegende „eschato-logische" oder „protologische" Christologie letztlich meine. Dabei geht es ihm auch weniger um die christologische Fragestellung als solche, sondern um die durch diese „Christologien" begründete Hoffnung. Müssen die bekannten literarkritisch und religionsgeschichtlich fundierten Auskünfte der Exegeten methodisch noch erheblich weitergeführt werden, um voll „Exegese" zu werden? – Gestützt auf die Arbeit einer Anzahl von Forschern, legt der Verf. dar, wie eschatologische Erwartung in den älteren Briefen gern Ausdrücke benutzt, die die Heilsgeschichte in „einst" und „jetzt" periodisieren und das Jetzt auf Christi Wiederkunft und das vollendete Heil ausrichten. Aber schon dort gebe es auch eine „personal-kommunikative" Sprechweise, die „diesen" Äon als „schon jetzt" durch Christus neu qualifizierte Heilsgeschichte betrachte – wie man umgekehrt auch „Spuren" der „futurischen Eschatologie" in Kol/Eph vorfinde (Kap. 1 und 2). Doch überwiege in Kol/Eph die „präsentische Eschatologie" (Kap. 3 und 4). „Protologisch" – dies erklärt den Titel des Buches – werde scheinbar „vorweggenommen", was in den älteren Briefen als zukünftig dargestellte Realisierung des Heils ausgedrückt gewesen sei (Kap. 5). Doch sei letztlich die Spannung der christlichen Gegenwart nur jeweils von einem anderen Gesichtspunkt her beschrieben. Wenn Forscher die Redeweise von Kol/Eph als „Enteschatologisierung" oder als „sakramentale" Verbindung der urchristlichen Hoffnung verständen, dann treffe das für die gemeinte Sache nicht zu. Der Verf. führt dies anhand einer Untersuchung der Sprache (Kap. 6) und eines Vergleichs der „Äquivalente" (Kap. 7, besonders der Ausdrücke für fortschreitende „Erfüllung" und „Wachstum" in Kol/Eph) durch. Gegenüber der Fachexegese hat er seine Fragestellung und seine Anwendung der Textinterpretation erweitert, indem er sich philosophisch-theologisch entlang den Gedanken moderner Autoren weiter vorwärtstastet (er nennt etwa *G. Sauter, E. Przywara, H. U. von Balthasar* u. a.). Im „Rückblick" (Kap. 8) gibt er die Vieldeutigkeit aller Sprache zu bedenken. Er weist auf die Schwierigkeiten hin, die aus der Tatsache erwachsen, daß die gleiche Sprache „Selbsterschließung Gottes" und „Selbstbewußtsein der Menschen" ausdrückt. Wenn mit verschiedener „protologischer" oder „eschato-logischer" Diktion die in demselben Heilsgeschehen gründende lebendige Wirklichkeit ausgesagt werden könne, müßten auch die Sprachschwierigkeiten zwischen Christen nicht zu neuen, unvereinbaren Gegensätzen führen, lautet eine beherzigenswerte Forderung des Buches. – Der Verf. hat einen mutigen Vorstoß gewagt in unwegsames Gelände jenseits der Bibelinterpretation, wie sie wohl oft durchgeführt werden mag. Der Fachexeget wird Verständnis dafür haben, daß er eher Überblicke bietet und sich auf eine Auswahl von Meinungen stützt, und ihm das eine oder andere Pauschalurteil nachsehen. Vielleicht würde mancher den positiven Vorschlägen des Verf.s leichter und bereitwilliger folgen, wenn die verwendeten Bibeltexte gründlicher selbständig ausgelegt würden. Anliegen und Verdienst des Buches sind vor allem wohl im Versuch des Hinterfragens, in der Weiter-

führung des „fachexegetischen" Ansatzes zu sehen. Die in diesem Buch vorgetragenen Anregungen sollten in der Bibelauslegung und im Gespräch heute aufgenommen werden. F. Lentzen-Deis, S. J.

3. Dogmengeschichte

Mühlen, Heribert, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. 8° (37 S.) Münster 1969, Aschendorff. 5.80 DM. – Vorliegende kleine Schrift ist eine Überarbeitung eines Vortrags, gehalten auf der Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen am 4. Jan. 1969 zu Untermarchtal. Die Tagung hatte als ganze zum Thema: „Die Christologie von Nizäa-Chalkedon und die moderne Exegese als Aufgabe für die Dogmatik heute". Als zweiter wichtiger Beitrag kam damals hinzu: *Fr. Ricken*, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, veröffentlicht in *dieser* Zeitschrift 44 (1969) 321–341. – M. macht das heute alle Dogmatiker bedrängende Thema der Neuinterpretation der altkirchlichen Christologie zum Ausgangspunkt seiner Ausführungen und betont, daß dies einen sehr differenzierten *hermeneutischen* Vorgang bedeute „und nicht einfach die terminologische Ersetzung der altkirchlichen Aussagen durch andere Begriffe" (3). M. gehört selber zu denen, die das Wort „Neuinterpretation" nicht nur im Munde führen, sondern auch als Aufgabe in Angriff genommen haben, und zwar so, daß die überlieferten christologischen Aussagen wirklich ernst genommen und nicht mehr oder minder offen beiseite geschoben werden. In den „Vorbemerkungen" spricht er seine Grundsätze aus (4–10) und bestimmt seinen Weg: 1. Bestimmung des unreflex waltenden Vor- bzw. Gesamtverständnisses der Aussagen des Konzils von Nizäa (in der Interpretation des Athanasius); 2. Rückübersetzung der nizänischen Aussagen in den biblischen Verständnishorizont nach bestimmten hermeneutischen Anweisungen des Athanasius und anderer Väter; 3. Der Versuch, eine Neuinterpretation vom (in der Denkgeschichte sich allmählich, aber nie restlos aufhellenden) Horizont der Schrift her auf die pastorale Situation hin vorzulegen. Es ist klar, daß im Rahmen einer so kurzen Schrift bzw. eines Vortrags weder eine ausführliche historische Vorbereitung noch eine allseitige systematische Durchführung solcher Vorhaben geboten werden kann. Unsere Epoche sieht M. mit Gaudium et Spes vor allem durch zwei Merkmale gekennzeichnet: 1. durch den Übergang von einem statischen Verständnis der Gesamtwirklichkeit zu einem dynamischen und evolutiven Verständnis und 2. durch eine fortschreitende Verflechtung und Sozialisation aller Menschen, die jedoch nicht ohne weiteres auch schon eine Reifung der Person und personale Beziehungen, d. h. die „Personalisation", fördert (6). Entsprechend dem 1. Punkt fordert M. für die Christologie, daß die Frage nach der „Unveränderlichkeit" Gottes und damit auch die „Leidenslosigkeit" Gottes bzw. des Logos *als* Logos neu bedacht werden müsse; unter dem zweiten Aspekt fordert er eine Uminterpretation der traditionellen Seinschristologie in eine Wir-Christologie. Darin sieht er zugleich eine Enthellenisierung der gesamten Theologie gewährleistet. Doch wird das Thema der Enthellenisierung von daher allein nicht anzugehen sein. Entscheidend ist, daß Nizäa selbst schon in seiner Aussage über den Sohn Gottes als dem Vater wesensgleich den mittelplatonischen Hellenismus des Arius ausgeschaltet und damit das ganze hellenistische Weltbild christlich bereinigt hat (unter einem wesentlichen Gesichtspunkt wenigstens). Dies zeigt eben die Studie von *Fr. Ricken* (s. o.), der den philosophiegeschichtlichen Hintergrund in einer Weise aufreißt, daß damit auch die Ausführungen von M. in 2.: „Die griechische Theo-ontologie als Horizont des Begriffes homoousios" (10–20) mitprofitieren können. Richtig betont M. die Fremdheit des göttlichen Mysteriums gegenüber dem all-kosmischen Seinsverständnis (14 ff.). Richtig ist auch, wenn er andeutet, daß das philosophisch-theologische Instrumentar von Nizäa noch nicht mit dem Begriff von Person arbeiten konnte und daß somit Gottes Unveränderlichkeit lediglich die Negation dinghaft vorgestellter Veränderlichkeit ist (vgl. 15). Aber eben das nizänische Homoousios enthielt in sich die Sprengkraft, um zur Entdeckung des Personenbegriffs zu führen, ein Prozeß der eigentlich heute noch nicht voll abgeschlossen ist.

Wenn heute eine Wir-Theologie möglich ist – und M. hat selber dazu einen hervorragenden Beitrag geleistet – so hat dieser Prozeß damals eingesetzt. Leider ist die Geschichte der Entdeckung der „Person" und des Beitrags der Theologie dazu nach neuerem dogmen- und philosophiegeschichtlichem Stand noch nicht geschrieben. Daraus würde wohl auch deutlich, daß der Gegensatz zwischen Theo-ontologie und Personologischer Theologie doch nicht so groß ist, wie es manchmal scheinen möchte. Wenn M. S. 22 sagt: „Der Vater und der menschgewordene Sohn sind insofern gleichseiendlich, als sie eine absolut exklusive, aber heilsgeschichtlich wirksame Wirgemeinschaft sind", so ist damit sehr schön das homoousios von Nizäa in das Gesamtgeheimnis der Menschwerdung hineingeholt; nicht gesagt ist aber, daß durch die Menschwerdung Christus „gleichseiend" mit uns wird (Chalkedon) und eine Wirgemeinschaft mit uns eingeht – so daß sich nun die Frage erhebt, was denn nun eine so zweiseitige Wirgemeinschaft zu Gott und zu uns Menschen hin in Christus eigentlich begründet. M. a. W.: „Person" ist kein Gegensatz zu „Natur", sondern ihre Vollendung derart, daß Ich-Du und Wir-Gemeinschaft möglich sind. Nizäa hat die mittelplatonische göttliche Seinsmonade, die kein Fenster nach außen hatte, geöffnet und das vollendete Ich-Du-Wir in der einen Gottheit erkennen lassen. Und mit dem Ich-Du auf der Stufe der göttlichen Wesensgleichheit und Wesenseinheit ist auch der Bezug Gottes nach außen möglich geworden. Das mittel- und neuplatonische Hen hätte jenen Bezug Gottes zur Welt, der im christlichen Schöpfungs- und Inkarnationsglauben ausgesprochen ist, unmöglich gemacht und auch keine theologische Soziologie ermöglicht, wie sie M. in seinen Werken aufgezeigt hat. (Auf ein Versehen sei hingewiesen: S. 8 unten muß es statt „antiochenischer" Christologie heißen: „alexandrinischer"). – Noch einige Bemerkungen aus philosophischem Blickwinkel. Es mag zutreffen, daß die Aussage des Nicaenum „zunächst nichts anderes meint, als daß Gott nicht so veränderlich ist, wie Geschöpfe veränderlich sind", und daß darin „nicht die gesamte platonische Lehre von der Unveränderlichkeit der Welt des Göttlichen impliziert" ist (28). Aber es fragt sich, ob darüber hinaus philosophisch-metaphysische Reflexion nicht forderte, von Gott eigentliche ontologische Unveränderlichkeit zu behaupten, und daher nicht doch Veränderlichkeit *überhaupt* auszuschließen (also eine Unterscheidung zwischen Weisen, wie Geschöpfe und wie Gott veränderlich seien, als absurd zurückzuweisen). In der Abhandlung wird ja auch nirgendwo thematisch gesagt oder gar aufgezeigt, daß ontologische Potenzialität (die allein zunächst vom ‚actus purus' fernzuhalten ist) notwendig wäre, um irgendwelche Aussagen des Glaubens verständlich zu machen. Am ehesten berührt diesen Fragepunkt m. E. die Formulierung, Gott „reagiere" in der Heilsgeschichte auf menschliches Verhalten (29.37). Daß Menschwerdung Gottes als solche, d. h. als Annahme und „Personalisierung" eines Menschenwesens, Veränderlichkeit in Gott selbst voraussetze, wird ebensowenig formell ausgesprochen – ein Problem, das *K. Rahner* neu aufgreift. Der Vorwurf, Gott werde in der Metaphysik zu starrer, fixer Substantialität und Selbstidentität degradiert, ist nicht von heute, auch nicht die wohl sehr undifferenzierte Entgegensetzung von „Substanz" und „Bewegung". Schon einmal dasjenige, was Aristoteles unter ‚ἐνέργεια' und ‚ζωή' versteht, welche beide er seinem ‚θεός' zuschreibt, wird dabei nicht ausreichend gewürdigt, noch der verbaldynamische Sinn des thomistischen ‚esse' und ‚subsistere'. Übrigens möchte man auch darauf bestehen, daß „Person" philosophisch nur vom „Sein" her zu begreifen ist: u. a. als unüberbietbare „Weise" von Sein (Seinsvollzug). Wenn *Th. Boman* schreibt, Sein im Vollsinne sei Person-Sein (zustimmend zitiert: 21), dann wäre ganz gewiß nach dem zurückzufragen, was denn zuvor und ursprünglich Sein heiße. Der kluge Nachtrag des Verf.s in Anm. 6, die These von der bisherigen, Person nivellierenden „Unterschiedslosigkeit der metaphysischen Seinsfrage müßte vom Begriff der „Analogie" her präzisiert werden. könnte weiterhelfen. Metaphysische Seinsfrage ist identisch mit der Frage nach der Analogie, und dabei kommt Personsein nicht zu kurz, auch wenn so natürlich nur eben sein „ontologischer" Charakter hervortritt. Sollten diese Verhältnisse sich nicht mit gewissen neueren Anliegen, Person in ihrem Besonderen zu erhellen, zu einer Synthese bringen lassen, die *beiden* Fragerichtungen gerecht wird? A. Grillmeier, S. J. – H. Ogiermann, S. J.

Pollard, T. E., Johannine Christology and the Church (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 13). 8⁰ (XII u. 359 S.) Cambridge 1970, University Press. 6.– £. – Schon ein flüchtiges Durchblättern der altkirchlichen Literatur genügt, um davon zu überzeugen: der quantitative Anteil von Zitationen aus dem Johannesevangelium im christologischen und trinitarischen Schrifttum ist bedeutend. Die Frage drängt sich auf: welche qualitative Rolle spielte das vierte Evangelium in den dogmatischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche? P., der verschiedene Aspekte dieser Frage schon in einer Reihe früherer Veröffentlichungen behandelt hat, widmet diesem Problem jetzt eine 359 seitige Studie. Sein Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß das Johannesevangelium nicht nur das „Textbuch" der Orthodoxen vom Schlage eines Athanasius ist, sondern ebenfalls das der Häretiker; m. a. W., das vierte Evangelium weist der Kirche nicht nur die Lösung, sondern gibt ihr zunächst auch die Probleme auf: „Das Problem, welches das Johannesevangelium in den folgenden Jahrhunderten aufgab, war das komplexe Problem, eine Lehre von Gott und der Person Christi zu formulieren, welche das paradoxe Gleichgewicht zwischen wesentlicher Einheit von Sohn und Vater und die Unterscheidung zwischen ihnen, und das paradoxe Gleichgewicht zwischen Gottheit und Menschheit Christi wahrte; gleichzeitig mußte sie die dreifache Natur der Mittlerrolle des Sohnes in der rechten Perspektive halten. Diese komplexe Problematik kann weitgehend auf die Frage reduziert werden, ob der Logos-Konzept in der johanneischen Perspektive bleibt oder nicht" (22). – In konsequenter Durchführung dieses Ansatzes werden im weiteren Verlauf des ersten Teiles der Studie die jeweiligen christologischen Entwürfe der Theologen des zweiten und dritten Jahrhunderts an der „Christologie" des Johannesevangeliums gemessen, genauer: dahingehend getestet, ob sie mehr auf dem Sohn- oder mehr auf dem Logoskonzept aufgebaut sind. Während z. B. *Ignatius von Antiochien* (33) und *Irenäus von Lyon* (48) eindeutig den Logos-Konzept dem Sohn-Begriff unterordnen, in diesem Sinne also johanneische Christologie vertreten, gilt von *Klemens von Alexandrien* und – in einem bestimmten Sinne – von Origenes das Gegenteil. Für das dritte Jahrhundert unterscheidet P. bei seiner Untersuchung zwischen der Tradition der westlichen Kirche, Alexandrien und Antiochien, und kommt bei ihrem Vergleich hinsichtlich des Johannesverständnisses zu folgendem Ergebnis: „Während die alexandrinische Theologie im dritten Jahrhundert die Inadäquatheit des Logos-Begriffs als Basis für die Interpretation des Zeugnisses des Johannesevangeliums über die Vater-Sohn-Beziehung in der Gottheit und die Fülle der Gottheit und Menschheit in Jesus Christus zeigt, stellt die antiochenische Theologie, insofern wir sie in Paul von Samosata repräsentiert sehen, die Inadäquatheit des hebräischen Wort-Weisheit-Begriffs unter Beweis. Unter den drei vornizänischen Traditionen verstand allein die westliche Theologie die Intention des hl. Johannes, daß der zentrale Begriff der Christologie der der Vater-Sohn-Beziehung sein muß; wegen ihres klaren Verständnisses der johanneischen Intention und ihrer stärkeren Betonung des kirchlichen Glaubens, insofern dieser in der regula fidei ausgedrückt ist, erscheint die westliche Tradition als repräsentativ für den Glauben der Mehrheit der Christen allerorts" (116). – Teil I (Johanneische Christologie und die vornizänische Kirche [3–165]) schließt mit einem Kapitel, das drei repräsentative Vertreter oben genannter christologischer Traditionen unmittelbar vor Ausbruch der arianischen Krise vorstellt: *Eustatius von Antiochien* vertritt die antiochenische, *Eusebius von Cäsarea* die alexandrinische, *Athanasius* die westliche Tradition. Von *Athanasius* gilt: „Er identifiziert den Logos mit Jesus Christus, dem Sohn Gottes und Heiland der Menschen, nirgends gibt er dem Logos-Konzept irgendeinen anderen Inhalt als den, der ihm vom hl. Johannes gegeben wurde ... Er hat sicherer als seine Zeitgenossen das neutestamentliche Zeugnis von der Person und dem Werke Christi verstanden ..." (137). – Teil II der Studie (Johanneische Christologie und die arianische Kontroverse [141–319]) ist in 4 Kapitel gegliedert: 1. die arianische Kontroverse vor Nikaia: Darstellung der Hauptthesen des Arianismus, der möglicherweise antiochenischen Ursprungs ist, an Hand der vorliegenden Urkunden; 2. die Glaubensformeln von 325: Analyse der Glaubensformel des Konzils von Antiochien, des dem Konzil von Nikaia vorgelegten Taufbekenntnisses des *Eusebius von Cäsarea* und der fides Nicaena je unter der Rücksicht ihrer Affinität zur johanneischen Christologie: „Die nizänische Formel ist

besonders bedeutsam, denn sie sucht beiden johanneischen Paradoxen gerecht zu werden" (182); 3. die Widerlegung der Arianer durch *Athanasius von Alexandrien:* es handelt sich um eine Darstellung der Christologie des A. im Gegensatz zu der der Arianer, im wesentlichen auf Grund einer Analyse der drei „Reden gegen die Arianer": „In der Theologie des Athanasius findet der allgemeine Glaube, durch den die Kirche von Beginn an gelebt hatte und welcher in den Schriften des NT und der Glaubensformel seinen Ausdruck gefunden hatte, nämlich der Glaube an Jesus Christus als Sohn Gottes und Heiland der Menschen, seine erste volle Entfaltung in der östlichen Kirche" (245); 4. die Kontroverse über *Markell von Ankyra:* die Kontroverse um M. stellt im Grunde das Aufeinanderprallen von vier verschiedenen christologischen Traditionen dar: der arianischen, der antiochenischen, der altalexandrinischen (Euseb von Cäsarea) und der neualexandrinischen (Pseudo-Athanasius, Oratio IV contra Arianos). Somit ergeben sich drei Rücksichten der Darstellung der Kontroverse um M.: M. und die Arianer, Eusebius und M., Pseudo-Athanasius und M. Die Analyse der „vierten Rede gegen die Arianer" hat zum Ergebnis: „... der Autor hat, wie Athanasius selber, die Bedeutung der beiden johanneischen Paradoxe, Einheit des Sohnes mit und Unterscheidung vom Vater, und die Vollkommenheit von Gottheit und Menschheit im inkarnierten Heiland begriffen ... Beide Autoren, sofern sie tatsächlich zwei und nicht ein und derselbe sind, verstehen Denken und Intention des hl. Johannes in einer weit höheren Weise als ihre Opponenten" (316). – Haben wir es mit einem modernen Enkomion auf *Athanasius,* die Säule der Orthodoxie, zu tun? Natürlich nicht! P. legt eine wissenschaftliche Studie vor, und die einschlägige Literatur ist dem Autor weitgehend bekannt. Nur, so wenigstens will uns scheinen, der Akzent liegt überdeutlich auf der Sympathie für Athanasius und nicht auf der Kritik an ihm. An der nicht weniger großen Sympathie für das Johannesevangelium liegt es vielleicht anderseits, daß der Verf. nicht ganz der Gefahr entgangen ist, das wachsende Johannesverständnis der Alten Kirche ganz einfach mit der Entfaltung ihrer Christologie gleichzusetzen. Dahin deutet u. E. die Einführung eines dritten zusätzlichen „Schemas" (neben den von *A. Grillmeier* aufgezeigten: Logos/Anthropos und Logos/Sarx): Theos/Anthropos. Liegt in solcher Gleichsetzung nicht ein methodischer Fehler, insofern der Teilaspekt als das Ganze ausgegeben und behandelt wird? H. J. Sieben, S. J.

Voss, Bernd Reiner, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur (Studia et Testimonia Antiqua, hrsg. v. *V. Buchheit,* IX). 8° (379 S.) München 1970, Fink. 68.– DM. – Was für den Exegeten gang und gäbe, was für den Literaturgeschichtler selbstverständliche Methode ist, bleibt für den Dogmengeschichtler immer noch ein zu heißer Brei. Untersuchungen über die formalen und strukturalen Vorgegebenheiten theologischer Texte der Vergangenheit sind selten (vgl. aber *A. Grillmeier,* Konzil und Rezeption, in: ThPh 45 (1970) 321–352). So stammt auch vorliegende Arbeit aus literaturwissenschaftlichen Kreisen. Sie greift die Problematik ähnlich auf, wie es schon *Georg Misch* in seiner theologisch aufschlußreichen, monumentalen *Geschichte der Autobiographie* 1907 (1. Aufl. des ersten Bandes) tat, aber innerhalb eines halben Jahrhunderts nicht bis zum Ende, bis zur Gegenwart durcharbeiten konnte: In welchen Strukturen spielt sich der Dialog in den frühchristlichen Schriften ab? In welchem Zusammenhang steht er mit den griechischen und lateinischen Dialogen der klassischen Vergangenheit? Welche – vorsichtigen – Rückschlüsse und Tieferführungen ergeben sich daraus für den christlichen Inhalt? – Der Stoff vorliegender Untersuchungen ist leicht zu greifen: Am Anfang steht *Ariston von Pella,* dessen verlorenes Streitgespräch zwischen einem Christen und einem Juden nicht vor 135 angesetzt wird; über *Justin, Minucius Felix* usw. führt V. bis zum Höhepunkt, *Augustinus,* und bis zu *Chrysostomus* und *Sulpicius Severus.* Spätere Autoren, *Boethius, Cassian* (351), werden nur beiläufig erwähnt. Die Bemühungen gehen dahin, den Zeitraum bis etwa 400 möglichst vollständig zu umfassen. Wichtiger ist der literarhistorische Vergleich mit dem antiken Dialog, der die typische Kontur der christlichen Formen deutlich machen soll. In dieser wie in anderer Hinsicht wird der Ansatz von *M. Hoffmann (Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte,* 1966) erweitert, was dem Ergebnis zugute kommt. Allerdings möchte ich fragen, ob ein abgerundeter literarhistorischer Vergleich die vielen

Dialoge rechts und links vom Christentum nicht stärker heranziehen müßte. Die Bemerkung, daß von „der gleichzeitigen außerchristlichen Literatur" nichts eingewirkt habe, „weder Lukian noch Philostrat, auch nicht die Gelehrtengespräche eines Athenaios, Porphyrios, Macrobius" (353), berücksichtigt nicht nur allein das so zu benennende „klassische" Bezugsfeld – wie steht es z. B. mit dem hermetischen Schrifttum? Sie übersieht auch, daß vielleicht mancher substantielle Einfluß anderer Literatur nicht reflektiert wurde und deshalb mit feineren Methoden als Zitaten-Verifikationen usw. aufgespürt werden müßte. *Cicero* und *Platon* (vgl. das Autoren- und Werke-Register [376 f.]) dürften wohl kaum als Maßstab genügen. – Verf. setzt seine Untersuchung zweifach an: Nach einer Themenabsteckung (13–19) werden die Dialoge und Dialogbruchstücke literarwissenschaftlich auf ihre eigene Gestalt untersucht (Spezieller Teil: die einzelnen Dialoge [21–314]). Vielfältige Einzelbeobachtungen und ständige Konfrontationen mit Sekundärliteratur zeichnen diesen umfangreichen Teil aus. Der gattungsgeschichtliche Überblick (Allgemeiner Teil: 315–364) sammelt die Ergebnisse und weist die Eigengestalt der frühchristlichen Dialogliteratur aus. Unter Rückstellung unserer eben genannten Vorbehalte benennt V. „die wichtigsten Züge des christlichen Dialogs": „Das Gespräch bleibt in der Regel intern, sein Inhalt ist Auseinandersetzung um das rechte Verständnis der Heiligen Schrift, wichtigste Argumente sind Schriftzitate. Was hier (bei Justin) gegenüber einem Juden durchgeführt ist, dient später der Bekämpfung der Häretiker." (325) Es geht nicht um „Wahrheitsfindung" sondern um „Wahrheitsvermittlung" (360); das ästhetische Interesse fällt wie die sokratische Maieutik fast völlig aus. „Die Bekehrung als Ergebnis des Gesprächs" (321) bildet ein neues Element gegenüber den „vergleichweise ergebnislos(en)" antiken Gesprächen. Das Element der „Vernunft" kommt nicht als Ringen um die Wahrheit zum Durchbruch, sondern als Polemik, als Vermittlung der Glaubenswahrheit mit philosophischen Erkenntnissen und als intellektuelles Weiterdenken der Offenbarung. – Auf diesem Untergrund sieht V. einige Höhepunkte: *Origenes,* mit einer „menschliche(n) Höhe, die ... im Bereich christlicher Streitgespräche der Antike nicht wieder erreicht" wird (85). (Das „Gespräch mit Heraclid ...", von *J. Scherer* 1949 herausgegeben, bietet ein einmaliges Zeugnis.) *Methodios,* der sich sprachlich und philosophisch bewußt an *Platon* orientiert. *Gregor von Nyssa,* den die Synthese von „Antike und Christentum ..., menschliche(m) Denken und übermenschliche(r) Offenbarung" (343) über die üblichen polemischen Dialoge hinausführte. Besonders *Augustinus,* als unumstrittener Gipfel; seine Gespräche versuchen „zum Wissen zu erheben, was als unreflektierte Annahme oder als zwar unangezweifelte, aber noch nicht wirklich erfaßte Glaubenslehre die Anschauung bestimmt". (344) Ohne die christliche Grundlage zu überschreiten (nisi credideritis, non intelligetis), überragt er doch die Dialogliteratur des frühen Christentums dadurch, daß er ästhetisch, wie methodisch, wie inhaltlich sich in eine echte (im modernen Sinn) Gesprächssituation hineinbegibt. – Wir halten, wie gesagt, die vielen Einzelbeobachtungen für den wichtigsten Ertrag der Arbeit; einige knappe Register (374–379) schlüsseln sie auf, ohne im Vollständigseinwollen zu ersticken. Die durch das ganze Werk sich hindurchziehende Sicht vom Standpunkt der klassischen Philologie aus müßte aber, wie uns scheint, vielfältig erweitert werden.

J. Sudbrack, S. J.

Broudéhoux, Jean-Paul, Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie (Théologie historique, Études publiées par les professeurs de théologie à l'Institut Catholique de Paris, 11). 8° (238 S.) Paris 1970, Beauchesne. 34.50 F. – Die christliche Moral hat eine Geschichte. Sich mit ihr sachlich auseinandersetzen, heißt deswegen auch immer, sich mit ihrer Geschichte befassen. Anstelle einer solchen geschichtlichen Auseinandersetzung treten heutigentags oft abstrakte Pauschalisierungen und schematisierende Allgemeinplätze wie z. B. „Hellenisierung des Christentums" und, für die Sexual- und Ehemoral insbesondere, „Platonisierung", sprich: Verfälschung der Schriftlehre. Schuld an diesem Übelstand ist u. a. natürlich auch das Fehlen detaillierter Einzeluntersuchungen. Sucht man z. B. Information über die Ehe-Lehre der Alten Kirche und über damit zusammenhängende Fragen, ist man im Grunde immer noch gezwungen, auf *H. Preisker,* Christentum und Ehe in den ersten drei Jahrhunderten, zurückzugreifen. Die Studie stammt aus dem Jahre 1927 und ent-

hält knappe 11 Seiten über einen Autor wie Klemens von Alexandrien, der immerhin (außer über sein ganzes Werk hin verstreuten Äußerungen zu diesbezüglichen Fragen) das ganze dritte Buch seiner ‚Stromata' und Teile seines ‚Paidagogos' dem Thema gewidmet hat. Auch die bekannten Monographien zur Ethik des Alexandriners sind in puncto Ehemoral und annexen Fragen recht summarisch. Die Studie, die B. vorlegt, füllt also tatsächlich eine bestehende Lücke aus. Ihre Nützlichkeit ist u. E. nicht zuletzt darin begründet, daß der Autor sich ein bescheidenes Ziel gesteckt, dieses aber auch tatsächlich erreicht hat: Er will informieren „über einige Fragen, die von der Kritik gewöhnlich vernachlässigt werden: die Ehe, die vollkommene Keuschheit, die Familie" (12 f.). Die Schwierigkeit, mit der eine solche Information verbunden ist, liegt in der Eigenart der klementinischen Denk- und Darstellungsweise: der Autor der spezifischen Literaturgattung der ‚Stromata' ist äußerst schwer auf eindeutige, systematisch einordbare Aussagen festzulegen. Verf. hat es auf die folgende, wie uns scheint, überzeugende Weise versucht: Er geht aus von der Schilderung des „Alexandrinischen Milieus" (Kap. I, 15–61). Zur Sprache kommen hier die Ehe als Institution (mit den beiden Fragekreisen des Eheschlusses und der Ehescheidung) und die moralischen Vorstellungen dieses Milieus, und zwar des heidnischen wie des christlich-sektiererischen. Quelle zur Darstellung des letzteren (die gnostischen Sekten des Valentin und Basilides mit ihren widersprüchlichen moralischen Vorstellungen; die Sekten, die die sittliche Indifferenz des Sexuellen predigen, und der Enkratismus) sind im wesentlichen die Schriften des Klemens selber. Nebenbei bemerkt: Frappierende Analogien dieses alexandrinischen Milieus zur heutigen Situation der Ehe- und Sexualmoral – auf die der Autor als methodenbewußter Historiker natürlich nicht hinweist! – begegnen dem Leser dieses Kapitels auf Schritt und Tritt. – Das knappe 2. Kap. (Die Welt und der Mensch nach Klemens [63–72]) hat offensichtlich die Aufgabe, die drei Hauptkapitel der Studie (Kap. III): die Ehe, Kap. IV: die vollkommene Keuschheit, Kap. V: die Sexualmoral, in den größeren Zusammenhang des Welt- und Menschenbildes des Klemens einzuordnen. Der Verf. betont hier den fundamentalen Optimismus des Alexandriners dem Leben und der Existenz gegenüber; er geht auf die Leib-Seele-Problematik ein und das, was er u. E. nicht ganz glücklich die „Erbsünde der menschlichen Natur" nennt. – Das Kapitel „Ehe" faßt die diesbezüglichen Ansichten des Klemens übersichtlich zusammen. Man erfährt hier u. a., daß Klemens den Ehezweck ausschließlich in der Kinderzeugung sieht. Er streicht die „Lebensgemeinschaft" als zusätzliches Eheziel, die sich in der Vorlage (Stobäus) befindet, an die er sich offensichtlich bei seiner „Definition" der Ehe anlehnt. Diese enge Fassung des Ehezieles ist stoischen Ursprungs und schon vor Klemens von den Apologeten in die christliche Ehemoral eingebracht. Scharf getrennt vom Ehezweck sieht Klemens die Güter, die mit der Ehe gegeben sind, und zwar auf religiöser, sozialer personaler und materieller Ebene. In bunter Folge ist hier die Rede z. B. von der Notwendigkeit der Ehe für die Erhaltung des Staates wie für die Alterspflege des Mannes durch die Frau (das Umgekehrte kommt Klemens anscheinend nicht in den Sinn!). Die „Würde der Ehe" besteht u. a. darin, daß die Eltern als „Mitwirkende" in der Schöpfung Gottes anzusehen sind. Zu den Eigenschaften der christlichen Ehe gehören ihre Einheit und ihre Unauflöslichkeit. In der Frage der Wiederverheiratung ist Klemens weniger streng als andere Kirchenväter. – Sein Kapitel über die „Vollkommene Keuschheit" (99–113) schließt der Autor folgendermaßen: „Ausschließlich religiöse Gesichtspunkte bestimmen die Wertung (von Ehe- und Jungfräulichkeit) durch Klemens. Ohne jeden Zweifel kommt in seinen Augen der Jungfräulichkeit der Vorrang zu, aber diese Überlegenheit ist in kluger und maßvoller Weise ausgedrückt. Man findet bei ihm nichts, was man mit den späteren Lobsprüchen auf die Jungfräulichkeit vergleichen könnte, in denen die Ehe in den düstersten Farben geschildert wird, um durch den Kontrast den Wert der vollkommenen Keuschheit um so deutlicher zu machen. Man kann sagen, Klemens ist der erste, der mit Nachdruck behauptet: die Ehe ist ein Weg, der zur Heiligkeit führt, mag er auch langsamer und gefahrvoller sein" (113). – Im Kapitel „Die Sexualmoral", (Untergliederung: „Das Ziel der Sittlichkeit, die Bedingungen des sittlichen Lebens, das Gesetz, Enkrateia und Sophrosyne, die Sünde des Fleisches, Ehemoral" [115–169]) wird der Einfluß philosophischer, vor allem stoischer Vorstellungen auf das Denken des

Klemens besonders deutlich. So gilt z. B. vom Vollzug der Ehe: einerseits muß er ohne „Leidenschaft" sein, darf also die ‚Apatheia' nicht stören, er muß frei sein von ‚Epithymia' und ‚Hedone'; andererseits soll er sich der Natur entsprechend vollziehen. B. stellt abschließend fest: Die Sexualmoral des Klemens „ist von außerordentlicher Strenge; ihre Vorschriften gehen oft an Strenge über die Positionen hinaus, die in der Großkirche traditionell werden soll" (136). Die beiden Schlußkapitel (Die Frau, das Kind, der Sklave [139–169], das christliche Ehepaar [171–193]) runden das zentrale Thema unter verschiedener Rücksicht ab. Der Verf. behandelt hier u. a. die Stellung der Frau in der Ehe und ihre spezifischen Tugenden. Von einer eigentlichen positiven Einschätzung der Kindheit kann bei Klemens keine Rede sein. In der Hochschätzung der ehelichen Liebes- und Lebensgemeinschaft bleibt Klemens offensichtlich hinter gewissen stoischen Philosophen, z. B. einem Musonius, zurück. Der Grund dafür ist eine gewisse Spiritualisierung des Verhältnisses von Mann und Frau. – Beschränkte sich die eigentliche Studie im wesentlichen auf die positive Darstellung der Ansichten des Klemens und auf die gelegentliche Angabe der diesbezüglichen Quellen, klang also nur hin und wieder Kritik an, so liegt hingegen im Schlußwort (195–201) der Akzent deutlich auf dem Aufzeigen der Grenzen und Schwächen in der Lehre des Alexandriners. So beklagt z. B. der Autor u. a., daß Klemens sich kaum bemüht, seine Lehre über Ehe und Jungfräulichkeit eigentlich theologisch zu begründen. Er ahnte zwar etwas vom Reichtum des paulinischen „großen Mysteriums" (Eph 5), machte es aber nie zum eigentlichen Gegenstand seiner Reflexion. Trotz dieses und anderer Mängel gilt: „In Ermangelung eines glorreicheren Titels verdient Klemens gewiß den eines christlichen Humanisten" (198). Die vorliegende, in gutem Sinne informative Studie stellt es unter Beweis. – Zu bedauern sind die vielen Druckfehler im Text, in den deutschen Literaturangaben wimmelt es geradezu davon! H. J. Sieben, S. J.

Meijering, E. P., Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis? 8° (201 S.) Leiden 1968, Brill. 39.– Hfl. – Es empfiehlt sich vor der Lektüre des Hauptteils, nämlich der Kapitel I und II (Analysis of the Early Apologetic Treatises and the Orations against the Arians, [5–113] und: Orthodoxy and Platonism in Athanasius [114–147]) einen Blick in die beiden abschließenden Kapitel des Buches zu werfen (Vieux jeu? [148–182] und: Some Final Observations [183–196]). Der Autor nimmt hier nämlich zu einer Reihe von wichtigen Fragen der modernen Theologie Stellung und gibt dabei u. a. seiner Überzeugung Ausdruck, daß die biblische Offenbarung einer ontologischen Fundierung bedürfe (186) (Ontologische Fundierung und Platonismus dürften dabei in seiner Sicht etwa dasselbe bedeuten). Wie es mit dieser ontologischen Fundierung der biblischen Botschaft von der Liebe Gottes bei modernen Theologen bestellt ist, wird an den Paradigmen *K. Barth, P. Tillich* und *P. van Buren* dargestellt. Athanasius figuriert in diesem Zusammenhang als Repräsentant einer ontologisch fundierten biblischen Theologie, d. h. als Vertreter eines mutatis mutandis – in den Augen des Verf.s – auch heute unverzichtbaren Platonismus. In diesen beiden Schlußkapiteln werden die Dogmenhistoriker das eigentliche Verdienst dieser Studie sehen, wird hier doch ad oculos demonstriert, daß ein fruchtbarer Dialog zwischen dem Alexandriner des vierten und dem Basler Theologen des 20. Jahrhunderts möglich ist. In erstaunlicher Unbefangenheit überschreitet der Autor die sonst peinlich eingehaltenen Grenzen der dogmengeschichtlichen Betrachtungsweise, gibt die habituelle Reserve von Männern dieses Fachs modernen Fragen gegenüber auf und bringt dadurch so etwas wie einen Dialog in Gang. – Die beiden ersten Kapitel, der spezifisch dogmengeschichtliche Teil, sollen die These untermauern, daß Athanasius ein Theologe ist, der „platonische Ontologie benutzt". In dem ausschließlich analytischen 1. Kap. setzt der Verf. zum Beweis dieser These zu einer Art commentarius perpetuus der beiden „Jugendschriften" (M. bleibt gegen *Ch. Kannengiesser, J. Roldanus* u. a. bei der „traditionellen" frühen Datierung) und der „Reden gegen die Arianer" an, indem er einerseits den Text kapitelweise paraphrasiert und andererseits zahlreiche Parallelen aus der heidnischen (vor allem Plato und Mittelplatonismus) und christlichen vorathanasianischen Literatur beibringt und kurz diskutiert. Leider nun ist der Verf. bei diesem zweifelsohne an sich höchst nützlichen Unterfangen (u. a. für die Edition

oder die Schullektüre der betreffenden Texte) nicht konsequent: Nach der verheißungsvollen Analyse der ersten Kapitel werden die Sprünge zu den folgenden immer größer und z. B. als „rather boring section" C. Gen. cap. 9–29 einfach übergangen. Andererseits gibt er bei den Reden gegen die Arianer die Methode der kapitelweisen Analyse z. T. überhaupt auf und wendet eine an der Sache orientierte Darstellung an. Im ganzen wäre etwas mehr Sorgfalt bei der Analyse der beigebrachten Parallelen angebracht gewesen. Behauptungen wie die folgende, für Athanasius sei die menschliche Vernunft ein „Bild" der göttlichen Vernunft (117), sollten in dieser Undifferenziertheit beim vorliegenden Forschungsstand nicht mehr vorkommen. Ähnliches wäre zu den Ausführungen des Autors über die Prinzipien der athanasianischen Schriftauslegung zu sagen (92). Die Kritik an der vorgeblich ungeschickten Abwandlung bzw. Verwendung des platonischen Höhlengleichnisses (20) durch Athanasius basiert auf einer oberflächlichen Analyse der betreffenden Stelle (C. Gen., cap. 8: Mit dem ‚bythos', von dem im Gleichnis des Athanasius die Rede ist, ist nicht so eindeutig, wie M. das anzunehmen scheint, ein mit sichtklarem Gebirgswasser gefüllter swimming pool gemeint. Außerdem ist es ja nicht nur das Wasser, das die Sicht behindert, Athanasius nennt vielmehr an erster Stelle das ‚pros to kato neuma', d. h. die von der Lichtquelle weg in die Tiefe führende Richtung des Sturzes! Überhaupt kann man sich hier fragen, ob es bei einer so entfernten Analogie sinnvoll ist, von einer Abwandlung des Höhlengleichnisses zu sprechen). – Der Zweifel, der sich hier und an anderen Stellen anmeldet, ob der Verf. den richtigen Weg eingeschlagen hat, um den Platonismus des Athanasius ans Licht zu bringen, verstärkt sich bei fortschreitender Lektüre. Bleibt M. nicht zu sehr beim sprachlichen Ausdruck und der von Athanasius verwandten Begrifflichkeit stecken? Müßte man nicht von der – gewiß relevanten – Oberfläche des sprachlichen und konzeptuellen Ausdrucks zur Tiefe vorstoßen, um dem Platonismus des Athanasius dort zu begegnen, wo er tatsächlich, wenn überhaupt, folgenschwer geworden ist: in seinen zentralen theologischen Gedanken, in seinem Grundkonzept der Christologie? Natürlich weiß das M., und er spürt, daß er Athanasius von hier aus angehen muß, aber seine „Synthese" (Kap. II, A) scheint uns nicht durch genügend sorgfältige Analysen gedeckt. Sollen solche Analysen einigermaßen sichere Ergebnisse bringen, müßte außerdem natürlich die Auswahl der analysierten Schriften begründet werden. Warum z. B. die Beschränkung auf die zugestandenermaßen platonisierenden Jugendschriften und einige Passagen der „Reden gegen die Arianer"? *H. Dörries* hat auf die entscheidende Bedeutung der ‚Vita Antonii' für das Verständnis des athanasianischen Weltbildes hingewiesen. Der Verf. hat die Vita Antonii jedoch nicht in sein Programm aufgenommen. Warum nicht? Ähnliches wäre vom „Brief an Marcellinus" zu sagen. Eine exakte Analyse würde hier womöglich mehr stoische als platonische Elemente zutage fördern, was hinwiederum das Auge für entsprechende stoische Elemente in den vom Autor analysierten Schriften schärfen würde. Man hätte es auf einmal nicht weniger mit einem Stoiker als mit einem Platoniker bei Athanasius zu tun! ... Kurz, man ist dem Autor im dogmengeschichtlichen Teil seines Buches gewiß dankbar für die Zusammenstellung einer ganzen Reihe bisher nicht beachteter Parallelen, für interessante Querverbindungen und Problemstellungen. Eine fundierte Antwort auf die im Titel formulierte Frage wird man in vorliegender Studie jedoch schwerlich finden. H. J. Sieben, S. J.

4. Moraltheologie. Kirchenrecht. Pastoraltheologie. Christliche Kunst

Gustafson, James M., Christ and the Moral Life. 8° (XI u. 271 S.) New York – London 1968, Harper and Row. – 8.– Doll. – Inmitten einer ernsten Krise der amerikanischen katholischen Moraltheologie und einer von allzu einfachen methodischen Voraussetzungen ausgehenden protestantischen christlichen Ethik gewinnt eine Stimme zunehmend Gewicht, die des Yale-Professors *James M. Gustafson.* Immer häufiger spricht er das klärende Wort in ethischen Diskussionen beider Lager. Das ist z. B. zu sagen für die breite Debatte um die Situationsethik *Joseph Fletchers*, trifft aber auch zu für aktuelle Diskussionen über Abtreibung und Revolution. – In

dem hier angezeigten Buch findet sich ein wertvoller Beitrag G.s zu der gerade augenblicklich heftig diskutierten Frage nach dem spezifisch christlichen Anteil in der Begründung ethischer Normen. In Fortführung der protestantischen Tradition sucht er von einem strikt theologischen Ansatz her die Rolle Christi bei der Bildung sittlicher Urteile näher zu beschreiben. In gründlichen Nachzeichnungen der Ethik *Karl Barths*, *Schleiermachers*, *Wesleys*, *Peter Brunners* u. a. zeigt er, wie von der Gestalt Christi her grundlegende Haltungen und Dispositionen des sittlichen Lebens ihre volle Begründung erhalten. Christus als die „Transposition der menschlichen Frage" weist die Richtung für die Zuordnung des Humanen und Christlichen in ethischen Grundbegriffen wie Freiheit, Gesetz, Erfahrung und sittlicher Tat. – Wenn man an das äußerst reiche Buch, das auf jeder Seite die erstaunliche Belesenheit und konstruktive Gedankenführung des Autors verrät, einen Wunsch äußern könnte, dann wäre es der, daß er nicht versuchte, auf einmal zuviel zu sagen. Sonst mag es in jeder Hinsicht wärmstens empfohlen werden.

Philipp Schmitz, S. J.

Schlegelberger, Bruno, S. J., Vor- und außerehelicher Geschlechtsverkehr. Die Stellung der katholischen Moraltheologen seit Alphons von Liguori. 8° (244 S.) Remscheid 1970, Verlag der St.-Paulus-Mission. 18.– DM. – Da das Verbot vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs auch unter Gläubigen in der katholischen Kirche mehr und mehr in Frage gestellt wird, erscheint eine Bestandsaufnahme und, wenn möglich, system-immanente Auseinandersetzung mit der moraltheologischen Argumentation in der bisherigen Überlieferung dringend erforderlich. – Die vorliegende Untersuchung geht methodisch zu Recht von dem üblichen unreflektierten Traditionsverständnis aus, wonach unter dem dogmatischen Begriff der Überlieferung rein faktisch „die Überzeugung der Kirche in ihrer Gesamtheit zu einer bestimmten Zeit" (17) zu verstehen ist. Wieweit dieses Vorverständnis selbst einer kritischen Prüfung bedarf, kann sich erst im Lauf der Darstellung zeigen. Das Traditionsargument in Moralfragen will ja insbesondere daraufhin bedacht werden, daß es nach eben dieser Tradition abgesehen von den „Forderungen" in bezug auf Glaube und Sakramente kein göttliches Gebot gibt, das nicht schon im Naturrecht bestünde und deshalb auch rein philosophisch aufweisbar ist (vgl. 19.25.163). Die Wahl des Zeitabschnittes seit *Alphons von Liguori* († 1787) läßt sich mit dem unvergleichlich großen Einfluß dieses Theologen sowie mit der Tatsache begründen, daß bereits zu seiner Zeit eine aufklärerische Praxis einsetzt. Im einzelnen folgt die Arbeit dem gewöhnlichen Aufbau moraltheologischer Argumentation. Sie stellt zunächst den sog. Schrift- und den Autoritätsbeweis dar, die jedoch kaum mehr als ein „theologisches Vor-Urteil" (29) rechtfertigen können; danach werden in systematischer Ordnung die Sachgründe dargestellt. Innerhalb dieser systematischen Ordnung rezensiert der Verf. weit über hundert Autoren in ihrer zeitlichen Reihenfolge. Dabei ist bereits der Tatsache Rechnung getragen, daß viele Moraltheologen bis in die neueste Zeit nur voneinander abzuschreiben pflegten. – Bei Alphons von Liguori geht das Hauptargument von der Hinordnung der Geschlechtsfähigkeit auf Zeugung und Erziehung von Nachkommen aus. Das Verbot außerehelicher Geschlechtsbetätigung ist dann in der Vermutung einer anderenfalls bestehenden Gefahr für dieses Ziel begründet (50–99). Diese Argumentationsfigur entstammt eigentlich dem positiven Recht und ist für das Naturrecht nicht ohne weiteres anwendbar. Gegen sie läßt sich die traditionelle und von Alphons von Liguori selbst vertretene Lehre von der Entpflichtung vom Gesetz im Einzelfall, wenn die Gefahr nicht gegeben ist, einwenden (100–126). Daß aber eine solche Ausnahme im sexuellen Bereich nicht möglich sei, sucht Alphons von Liguori letzten Endes damit zu beweisen, daß Geschlechtsverkehr außerhalb der ehelichen Ordnung immer den Geist unter das Leibliche unterjoche (123). Diese Argumentation wird weithin von den Moraltheologen übernommen. – Demgegenüber ziehen selbständigere Autoren wie etwa *A. Vermeersch* (1858–1936) den Begründungsversuch von der einzuhaltenden Wesensordnung her vor (127–148). Aber auch eine solche Argumentation wird durch die traditionelle Lehre vom „möglichen Wandel der sachlichen Voraussetzungen eines Gebotes des natürlichen Sittengesetzes" wieder relativiert (149–163). – Neben diesen einigermaßen ernst zu nehmenden, aber unzureichenden Versuchen einer Verbots-

begründung steht bei nicht wenigen Autoren der Hinweis auf ein „besonderes Verfügungsrecht Gottes über den menschlichen Leib" oder auf die gebotene „Ehrfurcht vor der heiligen Schöpfungsordnung": Ausnahmen bedürften einer eigenen göttlichen Autorisation. Oder man behauptet, zum Vollzug der Geschlechtsfähigkeit sei eine „spezielle sakramentale Ermächtigung" vonnöten. Nach der Meinung des Verf.s soll Gott in allen diesen Fällen „nur dazu dienen, eine Lücke im Beweisverfahren zu schließen" (163). Ähnliches gilt von der „theologischen Rhetorik", die man gelegentlich auch bei heutigen Star-Moralisten findet (vgl. 158.170 f.). In seiner Kritik geht der Verf. gleichwohl mit einer bewundernswerten Geduld voran; es bedarf in der Tat keiner weiteren Ironie als einer wörtlichen Zitation der Autoren. Was soll man auch dazu sagen, wenn vor weniger als vier Jahrzehnten ein moraltheologisches Lehrbuch in zweiter Auflage erschien, in dem der „concubitus cum daemone" unter die Sünde der Bestialität eingeordnet wird (35)? Oder wenn ein römischer Moraltheologe noch heute behauptet, bei außerehelichem Verkehr sei Empfängnisverhütung eine zusätzliche Sünde (176)? Am sinnvollsten erscheint der Versuch einer Verbotsbegründung aus der Würde der Partner (179–222). Hier handelt es sich um ein sehr altes Argument, das bereits in der Hochscholastik bei *Alexander von Hales* auftaucht: „Item de lege naturali est ‚fac alii quod tibi vis fieri', quod debet intelligi de ratione ordinata; sed de ratione ordinata per naturam vult vir quod affectus mulieris, cum qua copulatur, ei adhaereat inseparabiliter et e converso; ergo de lege naturali tenentur invicem inseparabiliter adhaerere; secundum legem ergo naturalem non approbatur coitus concubinarius in quo non est inseparabilis adhaesio" (46; Summa theol. [Ed. Quaracchi 1948] Bd. IV, n. 365). Doch unter dem Einfluß augustinisch geprägter sexualpessimistischer Tradition konnte sich dieser Gedanke lange Zeit nicht durchsetzen. Bei Alphons von Liguori ist von der gegenseitigen Liebe der Partner nicht viel anders die Rede als etwa von politischen Rücksichten bei der Heirat (55); sie wird überhaupt nicht für wesentlich angesehen. Das Argument von der Würde der Partner erscheint erst wieder zu Beginn des 19. Jahrhunderts in sehr zaghaften Ansätzen, vor allem bei *Joseph Geishüttner* (1764–1805), der in seiner Gedankenführung *Fichte* nahesteht. Der Verf. meint jedoch, daß auch diese Begründung nicht streng zu beweisen vermag, daß insbesondere voreheliche Beziehungen schlechterdings unerlaubt sind: Warum sollten sie nicht der Vorbereitung auf die Ehe dienen können? „Wenn der Akt überhaupt Ausdruck sein kann, warum dann nicht auch Ausdruck ‚unvollkommener' Liebe?" (209). – Hier wäre der Ort zu hermeneutischer Grundlagenreflexion gewesen. Welche Bedingungen muß ein moraltheologischer Beweis erfüllen, um überzeugend zu sein? Worin besteht das letzte Kriterium der Moralität? Der in der Moraltheologie weithin übliche eingeschränkte Naturbegriff läßt sich nicht bereits durch den ergänzenden Hinweis auf den schöpferischen Geist des Menschen (133) korrigieren. Der sachgemäße Naturbegriff in der Moral würde sich darauf beziehen, daß es ein objektiver Sachverhalt ist, daß eine unsittliche Handlung den von ihr selbst angestrebten Wert auf die Dauer und aufs ganze gesehen untergräbt und gerade daran als unsittlich erkannt werden kann. Aber natürlich ist auch dieses Kriterium in der zur Untersuchung stehenden Frage sehr schwer zu handhaben. Ist eine Triebintegration ohne sexuelle Betätigung überhaupt möglich, oder bedeutet umgekehrt die Praxis vorehelichen Geschlechtsverkehrs gerade Verzicht auf Integration? „Unsere Frage wäre leichter zu beantworten, wenn die Verfechter sexueller Freizügigkeit überhaupt auf Integration der Sexualität Wert legten und wenn andererseits die katholischen Moraltheologen diese Frage nicht übergangen hätten" (213). Unter „Integration" ist dabei vor allem zu verstehen, daß die Sexualität personal auf den Partner bezogen wird. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung des Verf.s, daß dem Geschlechtverkehr möglicherweise ein Teil seines Ausdrucksgehaltes überhaupt erst *geschichtlich* aufgrund dessen zugewachsen ist, daß er der Ehe vorbehalten wurde (210); dahinter zurückzugehen, wäre ein Verlust an Ausdrucksmöglichkeit für eine Ganzhingabe. Erst gegen Schluß der Untersuchung erscheint ein ausdrücklicher Hinweis darauf, daß vorehelicher Verkehr und Verkehr mit Ehewillen im voraus zur öffentlich-rechtlichen Eheschließung wohl zu unterscheiden sind (227). – Mit dem Aufweis der Schwäche der üblichen Begründungen für die Unzulässigkeit vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs ist nur die Suche nach einer überzeugenderen Begründung

um so dringender geworden, wiewohl es wahr ist, daß „ethische Erkenntnis oft auf einer Einsicht beruht, die der rationalen Begründung vorausgeht" (18). Diese Notwendigkeit in einer mühevollen Detailuntersuchung dargelegt zu haben, ist das Verdienst des Verf.s. P. Knauer, S. J.

Wendland, Heinz-Dietrich, Ethik des Neuen Testaments. Eine Einführung (Grundrisse zum NT, Das NT Deutsch, Ergänzungshefte, hrsg. v. *Gerhard Friedrich*, 4). 8° (134 S.) Göttingen 1970, Vandenhoeck. – Ebenso wie das NT selbst keine systematische Ethik darbietet und noch viel weniger sich selbst als ein Lehrbuch der Ethik versteht, verzichtet auch W. darauf, aus ihm ein System der Ethik abzuleiten oder Stellen des NT wie Mosaiksteinchen zu einem solchen System zusammenzusetzen. Vielmehr will er verdeutlichen, worin die ntl. Ethik ungeachtet aller Übereinstimmung in den einzelnen Normen und Postulaten sich von einer philosophischen Ethik *unterscheidet*. Das entwickelt er in 4 Thesen: 1. Grundlegend ist der Glaube an eine Offenbarung des Willens Gottes, an den alle Glaubenden gebunden sind; 2. die Offenbarung Gottes ist durch die Sendung Jesu Christi erfüllt und abgeschlossen; 3. die ntl. Ethik ist ganz und gar gebunden an die Kirche, ist durchweg kirchliche Ethik; 4. die Christus-Verkündigung ist nicht nur Grund, sondern auch Grenze der (sc. ntl.) Ethik, d. h. gilt nur für die Zeit der Kirche. – Im einzelnen weiß der Verf. dem NT und seiner Ethik sehr verschiedene Sichten abzugewinnen: eine vorösterliche Sicht, die nachösterliche Sicht der urchristlichen Gemeinde, sodann die Sicht des Völkerapostels Paulus, der deuteropaulinischen Schriften, des Jakobusbriefs, der johanneischen Schriften und schließlich noch eigens der Geheimen Offenbarung. Allen Sichten gemeinsam – wiewohl in verschiedenen Abschattungen – ist das Liebesgebot als das große und „neue" Gebot; ferner das kritisch distanzierte Verhältnis zur Welt und daß es sich um eine „Ethik der Gemeinde für die Gemeinde" handele und in allen ntl. Schriften Eschatologie und Ethik eng verbunden seien, „sogar bei Jakobus" (123). – Alle ethischen Formeln und Traditionen im NT seien zu messen an der Bergpredigt als der ersten und letzten kritischen Instanz; sie demaskiere die Unzulänglichkeit aller rein „humanen" Ethik; von ihr gehen „immer neue heilsame und richtende Erschütterungn und Verwandlungen des tradierten und historisch fixierten kirchlichen Ethos aus" (124). – Sehr zurückhaltend ist W. gegenüber einem in der evangelischen Kirche verbreiteten einseitigen „Paulinismus"; in wichtigen Stücken kommt seine Auffassung der katholischen zum Verwechseln nahe. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schmitt, Carl, Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie. 8° (126 S.) Berlin 1970, Duncker & Humblot. 16.60 DM. – Durch die heutige Diskussion um die „politische Theologie" ist auch Schm.s gleichnamige Schrift aus dem Jahre 1922 (2. Aufl. 1934) wieder ins Gespräch gekommen und im Zusammenhang damit auch die Schrift von *Erik Peterson* aus 1935 „Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum", die sich in ihren Schlußworten gegen Schm. wendet. *Hans Barion* nannte das jüngst „parthische Attacke"; daraufhin will Schm. „den Parther-Pfeil aus der Wunde ziehen" (11). Wäre *Petersons* Studie wirklich ein so erbärmliches Machwerk, wie sie hier dargestellt wird, dann versteht man nicht recht, daß ein Mann vom Range Schm.s 35 Jahre nach ihrem Erscheinen so viel Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Ingrimm an sie verschwendet.
O. v. Nell-Breuning, S. J.

Grundmann, Siegfried, Abhandlungen zum Kirchenrecht. 8° (XIV u. 550 S.) Köln–Wien 1969, Böhlau. Ln. 34.– DM. – Allzufrüh ist *Siegfried Grundmann*, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchenrecht und öffentliches Recht an der Universität München, am 29. 3. 1967 im Alter von erst 51 Jahren einem in Krieg und russischer Gefangenschaft erworbenen Leiden erlegen. Das frühe Hinscheiden G.s, der auch wegen der ihn auszeichnenden ökumenischen Gesinnung in hohem Ansehen stand (vgl. dazu Bischof *Franz Hengsbach*, Eröffnungsansprache zum 2. Essener Gespräch zum Thema Staat und Kirche. In: *J. Krautscheidt – H. Marré* [Hrsg.],

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, 2. Bd. [Münster 1969] 9 ff.), bedeutet für das evangelische Kirchenrecht und die deutsche Staatskirchenrechtswissenschaft gleichermaßen einen schweren Verlust. – Der vorliegende Band enthält eine Auswahl der wichtigsten Aufsätze G.s. Die Herausgeber, die Grundmann-Schüler *R. Zippelius, K. W. Nörr, W. Steinmüller, Chr. Link* und *G. Tröger*, ließen sich bei der Auswahl der Aufsätze von dem Bestreben leiten, die Hauptgedanken der rechtswissenschaftlichen Vorstellungen G.s hervortreten zu lassen. Die Zusammenstellung zeigt, daß G. stets bemüht war, die kirchenrechtliche Grundlagenforschung zu zentralen Fragen der Ekklesiologie mit der Behandlung aktueller kirchlicher und staatskirchenrechtlicher Problemstellungen zu vereinigen. Seine Tätigkeit war immer auch praxisbezogen. Davon zeugt nicht zuletzt das von ihm gemeinsam mit Bischof *Hermann Kunst* herausgegebene Evangelische Staatslexikon (Stuttgart–Berlin 1967), aus dem allerdings im vorliegenden Band nur wenige Beiträge G.s abgedruckt sind. In glücklicher Weise haben die Herausgeber durch die Gruppierung der Abhandlungen die drei Schwerpunkte des juristischen Schaffens G.s verdeutlicht: das deutsche evangelische Kirchenrecht, die Ökumene und das Verhältnis von Kirche und Staat. – Der Sammlung beigegeben ist am Ende das Schrifttumsverzeichnis Siegfried Grundmann (521–531). Es nennt zu Anfang das monographische Hauptwerk G.s, die umfangreiche Arbeit „Der Lutherische Weltbund" (erschienen als Bd. 1 der Reihe „Forschungen zur Kirchenrechtsgeschichte und zum Kirchenrecht" [Köln-Graz 1957]), mit der er sich 1956 in München habilitiert hat. – Diesem Gebiet und dem modernen Kirchenverfassungsrecht hat G. einen großen Teil seiner Lebensarbeit gewidmet. Bei den ausgewählten Abhandlungen aus dem Staatskirchenrecht stehen Probleme des Kirchenvertragsrechts, dessen Zeitangemessenheit und Notwendigkeit G. stets in engagierter Weise verteidigt hat, sowie Fragen der Religions- und Gewissensfreiheit und Probleme des Verhältnisses von Kirche und Schule im Mittelpunkt. Auch sein letzter, bereits unter den Ahnungen des kommenden Todes verfaßter und in manchen Teilen wohl in zu düsteren Farben gezeichneter Beitrag „Laizistische Tendenzen im deutschen Staatskirchenrecht" aus der Festschrift für *Hermann Kunst* hat in diesem Teil des Bandes Aufnahme gefunden. Die Aufsatzsammlung ist für das Verständnis des Staat-Kirche-Verhältnisses, wie es sich in der Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg herausgebildet hat, unentbehrlich. Sie zeigt Siegfried Grundmann als bedeutenden Forscher und Lehrer des Rechts, dem es im letzten immer um die Kirche und die Verwirklichung ihres Heilsauftrags in dieser Welt zu tun war. J. Listl, S. J.

Klostermann, Ferdinand, Priester für morgen. Gr. 8° (608 S.) Innsbruck–Wien–München 1970, Tyrolia. 460.– öS; 68.– DM. – Den Inhalt des Buches bilden fünf Artikel, die z. T. schon vorher in der Linzer „Theologisch-praktischen Quartalschrift" und in „Der Seelsorger" erschienen sind, für die Sammlung aber völlig neu bearbeitet wurden, und eine ausführliche Dokumentation über „Neue Modelle der Priesterbildung". Das Manuskript der Arbeit lag zwar schon 1967 vor. Es gelang aber, die bis Anfang 1970 erschienene Literatur einzuarbeiten. Dieser Sachverhalt macht das Buch zu einem sehr nützlichen Arbeitsinstrument. – Der erste Artikel „Die Bewegung der ‚geistlichen Berufe' – Situation und Ursachen" liefert eine Fülle interessanter Daten über die Entwicklung der Welt- und Ordensberufe in Westeuropa und – etwas knapper – in der übrigen Welt. Der deutlich sich abzeichnende Rückgang der Priester- und Ordensberufe, belegt mit Zahlen aus den Jahren 1965 und 1967/68, dürfte seinen Trend noch heute beibehalten haben. Für die Gemeinden wird eine Katastrophensituation entstehen, wenn es nicht – wie der zweite Artikel darstellt – zur „‚Entideologisierung' des Priesterberufes und der Priesterberufung?" kommt. Das Fragezeichen hinter der Überschrift versinnbildet offensichtlich die Ergänzungsbedürftigkeit der gebotenen und größtenteils schon seit geraumer Zeit bekannten theologischen Hinweise. K. macht in einem kurzen Vorspann auch selbst darauf aufmerksam, daß nicht wenige exegetische und dogmatische Vorfragen noch unerledigt sind. Vielleicht rührt daher das Gefühl der Unzufriedenheit; denn mit der Darstellung und dem Vergleich der diversen Ämterbezeichnungen, der Feststellung, daß das Amtspriestertum total vom Priestertum Jesu Christi abhängig ist, im Dienst gegenüber dem priesterlichen Gottesvolk besteht, daß auch

das Amt Charisma ist, daß es eine Hierarchie der amtlichen Funktionen gibt, an deren Spitze die Vorsteherfunktion steht, ist weder den zitierten Wiener Oberschülern ein besseres Priesterbild vorgesetzt, noch wird sich der geplagte Amtsträger von heute dadurch sehr ermutigen lassen. Der Ausgangspunkt „Vorsteherdienst" für die Deutung des kirchlichen Amtes hat zwar den Vorteil, alte theologische Hindernisse überwinden zu helfen und Konturen eines praktikableren Priesterbildes sichtbar werden zu lassen. Aber es scheint doch, daß die priesterlichen Lebens- und Praxisprobleme schon gar nicht mehr so dringend im Vordergrund stehen, verglichen mit der Frage, warum überhaupt dieser Dienst nicht nur eine soziologische, sondern eine theologische Notwendigkeit ist. Unsere Antworten reichen noch immer nicht viel weiter als bis zur Feststellung: Der amtliche Dienst an der Gemeinde beruht auf Sendung, und diese kommt von oben. Es sollte auch nicht übersehen werden, daß die inhaltliche Füllung des „Vorsteherdienstes" bei K. nur mit großer Mühe unter Zuhilfenahme etwas rhetorisch klingender Wendungen gelingt: „Die Vorsteherfunktion ist ... durchaus nicht nur als Formalprinzip für die ‚eigentlichen' Aufgaben der genannten Amtsträger an Wort und Sakrament zu sehen, nämlich für die Verkündigung und für die liturgische Aufgabe, wobei Wort und Sakrament gar nicht sauber auf die beiden Aufgaben aufgeteilt werden können; sie muß vielmehr auch inhaltlich als konkrete Hirtensorge gesehen werden, als amtlich pastorale Sorge um die ganze Gemeinde und ihre einzelnen Glieder und Gruppen von Gliedern bis zum Aufrichten und Stärken – ‚stärke deine Brüder' (L 22, 32) – und Inspirieren der Brüder, bis zum Wecken ihrer Charismen, bis zur Sorge um ihre Kranken, Leidenden, Bedrückten, Armen, Ausgestoßenen und Vergessenen, aber auch als Sorge um die innere und äußere Ordnung einschließlich der Verwaltungs- und Organisationsarbeit. Vielleicht ist es darum überhaupt besser, von der amtlichen pastoralen Sorge um den Aufbau der Gemeinde Christi als eines glaubwürdigen Sakraments des Heiles für die Welt, also von einem ministerium oder munus pastorale zu sprechen denn von einem Leitungsamt ..." (79). Man vergleiche dazu aus dem dritten Artikel „Priesterbild und Priesterbildung" das „Ergebnis" des Kapitels II: „Das bleibend Gültige im neutestamentlichen Priesterbild" (177/178). In dieser dogmatischen Steppe müssen wir uns heute nach Leben umschauen, um zu wissen, wie wir überhaupt an die Kraft für die fälligen Veränderungen kommen. Zahlreiche, leider zu verstreute Bemerkungen dürften für die zentralen Reflexionen dennoch sehr fündig sein, z. B.: „Bei allem Wissen um die Relativität von vielem, was in der Kirche und eben auch in ihrem Vorsteherdienst zur äußeren Gestalt gehört, muß freilich immer mitbedacht werden, daß es der Kirche und darum ihrem Vorsteherdienst, wesentlich ist, daß sie überhaupt Gestalt annimmt und immer wieder neu annehmen muß. Eine gestaltlose Kirche ist keine" (179). Oder: „Darum müssen alle Träger dieser Dienste um den innersten Sinn der Kirche als Gemeinde Christi wissen ... Diese Gemeinde ist nicht Selbstzweck, sie ist selbst nur Dienst; sie steht im Gehorsam gegenüber ihrem Herrn, aber sie ist auch Dienst an der Menschheit, ja an der Welt, der sie durch ihr Leben bezeugen muß, wie man aus jenem Glauben hoffen und lieben kann. Die Träger der kirchlichen Vorsteherdienste aber haben nur die amtliche Sorge dafür zu tragen, daß solche Gemeinden in dem uns jeweils geschenkten kairós möglichst überall auferbaut werden und jenes Zeugnis möglichst glaubwürdig ablegen" (213). Die am meisten versprechenden Ansätze dieser Art finden sich im Teil IV des dritten Artikels „Ein neues Richtbild für den Träger des gemeindlichen Vorsteherdienstes", wenn auch die leicht romantisch anmutende Ausführlichkeit und manche Wiederholungen die Lese- und Studierlust ein wenig hemmen. – Am interessantesten für den Bildungspraktiker dürfte der vierte Artikel sein: „Überlegungen zur Reform der theologischen Studien". Zusammen mit dem fünften Artikel „Die pastorale Ausbildung der Presbyter nach dem zweiten Vatikanum" und der angefügten Dokumentation „Neue Modelle der Priesterbildung" zeigt der Autor in diesem Bereich seine besondere Qualifikation und Konstruktivität. Wendelin Köster, S. J.

Schiller, Gertrud, Ikonographie der christlichen Kunst. Bd. 1. 2. Aufl. Gr. 8° (235 S. mit 585 Abb.) Gütersloh 1969, Mohn. 135.– DM. – Bd. 2. Gr. 8° (296 S. mit 816 Abb.) Gütersloh 1968, Mohn. 155.– DM. – Ikonographie der christ-

lichen Kunst wurde bisher in einem weiten Sinn verstanden: Beschreibung und Deutung aller Bildinhalte, die die Heilsgeschichte von der Schöpfung zur Erlösung bis zur neuen Schöpfung betreffen. Die Bilder der Genesis (der Zeit ante legem) und der Geschichte von Moses bis Christus (sub lege) wurden als Vorbereitung und typologische Widerspiegelung der eigentlichen, durch Christus bewirkten Heilszeit (sub gratia) gegenübergestellt. Hinzu kam eine Überfülle von symbolischen Darstellungen aus Natur und Geschichte, z. T. aus fremden Kulturen entlehnt, die einen religiösen oder ethischen Gedanken des Christentums veranschaulichen. Das Bildprogramm einer alten Kirche bleibt ohne diese Symbolerklärung weithin unverständlich. Dann die Ikonographie der Heiligen, die in den meisten Werken ungefähr den halben Platz einnimmt. Auf diese Stoff-Fülle verzichtet Gertrud Schiller von vornherein und macht somit den übrigen Werken, z. B. dem von *E. Kirschbaum* herausgegebenen Lexikon der christlichen Ikonographie (1. Bd. [Freiburg 1968]) mit seinen großangelegten Artikeln über Adam und Eva, David, Daniel usw. keine Konkurrenz. Ikonographie der christlichen Kunst ist hier in einem sehr präzisen Sinn verstanden: Beschreibung und Deutung der Bilder, die Christus selbst zum Thema haben. Darum fehlt sogar – bisher – das wichtige Kapitel über die Gleichnisse Jesu, etwa vom verlorenen Sohn oder vom reichen Prasser und armen Lazarus. Bei dieser Beschränkung lassen die geplanten 6 Bände eine Gründlichkeit erwarten, der die anderen Lexika wenig entgegenzusetzen haben. Der 1. Band, der die Inkarnation, Kindheit, Taufe, Versuchung, Verklärung, Wirken und Wunder Jesu behandelt, läßt dies noch nicht so klar erkennen wie der 2., umfangreichere, der nur der Passion gewidmet ist. Erst recht werden die weiteren 4 Bände über den erhöhten und in der Kirche fortlebenden Herrn, über Trinität und andere Themen ohne Vergleich sein. – Die Verf. zog, wie *Louis Réau*, die systematische Darstellung der alphabetischen Stichwort-Gliederung vor. Ein Vergleich mit dem Herder-Lexikon läßt die Vor- und Nachteile klar erkennen. Viel Wissenswertes, das im Herder-Lexikon z. B. unter dem Stichwort Apostel, Christusbild, Credo, Elemente, Dämonen, Engel, Evangelisten gut zusammengefaßt ist, wird man bei Sch. anhand des Stichwortverzeichnisses nur mühsam zu einem Ganzen fügen können. Umgekehrt wird man in ihrem 2. Band die Passion Christi mit einer so fugenlosen Geschlossenheit dargestellt finden, daß die einzelnen, weitverstreuten, kurzen Artikel des Herder-Lexikons dagegen stark abfallen. Das Herder-Lexikon ist ungleich vielseitiger und ermöglicht durch die Quellen- und Literaturangaben zu jedem Stichwort ein schnelles Arbeiten. Das Lexikon des Mohn-Verlages ist ein gediegenes Lesebuch, in dem die wichtigste Literatur verarbeitet und im Anhang verzeichnet ist. Die Verf. kennt sehr wohl die biblischen, dogmatischen und liturgischen Ideen, ohne die die Kunstwerke nicht zu denken sind. Vor allem aber will das sechsbändige Werk ein Schau-Buch sein. Es zeigt die Geschichte der christlichen Kunst in Bildern, die nach Zahl und Qualität unerreicht sind. – Die Vorliebe der Verf. gehört der christlichen Frühzeit und dem Mittelalter. Sie sagt in der Einleitung zum 1. Band: „Die späte Epoche, die das biblische Thema oft im Sinn der Historienmalerei oder eines zeitgenössischen Sittenbildes auffaßt, ist relativ selten vertreten, obwohl gerade diese Zeit Werke von hoher künstlerischer Qualität hervorgebracht hat. Auf die Kunst des Manierismus und Barock, deren religiöser Aussagewert zunehmend in einer Vielschichtigkeit christlicher, mythologischer, historischer und literarischer Inhalte verschlüsselt liegt, wird nur bedingt eingegangen. Der Individualismus des 19. u. 20. Jahrhunderts hebt jede Typik der Darstellung auf, so daß sich diese späte religiöse Kunst hier nicht einbeziehen läßt . . ." Diese Sätze offenbaren die schwache Stelle des sonst so großartigen Werkes, ähnlich der des Herder-Lexikons. Der Leser wünscht eine durchgehende Bild-Geschichte, nicht eine, in der die letzten 4 Jahrhunderte weithin ausfallen, weil die nach der Reformation entstandene Kunst der Verf. weniger christlich oder weniger einheitlich erscheint. Hier ist ihr Blick befangen, ihr Interesse allzu gering. Bezeichnend, daß *E. Mâles* Buch über die nachtridentinische Kunst nicht angeführt ist. Die Kunst der Gegenreformation oder des spanischen und süddeutschen Barock ist aus mindestens ebenso christlichem Geist entstanden wie die der Spätgotik. Die religiöse Kunst des 19. Jh. mag sein, wie sie will, in einer Geschichte der christlichen Bildkunst darf sie nicht fehlen. 19. u. 20. Jahrhundert dürften nicht zusammen genannt werden. In unserem Jahrhundert haben wieder eine größere Anzahl erstklassiger Meister, nicht nur *Bar-*

lach und *Nolde*, die vielgenannten, christliche Themen gestaltet. Sie stehen durchaus noch in der Tradition und könnten viele der Bild-Reihen eindrucksvoll beschließen. Auf Anhieb lassen sich 5 oder 6 Darstellungen des Schmerzensmannes, noch mehr Kreuzigungen nennen, die den mittelalterlichen Bildern ebenbürtig sind. Wären neue Bilderfindungen nicht gerade deshalb zu nennen, weil sie die bisherige Typik sprengen? – Es ist zu hoffen, daß in den letzten 3 Jahrzehnten unseres Jahrhunderts ein Sammelwerk diesen Reichtum zugänglich macht und so die verdienstvolle, mehr der Vergangenheit zugewandte Arbeit unserer Ikonographen ergänzt.

E. Syndicus, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Hrsg. v. *H. Jedin, K. S. Latourette †, Jochen Martin.* Lex. 8° (280 S. m. 257 mehrfarbigen Karten, Plänen, Kartogrammen, zahlreichen Tabellen, Kommentaren und einem ausführlichen Register) Freiburg-Basel-Wien 1970, Herder. 122.50 DM.

Auer, Johann, Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche (Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. v. *J. Auer* und *J. Ratzinger*, V). Kl. 8° (264 S.) Regensburg 1970, F. Pustet. 12.80 DM.

Bäumer, Remigius, Martin Luther und der Papst (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, 30). 8° (100 S.) Münster 1970, Aschendorff. 9.– DM.

Bak, Felix M., O.F.M. Conv., Alfred Jules Ayer's Criterion of Verifiability. Gr. 8° (414 S.) Padova 1970, Istituto Teologico Sant'Antonio.

Berger, Peter L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz. Übers. v. *Monika Plessner.* 8° (136 S.) Frankfurt am Main 1970, S. Fischer.

Bourassa, François, S. J., Questions de théologie trinitaire. 8° (238 S.) Rom 1970, Presses de l'Université Grégorienne. 2.000 L.

Christuszeugnis der Kirche. Theologische Studien. Herrn Dr. theol. h. c. Franz Hengsbach, Bischof von Essen, zur Vollendung des 60. Lebensjahres. In Zusammenarbeit mit den Professoren der Abteilung für Katholische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum, hrsg. von *Paul-Werner Scheele* und *Gerhard Schneider.* Gr. 8° (304 S.) Essen 1970, Fredebeul & Koenen. 20.– DM.

Ciccone, Lino, C. M., L'Enciclica „Humanae Vitae". Analisi e orientamenti pastorali. Gr. 8° (VIII u. 214 S.) Roma 1970, Edizioni Pastorali.

Dopp, Josef, Formale Logik. Aus dem Franz. übertr. u. bearb. v. *Guido Küng* (Philosophia Lovaniensis, III). 8° (328 S.) Köln 1970, Benziger. 38.– DM.

Eicher, Peter, Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz (Reihe: Dokimion. Neue Schriftenreihe zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, 1). 8° (450 S.) Freiburg/Schw. 1970, Universitätsverlag. 40.– Fr.

Graneris, Giuseppe, Grecia e Roma nella storia delle religioni (Studi e Ricerche di Scienze Religiose, Collezione della Pontificia Accademia Teologica Romana, 1). 8° (389 S.) Roma 1970, Editrice Città Nuova.

Handbuch der Kirchengeschichte. Hrsg. v. Hubert Jedin. Bd. V: Die Kirche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung. Gr. 8° (XXX u. 670 S.) Freiburg-Basel-Wien 1970, Herder. Subskr. 98.– DM; Einzelpr. 110.– DM.

Hermeneutik und Dialektik. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. *Rüdiger Bubner, Konrad Cramer, Reiner Wiehl.* Aufsätze I: Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte. – Aufsätze II: Sprache und Logik. Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften. 8° (X u. 356 S.; VIII u. 380 S.) Tübingen 1970, Mohr. Kart. je 34.– DM; Ln. je 46.– DM; zus. 85.– DM.

Kasper, Walter, Glaube und Geschichte. 8° (448 S.) Mainz 1970, Grünewald. 39.– DM.

Kegley, Charles W. (Hrsg.), The Philosophy and Theology of Anders Nygren. 8° (XV u. 434 S.) Carbondale, Ill. 1970, Southern Illinois University Press. 12.95 Doll.

Kerygma und Melos. Christhard Mahrenholz 70 Jahre. Hrsg. v. *Walter Blankenburg, Herwarth von Schade, Kurt Schmidt-Clausen* unter Mitwirkung von *Alexander Völker*. Gr. 8° (580 S.) Berlin-Hamburg 1970, Bärenreiter-Verlag. 48.– DM.

Kölmel, Wilhelm, Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert) Gr. 8° (XII u. 661 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 98.– DM.

Kolb, Anton, Menschwerdung und Evolution. Entwurf einer geschichtsphilosophischen Christologie. 8° (203 S.) Graz-Wien-Köln 1970, Styria.

Langemeyer, Leo, Gesetz und Evangelium. Das Grundanliegen der Theologie Werner Elerts (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien, XXIV). 8° (420 S.) Paderborn 1970, Bonifacius. 26.– DM.

Lexikon der christlichen Ikonographie. Hrsg. v. E. Kirschbaum †. Zweiter Band: Allgemeine Ikonographie. Fabelwesen bis Kynokephalen. Lex. (Mit 336 Abb., 716 Sp. auf 358 S.) Rom-Freiburg-Basel-Wien 1970, Herder. 138.– DM.

Lubac (de), Henri, Glauben aus der Liebe (« Catholicisme »). 2. Aufl. Übertr. u. eingel. v. *H. U. von Balthasar*. 8° (432 S.) Einsiedeln 1970, Johannes-Verlag.

Marlé, René, La singularité chrétienne (Coll. « Christianisme en mouvement », 15). 8° (184 S.) Paris 1970, Casterman. 15.– F.

Pour relire Humanae Vitae. Déclarations épiscopales du monde entier. Commentaires théologiques par *Philippe Delhaye, Jan Grootaers* et *Gustave Thils*. Gr. 8° (66 * u. 241 S.) Gembloux 1970, Duculot. 300.– FB.

Pratzner, Ferdinand, Messe und Kreuzesopfer. Die Krise der sakramentalen Idee bei Luther und in der mittelalterlichen Scholastik (Wiener Beiträge zur Theologie, XXIX). 8° (136 S.) Wien 1970, Herder. 82.– öS; 13.20 DM.

Ratschow, Carl Heinz, Atheismus im Christentum? Eine Auseinandersetzung mit Ernst Bloch. 8° (119 S.) Gütersloh 1970, Mohn. 12.80 DM.

Rohrmoser, Günter, Das Elend der kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas (Rombach Hochschul Paperback, 13). 8° (107 S.) Freiburg 1970, Rombach. 12.– DM.

Schilbach, Erich, Byzantinische Metrologie (Byzantinisches Handbuch, im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 12. Abt., 4. Teil). 8° (XXIX u. 291 S.) München 1970, Beck. 68.– DM.

Schmidt, Annemarie, Philosophische Studien zur Populationsgenetik. 8° (78 S.) Jena 1970, Gustav Fischer. 7.– MDN.

Weber, Christoph, Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876–1888. Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Katholischen Akademie in Bayern, Reihe B: Forschungen, Bd. 7). Gr. 8° (XX u. 200 S.) Mainz 1970, Grünewald. 30.– DM.

Wehmeier, Gerhard, Der Segen im Alten Testament. Eine semasiologische Untersuchung der Wurzel brk (Theologische Dissertationen, hrsg. v. *Bo Reicke*, VI). Kl. 8° (244 S.) Basel 1970, Reinhardt. 17.80 Fr.

Weingart, Richard E., The Logic of Divine Love. A Critical Analysis of the Soteriology of Peter Abailard. 8° (XIV u. 220 S.) Oxford 1970, Clarendon. 50.– Sh.

Wickler, Wolfgang, Antworten der Verhaltensforschung. 8° (231 S.) München 1970, Kösel. 19.80 DM.

Xhaufflaire, Marcel, Feuerbach et la théologie de la sécularisation (Cogitatio Fidei, 45). 8° (400 S.) Paris 1970, du Cerf. 39.– DM.

Zasche, Gregor, O.S.B., Extra nos. Untersuchung zu dem umstrittenen Begriff des Übernatürlichen bei evangelischen Theologen der Gegenwart (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, XXVI). 8° (240 S.) Paderborn 1970, Bonifacius.

Zur Rede von der radikalen sittlichen Forderung

Von Bruno Schüller, S. J.

Exegeten und Moraltheologen verwenden nicht selten das Wort „radikal", um die sittlichen Forderungen Jesu zu kennzeichnen, wie sie vor allem in der Bergpredigt überliefert werden. Sie sprechen von „radikaler Gehorsamsforderung", von einer „radikalen Höhe" der Forderungen Jesu. Dasselbe dürften sie wohl meinen, wenn sie von „extremen sittlichen Weisungen" und von „rigorosen Geboten" sprechen [1]. Offensichtlich verstehen sie diese Adjektive irgendwie komparativisch oder superlativisch. Eine sittliche Forderung könne radikaler oder weniger radikal, rigoroser oder weniger rigoros oder extrem rigoros sein. Die sittlichen Forderungen Jesu zeichneten sich dadurch aus, daß sie radikaler seien als die sittlichen Forderungen, die anderswo erhoben werden. Und so kann man auch lesen: „Die ‚Gesetzesanforderungen' Christi sind nicht geringer, sondern höher und radikaler als die des AT." [2] Will man sich ein Urteil über den Sinn solcher Aussagen bilden, so kann man in Verlegenheit geraten. Es stellt sich heraus, daß es gar nicht so leicht ist, exakt zu erfassen, was das Wort „radikal" bedeuten soll, wenn es von der sittlichen Forderung ausgesagt wird. Leider wenden die Exegeten und Moraltheologen wenig Mühe auf, um ihren Lesern zu erklären, wie sie das Wort verstanden wissen wollen. Vielleicht nehmen sie an, was ihnen selber völlig klar sei, das müsse es auch ihren Lesern sein. Aber sicher wird mancher dieser Leser sich eingestehen müssen, er werde mit dieser Annahme zu hoch eingeschätzt, und das zum Anlaß nehmen, sich Gedanken darüber zu machen, was die Rede von der radikalen sittlichen Forderung Jesu sinnvollerweise bedeuten könne.

Heißt radikal soviel wie kategorisch?

Zuerst wird sich bei einem Ethiker die Vermutung einstellen, der Satz, eine sittliche Forderung sei radikal, heiße ebensoviel wie: eine sittliche Forderung sei eine unbedingte, eine kategorische Forderung. Aber gegen eine solche Vermutung erheben sich sofort ernsthafte Bedenken. Seit *Kant* dürften viele Ethiker sich darüber einig sein, daß es das Proprium der sittlichen Forderung ist, unbedingt, kategorisch oder

---

[1] *R. Schnackenburg*, Bergpredigt, LThK Bd. 2 (Freiburg i. Br. ²1958) Sp. 226; *J. Schmid*, Das Evangelium nach Matthäus, RNT Bd. 1 (Regensburg ⁴1959) 155 ff.

[2] *B. Häring*, Das Gesetz Christi, Bd. 1 (München — Freiburg i. Br. ⁸1967) 286 f.

absolut zu gelten. Der Satz, die sittliche Forderung sei kategorisch, ist darum rein explikativ, d. h., er erklärt nur, was eine sittliche Forderung von einer nicht-sittlichen Forderung unterscheidet. Mit ihrer Aussage, die sittliche Forderung Jesu sei radikal, wollen die genannten Exegeten und Moraltheologen aber wohl kaum behaupten, *nur* die sittliche Forderung Jesu sei *wirkliche* sittliche Forderung, während das, was anderswo, z. B. im AT, als sittliche Forderung erhoben wird, nur dem äußeren Anschein nach sittliche Forderung sei.

Außerdem, wäre „radikal" gleichbedeutend mit „kategorisch" (= „unbedingt"), so ließe sich von ihm nicht gut ein Komparativ bilden. Eine Forderung ist kategorisch oder hypothetisch, unbedingt oder bedingt, nicht aber kategorisch oder kategorischer, unbedingt oder unbedingter. Eine „unbedingtere" Forderung liefe auf eine „sittlichere" Forderung hinaus. Gegen solche Sätze spricht nicht nur, daß man sie nicht bilden kann, ohne der Sprache Gewalt anzutun. In erster Linie ist nicht zu sehen, was es bedeuten sollte, eine Forderung sei nicht nur unbedingt, sondern unbedingter. Unbedingt gelten heißt unabhängig von *allen* Bedingungen gelten. Eine größere Unabhängigkeit als die Unabhängigkeit von *allen* Bedingungen ist aber nicht denkbar.

Allerdings muß eine gewisse Einschränkung hier gemacht werden. Es ist dem Ethiker durchaus geläufig, auch die sittliche Forderung selbst durch komparativische Wendungen zu charakterisieren. Wenn er nicht gerade ein Stoiker oder ein später Anhänger Jovinians sein sollte, wird er sagen, wer einen Menschen ermorde, lade eine größere Schuld auf sich als derjenige, der einen Hühnerdiebstahl begehe. Man wird den damit von der Schuld des Menschen ausgesagten Unterschied unvermeidlich auch der verletzten sittlichen Forderung zusprechen müssen, indem man etwa formuliert, das Verbot des Mordes gelte strenger, rigoroser oder radikaler als das Verbot des Hühnerdiebstahls. Es braucht hier nicht auf all die Schwierigkeiten eingegangen zu werden, die solche anscheinend selbstverständlichen Sätze der ethischen Reflexion bereiten [3]. Man kann sofort fragen: Sollten die ethischen Weisungen Jesu in dem Sinne radikaler sein als sonstwo vertretene Normen, wie das Verbot des Mordes radikaler genannt werden kann als das Verbot des Hühnerdiebstahls?

Das ließe sich eventuell denken. Besonders die beiden ersten Antithesen der Bergpredigt könnten das nahelegen. Nicht erst, wer eine Mordtat begeht, sondern schon, wer seinem Bruder zürnt, wer ihn beschimpft, ist dem Gericht oder gar dem Feuer der Hölle verfallen. Nicht erst, wer mit der Frau eines andern schläft, sondern schon, wer sie begehrlich anblickt, lädt die schwere Schuld des Ehebruchs auf sich. Es hieße in der Tat sittliche Forderungen „radikalisieren", wollte man

[3] Vgl. dazu *B. Schüller*, Gesetz und Freiheit (Düsseldorf 1966) 75—106.

das Schimpfwort für ebenso radikal verboten erklären wie den Mord, den begehrlichen Blick auf die Frau eines andern für ebenso rigoros untersagt halten wie die äußere Tat des Ehebruchs. Aber wenn Jesus das hätte verkünden wollen, hätte er in den Stoikern ebenbürtige Vorgänger gehabt. In letzter Konsequenz liefe eine solche Lehre auf den Satz hinaus: Alle sittlichen Einzelforderungen, gleichviel was ihr Inhalt sein mag, sind unterschiedslos in derselben Weise äußerster Radikalität von Gott geboten.

Eine derartige Einerleiheit aller inhaltlichen Artikulationen der ethischen Forderung kann sich einmal aus einem gewissen Rationalismus ergeben, für den die praktische, existenziell betroffen machende Einsicht immer schon die theoretisch-begriffliche Einsicht eingeholt hat, für den jede freie Entscheidung des leibhaften Menschen eine totalverfügende Selbstbestimmung für oder gegen das sittlich Gute im Ganzen wäre. Es ließe sich zweitens ein völlig reiner theonomer Moralpositivismus ausdenken, der in extremer Weise die Auffassung verträte, sittlich gut sei eine Verhaltensweise nur, weil und insofern sie von Gott geboten oder erlaubt, sittlich schlecht eine Verhaltensweise nur, weil und insofern sie von Gott verboten sei. Wenn also eine Handlung des Menschen, ihrem eigenen materialen Gehalt nach besehen, sittlich völlig indifferent wäre, wenn es demnach ausschließlich der nach souveränem Gutdünken gefällte Entscheid Gottes wäre, weswegen eine Handlung den Charakter sittlicher Schlechtigkeit und nicht etwa sittlicher Güte hätte, dann ließe es sich zweifellos auch denken, daß alle Einzelforderungen, einerlei was ihr Inhalt ist, von gleicher Radikalität wären. Aber wer wollte ernsthaft behaupten, aus der sittlichen Verkündigung Jesu spreche ein der Stoa ähnlicher Rationalismus oder ein reiner theonomer Moralpositivismus?

Da man nicht annehmen kann, Jesus habe die ethische Forderung „radikalisiert", indem er nicht mehr zwischen Splitter und Balken, zwischen Mücke und Kamel hätte unterschieden wissen wollen, sondern allen Einzelgeboten unterschiedslos ein äußerstes sittliches Gewicht zugemessen hätte, so bleibt die Frage, was denn das Radikale an den beiden ersten Antithesen sein solle. Im spätnachexilischen Judentum scheint die Neigung bestanden zu haben, sich die sittliche Forderung nach Art der rechtlichen Forderung zu denken, wie die menschliche Gesellschaft sie erhebt. Von solcher Rechtsforderung gilt aber die altrömische Regel: Interna non judicat praetor. Nur auf äußere Handlungen und Unterlassungen kann die menschliche Gesellschaft unmittelbar rechtliche Ansprüche erheben, sie muß sich mit einem legalen Verhalten zufrieden geben. Zorn und begehrlicher Blick zählen für sie nicht, solange sie nicht zu Taten führen. Und das bloße Schimpfwort mag als Bagatellsache rechtlich unerheblich sein. Minima non curat

praetor. Nur ein so sich selbst beschränkendes menschliches Recht ist sittlich gerechtfertigt. Aber es bedarf eigentlich keines weiteren Wortes darüber, daß die sittliche Forderung, wollte man sie sich nach Art einer menschlichen Rechtsforderung denken, total mißverstanden würde. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es der Skopus der beiden ersten Antithesen, den wirklichen Sinn der ethischen Forderung, ihren fundamentalen Unterschied von der bloß rechtlichen Forderung wieder klar zum Bewußtsein zu bringen. Heißt das die sittliche Forderung „radikalisieren"? Keineswegs. Gewiß, die Forderung menschlichen Rechts beansprucht nur die Tat, die sittliche Forderung Gesinnung und Tat, den ganzen Menschen in seiner Substanz. Aber das aussprechen bedeutet nur, die der sittlichen Forderung als solcher eigene Radikalität zum Bewußtsein bringen. Die beiden ersten Antithesen scheinen also kaum verständlich machen zu können, in welchem Sinne die sittlichen Weisungen Jesu besonders radikal oder radikaler als anderswo vertretene sittliche Normen genannt werden könnten.

Heißt radikal soviel wie ausnahmslos?

Man liest bisweilen, die Unzuchtsklausel, die bei Mt dem Ehescheidungsverbot beigefügt ist, nehme diesem Verbot einiges von seiner ursprünglichen, von Jesus selbst gemeinten und ausgesprochenen Radikalität [4]. Das mag ein Hinweis darauf sein, wie man unter Umständen die besondere Radikalität der Weisungen Jesu verstehen könnte: Diese Weisungen lassen keinerlei Ausnahmen und keinerlei Einschränkungen zu. Sieht man einmal von der Unzuchtsklausel ab, dann ließen sich die dritte, vierte und fünfte Antithese eventuell so lesen: Nicht nur keine Ehescheidung aus Bagatellgründen, sondern überhaupt keine Ehescheidung!; nicht nur nicht falsch schwören, sondern überhaupt nicht schwören!; nicht nur nicht aus Rachsucht Gewalt anwenden, sondern überhaupt nie Gewalt anwenden, bei keiner Gelegenheit und aus keinem Grund! [5] Man könnte bei diesen Antithesen das jeweils zweite Verbot „radikaler" nennen als das erste. In ihm sind die Ausnahmeklauseln oder einschränkenden Bedingungen, mit denen der jeweils erste Verbotssatz versehen ist, verneint. Und ein Verbot, das keine Einschrän-

[4] Vgl. z. B. *H. Braun*, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus, Bd. 2 (Tübingen 1957) 110 f., Anm. 4: „Der Standpunkt des Mt ist eine Erweichung gegenüber dem Rigorismus Jesu." Ähnlich *J. Ratzinger*, Zur Theologie der Ehe, in: *G. Krems — R. Mumm* (Hrsg.), Theologie der Ehe (Regensburg — Göttingen 1969) 111 f.: „Gewiß kann man sagen, daß in den nun neuerdings auftretenden Scheidungsklauseln der Anspruch Jesu, der die Kasuistik zerreißt und hinter sie zurückführt, wieder umgewandelt wird in eine kasuistische Position und daß insofern hier schon wieder etwas vom Ernst des Ursprungs verlorenzugehen droht."

[5] Vgl. *H. Greeven*, Ehe nach dem Neuen Testament, in: *G. Krems — R. Mumm*, a. a. O. (Anm. 4) 72.

kungen und keine Ausnahmen kennt, scheint strenger und rigoroser zu sein als ein anderes Verbot, das unter gewissen Bedingungen Ausnahmen zuläßt [6].

Man dürfte wohl nicht fehlgehen, wenn man vermutet, es seien vor allem diese alle Ausnahmen verneinenden ethischen Sätze, die den Hörer oder Leser der Bergpredigt so betroffen machen, wenn nicht außer Fassung bringen. Begegnet man in ihnen der von Exegeten und Moraltheologen gemeinten Radikalität der sittlichen Verkündigung Jesu? Bevor wir darauf eine Antwort zu geben versuchen, wird es sich empfehlen, einmal den Auswirkungen solcher „radikalisierten" Weisungen nachzugehen. 1 Makk 8, 29—39 wird berichtet, wie gläubige Juden sich widerstandslos von Truppen des syrischen Königs niedermachen lassen. Es war an einem Sabbat, und sie meinten, selbst wenn es ihr eigenes Leben und das Leben ihrer Frauen und Kinder gelte, dürften sie doch nicht die Bestimmungen der Sabbatruhe verletzen. Sie verstanden also das Sabbatgebot genau in dem Sinne als ein radikales Gebot, wie wir vorhin die dritte bis fünfte Antithese ausgelegt haben. Das Gebot duldet keine Ausnahmen. Man wird diesen Juden die tiefste Achtung nicht versagen können, sie unbedenklich zu den Märtyrern des jüdischen Glaubens zählen. Man muß sich aber auch vergegenwärtigen, daß die treue Erfüllung eines Sabbatgebotes, das keine Ausnahmen billigt, die Menschen zu Verhaltensweisen bewegt, die man für lächerlich oder für hartherzig halten wird. Sie nehmen dann daran Anstoß, daß hungrige Leute am Sabbat Ähren ausreißen und essen, daß jemand am Sabbat einen Kranken heilt. Verbote, von denen man annimmt, sie hätten unter allen erdenklichen Umständen bindende Kraft, sind in ihren Auswirkungen also durchaus ambivalent. Man wird es einem darum nicht verargen können, wenn man ihnen mit einiger Reserve begegnet. Und jedermann weiß, daß Jesus selbst das Sabbatgebot mit mehr und umfangreicheren Ausnahmebestimmungen versehen wissen wollte, als die spätjüdischen Gesetzeslehrer das zuzugestehen bereit waren. Schon hier legt sich der Verdacht nahe, eine „bessere Gerechtigkeit" spreche sich vielleicht nicht notwendigerweise in Geboten aus, die keine einschränkenden Bestimmungen dulden.

Normen, durch die eine bestimmte Verhaltensweise ausnahmslos geboten oder verboten wird, gleichgültig was die Folgen des Verhaltens im Einzelfall sein mögen, heißen in der ethischen Theorie häufig deontologische Normen. Dazu zählen natürlich nicht tautologisch anmutende Weisungen wie die, man dürfe nie ungerecht handeln. Von ihnen soll später die Rede sein. Unter deontologischen Normen sind nur syn-

[6] In diesem Sinne schreibt *H. B. Acton*, Kant's Moral Philosophy (London 1970) 64: Kant war „a rigorist in that he believed that there can be no exceptions to any basic moral rules".

thetische Weisungen zu verstehen wie die, man dürfe am Sabbat aus keinem denkbaren Grund zu den Waffen greifen. Im Unterschied dazu nennt man Normen, die eine bestimmte Verhaltensweise immer nur von ihren voraussehbaren Wirkungen und Folgen her gebieten oder verbieten, teleologische Normen [7]. Nach dieser Terminologie kann die Frage, die uns jetzt beschäftigt, so formuliert werden: Besteht die besondere Radikalität der sittlichen Weisungen Jesu, vornehmlich der dritten, vierten und fünften Antithese, darin, daß sie als deontologische Normen zu verstehen sind?

Nun, auch Philosophen normieren deontologisch, z. B. *Kant* und *Fichte*. Und wenn man überhaupt deontologisch normiert, so tut man es interessanterweise immer wieder bei denselben, verhältnismäßig wenigen Verhaltensweisen: bei der Falschaussage, der Selbsttötung, der Tötung eines unschuldigen Menschen, sodann bei gewissen als „widernatürlich" beurteilten Weisen des Sexualverhaltens [8]. Zweifellos unter dem Einfluß des NT haben alsdann Christen auch noch einige andere Verhaltensweisen deontologisch normiert: Die katholische Kirche die Auflösung der sakramentalen und als solcher vollzogenen Ehe, die Quäker die religiöse Eidesleistung, vereinzelte Christen, wie *Tolstoi*, auch die Gewaltanwendung. Stets ergeben sich ethische Allaussagen folgender Art: Jede Falschaussage ist eine Lüge. Sie könnte darum auch dann nicht sittlich gerechtfertigt sein, wenn sie das einzige Mittel wäre, das Leben eines ungerecht Verfolgten zu retten. Jeder Gebrauch künstlicher Mittel zum Zweck der Empfängnisverhütung ist unerlaubt. Und wenn er die einzige Möglichkeit wäre, eine zur Katastrophe führende Überbevölkerung der Erde zu verhindern, so bliebe er dennoch unerlaubt. Denn kein noch so guter Zweck kann eine unerlaubte Handlung rechtfertigen.

Deontologische Normierungen hinterlassen einen zwiespältigen Eindruck. Auf der einen Seite imponieren sie als die ernstgenommene Kompromißlosigkeit der sittlichen Forderung. Sie mögen einem auch unangreifbar vorkommen, weil jedem Einwand der von allen für un-

---

[7] In der Regel spricht man von deontologischen und teleologischen Normierungstheorien. Vgl. *C. D. Broad*, Five Types of Ethical Theory (London [9]1967) 206 f.: „Deontological theories hold that there are ethical propositions of the form: ‚Such and such a kind of action would always be right (or wrong) in such and such circumstances, no matter what its consequences might be.' ... Theological theories hold that the rightness or wrongness of an action is always determined by its tendency to produce certain consequences which are intrinsically good or bad."

[8] Auch *Kant*, Metaphysik der Sitten (Ak.-Ausg. VI) 425 f., und *J. G. Fichte*, Das System der Sittenlehre (Phil. Bibl. F. Meiner [Hamburg 1969]) 325 f. halten den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel für sittlich unerlaubt. In diesem Zusammenhang aufschlußreich ist auch, wie *Kant*, ebd. 423, die Organtransplantation beurteilt: „Sich eines integrierenden Theils als Organs berauben (verstümmeln), z.B. einen Zahn zu verschenken oder zu verkaufen, um ihn in die Kinnlade eines anderen zu pflanzen ... gehört zum partialen Selbstmorde."

antastbar erklärte Satz entgegengehalten werden kann: Kein noch so guter Zweck heiligt ein schlechtes Mittel. Auf der anderen Seite ist man versucht, gegen deontologische Normen aufzubegehren, sobald man sich ihre Auswirkungen mit einiger Phantasie vor Augen führt. Sollte das Unterlassen einer Handlung tatsächlich auch dann sittlich gefordert sein, wenn das die übelsten Folgen für einen Mitmenschen oder gar für die menschliche Gesellschaft hätte? Das läßt einen erschrecken. Wahrhaftig nicht, weil man sich sittlich überfordert fühlte. Nein, man fragt, ob solche deontologischen Normen sich mit dem Gebot der Nächstenliebe noch vereinbaren oder gar aus ihm herleiten lassen sollen; ob man diese Normen nicht „entradikalisieren" müßte, damit sich das Gebot der Liebe wirklich als das Gebot erweise, an dem das Gesetz und die Propheten hängen; ob in deontologischen Normen nicht unter dem Deckmantel der reinsten Moralität sich die Unmoral zu Worte melde.

Unter welchen Bedingungen ist der Mensch bereit, ausnahmslos geltende Normen anzunehmen?

Deontologische Normierungen scheinen sich im sittlichen Bewußtsein der Menschen verhältnismäßig unangefochten behaupten zu können, solange sich ihre negativen Folgen in engen Grenzen halten. So werden z. B. Christen im allgemeinen wenig Anlaß verspüren, den ethischen Grundsatz ernsthaft in Frage zu stellen, jede Selbsttötung sei Selbstmord [9]. Anders verhält es sich mit der deontologischen Normierung der Falschaussage. *Kant* hält zwar in der rigorosesten Weise daran fest. Er tritt in einer eigenen kurzen Streitschrift gegen „ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen" auf [10]. In der Metaphysik der Sitten nennt er jede Lüge, auch wenn ein wirklich guter Zweck dadurch beabsichtigt werde, „ein Verbrechen des Menschen an seiner eigenen Person und eine Nichtswürdigkeit" [11]. In der unerbittlichen Art, jede Falschaussage für unerlaubt zu erklären, steht *J. G. Fichte* nicht im mindesten hinter *Kant* zurück [12]. Aber aufs Ganze gesehen, dürften *Kant* und *Fichte* in diesem Punkt wenig Anhänger haben. Die katholische Moraltheologie hat jedenfalls die deontologische Normierung der Falschaussage sozial unschädlich gemacht. Sie hält an dem Satz, daß jede Falschaussage eine Lüge sei, mehr oder weniger unbeirrt fest, meint aber, in der reservatio late mentalis ein Mittel gefunden zu

[9] Das mag sich in absehbarer Zeit ändern. Die Tötung auf Verlangen muß wohl als Beihilfe zur Selbsttötung gefaßt werden. In dieser Gestalt, häufig Euthanasie genannt, wird die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit der Selbsttötung wahrscheinlich bald erneut gestellt und diskutiert werden.

[10] Ak.-Ausg. VIII, 423—430.

[11] Ebd. 430.

[12] Ebd. 283 ff.

haben, mit dessen Hilfe die eventuellen üblen Folgen einer wahrhaftigen Aussage verhindert werden können und sollen. Seit einiger Zeit bevorzugen viele Moraltheologen eine andere Methode der Unschädlichmachung. Sie definieren das Wort Falschaussage einschränkend so, daß keine Rede, die zur Abwendung eines schlimmen Übels erforderlich wäre, je Falschaussage genannt zu werden braucht [13].

Ein besonders lehrreiches Kapitel über die Art und Weise, wie man schrittweise die sozial unerträglich werdenden Folgen einer deontologischen Normierung auszuschalten bestrebt ist, stellt der Verlauf der katholischen Diskussion über die sittliche Bewertung der Empfängnisverhütung dar. Mit abnehmender Kindersterblichkeit werden die negativen Folgen des ausnahmslosen Verbots der Empfängnisverhütung immer spürbarer. Kritische Fragen werden zahlreicher und lauter. Aber die Norm behauptet sich zunächst. Nachdem *Ogino* und *Knaus* die biologischen Gesetzmäßigkeiten des weiblichen Zyklus genauer erforscht haben, wird eine erste einengende Definition des Begriffs Empfängnisverhütung möglich, sinnvoll und auch mit großer Erleichterung vorgenommen. Mit der Erfindung der „Pille" bieten sich Möglichkeiten, den Begriff der Empfängnisverhütung noch enger zu fassen. Während der Laktationszeit oder während des Klimakteriums eingenommen, hat die „Pille" nicht als Contraceptivum, sondern als Therapeuticum zu gelten. Damit einher geht eine zunehmend mildere Beurteilung der subjektiven Schuld, die Eheleute auf sich nehmen, wenn sie in ihrer Not doch Hilfe beim Gebrauch von Verhütungsmitteln suchen. Schließlich mehrt sich die Zahl derer, die die überkommene Norm geradewegs anfechten, um sie endlich als falsch abzulehnen. Man will die Empfängnisverhütung nicht mehr deontologisch normiert wissen.

Wenn man sich dieses kurze Kapitel aus der Geschichte der Moraltheologie vor Augen hält, lernt man eine bestimmte Form der Kasuistik besser verstehen, wird man wahrscheinlich auch weniger abfällig über sie urteilen, als es seit einigen Jahrzehnten üblich geworden ist. Es gibt eine Kasuistik, die aus dem Konflikt zwischen deontologischen Normierungen und spontaner Menschenliebe entspringt. Man hält sich nicht für berechtigt, eine deontologische Norm aufzugeben. Man meint, man würde dadurch der radikalen sittlichen Forderung Abbruch tun, in einen faulen Kompromiß ausweichen. Zugleich ist man aber auch innerlich bedrängt von der Not und dem Leid, das die strenge Einhaltung der deontologischen Norm zur Folge hat. Unter der gegebenen Voraussetzung ist einem die Auflösung dieser inneren Spannung nicht möglich, nur ihre Milderung. Die deontologische Norm muß

[13] Das ist ein durchaus legitimes Verfahren, den Inhalt einer ethischen Norm zu bestimmen. Vgl. dazu *B. Schüller*, Zur Problematik allgemein verbindlicher ethischer Grundsätze, in: ThPh 45 (1970) 6.

möglichst restriktiv ausgelegt werden. Die Kasuistik, die diesem Zweck dient, ist eine Kasuistik aus Menschenliebe [14]. Gewiß, sie kann jemanden zu recht merkwürdigen Gedankenkonstruktionen treiben. Mancher wird sich heute vielleicht ungläubig fragen, wie er selbst jemals zwischen dem Gebrauch eines Präservativs und der Zeitwahl einen fundamentalen sittlichen Unterschied sehen konnte. Aber deontologische Normen scheinen eben etwas an sich zu haben, dem man sich nur schwer entziehen kann.

Es gibt noch andere Weisen, wie man sich der negativen Folgen deontologischer Normen zu erwehren sucht. Die gegenwärtige Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe könnte daraufhin einmal mit Frucht untersucht werden. Einige wollen zwar an der Norm nicht rütteln, plädieren aber dafür, daß man Geschiedene und Wiederverheiratete unter bestimmten Voraussetzungen zu den Sakramenten zulasse. Dadurch verliert die Norm eine von gläubigen Menschen besonders schmerzlich empfundene negative Folge. Schon erheblich weiter gehen diejenigen, die versuchen, die bisherige Norm aus einem Erfüllungsgebot in ein Zielgebot umzuinterpretieren. Wenn sich auch nicht so leicht ausmachen läßt, was es eigentlich mit einem sogenannten Zielgebot auf sich hat, so scheint indes doch klar zu sein: Eine nicht als Erfüllungsgebot verstandene Norm wird kaum soziale Härten mit sich bringen.

Vor allem im Bereich der evangelischen Theologie hat man eine ganz eigene Weise entwickelt, wie man an deontologischen Normierungen festhalten und zugleich ihre negativen sozialen Auswirkungen so gut wie gänzlich verhindern kann. Man erklärt, man sei nicht nur zur Erfüllung der deontologischen Norm verpflichtet, sondern ebenso zur Verhinderung der negativen Folgen, die sich aus der erfüllten Norm ergäben. Das heißt, man glaubt, in eine Pflichtenkollision gestellt zu sein, sich in einer Situation zu befinden, in der man notgedrungen eine sittliche Norm verletzen muß [15]. Merkwürdig genug, auf diese Art und Weise erhält man sich die Freiheit, zu prüfen und zu entscheiden, welche der beiden kollidierenden Normen man verletzen soll. Und man unterstellt dann wohl mit einiger Selbstverständlichkeit, daß man eher lügen als einen ungerechterweise Verfolgten sterben lassen soll.

---

[14] *J. Fletcher*, Situation Ethics (London 1966) 19, urteilt sicher richtig, wenn er schreibt: „Casuistry is the homage paid by legalism to the love of persons." Allerdings trifft das nicht für jede Form von Kasuistik zu. Auch eine teleologische Normierungstheorie kommt nicht ohne Kasuistik aus, will sie sich nicht auf wenig hilfreiche Allgemeinheiten beschränken. Vgl. dazu das unbefangene Urteil eines *G. E. Moore*, Principia ethica (Cambridge [12]1966) 4 f. Außerdem täten die Theologen gut daran, in diesem Zusammenhang solche vieldeutigen Wörter wie „Legalismus" oder „Gesetzlichkeit" möglichst zu vermeiden.

[15] Vgl. z. B. *H. Thielicke*, Theologische Ethik, Bd. II/1 (Tübingen [3]1965) 56—201; *J. Moltmann*, Gewalt, in: *H. J. Schultz* (Hrsg.), Politik für Nichtpolitiker, Bd. 1 (Stuttgart 1970) 185—194, bes. 193.

Man kann wohl das Fazit ziehen: Die Menschen scheinen nur dann bereit zu sein, deontologische Normen anzuerkennen, wenn sie einen Weg finden, deren sozial negative Folgen zu verhindern oder wenigstens in engen Grenzen zu halten. Haben sie aber einen solchen Weg gefunden, dann halten sie entschlossen an deontologischen Normen fest. Woher kommt das? Wahrscheinlich erwecken deontologische Normen den Eindruck, in ihnen komme die Unbedingtheit der sittlichen Forderung in reinster Form zur Geltung. Erwecken sie diesen Eindruck zu Recht?

Der Eindruck des Radikalen als Wirkung sprachlicher Prägnanz

Man vergleiche folgende drei normativen Sätze miteinander: 1. Du sollst nicht morden! 2. Du sollst keinen unschuldigen Menschen töten! 3. Du sollst einen Menschen nicht töten, es sei denn, du tätest es in Notwehr oder in Vollstreckung einer vom Staat gerechterweise verhängten Todesstrafe oder in einem gerechten Krieg! Offensichtlich macht der erste normative Satz am meisten den Eindruck einer radikalen Forderung, der letzte Satz am wenigsten. Exegeten würden den ersten und zweiten Satz apodiktisch, den letzten Satz kasuistisch nennen. Im Verständnis des AT und gewiß im Verständnis der überlieferten katholischen Moraltheologie sind aber die drei normativen Sätze völlig gleichsinnig. Würde man nämlich einen katholischen Moraltheologen fragen, was er denn unter Morden verstehe, so würde er antworten: Morden heiße rechtswidrig töten; rechtswidrig sei aber die Tötung eines schuldlosen Menschen, also *nicht* die Tötung in Notwehr gegen einen gegenwärtigen ungerechten Angriff usw. [16]. Der zweite normative Satz definiert den ersten, der dritte den zweiten. Sie verhalten sich also zueinander wie Definiendum und Definiens, sind als völlig gleichsinnig miteinander auswechselbar. Der unterschiedliche Eindruck, den sie auf uns machen, ist irreführend. Ein und dieselbe Norm kann nicht radikaler und weniger radikal sein. Die Unterscheidung zwischen apodiktisch und kasuistisch kann sich nicht auf die Norm selbst, sondern nur auf die sprachliche Fassung der Norm beziehen.

Die prägnante apodiktische und die in aller Regel umständliche kasuistische Formulierung einer Norm dürften einen verschiedenen Sitz im Leben haben. Wenn man Wert darauf legt, nicht mißverstanden zu werden, wird man Sätze wie: Du sollst nicht morden! Du sollst nicht ehebrechen! Du sollst nicht stehlen! nur gegenüber solchen Menschen vorbringen, mit denen man sich schon darin einig weiß, welche fakti-

[16] So übrigens auch der Ethiker *K. Baier*, The Moral Point of View (Ithaca N. Y. [5]1966) 193: „Killing is wrong *unless* it is killing in self-defense, killing by the hangman, killing of an enemy in wartime ... If it is one of these types of killing, then it is *not* wrong."

schen Verhaltensweisen man als Mord, Ehebruch und Diebstahl zu beurteilen habe. Die Absicht, in der man solche Sätze vorbringt, kann darum sinnvollerweise nur eine paränetische sein: Man will ermahnen und ermuntern, die schon bekannten und anerkannten sittlichen Einzelforderungen auch tatsächlich zu erfüllen; man will diejenigen loben, die sich in ihrem Leben an diese Forderungen halten, die andern tadeln und verurteilen. Kurz, die paränetische Rede hat die *Erfüllung* sittlicher Normen zu ihrem Gegenstand [17]. In einer anderen Situation befindet man sich, wenn es den Inhalt einer sittlichen Forderung zu bestimmen gilt, wenn es darauf ankommt, zu erklären, welche faktischen Verhaltensweisen denn mit den ethischen Wertungswörtern Mord, Ehebruch, Diebstahl und Lüge gemeint seien. In dieser Situation muß man sich kasuistischer Formulierungen bedienen, wobei das kasuistische Verfahren nur eine Weise des Definierens darstellt. Aus der unterschiedlichen Zielsetzung apodiktisch-paränetischer und kasuistisch-erklärender Redeweise wird wiederum deutlich, warum die apodiktische Formulierung einer Norm eher den Eindruck des Radikalen macht. Sie setzt eben die inhaltliche Bestimmung einer Norm schon voraus und kann darum ganz darauf abheben, daß die Erfüllung dieser Norm kategorisch gefordert ist [18].

Paränetisch-apodiktisch formulierte Normen scheinen nun das Schicksal zu haben, daß sie leicht im Sinne einer deontologischen Norm mißverstanden werden. Es kommt bisweilen vor, daß einem in der Diskussion entgegengehalten wird, wenn man das 5. Gebot des Dekalogs wirklich ernst nehme, könne man nicht mehr von einer eventuellen sittlichen Berechtigung der Todesstrafe sprechen. Wer so argumentiert, versteht das 5. Gebot folgendermaßen: Du sollst nicht *töten!*, was soviel heißt wie: jede faktische Tötung ist unberechtigte Tötung, jede faktische Tötung ist Mord. In einer Gesellschaft, in der man diese ethische Auffassung verträte, hätte der paränetische Satz: Du sollst nicht morden! tatsächlich diesen Sinn. Aber im AT, wo man auf Jahwes Geheiß einen ausgiebigen Gebrauch von der Todesstrafe machte und im Heiligen Krieg am besiegten Feind den Bann vollstreckte, kann das 5. Gebot diesen Sinn nicht gehabt haben. Trotzdem, wie die Erfahrung zu lehren scheint, sind Menschen leicht geneigt, paränetisch formulierte Normen wie: Du sollst nicht morden! Du sollst nicht lügen! deontologisch auszulegen: jede faktische Tötung ist unberechtigte Tötung, jede faktische Falschaussage ist unberechtigte Falschaussage. Der

[17] Das Wort „paränetisch" wird hier so gebraucht, wie *Seneca* es in seinem 94. und 95. Brief an Lucilius erklärt.

[18] Die sittliche Verkündigung des NT hat weitgehend einen im angegebenen Sinn paränetischen Charakter. Von daher erklärt es sich, daß sie dem Ethiker, dem es um die inhaltliche Bestimmung einer sittlichen Norm geht, von verhältnismäßig geringer Hilfe ist.

Eindruck des Radikalen, den deontologische Normen machen, könnte demnach unter Umständen ein von apodiktisch-paränetisch formulierten Normen erborgter Eindruck sein.

Die unberechtigte negative Einschätzung der Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz

Die Unzuchtsklausel bei Mt, versteht man sie als Billigung der Ehescheidung im Falle eines Ehebruchs, stellt, so sagt man, eine Ausnahme vom Ehescheidungsverbot Jesu dar. Aber im gleichen Atemzug wertet man diese Ausnahme auch. Sie erkläre sich aus der Schwäche oder gar aus der „Herzenshärte" der Menschen. Die sittliche Forderung in ihrer Reinheit, wie Jesus selbst sie verkündet habe, stelle zu hohe Ansprüche an die Menschen dieses Äons. Diese könnten sie nur bruchstücksweise erfüllen, machten darum Abstriche an ihr. Kurz, Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz haben ihren Grund im schwachen, der reinen sittlichen Forderung nicht gewachsenen Menschen. Sie sind günstigenfalls vom barmherzigen Gott gewährte Konzessionen, schlimmstenfalls jedoch von den Menschen eigenmächtig vorgenommene Einschränkungen der sittlichen Forderung. Diese Vorstellung trifft man häufig bei Theologen an. Besonders scharf profiliert spricht sie sich aus in der Rede von der „Unerfüllbarkeit" der Weisungen der Bergpredigt. Mit diesen „unerfüllbaren" Weisungen konfrontiert, so heißt eine lutherische Version, werde der Mensch seiner Sündigkeit überführt.

Auch in der moraltheologischen und kanonistischen Literatur besteht eine gewisse Neigung, Ausnahmen von einem Gesetz eher etwas negativ zu bewerten, ob sie nun vom Gesetzgeber selbst konzediert oder vom Untergebenen aufgrund eigenen Urteils in Anspruch genommen werden. Ein sogenanntes „moralisches Unvermögen" kann von der Beobachtung eines Gesetzes „entschuldigen", und die Absicht, Härten auszugleichen, veranlaßt den Gesetzgeber, in einem besonderen Fall von einem Gesetz zu dispensieren.

Nun, das Wort „Ausnahme" dürfte auch bei der Formulierung normativer Sätze zunächst nur die Funktion einer Art logischen Quantifikators haben. Fragt man nach der sittlichen Beurteilung der (deskriptiv gefaßten) Ehescheidung, so sind u. a. folgende Antworten denkbar: 1. Jede Ehescheidung ist unerlaubt; 2. Nicht jede Ehescheidung ist unerlaubt. Bei der zweiten Antwort wird man eine weitere Präzisierung anstreben. Man kann versuchen, die verschiedenartigen Gründe, die eine Ehescheidung motivieren könnten, durchzumustern und danach zu sondern, ob man durch sie eine Ehescheidung für sittlich gerechtfertigt hält oder nicht. Wer dabei zu dem Resultat gelangte, unter den mannigfaltigen vorstellbaren Gründen befänden sich nur zwei oder gar nur einer, der eine Ehescheidung sittlich rechtfertigte, kann seine

sittliche Beurteilung der Ehescheidung dann so zum Ausdruck bringen: Die Ehescheidung ist unerlaubt, ausgenommen im Falle A und B. Daraus geht hervor, daß das Wort „Ausnahme" („ausgenommen") dazu dient, den partikulären normativen Satz, nicht jede Ehescheidung sei unerlaubt, zu präzisieren.

Vergleicht man einen universalen Satz mit einem ihm widersprechenden partikulären Satz, dann stellt sich einem zuerst nur die eine Frage: Welcher der beiden Sätze ist wahr? Dasselbe gilt, wenn die Behauptung eines universalen Ehescheidungsverbots gegen die Behauptung eines nur partikulären Verbots steht. Die erste Frage muß heißen: Welche der beiden Behauptungen wird zu Recht erhoben? Und es wäre gänzlich verfehlt, von vornherein anzunehmen, das universale Ehescheidungsverbot sei, weil universal, gegenüber einem nur partikulären Verbot in possessione.

Das läßt sich leicht an einem Beispiel aufzeigen. Die Pflicht der Kinder, ihren Eltern zu gehorchen, kann als eine universale oder als eine partikuläre Pflicht aufgefaßt werden, wenigstens rein logisch. Im ersten Fall müßte es heißen, Kinder seien zeit ihres Lebens verpflichtet, jeder Anordnung ihrer Eltern zu gehorchen. Ein christlicher Ethiker wird in keinem Fall einem solchen Grundsatz zustimmen, sondern darauf bestehen, daß die Pflicht der Kinder, ihren Eltern zu gehorchen, nur eine partikuläre Pflicht sein könne, also Ausnahmen erfordere: Kinder schulden ihren Eltern Gehorsam, es sei denn, sie hätten bereits das Alter der Mündigkeit erreicht oder es werde von ihnen eine sittlich schlechte Verhaltensweise verlangt usw. Wie Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz zu beurteilen sind, ob positiv oder negativ, hängt ganz davon ab, ob und wie sie sich begründen und rechtfertigen lassen. Es sei versucht, einige Typen solcher Gründe zu unterscheiden und kritisch zu bewerten:

1. Die Ausnahme von einem Grundsatz oder dessen inhaltliche Einschränkung kann mit einer konkurrierenden anderen sittlichen Forderung begründet werden. Auf diese Weise rechtfertigt Jesus, daß er am Sabbat Kranke heilt. So rechtfertigen die Apostel ihre Weigerung, der Anordnung des Hohen Rates nachzukommen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg 5, 30). Ebenso wird ein Arzt begründen, warum er nicht, wie er fest versprochen hatte, zu seinem Freund gekommen ist; er wurde zur vereinbarten Zeit zu einem Schwerkranken gerufen. Wollte man die angeführten Ausnahmen vom Gebot der Sabbatruhe, von der Pflicht, der rechtmäßigen Obrigkeit zu gehorchen und ein gegebenes Versprechen zu halten, nicht in Anspruch nehmen, so hieße das, eine konkurrierende vordringliche Pflicht nicht anerkennen oder vielleicht auch einfach übersehen. Jedenfalls kann in solchen Fällen gar keine Rede davon sein, es sei menschliche Schwäche

oder Mangel an sittlichem Ernst, weswegen solche Ausnahmen behauptet und beansprucht werden. Hier geht es nur um die Frage, was vom Menschen sittlich gefordert sei. Und ob man die genannten Ausnahmen anerkennt oder bestreitet, man wird es aus grundsätzlich gleichem sittlichem Ernst tun können. Die eine Auffassung radikaler oder rigoroser nennen als die andere hat in diesem Fall keinen erkennbaren Sinn.

Das dürfte auch für die unterschiedlichen Auslegungen der 5. Antithese der Bergpredigt zutreffen. Die Auffassung *Tolstois*, Gewaltanwendung lasse sich aus keinem denkbaren Grund sittlich rechtfertigen, kann sinnvollerweise nicht radikaler oder rigoroser genannt werden als die Auffassung, zumindest wenn es gelte, andere Menschen vor schwerem Unrecht zu schützen, dürfe man notfalls auch Gewalt anwenden. Auch hier steht nur zur Debatte, worin meine sittliche Pflicht besteht, ob ich tatenlos zuzusehen habe, wie ein anderer von einem verbrecherischen Menschen grausam mißhandelt oder gar getötet wird, oder ob ich ihm, wenn ich dazu in der Lage bin, durch gewaltsame Abwehr des Übeltäters beizustehen habe.

2. Als Rechtfertigung für Ausnahmen von einem ethischen Grundsatz kann vorgebracht werden das Vermeiden von Härten und Opfern, die demjenigen abverlangt würden, der sein Verhalten an dem Grundsatz auszurichten hätte. Damit, so könnte es scheinen, sei man nun bei der Schwäche des Menschen angekommen. Ein Zuviel an Verzicht und persönlichen Opfern könne eben nicht von dem gefordert werden, dessen sittliche Kraft ihre Grenzen habe. Aber das ist ein Irrtum. Die Bereitschaft, Nachteile in Kauf zu nehmen und persönliche Opfer zu bringen, ist rein als solche keineswegs ein Gradmesser für sittliche „Stärke". Es kommt immer darauf an, *wofür* man *welche* Härten auf sich nimmt und *wofür* man *worauf* verzichtet. Opfer und Verzicht sind nicht Werte in sich selbst. Als freiwillige Annahme eines Übels bedürfen sie einer eigenen Rechtfertigung, und diese kann nur darin bestehen, daß Verzicht und Opfer im Dienste eines vorrangigen Wertes stehen. Dienen sie nicht einem solchen vorrangigen Wert, dann ist es schlicht eine sittliche Pflicht, Verzicht und Opfer zu verweigern. Und genau dieser Fall ist es, wo die Ausnahme von einer Handlungsnorm damit begründet werden muß, daß Härten und Opfer zu vermeiden seien. Eine eventuelle sittliche Schwäche oder gar „Herzenshärte" des Menschen kann sich dabei in keiner Weise auswirken.

Hier ließe sich nun das Wort rigoros oder radikal einführen, indem man festlegte, eine sittliche Einzelforderung sei rigoros bzw. radikal nach Maßgabe des persönlichen Opfers, das ihre Erfüllung vom betroffenen Menschen verlange. In diesem Sinne wäre ein Verbot, sein eigenes Leben gegen einen ungerechten Angreifer nötigenfalls durch

Gewaltanwendung zu verteidigen, entschieden rigoros, nicht hingegen eine Erlaubnis zu solcher Notwehr. Ebenso könnte man in dieser Hinsicht ein universales Verbot der Ehescheidung rigoroser nennen als ein partikuläres Verbot. Es wird einen Menschen in der Regel sehr hart ankommen, nach irreparabel gescheiterter Ehe künftig ehelos zu leben. Aber da, wie gesagt, auch ein Verzicht, soll er sittlich wertvoll sein, sich durchaus zu rechtfertigen hat, kann solcherart Rigorosität nicht zum Kriterium dafür gemacht werden, ob eine sittliche Handlungsnorm zu Recht oder zu Unrecht behauptet wird. Wer als Artist in gefährlichster Weise sein Leben riskieren sollte, um dem Publikum den Nervenkitzel der Sensation zu verschaffen, setzt einen sehr hohen persönlichen Preis ein. Ob sein Verhalten aber gerade deswegen sittlich besonders hoch zu veranschlagen sei, dürfte einigen Zweifeln ausgesetzt sein. Ebenso werden die meisten Menschen *D. Hume* scharf widersprechen, wenn dieser behauptet, es lasse sich nichts dagegen einwenden, daß jemand sich entschließe, seinen eigenen totalen Ruin herbeizuführen nur zu dem Zweck, einem andern Menschen eine ganz geringe Unannehmlichkeit zu ersparen [19].

Es gibt einen ethischen Rigorismus im schlechten Sinne, der darin besteht, daß er von den Menschen unnötige, nicht zu rechtfertigende persönliche Opfer und Verzichtleistungen verlangt. Und die kritische Frage, die man an zweifellos rigorose Handlungsnormen, wie an ein ausnahmsloses Verbot der Ehescheidung oder der Empfängnisverhütung, stellen muß, ist die, ob sie nicht rigoros sind in der schlechten Bedeutung des Wortes.

In der Terminologie der überlieferten katholischen Moraltheologie könnte man sagen, in beiden unterschiedenen Typen werde die Ausnahme von einem ethischen Grundsatz mit einer konkurrierenden ethischen Forderung gerechtfertigt, das eine Mal mit einer konkurrierenden Forderung der Nächstenliebe, das andere Mal mit einer solchen geordneter Selbstliebe. Gewiß kann man nun darüber streiten, ob eine solche Rechtfertigung im Einzelfall stichhaltig ist. Aber darauf kommt es hier nicht an. Es sollte nur aufgezeigt werden, daß man nicht berechtigt ist, behauptete Ausnahmen von ethischen Grundsätzen von vornherein negativ zu bewerten, eher in universalen als in partikulären Verboten die sittliche Forderung in ihrer Reinheit ausgedrückt zu sehen. Damit enfällt aber auch die Möglichkeit, die von Exegeten und Moraltheologen so betonte besondere Radikalität der sittlichen Forderungen Jesu darin zu erblicken, daß sie als deontologische Normierungen zu fassen wären. Tatsächlich haben die Christen im allgemeinen sie auch nicht so ausgelegt. Zumindest anerkennen sie die sittlich ge-

[19] A Treatise of Human Nature (Everyman's Library [London 1966]), Vol. II, Part 3, Sect. 3, 128.

rechtfertigte Eidesleistung und Fälle einer sittlich verantwortbaren Gewaltanwendung. Aber wo soll man dann die besondere Radikalität der Forderungen Jesu suchen?

Was könnte das Wort „radikal" sonst noch bedeuten?

Ob Theologen die von Jesus verkündeten ethischen Forderungen (positiv) radikal nennen oder (komparativisch) radikaler als sonstwo vertretene Forderungen, sie scheinen in beiden Fällen einen Vergleich vorzunehmen. Sie vergleichen die Forderungen Jesu mit den Forderungen des AT oder mit den Forderungen irgendeiner sogenannten „natürlichen" Ethik. Und verständlicherweise vergleichen sie nicht bloß deskriptiv, wie es etwa ein Religionswissenschaftler tun würde, sondern bewertend. Sie schreiben den sittlichen Weisungen Jesu eine „Vorzüglichkeit" zu, die den ethischen Normen des AT oder einer „natürlichen" Ethik abgehe. Wie wollen sie nun formal diese „Vorzüglichkeit" verstanden wissen? Ein zweifaches Verständnis scheint denkbar. 1. Nur die ethischen Forderungen Jesu sind wirklich ethische Forderungen; die sonstwo erhobenen Forderungen, soweit sie von der Verkündigung Jesu abweichen, sind nur vermeintliche ethische Forderungen. 2. Die ethischen Forderungen Jesu sind in vollkommenerer Weise ethische Forderungen; sie verhalten sich zu den anderswo vertretenen Normen wie das Bessere zum Guten, wie das Vollkommenere zum weniger Vollkommen. Um den Unterschied an einem Beispiel zu illustrieren: Ist die ethische Norm: „Du sollst deinen Nächsten lieben und deinen Feind hassen!" durch die Forderung Jesu: „Liebet (auch) eure Feinde!" als bloß vermeintliche ethische Forderung zurückgewiesen oder nur als weniger vollkommene Norm durch eine vollkommenere überboten? Kurz, stehen die beiden Forderungen in einem konträren oder in einem komparativischen Verhältnis?

Nehmen wir an, die Radikalität genannte „Vorzüglichkeit" sei im ersten Sinne zu verstehen. Jesus habe die ethischen Forderungen radikalisiert, würde dann bedeuten, er habe die *wirklichen* sittlichen Forderungen gegen deren Entstellungen wieder deutlich zum Bewußtsein gebracht. Es läge ein mindestens ungewöhnlicher Gebrauch des Wortes „radikalisieren" vor.

Nehmen wir an, Radikalität sei im zweiten Sinn zu verstehen. In diesem Fall stünde man vor der großen Schwierigkeit, wie eine vollkommenere mit einer weniger vollkommenen Forderung zusammen bestehen, wie die Feindesliebe zugleich sittlich geboten und nicht geboten sein könnte. Zwar nimmt nicht nur die katholische Moraltheologie an, daß zwei einander ausschließende Lebensweisen, z. B. Nicht-Heiraten und Heiraten, sich zueinander wie sittlich Besser und sittlich Gut verhalten. Aber sie spricht dann bezeichnenderweise nicht von *Forderun-*

gen, sondern von *Rat* und *Erlaubnis*. Das Problem ist, wie es möglich sein sollte, daß einander ausschließende *Forderungen* zugleich als verbindlich behauptet werden.

Man könnte meinen, die Schwierigkeit verschwinde, sobald man die Forderungen auf sich entsprechend unterscheidende Menschen bezöge, so daß die vollkommenere Forderung nur für den vollkommeneren, etwa für den durch Christus zu einer „neuen Kreatur" gewordenen Menschen Geltung hätte. Aber man vergegenwärtige sich, was das eventuell bedeutete. Der weniger Vollkommene handelt sittlich gut und richtig, wenn er einen wahrhaftigen Eid ablegt, sich ans Talionsprinzip hält und seinen Feind haßt; täte der Vollkommenere, täte etwa der Christ dasselbe, so würde er sich sittlich verfehlen, sittlich schlecht und falsch handeln. So wird man aller Wahrscheinlichkeit nach die Sache nicht verstanden wissen wollen. Aber wie denn?

Hier stellt sich die entscheidende Frage nach dem Kriterium, nach dem sich bemißt, was jeweils vom Menschen sittlich gefordert ist. Manchmal führt man als ein solches Kriterium das Axiom an: Agere sequitur esse. In einem Sinn ist dieses Axiom in diesem Zusammenhang unmittelbar einsichtig: Nur eine Person, nur ein Vernunftwesen kann sittlich entscheiden und handeln. Aber läßt sich mit Hilfe dieses Axioms auch der Inhalt der sittlichen Forderung bestimmen? Wohl kaum [20]. *Daß* ich den Mitmenschen zu lieben und *wie* ich ihn zu lieben habe, hat seinen Grund darin, daß der Mitmensch als Person Selbstwert und Selbstzweck ist. Was ich für den Nächsten aus Liebe zu tun verpflichtet bin, bestimmt sich nach den Bedürfnissen des Nächsten und nach meinen faktischen Möglichkeiten, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Ob jemand Christ ist oder nicht, ja wenn jemand ein Engel wäre, er wäre gegenüber Menschen immer von derselben sittlichen Forderung betroffen: sie als Personen um ihrer selbst willen zu lieben und ihr Wohl in dem Maße zu besorgen, wie diese es nötig haben und wie er selbst dazu faktisch in der Lage ist. Für die inhaltliche Bestimmung der sittlichen Forderungen bietet sich eher das scholastische Axiom an: Actus specificatur ab obiecto. Die Liebe jedes Vernunftwesens hat ihren verbindlichen Maßstab an dem, worauf sie sich jeweils bezieht. Insofern ist nicht zu sehen, wie ein irgendwie vollkommeneres Wesen von einer anderen und vollkommeneren sittlichen Forderung betroffen sein könnte als ein weniger vollkommenes. Natürlich ist zu berücksichtigen, daß der eine größere Möglichkeiten haben kann, das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern, als ein anderer. Der Reiche kann mehr für die Linderung materieller Not tun als jemand, der selber bettelarm ist. Aber man wird deswegen schwerlich sagen wollen, der Rei-

[20] Vgl. dazu *B. Schüller*, Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moraltheologie, in: ThPh 45 (1970) 526 bis 550.

che sei vom Gebot der Nächstenliebe mehr oder radikaler betroffen, vom Reichen sei größere Nächstenliebe gefordert.

Man könnte trotzdem darauf bestehen, daß von einem vollkommeneren Vernunftwesen auch eine vollkommenere Liebe sittlich gefordert sein müsse. Selbst wenn für einen Engel und für einen Menschen gleichermaßen das Gebot gelte, jedes personale Wesen um seiner selbst willen zu lieben, so müsse die Liebe des Engels doch als wesentlich tiefere und vollkommenere Liebe angesehen werden. Das soll nicht bestritten werden. Es braucht kein Einwand dagegen erhoben zu werden, wenn die überlieferte Theologie sagt, die Liebe des durch Glauben und Taufe „vergöttlichten" Menschen sei nicht nur natürliche, sondern zugleich übernatürliche Liebe. Man mag das auch eine radikalere oder tiefere Liebe nennen. Nur ist daran festzuhalten, daß für solche radikalere Liebe keine anderen Handlungsnormen gelten können. Auch sie hat ihren verbindlichen Maßstab an der Gutheit dessen, worauf sie sich jeweils bezieht. Trotz der ihm zuteil gewordenen radikaleren Liebe dürfte auch ein Christ sich selbst nicht total ruinieren bloß in der Absicht, dadurch einem Freund oder Feind eine geringe Unannehmlichkeit zu ersparen.

Beim Versuch, die Rede von den radikalen oder radikaleren Forderungen Jesu zu verstehen, haben sich fünf Bedeutungen angeboten, die das Wort „radikal" in dieser Aussage eventuell haben könnte. Radikale Forderung heißt: 1. kategorische Forderung im Unterschied zu einer hypothetischen Forderung; 2. Forderung eines besonderen ethischen Gewichts, wie etwa das Verbot des Mordes im Unterschied zum Verbot einer Verlegenheitslüge; 3. Forderung im Sinne einer deontologischen Norm; 4. Forderung, deren Erfüllung ein besonderes Maß an persönlichen Opfern und Verzichten mit sich bringt; 5. Forderung einer seinshaft vollkommeneren Liebe, wie nach der traditionellen Theologie übernatürliche Liebe vollkommener ist als die nur natürliche sittliche Liebe. Nur in der 1. und 5. Bedeutung könnten die sittlichen Forderungen Jesu durchgängig radikal genannt werden, wie es scheint. Aber es bleibt zweifelhaft, ob Exegeten und Moraltheologen solche Radikalität meinen, wenn sie von den radikalen Forderungen Jesu sprechen. Möglicherweise verstehen sie unter Radikalität nichts von alldem, was sich uns als eventuelle Bedeutung angeboten hat. Dann verbliebe einem nur das Eingeständnis, man sei wenigstens einstweilen außerstande, die Rede von der radikalen Forderung Jesu zu verstehen.

Schlußbemerkungen zur sogenannten Pflichtenkollision

Man wird es wohl als eine rein analytische Aussage betrachten müssen, d. h. als eine Aussage, deren Wahrheit sich aus der Bedeutung der in ihr verwendeten Wörter von selbst ergibt, wenn *Kant* in der Meta-

physik der Sitten erklärt: „Da aber Pflicht und Verbindlichkeit überhaupt Begriffe sind, welche die objektive praktische Notwendigkeit gewisser Handlungen ausdrücken, 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)." [21] Um so erstaunlicher ist es, daß man die Lehre von einer Pflichtenkollision immer wieder vorträgt, und zwar offensichtlich in der Überzeugung, auf diese Weise eine letzte Tiefendimenion menschlichen Daseins zur Sprache zu bringen.

Es ist einzuräumen, daß es einen Gebrauch des Wortes „Pflicht" gibt, der es ohne weiteres gestattet, auch von einer Pflichtenkollision zu sprechen. „Pflicht" meint dann eine Handlung, die sittlich gefordert ist, *es sei denn*, sie konkurriere in einem bestimmten Fall mit einer anderen und vorrangigen „pflichtmäßigen" Handlung. Sir *D. Ross* spricht hier von „prima facie duty" oder von „conditional duty" und definiert: „the characteristic (quite distinct from that of being a duty proper) which an act has, in virtue of being of a certain kind (e. g. the keeping of a promise), of being an act which would be a duty proper if it were not at the same time of another kind which also is morally significant." [22] Man könnte auch von einer präsumptiven Pflicht sprechen. Ist z. B. eine Handlung die Erfüllung eines gegebenen Versprechens, dann besteht die begründete Vermutung, daß sie von mir sittlich gefordert ist. Doch kann diese Vermutung dadurch widerlegt werden, daß diese Handlung in einem besonderen Fall zugleich die Verletzung eines anderen und vorrangigen Erfordernisses ist. „Pflicht" in dieser Bedeutung ist gleichsam konstitutiv in Erwartung einer anderen, eventuell kollidierenden „Pflicht". Erweist sie sich in einer eintretenden Kollision als vorrangig oder bleibt die Kollision aus, dann wird sie zur Pflicht im Sinne *Kants*, zur „duty proper", zur „duty sans phrase", wie *Ross* formuliert [23]. Scholastisch wäre die Pflicht im Sinne Kants iudicium ultimo-practicum, die präsumptive Pflicht iudicium remote practicum.

Was *Kant* durch bloße Begriffsanalyse für „undenkbar" erklärt, die Kollision von Pflichten im strengen Sinne (duties sans phrase), genau das scheinen manche Theologen und Philosophen als wirkliches Charakteristikum der Grundsituation des Menschen in diesem Äon oder wenigstens als Charakteristikum gewisser Ausnahmesituationen anzu-

[21] Ak.-Ausg. VI, 224.
[22] The Right and the Good (Oxford [8]1967) 19.
[23] Ebd.

sehen. Daß sie tatsächlich von einer Kollision von Pflichten im strengen Sinne sprechen, dürfte daraus hervorgehen, daß sie sagen, wer vor kollidierende Pflichten gestellt sei, mache sich unvermeidlich sittlich schuldig, gleichviel wie er sich entscheide, und bedürfe darum der göttlichen Vergebung. Trotzdem wird man fragen müssen, ob das Wort „Schuld" dann nicht eine andere Bedeutung als die nach üblichem Sprachgebrauch hat. *J. N. Findlay* meint zu *N. Hartmann*, der auch das Wort „Schuld" in der angegebenen Weise verwendet: „Certainly he uses the term ‚guilt' in a curious, unacceptable, Germanic manner." [24] Es mag offen bleiben, ob sich in diesem Gebrauch des Wortes „Schuld" eine spezifisch germanische Erfahrung menschlichen Daseins zur Sprache bringt. Jedenfalls sind solche Wendungen des Deutschen wie „schuld sein an", „jemandem etwas schulden", „schuldig sein" usw. ganz dazu angetan, Verwirrung anzurichten. Sie können so verschiedene Sachverhalte wie „verursacht haben", „verpflichtet sein zu" und „sich sittlich verfehlt haben" bedeuten. Aber es bleibe auch unentschieden, ob und inwieweit der erwähnte ungewöhnliche Gebrauch des Wortes „Schuld" auf sprachliche Mißverständnisse zurückzuführen ist. Viel wichtiger dürfte es sein, daß die genannten Theologen und Philosophen kaum vermeiden können, das Wort „Schuld" in zwei *wesentlich* unterschiedenen Weisen zu gebrauchen.

In die Situation, zwischen zwei kollidierenden Pflichten wählen zu müssen, kann nur der gestellt sein, der sich grundsätzlich entschließt, ihn eventuell angehende Pflichten nach Möglichkeit zu erfüllen. Jemand, der sich entschieden hätte, sein Verhalten überhaupt nicht durch ethische Gesichtspunkte bestimmen zu lassen, könnte gar nicht mehr von kollidierenden Pflichten betroffen werden. Man wird nun schwerlich bestreiten wollen, daß ein fundamentaler Unterschied besteht zwischen einem Menschen A, der sich gegen die sittliche Pflicht im ganzen entscheidet, etwa sein Eigeninteresse zum alleinigen Bestimmungsgrund all seines Verhaltens macht, und einem Menschen B, der zwar eine Pflicht verletzt, aber nur in der Absicht, eine andere Pflicht zu erfüllen, die er für wichtiger hält. Wenn beide sich einer Pflichtverletzung schuldig machen, so B aus purem Pflichtbewußtsein, A aus Pflichtvergessenheit. Um das zu konkretisieren: Wer darauf insistiert, daß Graf *Stauffenberg* durch seine Absicht, *Hitler* zu töten, um vom deutschen Volk das schlimmste Unheil fernzuhalten, notwendig schuldig werden mußte, wird doch nicht leugnen wollen, daß zwischen der „Schuld" eines *Stauffenberg* und der „Schuld" eines Raubmörders ein fundamentaler Unterschied besteht. Wollte er das aber nicht leugnen, dann wäre er zu fragen, ob man nicht gut daran täte, wesentlich unterschiedene Sachverhalte auch mit verschiedenen Namen zu benennen.

[24] Axiological Ethics (London 1970) 73.

Allerdings ist es unbestreitbar wahr: Ob man zum Zweck persönlicher Bereicherung oder zur Abwehr schweren Unrechts von anderen einen Menschen tötet, beidemal vernichtet man das Leben eines Menschen, verursacht man eines der schlimmsten Übel. Gerade der sittlich Verantwortungsbewußte wird das zutiefst schmerzlich empfinden und darum nur „contre coeur" die als sittlich geforderte Tat vollbringen. Und es läßt sich leicht vorstellen, daß er das innere Widerstreben gegen die geplante oder beschlossene Tat und das tiefe Bedauern über die begangene Tat mit dem verbietenden und verurteilenden Spruch seines sittlichen Gewissens ineinssetzt. Gleichwohl, vom Phänomen her muß man klar unterscheiden zwischen dem Schmerz über eine sittliche Verfehlung und dem Schmerz über ein Übel, das einem Mitmenschen anzutun man sittlich genötigt ist [25].

Nur zum Schluß und mit der Bitte um Nachsicht sei ein Phänomen erwähnt, das möglicherweise die Vorstellung von einer Pflichtenkollision stützt und fördert. Mancher wird persönlich schon die Erfahrung gemacht haben, daß er nach einem bestimmten Verhalten so etwas wie Gewissensbisse verspürte, obwohl er sich zu diesem Verhalten nach reiflicher Überlegung und nach Beratung mit andern für sittlich verpflichtet gehalten hatte. Die Psychologie hat eine plausible Erklärung dafür. Die merkwürdigen Gewissensbisse gehen nicht auf das Gewissen, sondern auf das Über-Ich zurück. Wenn man einem Psychologen wie *Norman Williams* glauben darf, ist man unwiderstehlich versucht, zu sagen, das Über-Ich des Menschen normiere konstitutionell deontologisch. So schreibt *Williams*: Das Über-Ich „is founded upon parental attitudes, as perceived by a four- or five-years-old child, and it remains relatively indiscriminating (!), making primitive ‚judgements' about primitive impulses. Thus, the superego may simply ‚say' that dirt, or aggression, or sex is wrong; there are no such things for it as extenuating circumstances or exceptional cases (!)." [26] Mit dem letzten Satz könnte ein rigoroser Deontologe die Urteile des Gewissens, wie er sie versteht, ohne weiteres charakterisieren. Und es ist fast unmöglich, sich nicht an die Lehre von der Pflichtenkollision zu erinnern, wenn man dann bei *Williams* weiterliest: „If my superego is not inclined to permit me to act aggressively, my feelings of guilt will not be diminished by the fact, that, on rational grounds, I know that aggression ist sometimes justified, or even morally desirable." [27]

---

[25] Sir *D. Ross* dürfte dieselbe Unterscheidung vor Augen haben, wenn er a. a. O. (Anm. 22) 28 schreibt: „When we think ourselves justified in breaking, and indeed morally obliged to break, a promise in order to relieve some one's distress, we do not for a moment cease to recognize a prima facie duty to keep our promise, and this leads us to feel, not indeed shame or repentance, but certainly compunction, for behaving as we do."

[26] *J. Wilson — N. Williams — B. Sugarman,* Introduction to Moral Education (Harmondsworth 1929) 250. [27] Ebd.

Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient

Von Wolfgang Beinert

Die Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl gehört zu jenen Stücken des christlichen Glaubensverständnisses, die in den letzten beiden Jahrzehnten im Rahmen der theologischen Neubesinnung innerhalb der Ökumene am meisten und am heftigsten diskutiert werden. Aus dem reformatorischen Raum seien nur die Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957, vor allem die vierte und fünfte, erwähnt [1], und an die von Taizé ausgehenden Denkanstöße erinnert [2]. In der katholischen Theologie wird das Verständnis der Realpräsenz nach verschiedenen Vorarbeiten seit etwa 1955 in neuem Ansatz zu vertiefen gesucht, der mit den Stichworten „Transfinalisation" und „Transsignifikation" gekennzeichnet ist. 1965 griff das Lehramt des Papstes mit der Enzyklika „Mysterium Fidei" in die Gespräche ein. Paul VI. wollte damit ein kritisches Wort von der kirchlichen Tradition her sprechen, unterließ es jedoch, ein prinzipielles Veto gegen die neue Interpretation einzulegen. Die Erörterungen gingen auch in der Tat weiter, und heute scheint sich ein zunehmender, wenn auch durchaus kritischer Konsensus innerhalb der katholischen Theologie anzubahnen. Die schwerwiegendsten Bedenken resultieren nach wie vor aus der Eucharistielehre des Konzils von Trient, das das Geschehen der Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi als Transsubstantiation beschrieben und dogmatisch determiniert hatte. War damit nicht ein für allemal festgelegt, wie die Gegenwart Christi im Sakrament des Altares zu verstehen sei, so daß alle weiteren Verstehensversuche von dem tridentinischen Begriff auszugehen hätten, der zwar der Deutung, aber nicht mehr der Veränderung unterworfen sei? Dies um so mehr, als das Wort zur Tessera der katholischen Orthodoxie von Anfang an geworden war, mit dem man sich ebenso knapp wie nachdrücklich von allen anderen Interpretationen absetzen konnte.

Aus diesen historischen Implikationen ergibt sich die Gliederung unserer Ausführungen. Insofern die modernen Deutungen alle die Auseinandersetzung mit dem tridentinischen Dogma führen mußten, können sie nur von der Lehre dieser Kirchenversammlung her voll und ganz verstanden werden. Diese ist daher zuerst darzustellen. Erst dann

[1] Vgl. *J. Gottschalk*, Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Eine dogmatische Abhandlung über die vierte und fünfte Arnoldshainer Abendmahlsthese von 1957 (Essen 1966).

[2] *M. Thurian*, L'Eucharistie (Neuchâtel — Paris 1959).

kann die neue Konzeption entwickelt werden, zu der wir abschließend Stellung nehmen wollen. Da die ganze Problematik jedoch in die prinzipielle Frage des Dogmenverständnisses und der Struktur der dogmatischen Aussage eingebettet ist, müssen wir vor der eigentlichen Behandlung unseres Themas auf diesen Komplex wenigstens kurz, und soweit es dafür unerläßlich ist, eingehen.

I. Die dogmatische Aussage

Nach dem Selbstverständnis jeder christlichen Theologie ist es ihre erste Aufgabe, die Basistexte des Glaubens, die sie in der Heiligen Schrift findet, aufzuschließen nach ihrem inneren Sinn und zugleich von der Position und Situation des jeweiligen Hörers aus zu interpretieren. Daraus ergibt sich das Problem, daß die Basis des Glaubens niemals verlassen und „kein anderes Evangelium" gepredigt werden darf, daß aber eben dieses Evangelium kraft seiner universalen Geltung in das Hier und Heute mit seiner wechselnden Bewußtseinslage konkretisiert werden muß. Zwangsläufig werden dann aber Fragen an es gestellt, die je anders und neu sind und die je andere und neue Antworten heischen. Der Theologe sieht sich bei seiner Arbeit zwei Gefahren ausgesetzt, zwischen denen er sein Schiff wie zwischen Scylla und Charybdis durchlavieren muß, um freies Fahrwasser zu gewinnen. Die eine Gefahr ist die Selbstgenügsamkeit einer nur mehr fundamentalistisch betriebenen Exegese, die keinen Schritt vom Wortlaut abweichen will und dabei den universalen Anspruch der biblischen Botschaft übersieht. Sie sperrt den Geist ein und braucht sich nicht zu wundern, wenn sie vom tötenden Wort erschlagen wird. Die andere Gefahr ist eine Hypertrophierung der Situation des Heute und Hier, die zum Prokrustesbett des Evangeliums gemacht wird. Das Wort der Schrift wird im Namen des Zeitgeistes vergewaltigt, der im minder bösen Fall nur „der Herren eigener Geist", im Extremfall der Ungeist als Widerpart des Heiligen Geistes ist.

Theologie zeigt sich somit als eine nicht ungefährliche Anstrengung, die Texte der Heiligen Schrift zu verstehen, ihren Sinn zu erhellen und zu erheben, wobei sie sich nicht mit dem Versuch zufriedengeben kann, den „Sinn an sich" zu statuieren, sondern auch nach dem „Sinn für mich" fragen muß. Das hermeneutische Problem wird das Grundproblem theologischen Arbeitens. Da zu den elementaren Aussagen, die er in seinen Texten vorfindet, die Existenz der Kirche gehört, ist der Theologe in keinem Moment ein Privatgelehrter, der aus bloß persönlichem Interesse das hermeneutische Geschäft betriebe, sondern immer ein Mensch, dessen Tun in mehr oder weniger direkter Beziehung zur Verkündigung in der Kirche steht. Der „Sinn für mich" ist „Sinn für mich als Glied der Kirche" und somit auch Sinn für die Kirche.

Unter „Kirche" ist primär sicher die Kirche von heute, die zeitgenössische Gemeinde der Glaubenden zu verstehen. Weil aber die Kirche der Gegenwart Kirche nur deshalb legitim ist, weil sie in ungebrochener Kontinuität mit der Kirche des Ursprungs und aller Zeiten steht, ist Bestandteil der theologischen Sinnerhellung auch das Verständnis der Kirche des Ursprungs und aller Zeiten von den Texten der Heiligen Schrift. Es gehört als dogmatischer Text und dogmatische Formel zum verpflichtenden Material des theologischen hermeneutischen Prozesses. Zwar herrschen zwischen den verschiedenen Gruppen innerhalb des Christentums zum Teil erhebliche Differenzen hinsichtlich des Umfangs und der Normkraft solchen Materials, doch stellt prinzipiell keine einzige in Abrede, daß es bestimmte Traditionen, Glaubensbekenntnisse oder Bekenntnisschriften gibt, die als obligates Vor-Verständnis den Maßstab der Schriftinterpretation bilden. Insofern sie freilich selbst wiederum Material des theologischen Prozesses sind und sich in dieser Qualität grundsätzlich nicht von Schrifttexten unterscheiden, unterliegen sie ihrerseits selber dem hermeneutischen Fragen des Theologen. Sie sind darum noch einmal auf ihre Valenz für die Kirche von heute zu untersuchen. Dies kann um so eher und um so unbefangener geschehen, als sie unbeschadet ihres authentischen und normativen Charakters nichts anderes sein wollen als Interpretation der Heiligen Schrift, die primäre Glaubensquelle ist. Ist es aber möglich und legitim, diese zu exegetisieren, zu interpretieren und von der Gegenwart her zu befragen und in Frage zu stellen, dann gilt das a fortiori auch von sekundären Texten.

Der hermeneutische Prozeß ist also niemals abgeschlossen. Selbstredend kann und muß auch die Interpretation des Theologen von neuem der kritischen Befragung unterworfen werden, die wiederum von den Elementen „Schrift", „Tradition" und „Gegenwart" auszugehen hat. Der Motor dieses ständigen Fragens, das niemals zu Ende kommt, ist allerdings nicht ein skeptisches Mißtrauen in die Valenz der Dinge, das in einen rastlosen und doch den Keim der Vergeblichkeit in sich tragenden Ablauf von immer neuen Fragen einmündet. Er ist vielmehr im Wesen des theologischen Materials selbst gegeben. Die skripturistischen wie die traditionellen Basistexte des Christentums wollen nicht primär Einsicht, sondern Glauben wecken. Sie wenden sich nicht exklusiv an den Intellekt, sondern beanspruchen die integrale und totale Existenz des Menschen als Wort Gottes an den Menschen, der sich ihm glaubend oder ungläubig stellen muß. Offenbarung ist ein interpersonales Geschehen, das sich aber von jeder anderen ähnlichen Kommunikation durch die essentielle Ungleichheit der Partner unterscheidet. Ist es schon in der zwischenmenschlichen Mit-Teilung fraglich, ob sie je so geschehen kann, daß alles Sagbare gesagt, alles Verstehbare verstan-

den, alles Kommunikable kommuniziert wird, so wird dies beim Dialog Gottes mit den Menschen von vornherein unmöglich. Könnte der Mensch Gott in seinem Wesen so verstehen, daß nichts mehr auszuloten, kein Sinn mehr zu erhellen bliebe, dann hätte er Gott begriffen und wäre letztlich größer als Gott, weil er Gottes habhaft und mächtig geworden wäre. Die Unmöglichkeit dieses Gedankens ist in der traditionellen Terminologie in der Aussage eingekleidet, daß Gott und sein Wort die Qualität eines ‚mysterium ineffabile' eignet. Für die theologische Arbeit bedeutet das nichts anderes, als daß sie zwar zu richtigen und sicheren Einsichten gelangen kann, aber trotzdem niemals adäquat ihr Ziel erreicht [3]. Der theologische Prozeß ist nicht nur unabgeschlossen, er ist unabschließbar.

In jeder theologischen Aussage — gleichgültig ob sie von der Schrift selbst, von der authentischen Tradition oder vom einzelnen Theologen gemacht wird — sind darum zwei Elemente zu unterscheiden, die Aussageintention und die Aussageformel als Ausdruck der Intention. Erstere ist, setzen wir ihre Authentizität und Autorität voraus, nicht überholbar, insofern sie treffend das Wort Gottes anzielt und es richtig, wenngleich inadäquat und defizient, versteht. Die Formel ist die Festlegung und Kommunikationsform der Glaubensintention als Glaubenssatz. Dieser kann unter Wahrung der in ihm festgehaltenen authentischen Glaubensintention jederzeit verbessert, geklärt oder verdeutlicht werden bis zum Extremfall der Preisgabe des Satzes. Gerade um des Festhaltens an der Glaubensintention willen kann es theologisch notwendig werden, die Glaubensaussage neu zu formulieren.

Theologie geschieht darum sachlogisch wie auch normalerweise im historischen Ablauf in drei Schüben, denen drei Ebenen des Verständnisses entsprechen. Die erste nennen wir die „theologische": Aussagen über Gott und sein Heilswerk werden in allen möglichen Aussageweisen vom Mythos und von der Allegorie über die Symbolaussage bis hin zur historischen Erzählung gemacht. So redet vor allem die Heilige Schrift selbst. Das Neue Testament beispielsweise berichtet in verschiedenen, in sich selbst wieder sehr mannigfaltigen Aussagereihen von Jesus von Nazareth, den es als den Christus Gottes zeigt. Bald wird auf seine Menschlichkeit, bald auf seine eigentümliche Transzendenz verwiesen.

Die zweite Ebene können wir als „ontologische" bezeichnen: in einer ersten Reflexion werden die Aussagereihen der ersten Ebene gesichtet und in einer Seinsaussage zusammengefaßt, die auf den wesentlichen Gehalt des Gesagten abzielt. Ein solches Bedenken der christologischen Formeln des Neuen Testaments führt dann etwa zur Formulierung: „Jesus von Nazareth ist wahrer Gott und wahrer Mensch."

[3] Vaticanum I, Const. dogm. „Dei Filius", cap. 4 (DS 3016).

Die dritte Ebene läßt sich als „hermeneutische Ebene" charakterisieren: im ständigen Blick auf die „theologischen" Aussagen wird die „ontologische" Formel nach ihrem Sinn, nach ihrer Möglichkeit, nach ihren Konsequenzen befragt. In unserem Beispiel etwa erheben sich Fragen der Art: Wie ist die scheinbare Inkompatibilität göttlicher und menschlicher Existenz zu denken, zu erklären, verständlich zu machen; wie müßte man sich das „Modell" einer solchen Einheit vorstellen usw.? In der Alten Kirche fanden sie ihre Lösung in der Formel von Chalkedon. Diese war dann ihrerseits wieder zu allen Epochen der Theologiegeschichte bis zur heutigen Stunde neuen Anfragen ausgesetzt.

II. Die Lehre des Konzils von Trient

Diese wenigen und sehr unvollständigen Bemerkungen über die Struktur der dogmatischen Aussage können immerhin behilflich sein, den status quaestionis der Eucharistiefrage von Trient und von heute besser zu verstehen. Ausgangspunkt aller Kontroversen um das Altarssakrament in der Dogmengeschichte war die von den Synoptikern und von Paulus überlieferte „theologische" Aussage Christi, daß „dieses Brot" sein Leib, „dieser" Wein sein Blut *ist*. Es handelt sich dabei um einen wahrhaft theologischen Satz: Er behauptet eine Realität im göttlichen Bereich, die durch die ausdrückliche Bemerkung, Brot und Wein seien für die Vielen und Zeichen des Neuen Bundes, in Beziehung zum Heilswerk Gottes gesetzt wird. Die innerkirchliche Reflexion über diesen Satz führte zu dem Schluß, daß das behauptete Leib- bzw. Blutsein „dieser" Nahrungsmittel ontologisch zu verstehen sei: Brot und Wein *sind* nicht mehr Nahrung, sondern *sind* in ihrer eigentlichen und tiefsten Realität Leib und Blut Christi. In der ontologischen Sprache ließ sich das so formulieren, daß man von einer *conversio entis*, einer Seinswandlung sprach, die zwar empirisch nicht feststellbar, aber nichtsdestoweniger von höchster Realität ist. Diese realistische Position der Orthodoxie wurde nun verschiedentlich angegriffen — es sei an die Kontroverse zwischen *Ratramnus* und *Paschasius Radpertus* und an den Streit um *Berengar von Tours* erinnert — durch symbolistische Deutungen des „theologischen" Sachverhaltes. Sie kommen darin überein, daß sie die Elemente von Brot und Wein lediglich als Zeichen für die Gegenwart Christi verstehen, denen ihre Seinsform durch die Erhebung zu eucharistischen Gestalten nicht genommen wird. Um diese Bestreitung des „ontologischen" Satzes der Orthodoxie abzuwehren und die rechtgläubige Position zu verdeutlichen, sah sich die Kirche gezwungen, ihn in neuer Befragung zu verdeutlichen. Es mußte geklärt werden, wie die Transposition von einer zur anderen Wirklichkeit ohne jede empirische Veränderung verständlich gemacht

werden könne, um der symbolistischen Gefahr wirksam entgegentreten zu können. Die hermeneutische Problematik war damit aktuell geworden.

Im 16. Jahrhundert fand sich die katholische Kirche von neuem mit diesen alten Problemen durch die reformatorische Abendmahlslehre in ihren verschiedenen Ausformungen konfrontiert. Ohne auf eine Analyse dieser Lehren einzugehen, rekurrieren wir sofort auf die Formulierungen, wie sie als häretische Aussagen dem Konzil vorlagen. In einer Liste, die die Theologenkommission des Konzils, das damals in Bologna tagte, über die verschiedenen Irrtümer hinsichtlich der Eucharistie am 3. Februar 1547 zusammengestellt hatte, lautete der erste und dritte Satz:

„1. In der Eucharistie sei nicht wahrhaft Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, sondern lediglich zeichenhaft, so wie man auch sagt, im (Pokal auf einem) Wirtshausschild sei Wein. — Das ist der Irrtum von Zwingli, Ökolampad und den Sakramentariern."

„3. In der Eucharistie sei zwar Leib und Blut unseres Herrn Jesus Christus, aber gleichzeitig mit der Substanz von Brot und Wein, so daß keine Transsubstantiation, sondern eine hypostatische Union zwischen Menschheit (Christi) und Brot- und Weinsubstanz statthabe." [4]

Hier taucht nun erstmals in der Konzilsdiskussion das Wort auf, das zum Ausdruck der tridentinischen Eucharistielehre schlechthin werden sollte. Wie die fast selbstverständliche Erwähnung zeigt, war es im Bewußtsein der Theologen bereits der gültige Ausdruck der ontologischen Interpretation der skripturistischen Aussagen auf hermeneutischer Ebene. Tatsächlich gehörte es, nachdem es erstmals bei *Roland Bandinelli,* dem späteren Papst Alexander III., um 1140 in eucharistischem Kontext aufgetaucht war, seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zum kirchlichen Vokabular [5]. Das IV. Laterankonzil von 1215 und das Konzil von Florenz (1442) hatten in ihren Dekreten das Verbum ‚transsubstantiare' stehen [6]. Es war kein Fremdwort, aber es war auch kein unumstrittenes Wort, wie der Verlauf der Diskussion noch zeigen sollte.

Gegen die genannten Irrtümer wollte das Konzil nun die rechte Lehre einschärfen. Am 9. Mai 1547 wird der Generalkongregation ein entsprechender Entwurf vorgelegt. Er besteht auf einer wirklichen Ge-

---

[4] Concilium Tridentinum (ed. Görres-Gesellschaft) V, 869: ‚1. In Eucharistia non esse revera corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi, sed tantum ut in signo, sicut vinum dicitur esse in circulo ante tabernam. — Hic error est Zwinglii, Oecolampadii et sacramentariorum.

3. In Eucharistia esse quidem corpus et sanguinem D. N. Jesu Christi, sed simul cum substantia panis et vini, ita ut non sit transsubstantiatio, sed unio hypostatica humanitatis et substantiae panis et vini.'

[5] *B. Neunheuser,* Art. „Transsubstantiation" in: LThK X, 311—314.

[6] Vgl. DS 802. 1352.

genwart Christi im Altarssakrament und lehnt eine bloß zeichenhafte oder figurative Präsenz ab. Es findet eine Wandlung (*conversio*) der Substanzen von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut Christi statt. „Diese Konversion wurde von unseren Vätern in höchst geeigneter Weise Transsubstantiation genannt." [7] Dieser Ausdruck wird also als traditionell hingestellt, die Tradition aber nicht weiter nachgewiesen.

Vom 17. bis 23. Mai unterzog ein Gremium von Fachtheologen im Bischofsrang dieses Schema der Kritik. Die Aufmerksamkeit wendet sich aber nicht diesem Begriff zu, sondern hat die Sicherstellung der Realpräsenz im Auge. Die Bischöfe wollen vor allem das ‚re vera' des Entwurfs deutlicher aussagen: man solle ‚realiter, veraciter', ‚vere et realiter', ‚substantialiter et realiter', ‚identice et realiter', ‚verum corpus' zufügen, lauten ihre Vorschläge [8]. Aus dem gleichen Grund wollte der Bischof von Verona im zweiten Kanon die Formel ‚manentibus tamen speciebus panis et vini' eingefügt wissen. Der transempirische Charakter der wirklichen Gegenwart wurde dadurch klarer akzentuiert [9]. Ein weiterer wichtiger Vorschlag zu Kanon II legte Wert darauf, von einer ‚conversio sacramentalis' zu sprechen [10]. Obwohl er die besondere Eigenart des eucharistischen Geschehens verdeutlicht hätte, blieb er unberücksichtigt. Das gleiche Schicksal hatte in der Diskussion des zweiten Schemas, das der Generalkongregation am 25. Mai vorgelegt wurde und vor allem die erwähnten beiden Modi eingearbeitet hatte, die Anregung eines Konzilvaters, statt ‚species' ‚*accidentia*' zu sagen [11]. Allerdings war weniger der scholastische „Geruch" dieses Wortes für die Verwerfung maßgebend als die Tatsache, daß der Text in possessione war. Damit war die Diskussion zunächst beendet.

Sie wird erst 1551 wieder aufgenommen, jetzt wieder in Trient. Am 2. September dieses Jahres wurde nochmals eine Liste der Irrtümer vorgelegt, die wesentlich nüchterner als jene von 1547 ist. Neu ist die Inkriminierung *Luthers* für die These vom Modell der hypostatischen Union [12]. Rund einen Monat später, am 3. Oktober, haben die Bischöfe den dritten Entwurf der Kanones in Händen [13]. Der erste Kanon zeigt sich wiederum bemüht, die Realpräsenz wortreich herauszustellen. Aus dem Paar ‚vere et realiter' wird das Dreigespann ‚vere, realiter et substantialiter'; es wird eigens betont, daß „Leib und Blut" nur Kurz-

[7] Vgl. die beigegebene Synopse auf S. 361–363; dort auch die Fundstellen.
[8] CT VI, 142.
[9] Ebd. 143.
[10] Ebd. (episcopus Britonoriensis).
[11] CT VI, 157 (episcopus Asculanus).
[12] CT VII, 112.
[13] Vgl. die Synopse (S. 361—363).

formeln für die Anwesenheit des ganzen Christus mit Seele und Gottheit seien. Nicht bloß die signifikative und figurative, sondern dazu noch die virtuelle Deutung der eucharistischen Gestalten wird verworfen, sofern sie exklusiv gemeint ist. Auch der zweite Kanon fällt auf durch seinen Wortreichtum. Er wendet sich gegen die Impanationstheorie. Vor allem aber tritt das Engagement der Verfasser für das Wort „Transsubstantiation" ins Auge. Nicht nur die Väter, sondern „die gesamte katholische Kirche" haben dieses Wort gebraucht, wird nun behauptet. Diese Aussage ging sicher zu weit. Noch am 9. September hatte der Theologe *Melchior Cano* das Wort gegen den Vorwurf der Neuheit verteidigen müssen. Er bemerkte, daß die Väter es nicht kennten, obschon die Sache selbst keineswegs neu sei. Nicht einmal auf die beiden Konzilien von Lateran und von Florenz könne man sich zwingend berufen, da beide Dekrete nicht *de fide* seien. Der eigentliche Rechtfertigungsgrund für *Cano* ist in der Notwendigkeit gelegen, bei Bedarf neue Worte für traditionelle Sachverhalte einzuführen, wie dies in der frühen Kirche wiederholt geschehen ist [14]. Aus diesem Referat wie auch aus den ausdrücklichen Voten anderer Väter geht hervor, daß der Hauptgrund für die tridentinischen Konzilsväter, das strittige Wort stehen zu lassen, seine Bestreitung durch die Häretiker war [15]. Es war zum Schlagwort der ganzen Auseinandersetzung geworden; hätte man plötzlich darauf katholischerseits verzichtet, mußte der Verdacht naheliegen, man rücke auch von der orthodoxen Auffassung ab.

Nach erneuter Diskussion am 6. und 7. Oktober [16] wird am 9. Oktober das verbesserte (4.) Schema der Kanones eingebracht. Es ist nunmehr gestraffter und konziser gefaßt, was die beiden ersten Kanones betrifft, die uns hier vornehmlich interessieren. Der emphatische Rekurs auf die Tradition von „Transsubstantiation" unterbleibt und wird durch das offene und relativ schwache ‚catholica ecclesia . . . appellat' ersetzt. Dieser Text wird, abgesehen von zwei stilistischen, für den Inhalt aber bedeutungslosen Korrekturen, am 11. Oktober 1551 als Konon I und II des ‚Decretum de ss. Eucharistia' in der dritten Sessio publiziert [17].

Versuchen wir den Text und seine Geschichte zu analysieren, dann fällt Folgendes auf:

1) Die tridentinische Eucharistielehre steht im antisymbolistischen Traditionszusammenhang des katholischen Sakramentsverständnisses. In den Anschauungen der Sakramentarier sah man die Gefahr einer Neuauflage des Berengarismus. Trient hütet sich vor dem krassen Sen-

[14] CT VII, 125.
[15] Vgl. CT 113.188.
[16] CT VII, 183—186.
[17] CT VII, 203 (DS 1651 f.).

sualismus der römischen Synode von 1059 [18], weist aber nach wie vor jeden Versuch zurück, die Gegenwart Christi ausschließlich (tantummodo) symbolisch zu verstehen. Die Eigenart und Einmaligkeit der Präsenz Christi in der Eucharistie wird hervorgehoben.

2) Die Sinnspitze der tridentinischen Texte ist auf diese Hervorhebung der Realpräsenz gerichtet. Gerade sie wird in der Textgeschichte mehr und mehr verdeutlicht (*re vera — vere et realiter — vere, realiter et substantialiter*); praktisch kreisen beinahe alle Kanones des Eucharistiedekretes darum: Das eucharistische Brot *ist* wirklich (can. 1. 8. = DS 1651. 1658), vollständig (can. 3 = DS 1653) und bleibend (can. 4. 6. 7 = DS 1654. 1656. 1657) der gegenwärtige Christus.

3) Diese besondere Gegenwart Christi wird in can. 2 als Substanzwandlung minutiös beschrieben.

4) Um der besseren Abgrenzung gegen die häretischen Ansichten willen und wegen des gelegentlichen Gebrauchs in kirchlichen Dokumenten wird diese Substanzwandlung „in sehr geeigneter Weise" als Transsubstantiation bezeichnet. Dieser Begriff ist einerseits nicht unumstritten, andererseits wird die Betonung des Traditionswertes mehr und mehr abgeschwächt (*a patribus nostris — patres nostri et universa catholica ecclesia — catholica ecclesia*). Vom ersten Auftauchen bis zur endgültigen Publikation im Eucharistiedekret wird er als „sehr geeignete Bezeichnung" eingeführt (*aptissime*). Es dürfte schwer zu beweisen sein, daß damit eine ausschließliche, unveränderliche und definitive Festlegung gemeint ist.

5) Die Väter von Trient bewegen sich in doppelter Weise innerhalb der Tradition: Sie beschreiben die Wandlung naturphilosophisch als ein Geschehen von der physischen zur transzendenten Wirklichkeit [19], und sie benutzen die Sprache der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Nach langen und heftigen Auseinandersetzungen über die Berechtigung einer solchen Aussage herrscht heute unter allen Theologen die Auffassung, daß Trient zwar nicht die scholastische Naturphilosophie kanonisiert habe, aber daß es in ihrer Terminologie gedacht hat. De facto blieb den Bischöfen nichts anderes übrig: Sie hatten gar keine andere Sprache zur Verfügung und wären, selbst wenn sie sie gehabt hätten, gar nicht verstanden worden — auch nicht von den Reforma-

---

[18] DS 690: Danach wird der Leib Christi nach der Konsekration ‚sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate, manibus sacerdotum tractari et frangi et fidelium dentibus atteri'.

[19] Der Text von Trient hält sich eng an die Ausführungen des hl. *Thomas von Aquin*; vgl. S. Th. III, 75. Bei *Gregor von Nyssa* findet sich — wohl singulär in der griechischen Patristik — metastoichein = transelementare; vgl. Or. cat. magna 37 (PG 45, 97); dazu *J. Betz*, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter I/1 (Freiburg 1955) 314 f.

toren, die sich selbst dieser Kategorien bedienten. Wenn die Konzilsväter sie gebrauchten, redeten sie ganz einfach verständlich.

6) Führen wir unsere Distinktion von Aussageintention und Aussageformel ein, können wir sagen: Die Intention des Konzils von Trient, das die genuine und orthodoxe Glaubenslehre verteidigt und autoritativ und authentisch festlegt, will a) darauf bestehen, daß Brot und Wein nach der Konsekration eine neue Wirklichkeit sind: nicht mehr Nahrungsmittel, sondern die Anwesenheit des ganzen Christus; b) betonen, daß diese Realpräsenz Christi einen besonderen und einzigartigen Charakter hat, der sich gleicherweise auch in der übrigen sakramentalen Wirklichkeit nicht findet.

Diese Definition ist sach- und sinngemäß von jeder weiteren Reflexion festzuhalten, die katholisch sein will. Gleiches kann aber nicht unbedingt von der sprachlichen Formulierung, von der Terminologie, vom zeitgenössischen Denkhintergrund, sofern er zur Formulierung beigezogen werden mußte, gesagt werden. Wegen der Autorität eines Konzils wird allerdings die Theologie nicht leichtfertig von alledem abrücken. Es gibt auch in dieser Disziplin die berechtigte Forderung nach der einheitlichen Sprachregelung, etwa um handliche Begriffe für die gegenseitige Verständigung zu haben, um die Einheit der Glaubensgemeinschaft zu fördern oder um sich von Heterodoxien abzugrenzen. In dem Moment allerdings, wo die konziliare Formel mißverständlich, unverständlich oder angesichts neuer Denksituationen unzureichend wird, gewinnt die Forderung nach einer Neuinterpretation der Glaubensaussage das Übergewicht über bloße Autoritäts- und Opportunitätsgründe. ‚Sacramenta propter homines' — dieser alte Satz gilt auch von der Lehre über die Sakramente.

Die Mehrzahl der heutigen Theologen ist der Überzeugung, daß diese Situation eingetreten ist.

III. Die Lehre von der Transsignifikation

Sie kamen dazu aus philosophischen wie theologischen Gründen: Der aristotelische Substanzbegriff erwies sich vor den neuen physikalischen Erkenntnissen als reichlich unvollkommen; die anthropologische Konzentration der modernen Philosophie entdeckte von neuem den Wert und die Bedeutung des Symbols; Hand in Hand damit ging die Erforschung des patristischen und mittelalterlichen Symbolismus, dessen tiefe theologische Relevanz man erkannte; man begriff deutlicher als vorher, daß die Gegenwart Christi sich vielfältig realisiert; schließlich wollte man sich nicht von dem schon erwähnten Frühling der ökumenischen Eucharistiebesinnung ausschließen, der nach dem Krieg erwachte. Man wandte sich im Bestreben, die Eucharistielehre verständlicher und anziehender darzustellen, von Anfang an von der tridenti-

nischen Substanzlehre ab. Ausgehend von der modernen Phänomenologie suchte man zwischen der empirischen Erscheinungsform und der dahinterliegenden ontologischen Wirklichkeit zu unterscheiden, die im Falle des Altarssakramentes die Realpräsenz Christi ist. Schon 1913 hatte *L. Godefroy* im „Dictionnaire de Théologie Catholique" geschrieben, jede Philosophie sei mit dem tridentinischen Dogma vereinbar, wenn sie zwischen Phänomen und Wirklichkeit, zwischen Erscheinung und noumenaler Realität unterscheide [20]. Damit war bereits grundsätzlich die naturphilosophische zugunsten einer allgemein ontologischen Interpretation aufgegeben. *I. de Baciocchi* ging einen Schritt weiter, insofern er den ontologischen Charakter der eucharistischen Wandlung auf der Ebene der Zeichenhaftigkeit sieht: Die eucharistischen Gaben werden in ihrer Wirklichkeit verändert, insofern er sie zu Zeichen und Mitteln der Gegenwart Christi in der Kirche macht [21]. Damit ist erstmals wieder der Versuch gemacht, den eucharistischen Realismus und den sakramentalen Symbolismus zu verbinden. Auf diesem Weg gehen dann der Belgier *A. Vanneste* und die Deutschen *L. Scheffczyk* und *B. Welte* weiter [22]. Der Sinn des Seins der Dinge wird demnach von Gott her bestimmt. Erst die Sinngebung des Seienden konstituiert aber dessen volle Wirklichkeit. Ein farbiges Stück Stoff bekommt eine neue Wirklichkeit, wenn eine Regierung es zur Nationalflagge erhebt. Obwohl sich empirisch gar nichts ändert, ist es nicht mehr das gleiche wie zuvor: nicht mehr ein bloßes Dekorationsstück, sondern Symbol eines Staates. In der Eucharistie findet eine ähnliche Neuschöpfung des Sinnes und damit eine Veränderung der Wirklichkeit statt, die vom Herrn selbst initiiert wird. Brot und Wein haben nun nicht mehr den Zweck, als Nahrung für den menschlichen Leib zu dienen, sondern sind der Ausdruck der in ihnen Wirklichkeit gewordenen Anwesenheit Christi. *Welte*, von dem der Vergleich stammt, hält also an einer objektiven sakramentalen *conversio* fest,

---

[20] Vgl. DTC V, 1326—1356: „Eucharistie d'après le Concile de Trente." Vgl. besonders ebd. Sp. 1349: „Toute philosophie est donc conciliable avec le dogme si elle sauvegarde la distinction, sans laquelle le dogme serait inacceptable, entre les apparences et la réalité, entre des objets sensibles et les objets intelligibles, entre les phénomènes et les nomènes". — In unserer Darstellung können wir die Geschichte der Neuinterpretation nur kurz nachzeichnen. Vgl. ausführlichere Angaben bei *I. van Hout*, Fragen zur Eucharistielehre in den Niederlanden, in: Cath 20 (1966) 179—199; *E. Schillebeeckx*, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Düsseldorf 1967); *W. Beinert*, Die Enzyklika „Mysterium Fidei" und neuere Auffassungen über die Eucharistie, in: ThQ 147 (1967) 159—176. In den genannten Arbeiten reiche Literaturangaben.

[21] Présence eucharistique et transsubstantiation, in: Irénikon 32 (1959) 139—161.

[22] *A. Vanneste*, Bedenkingen bij de scholastieks transsubstantiatieleer, in: Coll-BrugGandav 2 (1956) 322—335. — Die Beiträge von *L. Scheffczyk* und *B. Welte* im Sammelband *M. Schmaus* (Hrsg.), Aktuelle Fragen zur Eucharistie (München 1960). Vgl. auch *B. Welte*, Auf der Spur des Ewigen (Freiburg 1965) 459—467.

doch vollzieht sie sich nicht mehr auf kosmologischer Ebene, sondern besteht in einer Sinnveränderung.

Als sich in der Mitte des letzten Jahrzehnts die personalistische Betrachtungsweise auch in der Theologie durchsetzte, wurde das Problem der Eucharistie nun auch unter diesem Gesichtswinkel betrachtet. Der Engländer *Ch. Davis* sah im eucharistischen Geschehen eine interpersonale Aktivität zwischen dem der Gemeinde sich schenkenden Christus und den kommunizierenden Gläubigen [23]. Das eigentliche Ziel des Tuns Christi, scholastisch ausgedrückt: die *res sacramenti,* ist seine Gegenwart in den Gläubigen. Der Schwerpunkt liegt nun nicht mehr auf dem Vorgang der Wandlung, sondern auf deren Sinn und Ergebnis. Freilich wird sie dazu vorausgesetzt und auf der Linie von *de Baciocchi* sakramental gedeutet: Die eucharistischen Gestalten sind Mittel zur Herstellung der wechselseitigen Gegenwart Christi und der Menschen.

Die Holländer *P. Schoonenberg* und *L. Smits* wenden ihre Aufmerksamkeit nun auf diesen Begriff „Gegenwart". Im personalen Kontext ist sie die Selbstmitteilung einer Person an die andere und deren Akzeptierung durch jene. Sie geschieht bei Menschen leibhaftig durch Zeichen, insofern der Leib oder vom Menschen dazu erklärte Dinge zu Zeichen der personalen Kommunikation werden. Sie erhalten damit eine neue, ihnen an sich nicht eigene Wirklichkeit. Ähnlich ist die eucharistische Wandlung zu denken: Brot und Wein sind nicht mehr Nahrungsmittel, sondern personale Zeichen der Gegenwart Christi, das Angebot seiner Selbstmitteilung. Sie bekommen damit eine neue Sinnrichtung: erstmals tauchen die Begriffe *Transsignifikation* und *Transfinalisation* auf [24].

Am klarsten und mit großer Meisterschaft hat *E. Schillebeeckx* in seinem Interpretationsversuch [25] die beiden Schlüsselbegriffe, um die sich der Denkansatz kristallisierte, herausgearbeitet: Gegenwart und Wirklichkeit. Er bekennt sich nachdrücklich zur Aussageintention des tridentinischen Konzils. Christus ist wirklich, wahrhaft und substantiell auf eine spezifisch von allen anderen Präsenzmodi abgesetzte Weise im Altarssakrament gegenwärtig. Die sakramentalen Gestalten gewinnen eine neue Wirklichkeit durch Christi Tun: sie sind sein Leib, nicht mehr Brot und Wein. Beide Begriffe werden jedoch von *Schillebeeckx* personalistisch verstanden. Wie seine Vorgänger ist auch er von der personalen Qualität der Gegenwart überzeugt. Er übernimmt auch die Interpretation von Wirklichkeit, baut sie jedoch unter dem Einfluß

---

[23] Understanding the Real Presence, in: The Word in History (The St. Xavier Symposion [New York 1966]) 154—178.
[24] Vgl. *E. Schillebeeckx,* a. a. O. (Anm. 20) 78 f.
[25] Ebd., vor allem 81—102.

von *Leenhardt* weiter aus. Was Wirklichkeit ist, hat sie nicht aus sich selbst, sondern aus dem Sinn, den sie hat. Erst der Sinn konstituiert die Wirklichkeit als Wirklichkeit. Sinngeber der Wirklichkeit ist aber nicht der Mensch, sondern der Schöpfergott. Da sein Schöpfungsakt ebenfalls Selbstmitteilung ist, die in alle Dinge eingestiftet ist und die göttliche Präsenz in allen Dingen begründet, sind sie eine reale Offenbarung Gottes. Darin liegt ihre Realität. Der Mensch kann sie nicht mehr stiften, sondern nur noch erhellen und zur Erscheinung bringen; dies gelingt ihm nicht völlig, da die Wirklichkeit Gott schon immer verhüllt und somit Mysterium ist. Nur insofern kann die Wirklichkeit ein Gemächte des Menschen genannt werden, als er auf der Ebene des Menschen die Wirklichkeit durch Sinngebung gestalten kann, nicht aber auf der Seinsebene. Aus Naturprodukten kann er etwa das Kulturprodukt Brot und Wein gestalten; er kann Brot und Wein zum Zeichen der Lebensfreude, der Gastfreundschaft, der Gemeinschaft machen. Brot und Wein erhalten durch diese Sinngebung eine neue Wirklichkeit: Sie haben nicht mehr nur eine biologische Funktion, sondern sind der Ausdruck interpersonaler Beziehungen.

Das eucharistische Geschehen ist nach *Schillebeeckx* ein Vorgang neuer Sinngebung, die in zwei Bereichen wirksam wird, im sakramentalen (Brot und Wein werden zu Zeichen der Gegenwart Christi) und im gnadenhaften (Brot und Wein sind nunmehr Zeichen der Selbsthingabe Christi und seiner heilschaffenden Gegenwart im kommunizierenden Gläubigen). Das sakramentale Geschehen ist jedoch nicht isoliert zu betrachten, sondern als Teil eines Gesamtvollzuges, der als Mahl konstituiert ist. In diesem Mahl werden die Gestalten Subjekte einer neuen Sinnstiftung, insofern sie von Christus zu Zeichen seiner präsentischen Selbsthingabe gemacht werden. Der Holländer legt größten Wert auf den ekklesialen Vollzug dieser Sinnstiftung. Die Gegenwart Christi im Altarssakrament ist Gegenwart in seiner Kirche und für sie. Das ist nur möglich durch eine wirkliche Wandlung des Brotes und Weines.

„Die Bedeutung der phänomenalen Gestalten Brot und Wein wandelt sich, weil kraft des schöpferischen Geistes die Realität sich gewandelt hat, auf die das Phänomenale hinweist: Nicht mehr Brot und Wein *ist*, sondern nichts weniger ist als der ‚Leib des Herrn', mir zur geistigen Speise angeboten. Weil sich das, was mittels des Phänomenalen signifiziert wird, objektiv gewandelt hat, hat sich das Signifizieren des Phänomenalen selbst mitgewandelt." [26]

Eine Transsignifikation hat stattgefunden, die zwar nicht identisch sei mit der Transsubstantiation, insofern sie eine neue Betrachtungsweise der Wirklichkeit voraussetze, aber doch mit ihr in engem Zusammenhang stehe.

[26] Ebd. 101.

IV. Transsubstantiation und Transsignifikation

Die letztgenannte Behauptung von *Schillebeckx* müssen wir genauer untersuchen. Hier liegt der springende Punkt der ganzen Auseinandersetzung. Wenn wir auch bereits festgestellt haben, daß prinzipiell vom Begriff des Dogmas her im allgemeinen und der Intention des Konzils von Trient im einzelnen eine Neudeutung des Glaubensgutes auf hermeneutischer Ebene möglich und gestattet ist, so ist damit noch nicht gesagt, ob *diese* neue Interpretation das tatsächlich leistet.

J. A. Jungmann, der Altmeister der deutschen Liturgiewissenschaft, hat vor kurzem in einem Aufsatz die theologische traditionelle Betrachtung des eucharistischen Geheimnisses mit der Betrachtung eines Bauwerkes verglichen. Er meint, seit dem Mittelalter habe man immer nur die Seitenansicht genossen, sich aber nicht vor die Fassade gestellt. So habe man noch gar nicht die volle Schönheit dieser Architektur gesehen [27]. In der Tat, die Auseinandersetzungen in der Dogmengeschichte kreisten beinahe ausschließlich um die Realpräsenz und ihre Erklärung. Man hat die anderen Aspekte nicht vergessen. Das Konzil von Trient beispielsweise erklärt im Proömium zum Eucharistiedekret, Christus habe dieses Sakrament seiner Kirche vermacht ‚tamquam symbolum ... eius unitatis et caritatis, qua Christianos omnes inter se coniunctos et copulatos esse voluit' [28]. ‚Ut sumatur, institutum' [29], das bleibt erkannt und anerkannt. Aber diese ekklesiale Sicht der Eucharistie steht in keinem organischen Zusammenhang mit der Lehre von der Realpräsenz; diese wird in zu großer Isolierung (wenigstens faktischer Art) von der ‚res sacramenti' gesehen. Hier liegt ein entscheidender Mangel der ganzen Kontroverse. Man muß *Jungmann* auch zustimmen, wenn er meint: „Aber so richtig der Gedanke ist, der mit Transfiguration und Transfinalisation ausgedrückt wird: wenn man darin nur die nähere Sinngebung der wirklichen Gegenwart sieht, so bleiben wir damit immer noch im Schlepptau der mittelalterlichen Betrachtungsweise. Wir bleiben bei der Seitenansicht des großen Bauwerkes" [30].

Bibeltheologisch gesprochen, darf man den Satz „Dies ist mein Leib", „Dies ist mein Blut" nicht trennen von der Fortsetzung: „der für euch hingegeben wird", „zur Vergebung der Sünden". Der Sinn und Zweck dieses Sakramentes ist die Einheit der Kirche in und mit Christus. Wir müssen darum davon ausgehen, daß der Herr das Geschehen in diesem Sakrament ausrichtete und hinordnete auf dieses Ziel. Nun ist aber die Einigung mit der Kirche keine bloß symbolische Verbindung, die ohne wirkliche Präsenz der Glieder auskommen

[27] Die Eucharistie in neuer Sicht, in: Entschluß 26 (1970) 4—6.
[28] DS 1635.
[29] DS 1643.
[30] A. a. O. (Anm. 27) 4.

kann, so wie es etwa bei den Mitgliedern eines Wohltätigkeitsvereins durchaus der Fall sein kann: Sie sind lediglich durch gemeinsames Almosengeben miteinander verbunden, sehen sich aber — und erst recht die Empfänger ihrer Gaben, die vielleicht weit entfernt leben — niemals. Die Einheit zwischen Christus und Kirche ist eine lebendige Einheit, die auf der ausdrücklichen Verheißung „Siehe, ich bin bei euch alle Tage" beruht [31] und in der Heiligen Schrift mit personalen Kategorien ausgedrückt wird, die nur unter der Voraussetzung einer wirklichen Gegenwart gedacht werden können: Christus und Kirche sind wie Haupt und Leib, wie Bräutigam und Braut, wie Weinstock und Rebe. Diese lebendige und personale Gegenwart ist angesichts der Struktur göttlichen Heilshandelns erfordert.

Schillebeeckx hat richtig gesehen, daß schon der christliche Schöpfungsbegriff die Präsenz Gottes verlangt. Denn Gott als *unus et simplex* handelt stets aus der Fülle seines Seins heraus, so daß jede Aktivität Gottes Gegenwart setzende Selbstmitteilung Gottes ist. Eben deswegen ist die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis gegeben [32]. A fortiori ist Gott dort gegenwärtig am Werk, wo er Heil schafft. Angesichts der konkreten Heilssituation, die die Situation des Unheils voraussetzt, erscheint die heilschaffende Selbstmitteilung Gottes als Selbstgabe Gottes in der Liebe, die Gnade ist, d. h. Präsenz Gottes bei den Begnadeten. Denn Gnade ist in ihrem tiefsten und letzten Verständnis Gottes Präsenz.

Ist aber die Kirche nach dem Zeugnis des Zweiten Vatikanischen Konzils das allgemeine Werkzeug des göttlichen Heilshandelns durch Christus im Heiligen Geist, das Ursakrament des Christusheiles [33], dann muß Gott real in Christus durch den Heiligen Geist in ihr gegenwärtig sein. Diese göttliche Gegenwart ist näherhin die Gegenwart Christi, weil die Kirche die Gemeinde des menschgewordenen Jesus Christus ist, der diese Anwesenheit verheißen worden ist. Jede Rede von der Realpräsenz Christi muß also so sein, daß sie die ekklesiale Realpräsenz voraussetzt und in Rechnung stellt. Das gilt auch von der eucharistischen wirklichen Gegenwart und ist der Grund für die Lehre, daß Eucharistie nur in der Kirche und im amtlichen kirchlichen Vollzug sein kann. Weiter ist zu bedenken, daß Gegenwart primär ein personaler Begriff ist, der an der Unteilbarkeit der Person partizipiert. Weil Christus also nur eine Person ist, kann er nur als der eine in der Kirche und auch in der Eucharistie gegenwärtig sein.

Diese Überlegungen können verständlich machen, daß jede Präsenz

[31] Mt 28, 20.

[32] Vgl. Vaticanum I, Const. dogm. „Dei Filius", cap. 2 (DS 3004).

[33] Vaticanum II, Const. dogm. „Lumen Gentium" 1. 9. 48; Const. past. „Gaudium et Spes" 42.45.59; Const. „Sacrosanctum Concilium" 26; Decretum „Ad gentes divinitus" 5.

Christi, also auch die eucharistische Gegenwart, eine wirkliche Gegenwart ist. Wie aber ist dann die charakteristische Präsenz im Altarssakrament zu erklären, von der das Tridentinum betont spricht? Das Vaticanum II hat überdies auf verschiedene Modi der Gegenwart Christi in der Kirche hingewiesen[34]. Eine Antwort auf diese Problematik bietet eine Besinnung auf das Zustandekommen der Gegenwart Christi — also auf den Fragenkomplex der klassischen Eucharistielehre. Gehen wir jedoch von christologischen, nicht von naturphilosophischen Erwägungen aus, werden wir zur Erkenntnis geführt, daß das göttliche Heilshandeln in der Welt de facto christologisch determiniert ist. Das bedeutet: Alles Heil der Welt kommt dieser nicht anders denn durch Christus zu. Mit anderen Worten aber bedeutet das, daß alles Heilsgeschehen durch das Christusereignis bestimmt ist, das seinen Höhepunkt und seine Bedeutung durch Inkarnation und Auferstehung bekommt. Beide Ereignisse haben grundsätzlich die gleiche Struktur: Es geht um die (bleibende) Verbindung von Gott und Welt im Medium der Menschheit, nur die Blickrichtung wechselt: Sie läuft einmal von oben nach unten in der Betrachtung der Kenosis, das andere Mal in umgekehrter Richtung als Meditation über die Erhöhung. In ontologischer Sprache könnten wir sagen, beide Male verleihe Gott einer geschaffenen Realität (der Menschheit Christi) einen neuen Sinn (ihre unvermischte und ungetrennte Zuordnung zur Gottheit) und schaffe damit eine neue Wirklichkeit (die Menschheit wird Suppositum der göttlichen Personalität). Dabei tritt keinerlei physische Veränderung ein: Die Menschheit bleibt sie selbst — sonst wäre Christus nicht wahrer Mensch. Sie wird aber in eine neue Wirklichkeit kraft der neuen, von Gott ihr verliehenen Intentionalität transponiert: Der Mensch Jesus ist Gott. Die natürliche Wirklichkeit gewinnt dabei den Charakter eines realen Zeichens: Sie ist und bleibt Menschheit, aber sie ist zugleich, was sie natürlicherweise nicht sein kann, Menschheit Gottes.

Eine solche Signifikanz liegt durchaus im Bereich menschlicher Zeichenhaftigkeit. Das wirklich menschliche Zeichen erschöpft sich nicht darin, auf etwas anders, als es selbst ist, zu verweisen, sondern aktuiert selbst eine menschliche Intention. Denn wenn der Mensch sich auch nicht immer (im Gegensatz zu Gott) voll verwirklicht, so handelt er doch als Individuum immer aus der Fülle seines Seins heraus. In diesem Sinne ist ein vollmenschliches Zeichen real, es ist die Wirklichkeit selbst. Ein Kuß oder eine Umarmung ist nicht nur ein Hinweis auf meine Liebe, sondern zugleich die Aktualisierung dieser Liebe und damit diese Liebe selbst[35]. Es ist als Zeichen nicht ohne weiteres zu erset-

---

[34] Vaticanum II, Const. „Sacrosanctum Concilium" 7.

[35] *G. B. Sala*, Transsubstantiation oder Transsignifikation? Gedanken zu einem Dilemma, in: ZKTh 92 (1970) 17.

zen; zugleich ist aber auch zu sagen, daß ein an sich auch chemisch-physikalisch oder biologisch analysierbarer Vorgang kraft der neuen Sinnhaftigkeit eine neue Wirklichkeit erhalten hat, obgleich er weiterhin diesen Analysen unterliegen kann.

Wird nun ein solches Zeichen als Manifestation der göttlichen Heilsintentionalität gesetzt, sprechen wir von einem sakramentalen Zeichen. Da Christus aber als Inkarnierter und Erhöhter das Ur-Bild und die Ur-Gegebenheit göttlichen Heilshandelns ist, ist das Christusereignis das eigentliche fundamentale Sakrament. Alle andere Sakramentalität spielt sich unter gleichen Voraussetzungen und in prinzipiell gleicher Weise ab. Anders gesagt: Christus ist immer gegenwärtig in der Weise der Inkarnation und Erhöhung.

Das Realzeichen der Inkarnation und Erhöhung aber kann vielfach variiert werden, indem es in immer neuen Einzelzeichen verdeutlicht wird, je nachdem, welche menschliche Wirklichkeit davon betroffen werden soll. Die Menschwerdung und Erhöhung Christi werden dadurch in keiner Weise modifiziert, da sie einen unüberbietbaren Höhepunkt der Sakramentalität darstellen. Deswegen kann auch das eucharistische Geschehen nicht in der Weise der hypostatischen Union gedacht werden. Wohl aber können andere und neue menschliche Wirklichkeiten von Gott mit neuem Sinn versehen werden und kraft dieser Intention Mittel und Zeichen des Heiles als besondere Weise seiner begnadenden Gegenwart werden. Das Spezifikum liegt dann nicht in der Gegenwart Gottes in Christus durch den Heiligen Geist — diese ist immer gegeben, wo Gnade und Heil sich ereignen —, sondern in der je spezifischen Betroffenheit der menschlichen Wirklichkeit. So greift die Bildung einer Gemeinde als Heilsgemeinschaft die soziale Wirklichkeit des Menschen auf und transponiert sie auf die sakramentale Ebene: Kirche und Heil können dann zu Synonyma werden, so daß weiterhin alle anderen Heilszeichen auch und wesentlich ekklesial modifiziert werden und die Kirche eben Ursakrament genannt werden kann. Gott kann die menschliche Sprache als Weise menschlicher Selbstmitteilung zum Zeichen seiner Selbstmitteilung im Wort erheben; er benutzt die Signifikanz des Wassers als Zeichen und Mittel der Reinigung und transponiert sie auf die Ebene der Sündenvergebung und Zulassung in die Gemeinde der Heiligen und Reinen. Auch in allen diesen Fällen findet eine Transsignifikation statt, d. h. eine neue Sinngebung, die darin besteht, daß eine Wirklichkeit zum Ausdruck einer anderen Intentionalität wird, damit aber auch eine neue Wirklichkeit selber wird. Die Transsignifikation geschieht durch Transfinalisation.

In eigentümlicher und einmaliger Weise geschieht das in der Eucharistie. Brot und Wein werden nicht nur als Nahrungsmittel von Christus betrachtet, sondern als Konstitutivelemente des Mahles und damit

als Sinnbilder für das Mahl selbst. Dieses ist nicht bloß ein Sättigungsvorgang, sondern darüber hinaus Zeichen der Einheit, des Friedens, der brüderlichen Gemeinschaft. Im biblischen Kontext ist es zugleich Zeichen des Bundes, d. h. der treuen Zuwendung Gottes an die Seinen in seinem Volk. Nach Christi Worten ist das Sakrament des Altares ja auch Zeichen des Neuen Bundes und wird in engem Zusammenhang mit dem Bundesopfer am Kreuz eingesetzt, dessen Anamnese bis zur Parusie befohlen wird. Das Volk des Neuen Bundes aber ist die Heilsgemeinde der Kirche. So bekommt das Abendmahl einen ausgesprochen ekklesialen Sinn. Indem man an ihm teilnimmt und die Gaben des Mahles ißt, gewinnt man Anteil an der erlösenden Heilstat Christi, die ihren sichtbaren Höhepunkt im Kreuzestod hat, der die Selbsthingabe Christi an die Seinen in der Kirche und durch sie an die gesamte Menschheit ist. Indem der Herr die Mahlelemente Brot und Wein nimmt und sie zu realen Zeichen seiner Selbsthingabe an die Kirche macht, die die Hingabe seines Leibes und Blutes ist, erhalten sie eine absolut neue Sinngebung, die ihnen im menschlichen Bereich nicht zukommt. Ihre Wirklichkeit ist damit total anders geworden, ihr Sein ist vom menschlichen Bereich in den göttlichen transponiert worden. Sie sind nicht mehr Brot und Wein, nicht mehr bloße Mahlelemente, sondern real und wirklich Leib und Blut des in der Aktualität seiner Selbsthingabe an die Kirche gegenwärtigen Herrn. Sie werden zu realen Zeichen der Selbstmitteilung Gottes im Neuen Bund, der durch sie immer neu gewirkt wird. Durch die Eucharistie wird die Kirche gewirkt: Der mit Leib und Seele, Gottheit und Menschheit anwesende Christus wirkt den Leib Kirche. Das geschieht so in keinem anderen Sakrament. Denn dort ist Christus zwar ebenfalls ganz und in voller Wirklichkeit zugegen, aber in der Weise der gnadenhaften geistigen Gegenwart, die wesentlich dem Geschehen zugeordnet ist. Im Sakrament des Altares ist der Modus seiner Gegenwart der der leibhaftigen Präsenz, bei der die Komponente der bleibenden Wirksamkeit betont ist. Die eine und integrale Gegenwart Christi differenziert sich nach der Weise seiner Wirklichkeit, die anders im geistigen, anders im verklärt-leiblichen Sein ist. Die Differenz impliziert keine numerische Verschiedenheit, wohl aber eine (nur im Glauben freilich erfaßbare) Konkretisierung der Gegenwart [36]. Hier ist der Grund zu suchen, weshalb alle anderen Sakramente im Bezug zur Eucharistie stehen und in ihr das Heilshandeln Gottes in der Kirche seinen Höhepunkt findet. Die eucharistische Realpräsenz stellt somit eine spezifische und unüberholbare Weise der Anwesenheit Gottes unter den Menschen dar.

Sind diese Darlegungen kohärent, dann ist mit ihnen die Aussagein-

[36] Vgl. *G. Söhngen,* Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament (München — Salzburg 1967), vor allem 41—47.

tention des tridentinischen Dogmas voll und ganz gewahrt: In der Eucharistie ist Christus real präsent; diese Präsenz ist einmalig und von allen anderen Gegenwartsweisen abgehoben. Allerdings sind wir zu diesen Feststellungen nicht auf kosmologischem Weg, sondern aus der Meditation über das Heilswerk Gottes durch Christus in der Kirche gekommen, die sich aus den Schrifttexten anbietet. Wir haben sie verbunden mit Gedanken aus der anthropologischen Reflexion über Schlüsselbegriffe der eucharistischen Theologie: Gegenwart und Wirklichkeit. Sie waren schon in Trient die wichtigsten Termini gewesen, um die die hermeneutischen Versuche des Konzils kreisten. Die Arbeit der Kirchenversammlung ist durch die Neuinterpretation nicht abgetan, sondern vielmehr aufgenommen worden. In diesem Sinn ist die Tradition in den neuen Denkansatz voll eingebracht.

Insofern er das eucharistische Dogma auf einem anderen als dem tridentinischen Weg zu erhellen versucht, ist er ohne unmittelbar sachlichen Zusammenhang mit der Transsubstantiationslehre und nicht nur deren Modifizierung. Hier muß man *Schillebeeckx* widersprechen. Aus dem gleichen Grund aber kann man nicht sagen, die tridentinische Lösung sei obsolet oder überflüssig. Sie ist ein Versuch der Verständniserhellung, der in seinem Denkansatz und seiner Vorstellungswelt kohärent und richtig ist. Vergleicht man jedoch beide Interpretationen, so zeigt sich die Defizienz des kosmologischen Weges. Er bringt die Dynamik der Eucharistie als Mittelpunkt des Heilswirkens Christi in der Welt durch die Kirche nicht deutlich genug zum Ausdruck; er wird dem ekklesialen Bezug der Eucharistie nicht gerecht; er läuft Gefahr, sensualistisch mißverstanden zu werden, insofern die Anwesenheit Christi nicht genügend von der lokalen Anwesenheit einer Person geschieden ist. Alles das aber stellt der Begriff der Transfinalisation in seinem ekklesialen Kontext heraus.

Auch er ist sicher nicht frei von allen Mängeln und Zweideutigkeiten. Die Gefahr des symbolistischen Mißverständnisses ist nicht auszuschließen, die im tridentinischen Ansatz vermieden wird. Der Begriff des sakramentalen Zeichens, das ein Realzeichen ist, sollte jedoch genügend Schutz bieten, nicht an dieser Klippe zu scheitern, nachdem man sicher nicht mehr an der sensualistischen zugrunde gehen kann.

Scylla und Charybdis werden durch die eine so wenig wie durch die andere Interpretation ihrer Gefährlichkeit beraubt. Man wird aber weder unter den Segeln von Trient noch unter der Flagge der Transsignifikation zwangsläufig ihre Opfer werden. Welches Schiff man wählt, ist eine Frage des besseren Reisens. Um das Scheitern kommt man ohnehin einzig und allein durch das gläubige Vertrauen auf die rettende Gnade des in der Eucharistie sich schenkenden Herrn herum.

Concilium Tridentinum: Canones de SS Eucharistiae Sacramento

Canon I

SCHEMA I CT VI, 124	**SCHEMA II** CT VI, 155	**SCHEMA III** CT VII, 178	**SCHEMA IV** CT VII, 187
SQD in eucharistiae sacramento	SQD in sanctissimo eucharistiae sacramento	SQD in sanctissimo Eucharistiae sacramento	SQ negaverit, in sanctissimo Eucharistiae sacramento
non contineri	non contineri	non contineri	contineri
re vera	vere et realiter	vere, realiter et substantialiter	vere, realiter et substantialiter
corpus et sanguinem DNJC,	corpus et sanguinem DNJC,	corpus et sanguinem una cum anima et divinitate DNJC, ac proinde totum Christum,	corpus et sanguinem una cum anima et divinitate DNJC, ac proinde totum Christum,
sed tantummodo	sed tantummodo	sed tantummodo	sed dixerit tantummodo
esse ibi	esse	esse	in eo esse (1)
ut in signo	ut in signo	ut in signo	ut in signo
vel figura,	vel figura,	vel figura aut	vel figura aut
		virtute:	virtute:
a. s.	a. s.	sit anathema maranatha	a. s.
			Der publizierte Text entspricht dem Schema IV, mit Ausnahme der Worte (1): ‚esse in eo' (DS 1651)

Canon II

SCHEMA I CT VI, 124	**SCHEMA II** CT VI, 155	**SCHEMA III** CT VII, 178	**SCHEMA IV** CT VII, 187
SQD alio modo in eucharistiae sacramento	SQD in eucharistiae sacramento alio modo	SQ in sacrosancto Eucharistiae sacramento	SQD, in sacrosancto Eucharistiae sacramento
contineri	esse	remanere	remanere
corpus et sanguinem DNJC	corpus et sanguinem DNJC	substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine DNJC, aut secundum execrabiles et prophanas vocum novitates Christum impanatum esse dixerit,	substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine DNJC,
		negaverit autem	negaveritque
quam eo, quem sancta catholica ecclesia hactenus praedicavit et docuit,	quam eo, quem sancta catholica ecclesia hactenus tenuit,		
conversione scil. singulari et mirabili totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,	conversione scil. mirabili et singulari totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,	mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,	mirabilem illam et singularem (1) totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem,
	manentibus dumtaxat speciebus panis et vini,	manentibus dumtaxat speciebus panis et vini,	manentibus dumtaxat speciebus panis et vini,

SCHEMA I CT VI, 124	SCHEMA II CT VI, 155	SCHEMA III CT VII, 178	SCHEMA IV CT VII, 187
ita ut sub utraque specie et qualibet eius parte separatione facta totus Christus contineatur,	ita tamen, ut sub qualibet specie totus Christus contineatur,		
quae quidem conversio	quae quidem conversio	quam quidem conversionem	conversionem quam (2)
a patribus nostris	a patribus nostris	patres nostri et universa catholica ecclesia	catholica ecclesia
aptissime	aptissime	aptissime	aptissime
transsubstantiatio	transsubstantiatio	transsubstantiationem	transsubstantiationem
nuncupata est,	nuncupata est,	nuncuparunt:	appellat:
a. s.	a. s.	a. s.	a. s.
			Der publizierte Text entspricht dem Schema IV mit den Ausnahmen: (1): singularem, conversionem (2): quam quidem conversionem (DS 1652)

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Dritter Teil

Der Konzilsbegriff des Vinzenz von Lerin

Ansätze zu einer konziliaren Theorie finden sich bereits in der vorephesinischen Literatur. Es ist einerseits die theologische Vorstellung der Paradosis, als deren konkreter Vollzug das Konzil erscheint, nimmt man das Wort in seiner aktiven Bedeutung. Entsprechend liegt im Konzilsdekret „Paradosis" im passiven Sinn dieses Wortes vor. Es sind anderseits die um die Einheit der Bezeugung dieser Paradosis kreisenden Überlegungen [1]. Auf der Suche nach einem frühen Entwurf konziliarer Theorie, also nach einer thematischen Reflexion über die Rolle der Konzilien für die Wahrheitsfindung oder -sicherung in der Alten Kirche, stößt man einerseits auf *Augustinus* und anderseits auf *Vinzenz von Lerin*. Es handelt sich dabei, so will es scheinen, um zwei Entwürfe, von denen der eine (*Augustin*) mehr an den mit dem Stichwort „Einheit", der andere an den mit dem Stichwort „Paradosis" bezeichneten Ansatz anknüpft. *Augustins* Beitrag zur Konzilsidee soll später, der des *Vinzenz von Lerin* in vorliegender Studie untersucht werden.

Der Umfang der Äußerungen des Leriners zu den kirchlichen Konzilien ist, wie wir sehen, recht bescheiden; es handelt sich um einige wenige Sätze. Die Tatsache aber, daß dieselben im Rahmen einer umfassenden Theorie über die Überlieferung der christlichen Wahrheit vorgebracht werden, läßt sie höchst bedeutsam erscheinen und rechtfertigt eine genauere Untersuchung. Dementsprechend ergibt sich für den Aufbau unserer Arbeit, daß wir zunächst die Theorie des Leriners über die Überlieferung der christlichen Wahrheit, sein Traditionsprinzip, zu skizzieren haben (Kap. II). Im Hauptteil (Kap. III) werden wir dann die das Konzil betreffenden Äußerungen analysieren und die Eigenart der vinzentinischen Konzilstheorie herausarbeiten. Anschließend folgen noch einige Hinweise auf die in Frage kommenden „Quellen" dieser Theorie, ferner eine erste Bestimmung ihres dogmengeschichtlichen Ortes (Kap. IV). Als Hinführung zum Thema dient eine Überlegung zur Interpretation des Commonitoriums (Kap. I).

---

[1] Vgl. unseren Aufsatz: Zur Entwicklung der Konzilsidee II: Die fides Nicaena als Autorität nach dem Zeugnis vorephesinischen Schrifttums, in: ThPh 46 (1971) 40—70.

I. Zur Interpretation des Commonitoriums

Es ist in jüngster Zeit vergleichsweise still geworden um das Commonitorium [2]. Welcher Beliebtheit sich das Werk in früherer Zeit, vor allem in der nachreformatorischen, erfreute — und zwar in beiden Lagern, dem katholischen sowohl als dem protestantischen —, zeigt ein Blick in die ‚Bibliotheca historico-literaria' Patrum Latinorum des *C. T. G. Schoenemann:* ‚per singulos paene annos' erscheint eine neue Edition [3]. Was die Editoren und Kommentatoren dabei am Werk des Leriners fast ausschließlich interessiert, ist, wie zu erwarten, der sog. Kanon, die Regel zur Unterscheidung zwischen Häresie und Orthodoxie [4]. Obwohl immer wieder in seiner praktischen Anwendbarkeit bezweifelt [5], findet der Kanon des Leriners doch auch jeweils Verteidiger

---

[2] Vgl. die wenigen neueren Arbeiten zum Werk des Leriners. Kurze Gesamtwürdigungen geben v. a. *G. Bardy* (1950) im DThC (Bd. XV b, Sp. 3045—3055), *M. Schuster* (1958) in Pauly–Wissowa (Zweite Reihe 16, Sp. 2192—2197), *K. Baus* (1965) im LThK (Bd. 10, Sp. 800—801). Mit den Quellen des Leriners befaßt sich *E. Sciuto* (Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica [Catanea 1954]) 127—138; mit der Frage des Antiaugustinismus *E. Griffe* in: BullLitEccl 62 (1961) 26—32 und *W. O'Connor* in: Doctor communis 16 (1963) 123—257; mit dem Problem Schrift und Tradition *M. Kok* in: InternKirchlZschr 52 (1962) 75—85, *J. A. Fichtner* in: American Ecclesiastical Review 149 (1963) 145—161 und *H. Kremser,* Die Bedeutung des Vinzenz von Lerin für die römisch-katholische Wertung der Tradition (Diss. Masch., Hamburg 1959). — Die einzige, etwas umfangreichere Studie ist immer noch die von *J. Madoz,* El concepto de la tradición en s. Vincente de Lerins. Estudio histórico-crítico del ‚Conmonitorio' (Rom 1933), 213 S. Dort auch ausführliche Literaturangaben bis zum Erscheinungsjahr der Studie.

[3] Bd. II (Leipzig 1794) 798—810. — *Ad. d'Alès* zählt für das 16. Jahrhundert 35 Editionen und 22 Übersetzungen, für das 17. Jahrhundert 23 Editionen und 12 Übersetzungen, für das 18. Jahrhundert 12 Editionen und 12 Übersetzungen, für das 19. Jahrhundert 13 Editionen und 21 Übersetzungen! Vgl. seinen Artikel „La fortune du Commonitorium" in: RechScRel 26 (1936) 334—356, z. St. 334.

[4] ‚In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum' (Com. II, 3 [3, 20 ff.]). Wir zitieren nach der Ausgabe von *A. Jülicher,* Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, Erste Reihe, Zehntes Heft (Tübingen 1925), und zwar bei eigentlichen Zitationen nach Kapitel, Paragraph, Seite und Zeile; bei Verweisen nur nach Seite und Zeile.

[5] Vgl. u. a. die treffenden Bemerkungen des oben schon erwähnten *C. T. G. Schoenemann:* ‚Vincentii Commonitorium, ut primum e manibus auctoris sui exiit, plures statim, et frequentes deinceps per omne aevum lectores et ex lectoribus amatores invenit. Non immerito quidem. Est enim huic auctori proprium acumen quoddam, etsi falsum interdum et ineptiens, et dicendi genus concisum crebrisque interrogationibus et respondendi docendique quadam fiducia vividum, quod facile multos, quorum quisque suam opinionem ad lectionem afferebat, detinere poterat. Quae causa etiam fuit haud dubie, cur recentioribus temporibus inter utriusque ecclesiae summi et infimi ordinis eruditos admiratores ac laudatores invenerit et ab utraque parte ad alteram erroris convincendam adhibitum fuerit' (a. a. O. [Anm. 3] 797). — *J. G. Walch* äußert noch deutlicher seine Skepsis und Ablehnung: ‚Nunc addo, librum hunc esse, in quo Vincentius commendat traditionem ecclesiae catholicae, veluti certissimam controversiarum normam et, ut persuadeat sibi, optimam rationem, haereticos refellendi. Quocirca non mirum est, quod liber hic apud pontificis romani adsectatores in magno sit honore atque existimatione summisque laudibus in caelum efferatur. At vero traditiones minime rectam, certam facilemque viam

und Befürworter, nicht weniger auf seiten der Kirchentreuen [6] als auf seiten ihrer verschiedensten Gegner [7]. Die Berufung auf den Kanon durch die Infallibilitätsgegner hatte zur Folge, daß kirchliche Theologen wie *Franzelin* sich veranlaßt sahen, den Text durch eine Reihe von Distinktionen zu entschärfen, die praktisch bis heute die Diskussion beherrschen [8], ohne daß jedoch Einstimmigkeit erreicht wurde, weder darüber, ob es sich beim Kanon um zwei oder drei Kriterien handelt, noch darüber, ob die besagten Kriterien ‚universitas', ‚antiquitas', ‚consensio', distributiv oder konjunktiv anzuwenden sind [9]. Das Ergebnis dieser Auseinandersetzungen über die Interpretation des Kanons ist schließlich eine „nüchterne Einschätzung des Kommonitoriums" überhaupt [10]. Auch die gründliche Studie von *J. Madoz* [11] bleibt im Rahmen

---

monstrare ad lites decidendas: immo cum variis iisque maximis difficultatibus coniunctas esse, adeo ut ubi pedem tuto ponere liceat, in illis haud inveniatur, iam dudum doctores nostri ostenderunt atque in Vincentium censoriam animadversionem merito adhibuerunt.' (Es folgen Verweise auf Vossius, Rivetus, Novisius). Vgl. Bibliotheca Patristica (Jena 1770) 453/4. Aus dem frühen 19. Jahrhundert liegt u. a. die kritische Stellungnahme des Katholiken *A. Gengler* vor: „Demnach liegt eben das Mangelhafte der Regel des Vincentius für den gegebenen Fall darin, daß sie uns auf unser unmittelbares, individuelles Wissen verweist, was doch für den gegebenen Fall nach der Voraussetzung unzureichend ist, und daß sie nicht vielmehr zu einer äußeren, unsere unmittelbare Einsicht ergänzenden und erweiternden Auktorität es führt" (Über die Regel des Vinzenz von Lerin, in: ThQschr (1833) 579—600, z. St. 587.

[6] Vgl. u. a. den Anonymus, der auf *A. Gengler* in: Katholik I (1837) 113—137 Bezug nimmt: „Das Vincentinische Criterium zeigt, wo, wie und wodurch immer die Kirche spricht, es lehrt uns den Ruf der Kirche jederzeit zu erkennen und setzt uns in den Stand, an diesem Ruf im Gewirre der verschiedenartigsten Stimmen die wahre Lehrerin und durch sie die christliche Wahrheit zu finden" (ebd. 119).

[7] ‚Incredibile enim dictu est, quantopere ad defendendum suum errorem canone Vincentiano abusi sint tum saeculis XVII et XVII janseniani, tum hoc nostro saeculo quotquot sub tempore concilii Vaticani contendunt doctrinam (scil. infallibilitatis papalis) non esse dogma definibile ab ecclesia' (*L. de San*, De divina traditione et scriptura [Brugis 1903] n. 213). — Zur Berufung der Infallibilitätsgegner auf den Vinzentinischen Kanon vgl. neuerdings *J. Speigl*, Das Traditionsprinzip des Vinzenz von Lerinum . . . Ein unglückliches Argument gegen die Definition der Unfehlbarkeit des Papstes, in: Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum (Ringvorlesung, München, Sommersemester 1970 [Regensburg 1970]).

[8] *J. B. Franzelin*, De traditione (Rom 1896) 267—272: ‚De vero sensu canonis Vincentiani; ferner: Vaticanum I, Acta sess. IV, Relatio de observationibus in schema de R. Pontificis primatu, C. II. (Coll. Lac. t. VII, 288—290). — Nicht mit Distinktionen, sondern mit einfacher Ablehnung reagiert *A. Ehrhardt:* „Was die Fassung der katholischen Glaubensregel bei Vinzenz angeht, so läßt sich ja dem Wort des Verfassers ein richtiger Sinn unterlegen, in dem Sinn aber, in welchem sie Vinzenz selbst verstand und verstanden wissen will, ist diese Glaubensregel einfach falsch . . ." (HistJb 18 [1897] 866 f.).

[9] Vgl. *A. Ehrhardt*, a. a. O. (Anm. 7); ferner *H. Koch*, Vinzenz von Lerin und Marius Mercator, in: ThQschr (1899) 396—434; *L. de San*, a. a. O. (Anm. 7) usw.

[10] *J. Lortz*, Der „Kanon" des Vinzenz von Lerin, in: Katholik II (1913) 245—255 z. St. 251. L. wirft dem Leriner „rhetorische Oberflächlichkeit" und in seiner Gedankenentwicklung einen ‚circulus vitiosus' vor (ebd. 252).

[11] A. a. O. (Anm. 2). Der Autor interpretiert den Kanon folgendermaßen: ‚Id tantum teneamus, quod vel ubique vel semper vel saltem ab omnibus iam fide manifesta creditum est' (ebd. 112).

der aufgezeigten Problematik: Man analysiert den Kanon, fragt, wie er zu verstehen und anzuwenden ist, und beurteilt je nach dem Ergebnis den Wert des ganzen Commonitoriums. Indes, die Frage stellt sich: Wird man damit der dogmengeschichtlichen Bedeutung des Leriners gerecht? Ist es tatsächlich ausgemacht, daß die Mitteilung eines Kanons zur Unterscheidung zwischen Orthodoxie und Häresie das eigentliche Anliegen seiner Schrift ist? Wir sind der Meinung, daß dem nicht so ist. Wir können freilich im Rahmen dieser Arbeit nicht den ausführlichen Nachweis führen, sondern müssen uns mit einigen Hinweisen zur Stützung folgender Hypothese begnügen: Im Commonitorium des Vinzenz von Lerin ist grundsätzlich zu unterscheiden 1) die Grundintuition, die die Schrift beseelt: Es ist die Erfassung des katholischen Traditionsprinzips (hier liegt u. E. seine eigentliche Leistung und dogmengeschichtliche Bedeutung); 2) die Reflexion über die Geschichte der Häresien und der *faktische* Weg der Orthodoxie, aus der Vinzenz möglicherweise seine Grundeinsicht gewonnen hat, und 3) der Kanon, durch den Vinzenz glaubt — naiverweise glaubt —, das Ergebnis seiner geschichtlichen Studien und der sich eventuell daraus ergebenden Grundeinsicht über das katholische Traditionsprinzip für die Zukunft fruchtbar machen zu können. Vinzenz, so lautet unsere Hypothese, hat über den faktischen Weg der Orthodoxie, über die kritischen Stationen insbesondere (Donatismus, Arianismus und Nestorianismus) nachgedacht und versucht die je verschiedene kirchliche Reaktion in ihrem Wesen zu erfassen. Dabei bemüht er sich ebenfalls, das Gemeinsame in der Bewältigung all dieser Krisen in den Blick zu bekommen. So geht ihm auf: Gegenüber dem Donatismus reagiert die Kirche durch den Rekurs auf die ‚universitas', gegenüber dem Arianismus beruft sie sich auf die ‚antiquitas', und zwar in der Gestalt des Konzils von Nikaia, gegenüber dem Nestorianismus rekurriert sie, in Ermangelung einer ‚antiquitas' in Gestalt eines „Universalkonzils", auf das Quasi-Konzil der ‚sententiae patrum', auf die ‚consensio'. Das Verhalten der Orthodoxie der Heterodoxie gegenüber, der Rekurs je auf ‚universitas', ‚antiquitas' und „consensio', erschien Vinzenz so typisch und exemplarisch, daß er sie in eine Regel für die Zukunft addieren zu können glaubt. Der Kanon ist also nicht a priori „deduziert", sondern a posteriori — aus drei Fällen im Grunde — „induziert". Daher seine faktische Unverwendbarkeit für neue Fälle, wo es gälte, Wahr und Falsch zu unterscheiden [12]. Das tatsächliche Verhältnis zwi-

[12] An dieser aposteriorischen Herkunft des Kanons liegt u. E. die mangelnde innere Logik der Kriterien, auf die man immer wieder hingewiesen hat. Vgl. z. B. *U. Hüntemann*: ‚Haec Vincentii regula proinde nota ‚catholicitatis' sive universalitatis innitur, et quidem universalitatis 1) localis, 2) temporalis, 3) personalis. Distinctio haec vitiosa est, quia etiam universalitas localis et personalis inhaeret personis et ideo

schen Kanon und ‚exempla' wäre nach unserer Hypothese also genau umgekehrt, als der Text des Leriners es hinstellt: die ‚exempla' illustrieren nicht den Kanon, sondern dieser jene. Der Kanon „illustriert", d. h. erhellt die Lerinische Sicht der Kirchengeschichte [13], er enthält die drei elementaren „Methoden", auf Grund derer die Kirche in der Wahrheit geblieben *ist:* Rekurs auf ‚universitas', ‚antiquitas' und ‚consensio'.

Selbst wenn man jedoch die vorgetragene Hypothese ablehnt und das Verhältnis zwischen ‚exempla' und Kanon gemäß dem Wortlaut des Textes bestimmen möchte, also am apriorischen Charakter des Kanon festhalten zu müssen glaubt, darf man u. E. die Bedeutung des Commonitoriums nicht ausschließlich oder vornehmlich nach Wert und Unwert dieses Kanons beurteilen. Vinzenz bietet ihn zwar mehrmals als „Patentlösung" für die Zukunft an [14], sieht das eigentliche Anliegen seiner Schrift aber darin, seine Einsicht in das formale Grundprinzip der christlichen Wahrheit mitzuteilen. Weil die Konzilsidee des Leriners ein inneres Moment dieser seiner Grundintuition darstellt [15], soll im folgenden zunächst diese Einsicht prinzipieller Art, die ihm möglicherweise als Frucht seiner „dogmengeschichtlichen" Studien zufiel, skizziert werden.

---

tertium membrum in prioribus iam continetur. Fieri ergo non potest, quin haec distinctio imperfecta aliquo modo etiam ordinem rerum disturbet. Veritas huius regulae e sola voce catholicae iam declaratur ... In singulorum membrorum divisionibus distinctio illa vitiosa producit confusionem, quam auctor tegere studet subordinando tertium membrum secundo, et ut e consensione simpliciter dicta faciat consensionem antiquitatis' (Tertulliani de praescriptione haereticorum libri analysis. Cum appendice de Commonitorio Vincentii Liriensis [Aachen 1924] 65).

[13] Eine Stütze unserer Hypothese kann man in Texten wie den folgenden sehen: ‚Magnum hoc igitur eorundem beatorum exemplum planeque divinum et veris quibusque catholicis indefessa meditatione recolendum, qui in modum septemplicis candelabri septem sancti spiritus luce radiati clarissimam posteris formulam praemonstrant, quonammodo deinceps per singula quaeque errorum vaniloquia sacratae vetustatis auctoritate profanae novitatis conteratur audacia' (Com. VI, 8: 7, 21; vgl. auch ebd. 7, 31 ff.; 8, 27; 9, 18).

[14] Ebd. 3, 20 ff.; 42, 27 ff.; 46, 27 ff.

[15] Daß tatsächlich dieses Formalprinzip der zentrale Gedanke seiner Schrift ist, ergibt sich nicht nur aus den über den ganzen Text verstreuten Wiederholungen desselben (vgl. 8, 20 ff.; 29, 21 ff.; 31, 5 ff.; 38, 31 ff.; 44, 15 ff.; 51, 23 ff.; 52, 4 ff. usw.), sondern vor allem auch aus dem Aufbau der Gesamtschrift (Nach den ‚exempla' zur „Illustrierung" des Kanons handelt es sich im Grunde von cap. VI an um den Kommentar von Schrifttexten, in denen Vinzenz sein Traditionsprinzip affirmiert sieht: Gal 1, 6 ff.; 2 Tim 4, 3 f. usw., vor allem aber 1 Tim 6, 20 ff.) und aus der auf den ersten Blick eigenartigen Bezugnahme auf das Ephesinum, in dem Vinzenz anscheinend nichts anderes sieht als eine „Autorität" für sein Traditionsprinzip. Er erweckt durch seine Darstellung geradezu den Eindruck, als ob der eigentliche Gegenstand des Konzils die Sanktionierung des Traditionsprinzips gewesen sei! (‚Hoc catholicissimum fidelissimum atque optimum factu visum est, ut in medium sanctorum patrum sententiae proferrentur ...' (Com. XXIX, 42: 47, 17). Auch das Schlußkapitel des zweiten Commonitoriums legt diesen Gedanken nahe (51, 13 ff.).

II. Der Traditionsbegriff des Vinzenz von Lerin

Die Grundintuition des Vinzenz von Lerin läßt sich kurz folgendermaßen formulieren: Der Gegenstand des christlichen Glaubens (ecclesiae dogma) ist als einmal ergangene göttliche Offenbarung notwendig mit sich selbst identisch [16]. Diese notwendige Identität des Glaubensinhaltes ist nur unter zwei Bedingungen gewährleistet: 1) wenn der Glaubensinhalt durch Überlieferung unverändert weitergegeben wird [17]; 2) wenn Träger dieser „Traditionen" die Kirche als ganze ist und nicht der einzelne Christ [18]. Nicht die ganze Kirche, sondern den Einzelnen zum Träger dieser Tradition zu machen, bedeutete in seiner letzten

---

[16] ‚... iterum atque iterum eadem mecum revolvens et reputans, mirari satis nequeo tantam quorundam hominum vesaniam ... ut contenti non sint tradita et recepta semel antiquitus credendi regula, sed nova ac nova de die in diem quaerant, semperque aliquid gestiant religioni addere, mutare, detrahere, *quasi non caeleste dogma sit, quod semel revelatum esse sufficiat, sed terrena institutio,* quae aliter perfici nisi adsidua emendatione, immo potius reprehensione, non posset ...' (Com. XXI, 26: 31, 5). Terminologisch kommt diese notwendige Identität des Glaubensgegenstandes in folgendem Passus klar zum Ausdruck: ‚Quodcumque igitur in hac ecclesiae dei agricultura fide patrum satum est, *hoc idem* filiorum decet excolatur et observetur, *hoc idem* floreat et maturescat, *hoc idem* proficiat et perficiatur. Fas est enim, ut prisca illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur limentur poliantur, sed nefas est, ut commutentur nefas ut detruncentur, ut mutilentur' (Com. XXIII, 30: 35, 19 ff.). — Bei der Auslegung von ‚Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non adfert' (2 Jo 10) erläutert Vinzenz ‚hanc doctrinam': ‚Quam doctrinam nisi catholicam et universalem et unam eandemque per singulas aetatum successiones incorrupta veritatis traditione manentem et usque in saecula sine fine mansuram? (Com. XXIV, 33: 37,7).

[17] Die bewahrende Tradition als einzig mögliche Weise, dem göttlich geoffenbarten Glauben gerecht zu werden, kommt in Vinzenz' Kommentar zum berühmten ‚nihil innovandum nisi quod traditum est' des Papstes Stephan zur Sprache: ‚Intellegebat enim vir sanctus et prudens, nihil aliud rationem pietatis admittere, nisi ut omnia, qua fide a patribus suscepta forent, eadem fide filiis consignarentur, nosque religionem non, qua vellemus, ducere, sed potius, qua illa duceret, sequi oportere, idque esse proprium christianae modestiae et gravitatis, non sua posteris tradere, sed a maioribus accepta servare' (Com. VI, 9: 8, 20 ff.). Vgl. ebenfalls seinen Kommentar zu 1 Tim 6, 20: ‚Quid est depositum? Id est, quod tibi creditum est, non quod a te inventum, quod accepisti, non quod excogitasti, rem non ingenii sed doctrinae, non usurpationis privatae sed publicae traditionis, rem ad te perductam, non a te prolatam, in qua non auctor debes esse sed custos, non institutor sed sectator, non ducens sed sequens ... quod tibi creditum est, hoc penes te maneat, hoc a te tradatur. Aurum accepisti, aurum redde' (Com. XXII, 27: 33, 6 ff.); vgl. ebenfalls u. a. 49, 24 und 52, 4 f.

[18] Daß die Kirche als ganze und nicht der einzelne Christ Träger dieser Tradition ist, sagt Vinzenz indirekt aus, wenn er z. B. den „echten und wirklichen Katholiken" im Gegensatz zum Häretiker charakterisiert: ‚Ille est verus et germanus catholicus, qui veritatem dei, qui ecclesiam, qui Christi corpus diligit, qui divinae religioni, qui catholicae fidei nihil praeponit, non hominis cuiuspiam auctoritatem, non amorem, non ingenium, non eloquentiam, non philosophiam, sed haec cuncta despiciens et, in fide fixus, stabilis permanens, quidquid universaliter antiquitus ecclesiam tenuisse cognoverit, id solum sibi tenendum credendumque decernit, quidquid vero ab aliquo deinceps uno praeter omnes vel contra omnes sanctos novum et inauditum subinduci senserit, id non ad religionem sed ad tentationem potius intelligit pertinere ...' (Com. XX, 25: 29, 21 ff.). Vgl. auch: ‚Magna profecto res et ad discendum utilis et ad recolendum necessaria, quam etiam atque etiam exemplorum molibus inlustrare atque

Konsequenz, daß die Kirche als ganze im Irrtum gelebt haben kann, eine in den Augen des Leriners absurde Annahme [19]. Die so gekennzeichnete Grundeinsicht in das formale Grundprinzip des christlichen Glaubens liegt der von Vinzenz gebrauchten Kurzformel: ‚ecclesiae catholicae universitatis et antiquitatis consensio' zugrunde [20]. Diese Formel besagt: Zur christlichen Wahrheit gehört gleich wesentlich ihre ‚universitas' als auch ihre ‚antiquitas' (‚antiquitas' bedeutet hier natürlich nicht das Alte als solches im Gegensatz zum Neuen, sondern das Überliefertsein von den Aposteln her).

Wie deutlich dem Leriner diese seine Grundeinsicht ist, erhellt übrigens auch aus seinem eigenen Vorgehen: Bevor er sich auf Schrift und ‚ecclesiastica decreta' (52, 9) beruft, „begründet" er seinen Kanon bzw. sein Traditionsprinzip durch Hinweis auf die Tradition, aus der er sie „empfangen" hat [21]. Er rechtfertigt sein Prinzip also durch Anwendung desselben, wobei ihm dieser Zirkel offensichtlich nicht als „vitios" erscheint. Vinzenz gibt also sein Traditionsprinzip als „traditionell", als kirchliche consuetudo [22] aus. Auf die geschichtliche Richtigkeit dieser Behauptung brauchen wir im Zusammenhang dieser Arbeit nicht einzugehen. Es wäre die Frage nach der kirchlichen „Praxis", um die es hier nicht geht. Auch auf die Frage, inwieweit schon vor Vinzenz die Theorie von der Tradition als formalem Grundprinzip der christlichen Wahrheit vorliegt, braucht hier nicht eingegangen zu werden [23]. Worauf es uns ankommt, ist nicht, eine irgendwie geartete Originalität in der Erfassung oder Formulierung des Prinzips als

---

inculcare debemus, ut omnes vere catholici noverint, se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere' (Com. XVII, 23: 25, 19 ff.). — Hierhin gehört natürlich auch das erste Glied des Kanons: „... sequamur universitatem' (Com. II, 3: 3, 25); vgl. auch 25, 26.

[19] ‚Necesse est ut ... totus postremo iam orbis, per catholicam fidem Christo capiti incorporatus tanto saeculorum tractu ignorasse errasse blasphemasse, nescisse quid crederet, pronuntietur' (Com. XXIV, 33: 37, 20). Vgl. auch Com. XXXI, 72: 49, 30 ff., wo er seine Anklage gegen Nestorius begründet: ‚Quod sacram scripturam se primum et solum intelligere et omnes eos ignorasse iactaret, quicumque ante se magisterii munere praediti divina eloquia tractavissent, universos scilicet sacerdotes, universos confessores et martyres ... totam postremo etiam nunc errare et semper errasse adseveraret ecclesiam, quae, ut ipsi videbatur, ignaros erroneosque doctores et secuta esset et sequeretur.'.

[20] Ebd. 38, 31 f.; vgl. auch ‚ecclesiae catholicae universalis et antiqua fides' (42, 5 f.); ‚universalis dogmatis antiqua veritas' (44, 25 f.); ‚sacrosancta universitatis et antiquitatis consensio' (52, 10 f.); ‚catholicum dogma, id est universalis ac vetusta fides' (28, 33 f.); ‚universalis ecclesiae traditiones' (42, 30); vgl. ebenfalls die ‚Excerpta Vincentii Lirinensis' (Ausg. *J. Madoz* [Madrid 1940]) 103: ‚ecclesiae antiqua et universalis fides'.

[21] „... a maioribus tradita et apud nos deposita describam, relatoris fide potius quam auctoris praesumptione' (Com. I: 2, 11); vgl. auch 1, 7; 42, 29; 2, 26 ff.

[22] Vgl. ebd. 46, 18; 7, 27 ff.; 8, 27.

[23] Vgl. die verschiedenen Studien, die Tertullian, De praescriptione, mit dem Commonitorium des Vinzenz von Lerin vergleichen; u. a. *U. Hüntemann*, a. a. O. (Anm. 12); *F. Sciuto*, a. a. O. (Anm. 2) 127—138; außerdem die umfangreiche

solchem beim Leriner zu behaupten, sondern auf die Eigenart der Anwendung aufmerksam zu machen.

Die Eigenart der Anwendung besteht, kurz gesagt, darin, daß Vinzenz eine *schriftliche* Quelle neben, um nicht zu sagen, über der Schrift postuliert. Er postuliert eine schriftliche Quelle zwar nicht expressis verbis an den Stellen, wo er das Ungenügen der Schrift allein und die Notwendigkeit der ‚traditio ecclesiae catholicae' als Norm der Schriftinterpretation behauptet [24]. Daß er sich aber tatsächlich die ‚norma ecclesiastici sensus' (3, 18), die die Auslegung der Schrift leiten soll (dirigatur), als eine schriftliche vorstellt, erhellt eindeutig aus den folgenden Ausführungen des Commonitoriums: Für den Fall, daß eine ‚particula ecclesiae' sich von der universalen Kirche getrennt hat, sieht der Leriner den Rekurs auf die ‚universitas' vor. Ob er darunter eine schriftliche Norm, etwa ein Konzilsdekret, versteht oder nur ein allgemeines Bewußtsein, zur Mehrheit zu gehören, läßt er dabei noch offen. Anders liegt der Fall, wenn die ‚universitas' selber von Häresie bedroht ist. Dann kommt nämlich bei der Berufung auf die ‚antiquitas' als ‚norma ecclesiastici et catholici sensus' wie selbstredend nur eine schriftliche in Frage: Dekrete von „Universalkonzilien" oder, wenn diese fehlen, die Sentenzen der Väter. Darin, daß Vinzenz die Doppelheit von Schrift und Tradition [25] näherhin so versteht, daß er der Heiligen Schrift eine schriftliche Tradition als Norm, und zwar in Gestalt fester, bestimmter Texte gegenüber- oder zur Seite stellt, liegt u. E. seine Originalität älteren kirchlichen Theorien gegenüber. Darin liegt auch der entscheidende Ansatz zum Verständnis seiner Konzilsidee. Fragt man nämlich genauerhin, welche Art von Tradition als Norm der Schriftauslegung in Frage kommt, so sind im Grunde [26] die eben genannten zwei verschiedenen Formen von Texten zu nennen: Erstens Konzilsdefinitionen und zweitens Vätersentenzen. Die Zusammenstellung der letzteren stellt dabei in der Sicht des Leriners eine Art Konzilsersatz dar: Konsensfeststellung durch die „Nachfahren" für den Fall, daß die „Vorfahren" selber dies unterlassen haben. Die Zusammenstel-

---

Literatur, die sich mit der regula fidei in der Alten Kirche befaßt; neuerdings vor allem *N. Brox*, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme (Salzburg — München 1969), und *J. Moingt*, Théologie trinitaire de Tertullien, t. I: Histoire, doctrine, méthodes (Paris 1966) 66—86.

[24] ‚Atque idcirco multum necesse est propter tantos tam varii erroris amfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur' (Com. II, 2: 3, 16 f.); vgl. auch ebd. 3, 3 und 46, 17 ff.

[25] „... duplici modo munire fidem suam ... (debet christianus), primum divini canonis auctoritate, deinde ecclesiae catholicae traditione' (Com. XXIX, 41: 46, 19 ff.); ebenso vgl. die Einleitung der Excerpta Vincentii Lirinensis: ‚Duo (sunt) quibus catholicae fidei fundamenta (nituntur): divini scilicet canonis auctoritas et catholicorum patrum, id est, et ecclesiastica traditio ...' (*J. Madoz*, a. a. O. [Anm. 20] 103).

[26] Von der durch die Anwendung des Kanons komplizierteren Sicht der Dinge kann hier abgesehen werden.

lung der Vätersentenzen ist im Vergleich zum ‚concilium universale' ein informelles Konzil gleichsam mit retroaktiver Wirkung [27]. Auf die erstere Form normativer Tradition, die Konzilsdefinitionen, ist im folgenden näher einzugehen.

III. Der Konzilsbegriff

Stellen wir zunächst die verhältnismäßig wenigen Texte des Commonitoriums zusammen, in denen der Terminus „Konzil" vorkommt bzw. in denen auf Konzile oder ein bestimmtes Konzil angespielt wird, um anschließend die für unsere Untersuchung relevanten Texte zu analysieren.

Als unergiebig können wir ausscheiden die Erwähnung des afrikanischen Konzils in der Frage der Ketzertaufe [28], die schon erwähnte Stelle vom „Konzilsersatz" (44, 17) und bloße Hinweise auf das Ephesinum (48, 1; 49, 16).

Aus einer zweiten Gruppe von Texten erfahren wir gleichsam beiläufig, was Vinzenz als die normale Funktion der Konzilien ansieht. Die Aussagen sind vage gehalten. Offensichtlich stehen sie nicht im Zentrum seines Interesses. Für uns jedoch sind sie von nicht zu unterschätzender Bedeutung, zeigen sie doch, daß Vinzenz entgegen dem Eindruck, den sein Commonitorium erweckt, auch den Konzilien der *gegenwärtigen* Kirche, und nicht nur denen der ‚antiquitas', Autorität und Bedeutung zuerkennt. Es handelt sich um Aussagen wie die folgenden: „Doch es ist jetzt an der Zeit, daß wir das versprochene Beispiel bringen, (aus dem hervorgeht), wo und auf welche Weise die Sentenzen der heiligen Väter zusammengestellt wurden, damit nach ihrer Maßgabe die kirchliche Glaubensregel kraft Dekrets und der Autorität des Konzils fixiert würde." [29] Ähnlich heißt es vom Ephesinum, daß auf diesem Konzil die „Festsetzung der Glaubensregeln erörtert" [30] und die „Regel des göttlichen Glaubens festgelegt wurde" [31].

Die folgenden Texte unterscheiden sich von den eben erwähnten dadurch, daß in ihnen die Konzile als Teilaspekt, als Momente der oben von uns charakterisierten Grundeinsicht des Vinzenz auftreten. Ihnen kommt folglich kapitale Bedeutung zu. So heißt es z. B. bei der Erklä-

[27] ‚Quibus (scil. patrum sententiis) tamen hac lege credendum est, ut, quidquid vel omnes vel plures uno eodemque sensu manifeste frequenter perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo tenendo tradendo firmaverint, id pro indubitato certo ratoque habeatur' (Com. XXVIII, 39: 44, 14 ff.).

[28] ‚Quid postremo ipsius Africani concilii sive decreti quae vires? (Com. VI, 10: 9, 2 f.) und: ‚Donatistae), illius auctoritate concilii rebaptizare se iactitant' (Com. VI, 11: 9, 15).

[29] ‚... ut secundum eas ex decreto atque auctoritate concilii ecclesiasticae fidei regula figeretur' (Com. XXVIII, 40: 46, 7).

[30] ‚... cum de sanciendis fidei regulis disceptaretur' (Com. XXIX, 42: 47, 14).

[31] ‚... divini dogmatis regula constabilita est' (Com. XXIX, 42: 47, 30); vgl. auch ebd. 48, 27.

rung seines Kanon: Was ist zu tun, „wenn nun aber auch im Altertum ein Irrtum zweier oder dreier Männer oder sogar einer ganzen Stadt oder Provinz angetroffen würde? Dann wird (ein katholischer Christ) vor allem darauf bedacht sein, der Vermessenheit oder der Unkenntnis weniger die Dekrete eines „Universalkonzils", wenn solche in alter Zeit von der Gesamtheit abgefaßt wurden, vorzuziehen" [32]. An anderer Stelle bringt Vinzenz eine noch gefülltere Formel, insofern er die Bischöfe ausdrücklich die Synodalen des „Universalkonzils" nennt [33].

Was ergibt sich für unsere Fragestellung aus den genannten Texten, zu denen noch der Passus 36, 11 ff. gehört, auf den weiter unten besonders einzugehen ist? In konsequenter Anwendung seines Grundprinzips von der christlichen Wahrheit als notwendig universeller *und* überlieferter erscheinen die Dekrete von „Universalkonzilien" als die ideale konkrete schriftliche Norm, nach der die Schrift zu interpretieren ist [34]. Sie stellen die ideale Norm dar, insofern ein vorliegendes Konzilsdekret den schwierigeren Rekurs auf die Vätersentenzen überflüssig macht. Der Konsens steht fest. Er braucht nicht erst mühsam erhoben zu werden.

Zu beachten ist an den zitierten Stellen der deduktive und deswegen theoretische Charakter der vorgetragenen Konzilsidee. Theoretisch ist diese Konzilsidee, sofern Vinzenz, historisch gesehen, nur auf ein einziges Universalkonzil rekurrieren kann, nämlich auf Nikaia, auf das er übrigens immer nur anspielt (5, 29 ff. 7, 11 ff.), das er aber nie mit Namen nennt. Ob ihm nämlich das Ephesinum als Universalkonzil galt, ist zweifelhaft [35]. Selbst die Unterstellung, daß Vinzenz mit „Uni-

[32] ‚Tunc omnino curabit ut paucorum temeritati vel inscitiae si qua sunt *universaliter antiquitus* universalis concilii decreta, praeponat' (Com. III, 4: 4, 10 ff.); vgl. auch die Wiederholung der gleichen Kanonerklärung: „... itemque in ipsa vetustate unius sive paucissimorum temeritati ... omnium generalia, si qua sunt, universalis concilii decreta praeponant ...' (Com. XXVIII, 38: 43, 8 ff.).

[33] ‚Item diximus, in ipsa ecclesiae vetustate duo quaedam vehementer studioseque observanda, quibus penitus inhaerere deberent, quicumque haeretici esse nollent: primum, si quid esset antiquitus ab omnibus ecclesiae catholicae sacerdotibus universalis concilii auctoritate decretum, deinde ... ubi id minime reperiretur, recurrendum ad sanctorum patrum sententias ...' (Com. XXIX, 41: 46, 30 ff.). Ähnlich betont Vinzenz den bischöflichen Charakter der Synoden dort, wo er das Verhalten älteren Häresien gegenüber bespricht: Diese sind entweder durch Schriftargumente zu überführen oder als ‚iam antiquitus universalibus sacerdotum catholicorum conciliis convictas damnatasque' zu meiden. (Com. XXVIII, 39: 44, 2 ff.). Auch aus sonstigen beiläufigen Bemerkungen ergibt sich, daß die Wahrung des ‚depositum fidei' vornehmlich Sache der Bischöfe ist. So kommentiert Vinzenz 1 Tim 6, 20: ‚Quis est hodie TIMOTHEUS nisi vel generaliter universa ecclesia vel specialiter totum corpus praepositorum, qui integram divini cultus scientiam vel habere ipsi debent vel aliis infundere? (Com. XXII, 27: 32, 29); vgl. auch ebd. 45, 4 ff.

[34] ‚Atque idcirco multum necesse est ... ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur' (Com. II, 2: 3, 16 ff.); vgl. auch ebd. 3, 5 ff.

[35] Ebd. 47, 12 nennt Vinzenz das Ephesinum lediglich ‚sanctum concilium'; 48, 24 ‚beata synodus'; 51, 21 heißt es gar: ‚Ephesina quoque synodus, id est, totius paene *orientis* sanctorum episcoporum iudicata ...'

versalkonzil" nicht ökumenische Kirchenversammlungen im Sinn der späteren Terminologie meint, sondern Konzilien, die zwar nur als „Partikularsynoden" abgehalten, von der Ökumene aber anerkannt wurden und in diesem Sinne ökumenisch sind, würde am theoretischen Charakter seiner Konzilsidee nichts ändern. Es handelt sich nach wie vor um eine aus seinem Traditionsprinzip abgeleitete Konzilsidee. Das „Universalkonzil" ist für Vinzenz das Paradigma, der Idealfall von Tradition, insofern in ihm das Ideal der ‚consensio antiquitatis et universitatis' realisiert ist.

Konkretes Beispiel eines solchen ‚concilium universale', dessen Dekrete durch ‚universitas' und ‚antiquitas' gleich wesentlich ausgezeichnet sind, ist Nikaia[36]. Vinzenz sieht im Eintreten der nizänischen Partei für ‚vetustas' und ‚universitas' einen schlechthin exemplarischen Vorgang, der für alle kommenden Geschlechter bedenkenswert bleibt. Nikaia als geschichtliches Faktum, die genannte doppelte Zielsetzung der Nizäner, bedeutet in den Augen des Leriners eine Bestätigung seines formalen Grundprinzips und demgemäß seiner daraus abgeleiteten Konzilsidee[37]: Die ‚antiquitas' ist immer auch die echte ‚universitas' und umgekehrt. Athanasius' und der Seinen Kampf ist somit ein Kampf für die Respektierung von „Dekreten und Definitionen", die von „allen Bischöfen der heiligen Kirche, den Erben der apostolischen und katholischen Wahrheit" aufgestellt worden sind[38].

Neben Nikaia geht Vinzenz in relativer Ausführlichkeit auf das Ephesinum ein, jedoch leider nicht mehr unter derselben Rücksicht, unter der er Nikaia behandelt; er sieht das Ephesinum (noch) nicht als ‚concilium universale' innerhalb seiner Konzilstheorie, sondern lediglich als eine Synode, die sein Traditionsprinzip praktiziert und insofern sanktioniert[39]. Das Ephesinum ist eine ‚auctoritas ecclesiastica',

---

[36] Schon im folgenden Passus kann man eine Anspielung auf Nikaia sehen: „... pro caelesti dogmate humanae superstitiones introducuntur, dum bene fundata antiquitas scelesta novitate subruitur, dum superiorum instituta violantur, dum rescinduntur scita patrum, dum convelluntur definita maiorum ...' (Com. IV, 6: 5, 30 ff.). Im Anschluß an das Ambrosiuszitat (Com. V, 7: 6, 7 ff.) ist dann sicher von Nikaia die Rede (vgl. Anm. 37).

[37] ‚Sed in hac divina quadam confessorum virtute illud est etiam nobis vel maxime considerandum, quod tunc apud ipsam ecclesiae vetustatem non partis alicuius sed universitatis ab iis est suscepta defensio. Neque enim fas erat, ut tanti ac tales viri unius aut duorum hominum errabundas sibique ipsis contrarias suspiciones tam magno molimine adsererent aut vero pro alicuius provinciolae temeraria quadam conspiratione certarent, sed *omnium sanctae ecclesiae sacerdotum, apostolicae et catholicae veritatis heredum*, decreta et definita sectantes maluerunt semetipsos quam vetustae universitatis fidem prodere' (Com. V, 8: 7, 7 ff.).

[38] Vgl. Anm. 37.

[39] ‚Quod ne praesumptione magis nostra quam auctoritate ecclesiastica promere videremur, exemplum (adhibemus) sancti concilii, quod ante triennium ferme in Asia apud Ephesinum celebratum est viris clarissimis Basso Antiochoque consulibus' (Com. XXIX, 42: 47, 10 ff.).

die parallel zur Schrift (vor allem 1 Tim 6, 20) den Beweis liefert, daß die Wahrheit in der Kirche nur durch „Tradition" erhalten bleibt.

Darin, daß die ephesinische Synode nichts Eigenes produzierte, sondern ausschließlich die ‚fides maiorum' überlieferte, ist sie der Nachwelt ein leuchtendes Vorbild, das um so mehr Beachtung verdient, als die Mehrzahl der Synodalen aufgrund ihrer theologischen Bildung durchaus in der Lage gewesen wäre, etwas Neues auf die Beine zu bringen [40]. Es geht dem Leriner beim Rekurs auf das Ephesinum jedoch nicht nur um diese allgemeine Vorbildlichkeit, die eben darin besteht, „nichts der Nachwelt zu überliefern außer, was man von den Vätern empfangen hat" (49, 23 f.), sondern vor allem darum, das dritte der in seinem Kanon genannten „Kriterien" zu illustrieren: Die ‚consensio', die für den Fall ins Spiel tritt, daß kein Rekurs auf ein schon stattgehabtes „Universalkonzil" möglich ist [41]. Weil es Vinzenz gerade auf diesen Aspekt des Ephesinums, die Praktizierung des Väterarguments, ankommt, erweckt er bei seiner Darstellung absichtlich den Eindruck, als beriefen die ephesinischen Synodalen sich ausschließlich auf die Väter. Geflissentlich erwähnt er mit keinem Wort das Nicaenum, das doch eindeutig nach den Akten der Haupttext war, aufgrund dessen Nestorius, weil im Widerspruch zu ihm, verurteilt wurde. Nach einer einleitenden Bemerkung [42] zitiert Vinzenz zehn Väter (sacratus decalogi numerus [48, 23]) in einer Reihenfolge, die offensichtlich zum Ziel hat, die ‚consensio universitatis' dieser ‚antiquitas' nahezulegen [43]. Das solcherart sorgsam stilisierte Ephesinum veranschaulicht das Hauptan-

---

[40] „... tot numero sacerdotes ... tantae eruditionis tantaeque doctrinae, ut prope omnes possent de dogmatibus disputare ... nihil tamen (novaverunt), nihil (praesumpserunt), nihil sibi penitus (adrogaverunt), sed omnimodis (praecaverunt) ne aliquid posteris traderent, quod ipsi a patribus non accepissent, et non solum in praesenti rem bene disponerent, verum etiam post futuris exempla praeberent, ut et ipsi scilicet sacratae vetustatis dogmata colerent, profanae vero novitatis adinventa damnarent' (Com. XXXI, 42: 49, 17 ff.).

[41] ‚Quid si tale aliquid (d. h. kein „Universalkonzil") emergat, ubi nihil eiusmodi reperiatur? Tunc operam dabit (christianus catholicus), ut conlatos inter se maiorum consulat interrogetque sententias eorum dumtaxat, qui diversis licet temporibus et locis, in unius tamen ecclesiae communione et fide permanentes, magistri probabiles exstiterunt; et quidquid non unus aut duo tantum sed omnes pariter uno eodemque consensu aperte frequenter perseveranter tenuisse scripsisse docuisse cognoverit, id sibi quoque intelligat absque ulla dubitatione credendum' (Com. III, 4: 4, 13 ff.); vgl. auch ebd. 43, 11 ff. und 47, 4 ff.

[42] ‚Sunt ergo hi viri, quorum in illo concilio vel tamquam iudicum vel tamquam testium scripta recitata sunt' (Com. XXX, 42: 48, 1 ff.).

[43] Vinzenz nennt für die griechische Welt Petrus, Athanasius, Theophilos und Cyrill von Alexandrien, Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa als Vertreter Kleinasiens (‚et ne forsitan unius civitatis ac provinciae doctrina haec putaretur, adhibita sunt etiam illa Cappadociae lumina'), für die lateinische Welt (‚occidentalis et latinus orbis') die Päpste Felix und Julius als Zeugen des ‚caput orbis', und schließlich Cyprian von Carthago als Vertreter des „Südens" und Ambrosius von Mailand als Repräsentant des „Nordens" (Com. XXX, 42: 48, 1 ff.).

liegen des Leriners: Die Einschärfung des Traditionsprinzips, mit dem er auch sein Commonitorium beschließt [44].

Wir sagten schon, daß Vinzenz das Ephesinum leider nur unter dieser Rücksicht sieht, nämlich der eines ‚exemplum' für das Festhalten an den Vätern. So schweigt er sich völlig darüber aus, welche Autorität der vom Konzil erstellten Feststellung des ‚consensus antiquitatis' zukommt. Die gleiche wie den Dekreten der alten „Universalkonzilien"? Eingangs nennt Vinzenz zwar als Ziel dieser Feststellung des ‚consensus antiquitatis' die Prägung einer ‚regula ecclesiasticae fidei' (46, 6 f.), er bleibt uns aber jede Erklärung darüber schuldig, ob das Konzil eigene Autorität besitzt oder nur insofern es den ‚consensus antiquitatis' sichtbar machen kann. M. a. W., besitzt das Konzil Autorität über sein Väter-Argument hinaus? Ist sein Gewicht identisch mit dem seines Traditionsbeweises? Vinzenz gibt auf diese Fragen keine Antwort, und wir müssen uns mit seinem Schweigen abfinden.

Bevor wir die Konzilsidee des Leriners zusammenfassend zu charakterisieren versuchen, ist noch der Haupttext zu analysieren, auf den schon die Magdeburger Zenturiatoren aufmerksam machen [45]. Im Zusammenhang einer Reflexion über das Traditionsprinzip, näherhin einer Exegese von 1 Tim 6, 20 (‚O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates'), beim Versuch, den in der Kirche zulässigen ‚profectus religionis' zu kennzeichnen [46], stellt Vinzenz dem ‚furor impiorum', der Stück um Stück der katholischen Wahrheit abbaut (cap. 31), die „Kirche Christi" gegenüber, die das ‚depositum' unverfälscht, so wie sie es selber empfangen, weitergibt an die folgenden Generationen [47]. Unmittelbar daran anschließend steht der folgende Text: „Was hat die Kirche anderes durch ihre Konzilsdekrete erstrebt, als daß dasselbe, was vor einem Konzil schlicht geglaubt, von da ab

[44] „... necesse est profecto omnibus deinceps catholicis qui sese ecclesiae matris legitimos filios probare student ut sanctae sanctorum patrum fidei inhaereant, adglutinentur, immoriantur ...' (Com. XXXIII, 43: 52, 13 ff.).

[45] Er wird zitiert mit der Bemerkung: ‚de conciliorum fine eleganter inquit' (Historiae ecclesiasticae, Vol. II. [Basel 1624] Sp. 777.

[46] ‚Habeatur plane et maximus ... sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum vehementerque proficiat tam singulorum quam omnium tam unius hominis quam totius ecclesiae — aetatum ac saeculorum gradibus — intelligentia, scientia, sapientia, sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia. Imitetur animarum religio rationem corporum, quae, licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent' (Com. XXIII, 28: 33, 28 ff.).

[47] ‚Christi vero ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his umquam permutat, nihil minuit nihil addit; non amputat necessaria, non adponit superflua; non amittit sua, non usurpat aliena, sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua illa sunt antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua iam expressa et enucleata, consolidet (et) firmet, si qua iam confirmata et definita, custodiat' (Com. XXIII, 32: 36, 13 ff.).

mit mehr Bestimmtheit geglaubt würde; dasselbe, was vor ihm ohne Nachdruck gepredigt, von da ab intensiver gepredigt würde; dasselbe, was vor ihm in aller Sicherheit verehrt, von da ab mit größerem Eifer verehrt würde. Dies, so behaupte ich, und nichts anderes, hat die katholische Kirche immer, aufgeschreckt durch die Neuerungen der Häretiker, durch ihre Konzilsdekrete erreicht: Was sie zuvor von den ‚Vorfahren' allein durch Überlieferung empfangen hatte, hat sie von nun an für die ‚Nachfahren' auch schriftlich und urkundlich niedergelegt. Sie tat es, indem sie vieles in wenige Worte zusammenfaßte und oft zum Zwecke des klareren Verständnisses den unveränderten Glaubensgehalt mit einer neuen Bezeichnung ausdrückte" [48].

Welche Konzilsidee kommt in dem zitierten Text zum Ausdruck? Dem Leriner kommt es im Zusammenhang darauf an zu zeigen, daß die Kirche das ‚depositum fidei' unverfälscht bewahrt. Paradigmatisch sichtbar macht er diese Tatsache an der Funktion der kirchlichen Konzilien. M. a. W., die rhetorische Frage (denique quid umquam aliud . . .) hat begründenden Sinn: Die Kirche bewahrt das ‚depositum fidei', denn ihre Konzilien sind ihrem Wesen nach nichts anderes als Tradition. Man beachte im Zusammenhang das Pathos, mit dem Vinzenz die Selbstidentität des Glaubens affirmiert: Dreimal wiederholt er ‚hoc idem'.

Sind die Konzilien somit ihrem *Wesen* nach Tradition, so bleibt noch die Frage, worin näherhin ihr eigentlicher Effekt besteht. Auch auf diese Frage gibt unser Passus Auskunft. Man kann einen doppelten Effekt unterscheiden. Einerseits *intensivieren* (‚diligentius' ‚instantius', ‚sollicitius') die Konzilien durch die Affirmation des identischen Glaubensdepositums Glaube (credere), Predigt (praedicare) und Gottesdienst bzw. Kult (colere), andererseits verdankt ihnen die Kirche eine *schriftliche Fixierung* des depositum.

Was den ersten Effekt der Konzilien angeht, die Intensivierung von Glaube, Predigt und Kult, so besteht für den Leriner die Leistung der Konzilien gerade in der Wahrung der Identität des Glaubens. Darauf hebt er im Zusammenhang ab, darin liegt die Pointe seiner Ausführungen. Im Kontext der Frage nach dem in der Kirche tragbaren ‚profectus religionis' erscheinen die Konzilien als die spezifischen Instrumente

---

[48] ‚Denique quid umquam aliud conciliorum decretis (ecclesia) enisa est, nisi ut, quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur; quod antea lentius praedicabatur, hoc idem postea instantius praedicaretur; quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur? Hoc, inquam, semper, neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut, quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendendo, et plerumque propter intelligentiae lucem non novum sensum novae appellationis proprietate signando' (Com. XXIII, 32: 36, 21 ff.).

desselben. Denn dieser besteht ja in der „Zunahme" von „Einsicht, Wissen und Weisheit, aber lediglich in der eigenen Art, nämlich in demselben ‚Dogma', demselben Sinn und in derselben Bedeutung" [49].

Was den zweiten Effekt angeht, die schriftliche Fixierung des ‚depositum', so ist zu beachten, mit welchem Nachdruck Vinzenz betont, daß die Konzilsdekrete „nichts anderes" (neque quidquam praeterea) darstellen als eben die schriftliche Fixierung der Tradition. Und das ist immer so, bei allen Dekreten (semper). Bei dieser Beteuerung bezieht er sich offensichtlich auf den bekannten Einspruch der Arianer, das Konzil von Nikaia verfälsche durch seine nicht aus der Schrift stammenden Termini den Glauben. Überhaupt ist evident, daß der zweite Teil unseres Passus in deutlicher Bezugnahme auf Nikaia und unter Berücksichtigung der durch dieses Konzil ausgelösten Kontroversen formuliert ist [50].

Wenn die schriftliche Fixierung noch näherhin gekennzeichnet wird als eine Zusammenfassung von vielem in wenigen Worten (magnam rerum summam paucis litteris conprehendendo), ferner als eine neue Bezeichnung für einen unveränderten Glaubensgehalt (non novum fidei sensum novae appellationis proprietate signando), so ist auch darin selbstverständlich eine Anspielung auf Nikaia zu sehen, besser: Wir haben auch darin eine Generalisierung der spezifisch nizänischen Problematik vor uns. Der konkrete Effekt des Konzildekrets ist die vertiefte Einsicht (intelligentiae lux) in den sich selber identisch bleibenden Glaubensgegenstand. Anlaß (excitata) zur schriftlichen Fixierung der Tradition sind die ‚novitates haereticorum'. Man darf wohl verstehen: Der ‚profectus religionis' als solcher, d. h. die vertiefende Einsicht in den Glaubensinhalt, ist nicht auf die Häresie angewiesen. Die Häresie veranlaßt lediglich die schriftliche Fixierung in Konzilsdekreten als solche. Zu beachten ist schließlich noch, daß Vinzenz zwar anzunehmen scheint, daß alle Konzilien (semper) Dekrete aufstellen, aber nicht alle (plerumque, d. h. eigentlich die Mehrzahl) dabei sich neuer, ungewohnter Termini bedienen, wie das in Nikaia der Fall war.

Versuchen wir zusammenzufassen und einige Schlußfolgerungen zu ziehen. Zunächst ist festzuhalten: Überblickt man die analysierten Texte, so ist deutlich, daß Vinzenz neben einer traditionell zu nennenden Konzilsidee (die Konzilien bestimmen die regula fidei) eine eigentliche Konzilstheorie besitzt. Aus seinem Traditionsprinzip (consensio

[49] Ebd. 34, 6; vgl. Anm. 46.

[50] Für unsere These, daß der Konzilsbegriff des Leriners aus dem Traditionsbegriff abgeleitet ist, spricht auch der vorliegende Passus: ‚Quod prius a maioribus sola traditione (ecclesia) susceperat, hoc deinde *posteris* etiam per scripturae chirographum (consignabat).' Ebd. 36, 26 f. Streng genommen besteht der Effekt des Konzils gar nicht in der Bewahrung des ‚depositum' für die Zeitgenossen, sondern für die kommenden Geschlechter (posteris).

antiquitatis et universitatis) leitet er einen Konzilsbegriff ab, der durch eben diese beiden Momente bestimmt ist: ‚antiquitus' und ‚universaliter'. Diesen Konzilsbegriff, obzwar offensichtlich a priori abgeleitet, sieht er zumindest im Nicaenum realisiert. Dieses Konzil ist de facto eine ‚consensio antiquitatis et universitatis'.

Insofern der Lerinische Konzilskonzept aus dem Traditionsprinzip deduziert ist, hat er folgende weitere Eigenarten: Sein Konzilsbegriff erfaßt, unmittelbar wenigstens, nur die Konzilien der ‚antiquitas', diese freilich in ihrem innersten Wesen: Sie sind Kristallisationspunkte im Strom der Überlieferung, als solche nie Ende, sondern immer auch Anfang für die folgenden Geschlechter. Der breite Strom der Tradition mündet in „Dekrete", in feste, fixe Texte, und wird so greifbar und faßbar für die Zukunft.

Doch auch das Ungenügende eines solchen, ausschließlich im Blick auf die ‚antiquitas' gewonnenen Wesensbegriffes von Konzil ist zu nennen: Die Konzilien als Veranstaltungen des gegenwärtigen Lehramtes kommen — unmittelbar wenigstens — überhaupt nicht in den Blick. Diese werden im Gesamt des Commonitoriums zwar nicht übersehen, erst recht wird ihre Autorität nicht geleugnet, aber sie stellen kein inneres Moment seiner Konzilstheorie dar. In diesem Sinn ist das Konzil für den Leriner ausschließlich eine „vergangene Größe".

Indem die Theorie des Leriners den Rekurs auf die „Universalkonzilien" als die vorrangig zu praktizierende Anwendung des Traditionsprinzips betrachtet — vor dem Rückgriff auf die Vätersentenzen nämlich —, gibt sie den Konzilsdekreten eine absolut zentrale Bedeutung in der Wahrheitssicherung der Kirche. Sie spiegelt damit in einem gewissen Sinne die Praxis der Zeit wider.

Insofern Vinzenz in seiner an der Vergangenheit orientierten Konzilstheorie ausschließlich das ‚concilium universale' berücksichtigt [51], stellt er doch wiederum auch einen zukunftsträchtigen Konzilsbegriff zur Verfügung. Denn die geschichtliche Entwicklung geht ja dahin, daß die ökumenischen Konzilien mehr und mehr in der kirchlichen Praxis an Bedeutung gewinnen. Mit Hilfe seines Begriffs von ‚concilium universale' konnte oder könnte die Kirche die *theologische* Relevanz der ökumenischen Kirchenversammlungen erfassen. Schließlich: Die Ableitung des Konzilkonzeptes vom „altehrwürdigen" Traditionsprinzip macht es dem Leriner möglich, ohne Anstoß zu erregen, im Konzilsdekret unmittelbar eine ‚norma directiva' (3, 18 f.) der Schriftinterpretation zu sehen. Damit gelangt er auf dem Wege der

[51] In der Tatsache, daß Vinzenz keine „Partikularkonzilien" in seiner Theorie vorsieht, kann man einen weiteren Beweis sehen für die These, daß sein Konzilsbegriff nicht von der Praxis der Kirche abgezogen, sondern aus seinem Traditionsprinzip deduziert ist.

‚antiquitas' dorthin [52], wohin auch *Augustinus* auf anderem Wege, nämlich dem der ‚universitas' gelangt ist [53].

IV. „Quellen" und dogmengeschichtlicher Ort

In diesem Schlußkapitel soll zunächst versucht werden, etwas Licht in die Frage nach der Herkunft der lerinischen Vorstellungen über die Tradition und somit über die Konzilien zu bringen; dann soll abschließend eine dogmengeschichtliche Einordnung seiner Vorstellungen durch Vergleich mit anderen Theologen der Alten Kirche unternommen werden.

Was die erste Frage angeht, so ist von einer Beobachtung zur Terminologie des Vinzenz auszugehen. Diese ist, so ergibt ein Überblick, alles andere als schwankend, suchend, disparat; sie ist vielmehr von auffälliger Einheitlichkeit und Eindeutigkeit. Nie steht das eine für das andere oder dieses für jenes. Man hat den Eindruck, in eine relativ geschlossene Sprachwelt einzutreten, in der nicht viel entfaltet und erklärt zu werden braucht. Der Autor beschränkt sich, um seine Gedanken mitzuteilen, auf einige wenige Andeutungen [54].

Solche einheitlich gebrauchten und als in sich einsichtig vorausgesetzten Begriffe sind u. a. ‚antiquitas' (wechselweise mit ‚vetustas') [55], ‚antiquitus', ‚auctoritas', ‚canon', ‚catholicus', ‚concilium', ‚consensio', ‚consensus', ‚corpus' (totum praepositorum) ‚decernere', ‚decretum' [56], ‚definire', ‚definitio', ‚definita', ‚instituta', ‚lex divina', ‚patres', ‚praepositi', ‚probabiles magistri', ‚profectus', ‚proficere', ‚regula' (credendi, fidei, ecclesiastici sensus, divini dogmatis usw.), ‚regularis via', ‚religio', ‚sancire', ‚sancti', ‚scita', ‚statuta', ‚traditio', ‚traditum', ‚unitas', ‚universitas', ‚vestustas' usw. Auf was für ein Milieu deuten Einheitlichkeit und Eindeutigkeit sowie Auswahl und Eigenart dieser Terminologie hin? Wird man mit der Annahme, daß es sich um das Sprach-

---

[52] ‚Non quia canon solus non sibi ad universa sufficiat, sed quia verba divina pro suo plerique arbitratu interpretantes varias opiniones erroresque concipiant, atque ideo necesse sit, ut ad unam ecclesiastici sensus regulam scripturae caelestis intelligentia dirigatur, in his dumtaxat praecipue quaestionibus, quibus totius catholici dogmatis fundamenta nituntur' (Com. XXIX, 41: 46, 21 ff.).

[53] ‚Si invenires aliquem, qui evangelio nondum credit, quid faceres dicenti tibi: non credo? Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas' (Contra epist. Manichaei 5, 6). — Zur Interpretation vgl. *K. H. Lütcke*, ‚Auctoritas' bei Augustin (Stuttgart 1968) Anm. 707; *P. Th. Camelot*, Autorité de l'Écriture, autorité de l'Église. À propos d'un texte de saint Augustin. In: Mélanges offerts à *M. D. Chenu* (Paris 1967) 124—133.

[54] ‚Pleraque significata potius quam explicata (videntur)' (Com. I: 2, 15).

[55] Vgl. für diese und die folgenden Termini das Register in der Ausgabe des Commonitoriums von *A. Jülicher*.

[56] Eine besonders auffällige Einheitlichkeit! Vinzenz kennt keinen anderen Terminus zur Bezeichnung der Konzilsbeschlüsse und reserviert ihn übrigens auch hierfür.

milieu der Leriner Mönche handelt, völlig fehlgehen? Wohl nicht. Dies ist sogar naheliegend. Ja man kann sogar dieser Hypothese einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit geben, wenn man andere Schriften des gleichen Milieus, zunächst unter terminologischer Rücksicht, untersucht.

Andere Werke des Vinzenz kommen dafür nicht in Frage [57], wohl aber die Schriften des *Kassian*, der zwar kein Leriner Mönch ist, aber sicher der gleichen Geistes- und Gedankenwelt angehört wie Vinzenz von Lerin [58]. Durchmustert man nun unter der Rücksicht zunächst der Terminologie die ‚Institutiones' [59] des gelehrten Mönchstheoretikers, so stößt man auf auffallende Übereinstimmungen mit der Ausdrucks- und Vorstellungsweise des Vinzenz.

Der Traditionsbegriff ist für *Kassian* ähnlich zentral wie für den Leriner, mehr noch: Er hat hier den gleichen, „Neuerungen" ausschließenden Sinn [60]. Auch der Begriff ‚catholicus', den der Leriner mit solcher Vorliebe verwendet [61], scheint in der lateinischen Mönchsspiritualität eine besondere Rolle gespielt zu haben. Er bezeichnet den Gegensatz zum Eigenen, Persönlichen, Individuellen, also das der Gemeinschaft als solcher Zukommende [62]. Im Zusammenhang geht es um die

---

[57] Bei den ‚Excerpta' stammen naturgemäß nur die Einleitung und der Schluß von Vinzenz und aus ihnen läßt sich nichts folgern. Die von Prosper von Aquitanien bekämpften ‚Obiectiones' sind bekanntlich nicht erhalten.

[58] Für die Beziehung des Kassian zu Lerin ist zunächst aufschlußreich, daß die ‚Collationes' 11—17 neben Eucherius *Honoratus*, dem Gründer und ersten Abt von Lerin, gewidmet sind. Über die weiteren Beziehungen des Kassian zu Lerin vgl. u. a. *F. Prinz*, Frühes Mönchtum im Frankenreich. Lerinum und sein Einfluß in Gallien (München — Wien 1965) 47 ff. Kassian, der Klostergründer von Marseille, stand in freundschaftlicher Verbindung mit Lerin (ebd. 50). Er „scheint mit seinen monastischen Schriften eher über die ihm befreundeten Männer von Lerinum als über sein eigenes Kloster nach Gallien gewirkt zu haben" (61). Wichtigere weitere Literatur über Lerinum, seine Geschichte und sein Einfluß ebd. 47, Anm. 5.

[59] CSEL 17.

[60] ‚Et idcirco haec quae nec a veteribus sanctis, qui huius professionis fundamenta iecerunt, neque a patribus nostri temporis, qui eorum per successiones instituta nunc usque custodiunt, tradita videmus exempla, et superflua et inutilia nos quoque resecare conveniet' (Inst. I, 2, 2: 10, 9 ff.); vgl. auch ‚tradi nisi ab expertis non queunt' (Praef. 5: 5, 8); ‚per successiones ac traditiones maiorum usque in hodiernum diem vel permanent vel mansura fundantur' (Inst. II, 3, 1: 19,1); ‚... et quid iunioribus tradere debeat, institutis seniorum fuerit adsecutus' (Inst. II, 3, 3: 19, 25). — Die gleiche Traditionsvorstellung — der Terminus selbst wird allerdings nicht verwendet — liegt einem Passus über das Psaltergebet zugrunde: ‚qui modus antiquitus constitutus idcirco per tot saecula ... nunc usque perdurat, quia non humana adinventione statutus a senioribus adfirmatur, sed caelitus angeli magisterio patribus fuisse delatus' (Inst. II, 4: 20, 20 f.). Vgl. weiter: ‚... viam perfectionis ... exemplis certissimis tradiderunt' (Inst. XII, 13: 214, 10); ‚haec est antiquissimorum patrum sincera fides, quae penes successores ipsorum mera nunc usque perdurat' (Inst. XII, 18: 220, 3 ff.); ‚antiquorum patrum traditio' (Inst. V, 23, 2: 101, 7).

[61] Vinzenz wagt sogar den Superlativ (nach der Auskunft des Thesaurus linguae latinae ein Hapaxlegomenon): ‚catholicissimum' (ebd. 47, 17).

[62] ‚Quidquid enim inter famulos dei praesumitur ab uno vel paucis nec *catholice* per omne *corpus fraternitatis* tenetur, aut superfluum aut elatum ...' (Inst. I, 2, 2: 10, 5 ff.).

Mönchskleidung, allem Anschein nach eine für die Mönche nicht unwichtige Sache. Die Unterordnung des Einzelnen bzw. der Minderheit unter den Mehrheitswillen und die Mehrheits-Definitionen wird mit der gleichen Leidenschaftlichkeit und unter Anwendung der gleichen Terminologie gefordert wie im Commonitorium [63].

Andere Texte zeigen, daß die Mönche von ihrer eigenen „Tradition" und Praxis her Zugang zum Verständnis des kirchlichen Konzilswesen haben. Wichtige „Traditionen" gehen auf „Dekrete" zurück [64]. Sogar der Terminus ‚concilium' wird auf Mönchsversammlungen, nämlich auf die Kapitel, angewandt [65]. Wenn der Leriner den „klassischen" Terminus ‚regula fidei' gebraucht, schwingt bei ihm möglicherweise auch etwas mit von dem, was der Mönch unter ‚regula' versteht, eine Begriffsveränderung von erheblicher Bedeutung [66]. Zusammenfassend können wir für die ‚Institutiones' des *Kassian* feststellen: Wesentliches Merkmal dieser „Mönchsinstruktion" ist die Berufung auf die „Väter", auf die „Tradition" [67]; nicht weniger charakteristisch ist die Forderung der Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft, die Betonung des ‚catholicum' bzw. des ‚universale'. Einen ähnlichen terminologischen Befund bieten die ‚Collationes' des *Kassian* [68], wenn auch die Parallelen zu Vinzenz nicht ganz so zahlreich sind wie in den ‚Institutiones'. Aus einer größeren Zahl von Belegen [69]

---

[63] ‚Generali namque omnium constitutioni paucorum non debet praeponi nec praeiudicari sententia. Illis enim debemus institutis ac regulis indubitatam fidem et indiscussam obedientiam per omnia commodare, non quas paucorum voluntas intulit, sed quas *vetustas* tantorum temporum et *innumerositas* sanctorum concordi definitione in posterum propagavit' (Inst. I, 2, 3: 10, 24 ff.).

[64] „... venerabiles patres pervigili cura posteris consulentes, quinam modus cottidiano cultui per universum *fraternitatis corpus decerni* deberet, tractaturi conveniunt, ut hereditatem pietatis ac pacis etiam successoribus suis absolutam ab omni discussionis lite *transmitterent* ...' (Inst. II, 5, 3: 21, 23 ff.). Vgl. auch ‚antiqua sanctorum patrum (non) sunt perturbanda *decreta*' (Inst. I, 2, 3: 10, 21); ‚venerabilis patrum senatus ... *decrevit*' (Inst. II, 6: 22, 21).

[65] „... in concilio fratrum' (Inst. II, 6: 51, 1).

[66] „... regula sancienda' (Inst. IV, 5: 10, 20); „... secundum catholicam regulam' (ebd. 10, 23).

[67] ‚Ab exordio praedicationis apostolicae a sanctis ac spiritualibus patribus fundata monasteria' (Praef. 8; 6, 30 f.); ‚a sanctis patribus antiquitus statutus' Inst. II, 1: 18, 1); ‚antiquitus a maioribus statutus' (Inst. II, 7, 1: 23, 10); ‚a tempore praedicationis apostolicae' (Inst. III, 9, 1: 43, 8); ‚non nostris definitionibus adquiescamus' (scil. sed patrum!) (Inst. VII, 18: 143, 12); ‚haec est antiquitus patrum permanens nunc usque sententia' (Inst. XI, 18: 203, 12).

[68] CSEL 13.

[69] Hier einige Beispiele: ‚Quaecumque seniores nostros agere vel tradere videritis summa humilitate sectamini' (ebd. 508, 14); ‚numquam rationem veritatis intrabit quisquis a discussione coeperit erudiri' (ebd. 508, 21); ‚coenobiotarum disciplina a tempore praedicationis apostolicae sumpsit exordium' (ebd. 509, 19); ‚ea quae *ab apostolis per universum corpus ecclesiae generaliter* meminerant instituta, privatim ac peculiariter exercere coeperunt' (ebd. 510, 29); ‚istud ergo solummodo fuit antiquissimum monachorum genus ... quod per annos plurimos inviolabile usque ad abbatis Pauli ... duravit aetatem' (ebd. 511, 10); ‚novella ei haec persuasio nec ab

sei nur ein einziger typischer Text zitiert: „Wir müssen uns der Autorität der Väter und der Praxis der Vorfahren, die über eine so große Reihe von Jahren bis zu unserer Zeit hin sich erstreckt, beugen und sie so, wie sie von alters überliefert ist, in ständiger Beobachtung und Ehrfurcht bewahren, selbst wenn wir ihre innere Sinnhaftigkeit nicht sehen." [70]

Auch das übrige Werk des *Kassian* kommt natürlich als Vergleichsmaterial und wohl auch als Quelle im eigentlichen Sinne des Wortes für den Leriner in Frage. So muß man z. B. mit der Möglichkeit rechnen, daß die theologische Konzeption eines Nebeneinander von Schrift und Tradition direkt abhängig ist von entsprechenden Vorstellungen, wie sie sich im Werk des *Kassian* ‚De incarnatione Domini contra Nestorium' anzeigen [71]. In der gleichen Schrift des *Kassian* findet sich

---

anterioribus aliquando conperta vel tradita videretur' (ebd. 288, 8). — Der allem Anschein nach dem Leriner zentrale Begriff ‚linea' (3, 18) findet sich ebenfalls in den Collationes: a. a. O. (Anm. 68), 103, 1. 12; 237, 20; 398, 20; 680, 5; nicht weniger die stereotype Nebeneinanderstellung von Schrift und Tradition: ‚Hanc ergo rationem ... traditione patrum de sanctarum scripturarum fonte percepimus' (ebd. 222, 19). Von höchstem Interesse ist auch der Passus über die „gerechte Tradition" des Seth und die „böse Tradition" des Cham ebd. 238 ff. — Vgl. ferner: ‚Huius quoque spiritalis theoriae tradenda vobis est formula' (ebd. 297, 9); ‚hoc ab omnibus catholicis patribus definitur' (ebd. 395, 19).

[70] ‚Oportet quidem nos auctoritati patrum consuetudinique maiorum usque ad nostrum tempus per tantam annorum seriem protelatae etiam non percepta ratione concedere eamque, ut antiquitus tradita est, iugi observantia ac reverentia custodire' (ebd. 585, 27 ff.).

[71] In den sieben Büchern dieser Schrift, verfaßt wahrscheinlich i. J. 430, versucht Kassian zu beweisen, daß Christus wahrer Gott ist von Ewigkeit her und daß Maria dementsprechend nicht nur ‚christotokos' sondern ‚theotokos' genannt werden muß. Für uns ist von höchstem Interesse der Aufbau dieses Beweises, weil wir hier gleichsam die Praxis zur Theorie des Vinzenz von Lerin vor Augen haben. Dem Schriftbeweis folgt, von diesem deutlich abgehoben und — der formalen Struktur nach — diesem gleichgeordnet, der Beweis durch das Taufsymbol: ‚Igitur quia neganti deum haeretico abunde iam ut reor, cunctis superioribus scriptis divinorum testimoniorum auctoritate respondimus, nunc ad fidem Antiocheni symboli virtutemque veniamus, in quo cum ipse baptizatus sit ac renatus, suis eum professionibus argui, suis ut ita dicam armis conteri oportet' (De incarn. VI, 3 [CSEL 17: 327, 7 ff.]). Unter logischer Rücksicht sucht Kassian freilich in diesem zweiten Beweisgang so etwas wie den Aufweis eines Selbstwiderspruchs bei Nestorius, insofern ihm nachgewiesen werden soll, daß er seinem eigenen Taufbekenntnis widerspricht (‚Hic enim ordo est, ut superatus iam testimoniis sacris etiam se ipso ut ita dicam teste superetur neque enim aliis iam rebus contra eum agi necesse erit, cum palam se et evidenter ipse convicerit' (ebd. VI, 3 [327, 12 ff.]). Dieser Aufweis ist jedoch nur stichhaltig unter der Voraussetzung des theologischen Gewichts der Berufung auf das Taufsymbol. — Auf den Beweis ‚ex symbolo' (ebd. VI, 23 [351, 20 ff.]) folgt zunächst die Widerlegung einzelner häretischer Sätze (Buch VII, 1—23), dann der Väterbeweis (‚Sed tempus tandem est finem libro, immo universo operi imponere, si pauca tamen sanctorum virorum atque inlustrium sacerdotum dicta subdidero, ut id, quod aucoritate testimoniorum sacrorum iam approbavimus, etiam fide praesentis temporis roboremus' (ebd. VII, 24 [382, 11 ff.]). Dabei erhalten die zitierten ‚auctores' bezeichnende Epitheta. So ist *Hilarius* der ‚magister ecclesiarum', *Ambrosius* der ‚eximius dei sacerdos', *Hieronymus* gar ‚catholicorum magister', *Rufinus* ein ‚christianae philosophiae vir, haud contemnenda ecclesiasticorum doctorum portio', *Augustinus* nur

auch eine auffallende Formulierung des consensus-omnium-Kriteriums. Man wird nicht ausschließen können, daß sie im Hintergrund des Vinzentinischen Universitas-Begriffs steht [72]. Die Untersuchung könnte auch auf das Feld des *Pachominian*ischen Mönchtums ausgedehnt werden [73], aber das bisher Angeführte mag genügen, um der Hypothese

---

‚hipponae Regiensis oppidi sacerdos' (!) usw. — Schon der Aufbau der Argumentation gegen Nestorius als solcher stellt in seiner formalen Struktur der Nebeneinanderstellung von Schrift-, Symbol- und Väterargument eine Neuerung dar im Vergleich zu älteren Autoren. Die Struktur des Arguments macht einen Reflexionsprozeß deutlich, der die Theologie dieser Jahre vom Formalen her kennzeichnet: Das traditionelle Schriftargument, d. h. die Auslegung der Schrift im Sinne der Tradition, zerfällt in zwei selbständige Argumente: Schriftlehre plus Schriftauslegung der Tradition. Unser besonderes Interesse gilt dem zweiten und dritten Argument, der Widerlegung ‚ex symbolo' und dem Väterflorilegium, weil sie die Praxis zur Theorie des Vinzenz vom Rekurs auf „Texte" der Tradition darstellen. Der Fortschritt im Vergleich zu älteren Autoren ist deutlich: Die regula fidei sind hier Texte, ist die schriftliche Tradition als solche.

[72] Schon bei seiner Reflexion über die Autorität des „Apostolicum" (nicht in „Reinform", sondern durch entscheidende Zusätze aus der fides Nicaena modifiziert) betont Kassian dessen Verbreitung in allen Kirchen (‚convincerem denique probata per universum mundum symboli veritate ...' (ebd. VI, 5 [329, 21 ff.]) und gründet darauf u. a. dessen Autorität (‚Si Arianae aut ... Sabellianae haereseos assertor esses ... dicerem te ... oportere tamen sequi saltem *consensum generis humani* nec plus facere debere paucorum improborum perversitatem quam ecclesiarum omnium fidem, quae utique a Christo fundata, ab apostolis tradita non aliud existimanda esset quam vox atque auctoritas dei, quae haberet in se utique vocem et sensum dei' (ebd VI, 5 [329, 19 ff.]). Aber vorher schon, gleich im ersten Buch kommt Kassian auf den ‚consensus omnium' als Kriterium der Wahrheit zu sprechen. Er beschließt einen längeren Passus aus dem ‚liber emendationis' des *Leporius*, den alle afrikanischen und gallischen Bischöfe, so versichert er, approbiert haben, mit folgender Erklärung: ‚Sufficere ergo solus nunc ad confutandum haeresim deberet *consensus* omnium, quia indubitatae veritatis manifestatio est auctoritas universorum et perfecta ratio facta est ubi nemo dissentit, ita ut, si qui contra hoc sentire nitatur, huius a prima fronte non tam sit audienda assertio quam damnanda perversitas, quia praeiudicium secum damnationis exhibet qui iudicium universitatis impugnat, et audientiae locum non habet qui a cunctis statuta convellit' (ebd. I, 6 [245 ff.]). Ein Kommentar dieses Passus erübrigt sich; das consensus-omnium-Kriterium ist hier in monumentaler Einseitigkeit und Ungeschütztheit formuliert. Aber die Praxis des Kassian ist dann doch weniger rigoros als die formulierte Theorie. Es gilt zwar der Satz ‚perfecta ratio facta est ubi nemo dissentit', aber nicht in dem Sinn, daß der ‚sermo rationis' ganz überflüssig wird: ‚Confirmata enim semel ab omnibus veritate, quidquid contra id venit hoc ipso statim falsitas esse noscenda est quod a veritate dissentit, ac per hoc sufficere ei etiam id solum convenit ad sententiam damnationis, quod discrepat a iudicio veritatis; sed tamen quia rationi non obest sermo rationis et semper veritas ventilata plus rutilat meliusque est errantes disputationis curatione corrigi quam censurae severitate damnari, curanda est, quantum in nobis est, per divinam opem in novis haereticis vetus haeresis ...' (ebd. I, 6 [245, 13 ff.]). M. a. W., die auf Grund des ‚consensus omnium' feststehende Wahrheit kann durch Argumente einleuchtender gemacht werden.

[73] Vgl. Pachomiana Latina (Ausg. *A. Boon* [Löwen 1932]). Hier nur einige wenige Stellen: ‚Haec sunt praecepta vitalia nobis *a maioribus tradita*' (ebd. 15, 4). Die Versammlung der Mönche hat stattzufinden ‚iuxta praecepta maiorum et doctrinam sanctam scripturarum' (ebd. 53, 4). Für den ‚praepositus' gilt: ‚Quando iudicat, sequatur praecepta maiorum et legem dei quae in toto orbe praedicata est' (ebd. 61, 5). Vgl. Weiteres hierzu bei *H. Bacht*, Pakhome et ses disciples (IVe siècle), in: Théologie de la vie monastique (Paris 1961) 47 ff.

einige Wahrscheinlichkeit zu geben: Die überraschend eindeutige, geschlossene, formelhaft klingende Terminologie des Commonitoriums ist die des *Kassian*ischen Mönchstums, darüber hinaus wohl auch die der Leriner Mönche selber.

Kann man bei diesem zunächst terminologischen Befund stehenbleiben? Wird man nicht vielmehr folgern müssen: Die zentralen *theologischen* Vorstellungen des Commonitoriums, so vor allem ‚traditio' mit ihren beiden inneren Momenten ‚antiquitas' und ‚universitas', die problemlose Nebeneinanderstellung von Tradition und Heiliger Schrift, natürlich auch der Konzilsbegriff, dem unser besonderes Interesse gilt, sind nicht ohne das Vorbild, das Muster der entsprechenden Mönchsgegebenheiten konzipiert? Die entscheidenden theologischen Vorstellungen des Commonitoriums wären also vom Geist und von der Tradition des südfranzösischen Mönchtums mitgeprägt und beeinflußt?

Dieser mönchische Ursprung wäre dann auch die nächstliegende Erklärung für die naive, praxisferne Überzeugung des Leriners, man könne durch Beobachtung einer „Regel" das schwierige Problem der Unterscheidung zwischen Häresie und Orthodoxie für alle Zukunft lösen [74], eine Auffassung, die von einem Kirchenmann der Praxis wie *Augustinus* nicht geteilt wird [75].

Wir kommen zum Abschluß: Wie ist der Konzilsbegriff des Vinzenz dogmengeschichtlich einzuordnen, d. h. wie hebt er sich spezifisch von dem anderer Theologen der Alten Kirche ab? Hier seien schematisierend nur zwei Vergleichsrichtungen genannt: Mit *Athanasius* und ihm nahestehenden griechischen Theologen (*Epiphanius, Cyrill von Alexandrien* usw.) besteht eine deutliche Gemeinsamkeit darin, daß die Konzilsidee vorwiegend auf der Komponente der ‚traditio' = ‚paradosis' aufgebaut ist. Das Konzil ist seinem Wesen nach auch für den Leriner wie für *Athanasius* [76] ‚traditio' im passiven und aktiven Sinn dieses Wortes. Nicht weniger deutlich als das Gemeinsame ist aber auch das Trennende: Das Verhältnis Tradition—Schrift ist bei *Athanasius* wesentlich differenzierter als bei Vinzenz, und zwar vor allem deswegen, weil für *Athanasius* die normative Tradition nicht einfach in einem Text, einem Konzilsdekret, einer Sammlung von ‚sen-

---

[74] ‚Saepe igitur (perquirebam) a quam plurimis sanctitate et doctrina praestantibus viris, quonammodo possim certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticis pravitatis falsitate discernere' (Com. II, 1: 2, 25 ff.); vgl. auch 43, 13 ff.: ‚Quibus adiuvante domino fideliter sobrie sollicite observatis non magna difficultate noxios quosque exsurgentium haereticorum deprehendemus errores.'

[75] ‚Quid ergo faciat haeriticum, regulari quadam definitione comprehendi, sicut ego existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest ... nam si hoc comprehendi potuerit, quis non videat utilitas quanta sit?' (De haer. praef. [PL 42: 23]).

[76] Vgl. unseren Aufsatz: Zur Entwicklung der Konzilsidee I: Werden und Eigenart der Konzilsidee bei Athanasius von Alexandrien, in: ThPh 45 (1970) 353—389.

tentiae patrum' *gegeben* ist, sondern aus ihnen erst erhoben werden muß, und zwar offensichtlich im Blick auf die Schrift. Das bedeutet konkret: Die Texte müssen interpretiert werden, will man ihren gemeinsamen Sinn, die ‚Homonoia' der Väter eruieren. Ein weiterer Unterschied besteht in der Tatsache, daß *Athanasius* seine Konzilsidee nicht unmittelbar aus seinem Traditionsbegriff ableitet, sondern ihn aus seiner Erfahrung mit Nikaia und den übrigen Konzilien seiner Zeit entwickelt.

Was unseren zweiten Vergleichspunkt angeht, so sei vorläufig nur soviel gesagt: Der Konzilsbegriff des *Augustinus* ist wiederum wie der des *Athanasius* an der komplexen kirchlichen Wirklichkeit gebildet, unterscheidet sich also darin wesentlich von dem des Vinzenz. Ein weiterer Unterschied dürfte darin liegen, daß der Konzilsbegriff des *Augustinus* von der ‚universitas' her konzipiert ist, während der Konzilskonzept des Leriners, wie wir hoffen gezeigt zu haben, durch die ‚antiquitas' im Sinne von ‚traditio' bestimmt ist.

„Gott ist anders" nach Meister Eckhart

Von Bardo Weiß

„Es hat viele gegeben, die nicht im geringsten (bei der Gotteserkenntnis) von irgendeiner grob supernaturalistischen Ausdrucksweise abhängig waren; ich denke hier besonders an die Mystiker." [1] Mit diesen Worten sucht *John A. T. Robinson* nach Vorläufern seiner Gotteslehre. Er denkt dabei wohl weniger an visionäre als an spekulative Mystiker, an deren Spitze *Meister Eckhart* steht. So gewinnen die Gottesvorstellungen dieses Mystikers aktuelles Interesse.

Es klingt in der Tat modern, wenn Eckhart in einer 1302/03 in Paris gehaltenen Quaestio Gott das Sein abspricht. In dieser Quaestio wird die in der Scholastik häufig ventilierte Frage gestellt: Ist in Gott Sein und Erkennen identisch (Utrum in Deo sit idem esse et intelligere)? Eckhart bejaht dies wie die meisten anderen Theologen. Seine Begründung ist dreigeteilt: Zunächst führt er die Argumentation seines Ordensbruders, des Aquinaten, an [2]. Dann bringt er seine frühere, jetzt überholte Stellung zu diesem Problem [3]. Der letzte und umfangreichste Teil enthält seine neue Meinung [4]: Jetzt will Eckhart zeigen, daß Gott eher das Erkennen als das Sein zukommt. Überspitzt ausgedrückt: „Deshalb ist Gott ... Intellekt und Erkennen und nicht seiend oder Sein (Ideo Deus . . . est intellectus et intelligere et non ens vel esse) [5]. „In Gott ist kein Seiendes noch ein Sein (In Deo non est ens, nec esse)." [6] „Das Sein ist seinem Wesen nach nicht in Gott (Esse formaliter non est in Deo)." [7]

Was meint Eckhart mit solchen Aussagen? Es genügt nicht, einfach Zitate aneinanderzureihen. Bei einem Theologen, der wie unser Mystiker überspitzte Formulierungen liebt, muß man nach ähnlichen und entgegengesetzten Aussagen in seinem Werk suchen, um den Sinn einzelner Stellen zu erfassen. In den bis jetzt erschienenen Werken kann man nur eine deutsche Predigt zitieren, die Gott auch das Sein abspricht: „Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Wir aber sagen: Gott ist weder Sein noch vernünftiges Sein, noch erkennt er dies oder das (Die meister sprechent, got der sî ein wesen und ein vernünftig wesen unde bekenne alliu ding. So sprechen wir: got enist niht wesen noch vernünftic noch enbekennet niht diz noch daz)." [8]

---

[1] *John A. T. Robinson*, Das Gespräch geht weiter, in: Diskussion zu Bischof Robinson, Gott ist anders, hrsg. von *Hermann Walter Augustin* (München 1965) 45.

[2] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 1 f. (LW 5: 37, 5 — 39, 5). — Die Werke Meister Eckharts werden nach der im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegebenen Ausgabe zitiert. Auch die deutsche Übersetzung stammt, von einigen Abweichungen abgesehen, von dort. Über das Gottesproblem bei Meister Eckhart ist die Literatur so groß, daß ein genaues Eingehen darauf im Rahmen dieser Arbeit unmöglich ist. Für die negative Theologie bei Meister Eckhart sei besonders hingewiesen auf *Vladimir Lossky*, Théologie négative et connaissance chez Maître Eckhart (Paris 1960).

[3] A. o. O. (Anm. 2) 3 (LW 5: S. 39, 6 — 40, 4).

[4] Ebd. 4—12 (S. 40, 5—48, 9).

[5] Ebd. 4 (S. 41, 13 f.). [6] Ebd. 8 (S. 45, 1).

[7] Ebd. (45, 3); vgl. ebd. 11 (S. 46, 10): Deus formaliter non erit ens; ebd. 12 (S. 47, 14): Deo non convenit esse, nec est ens.

[8] Pred. 52 (DW 2: S. 496, 3—5). Die in Anm. 34 angegebenen Parallelen sprechen Gott nicht so eindeutig das Sein ab.

Auf der anderen Seite gibt es eine erdrückende Fülle von Texten, die Gott das Sein zusprechen [9]. Das Sein wird zur Apposition Gottes: „Gott, der das Sein ist (Deus, utpote esse)“ [10]. Gott wird auch ein Seiendes (ens) genannt [11]. Ja, man müßte eigentlich Gott mehr ‚esse‘ als ‚Deus‘, mehr Sein als Gott nennen [12]. Gott ist das Sein schlechthin [13]. Er ist ganz und voll das Sein [14], die Fülle des Seins [15]. Selbst in der Quaestio, in deren weiterem Verlauf Gott das Sein abgesprochen wird, heißt es: „Das Sein ist in Gott am besten und vollkommensten (Esse in Deo est optimum et perfectum).“ [16]

Wie sind solche widersprüchlichen Aussagen bei einem Theologen möglich? Es geht hier nicht um Existenz oder Nichtexistenz Gottes. Als mittelalterlichem Theologen ist Eckhart der wirkliche Zweifel an dem Dasein Gottes fremd. Die Frage nach dem Sein Gottes hat bei Eckhart wie auch sonst in der Scholastik einen doppelten Sinn. Einmal fragt er: „Existiert Gott (Utrum Deus sit)?“ und bejaht dies anhand üblicher Gottesbeweise [17]. Daneben aber bleibt die Frage: „Kann man Gott das Sein nennen (Utrum esse sit Deus)?“ [18] Hierauf gibt Eckhart in seinen Werken sowohl eine positive als auch negative Antwort. Nichts deutet darauf hin, daß dieser Gegensatz in verschiedenen Schaffensperioden des Mystikers gründet. Viel eher ist bei ihm eine Gottesvorstellung anzunehmen, aus der er Gott sowohl das Sein zuwie absprechen kann. Wie muß ein solches Gottesbild aussehen? Diese Frage beschäftigt uns im folgenden.

I. Hermeneutische Überlegungen

Zur Lösung der aufgeworfenen Frage sind einige Vorbemerkungen hermeneutischer Art notwendig. In der allgemeinen Vorrede zu seinem dreiteiligen Werk, in dem Eckhart die Methode seiner theologischen Arbeiten reflektiert, betont er, nur Außergewöhnliches (rara) bieten zu wollen [19]. Durch Auslassen von Bekanntem will er ein Ausufern seines Werkes vermeiden [20]. Auch in seiner Kölner Verteidigung gesteht er, zwar nicht Falsches, wohl aber Außergewöhnliches (rara), Schwieriges und Subtiles geschrieben und gelehrt zu haben [21]. Was versteht er unter Außergewöhnlichem? Man hätte ihn völlig falsch verstanden, wollte man ‚rara‘ mit Kuriositäten übersetzen und in seinem Werk eine Raritätensammlung sehen. Der belesene Magister widersteht freilich manchmal der Versuchung nicht, sein

---

[9] Zum Beispiel Prol. gen. 17 (LW 1: S. 161, 1); 19 (ebd. S. 163, 10); 20 (ebd. S. 164, 11); In Gen. I 135 (LW 1: S. 289, 6); In Ex. 102 (LW 2: S. 104, 2); 104 (ebd. S. 105, 7); In Sap. 106 (LW 2: S. 443, 6); 130 (ebd. S. 478, 7); 145 (ebd. S. 483, 5); 146 (ebd. S. 484, 9); 161 (ebd. S. 497, 12 f.); In Ioh. 60 (LW 3: S. 50, 1 f.); 205 (ebd. S. 172, 12); 207 (ebd. S. 174, 13).

[10] Zum Beispiel Prol. gen. 19 (LW 1: S. 163, 10).

[11] Prol. op. prop. 3 (LW 1: S. 167, 9): Deus proprie est ens; vgl. In Ioh. 60 (LW 3: S. 50, 1); dort in Anm. 1 weitere Stellen; vgl. Thomas, S. th. I, 3, 4.

[12] In Ex. 163 (LW 2: S. 144, 2 f.); vgl. Sermo II, 2 (LW 4: S. 14, 11—15, 3); In Sap. 142 (LW 2: S. 480, 1—7).

[13] Prol. gen. 19 (LW 1: S. 164, 6): Esse est Deus per essentiam.

[14] in Gen. II 9 (LW 1: S. 481, 5 f.): Deus est simpliciter totum et plenum esse.

[15] In Ex. 105 (LW 2: S. 106, 4); vgl. In Sap. 23 (LW 2: S. 343, 9 f.).

[16] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 3 (LW 5: S. 39, 12—40, 1).

[17] Prol. gen. 13 (LW 1: S. 158, 5 — 159, 6). Hierbei ist besonders bemerkenswert die Variante des ontologischen Arguments (ebd. S. 159, 6).

[18] Ebd. 12 (S. 156, 15 — 158, 4).

[19] Ebd. 2 (S. 148, 11 — 149, 1).

[20] Ebd. 7 (S. 151, 13—15); vgl. In Gen. II 6, ebd. (S. 455, 11—15); Prol. op. exp. II 4 (LW 2: S. 322, 1—5).

[21] Pro. Col. I n. 79.

Wissen auch auf ausgefallenen Gebieten zu zeigen [22]. Er besaß für damalige Verhältnisse ein erstaunliches Allgemeinwissen. Durch Aufzeigen dieses Wissens will Eckhart das Ansehen seiner Person und damit auch seinen Leserkreis vergrößern [23]. Dennoch sind solche Kuriositäten nicht gemeint, wenn Eckhart Außergewöhnliches bieten will. Sie bilden umfangmäßig einen sehr kleinen Teil seines Gesamtwerkes. Die abstrakten Spekulationen überwiegen bei weitem.

Eine Bemerkung in der Allgemeinen Vorrede zum dreiteiligen Werk hilft uns weiter: Eckhart bringt Außergewöhnliches, „weil Neues und Ungewöhnliches einen angenehmeren Reiz auf den Geist ausübt als Gewohntes, möge dies auch besser und bedeutender sein (quia dulcius irritat animum nova et rara quam usitata, quamvis meliora fuerint et maiora)" [24]. Eckhart stellt dem Außergewöhnlichen das Gewohnte gegenüber, welches den Geist nicht mehr anregen kann. Er will mit dem Ungewohnten den durch Gewohntes übersättigten Geist aufschrecken, er will, modern gesprochen, schockieren und provozieren. Natürlich weiß er, daß das Hergebrachte an sich besser und bedeutender sein kann. Es wird aber, wenn der Geist durch die Gewöhnung abgestumpft ist, wertlos. Eckhart stellt provozierende Thesen auf, bleibt sich aber deren Begrenztheit bewußt.

Aus dieser Tatsache erklären sich auch Eigenarten seines Stiles: Eckhart kennt die Meinung der anderen. Er weiß, was etliche Menschen [25], die Meister [26], die Lehrer [27], die, die gelehrt sind [28], und die Pfaffen [29] schreiben. Ihrer Meinung stellt er mehr oder weniger scharf pointiert seine These gegenüber. Mit „ich aber sage euch"

---

[22] Einige Kostproben seines Wissens: Er kennt sich in der Philologie aus: Lange läßt er sich über die Bedeutung des Wortes Pomum, Fruchtbaum, aus (In Gen. I 95—97 [LW 1: S. 252, 1 — 253, 16]). Er rätselt über den Sinn der verschiedenen hebräischen Gottesnamen (In Ex. 143—184 [LW 2: S. 130, 1 — 148, 16]). Verschiedene Semitismen der Bibel erkennt er als solche (In Gen. I 191 [LW 1: S. 335, 7—11]). Er überliefert uns die Bezeichnung des Neumondes in Sachsen, seiner Heimat: Neuwe mene (In Ioh. 272 [LW 3: S. 229, 10—12]); vgl. in Gen. I 192 [LW 1: S. 332, 1 — 338, 9];ebd. 220 [S. 374, 5—8]). Auch mit seinem naturwissenschaftlichen Wissen sucht er zu glänzen: Er weiß, daß die Sonne größer als die Erde ist und daß der Mond entgegen jedem Schein das Kleinste der Gestirne ist (In Gen. I 101 [LW 1: S. 256, 10 — 257, 6]). Den Wechsel des Aussehens bei einem Chamäleon beschreibt er (In Gen. I 294 [LW 1: S. 430, 10 f.]). — Auch in medizinischen Fragen glaubt er Bescheid zu wissen: Gebrochenes Brot sei gesünder als geschnittenes (In Ex. 260 [LW 2: S. 210, 4 f.]). Im Altertum hätte man die Schwangerschaft der Frau auf 10 Monate berechnet (In Sap. 83 [LW 2: S. 415, 4 f.]). Selbst aus der Rechtsgeschichte weiß er, daß in der Antike eine Frau 10 Monate nach dem Tode ihres Mannes unverheiratet bleiben mußte (In Sap. 83 [LW 2: S. 415, 9—11]). Auch die Werbemethoden der Wirte hat er beobachtet (In Eccl. 6 [LW 2: S. 234, 5—10]).

[23] Daneben mag auch das Verlangen, den spekulativen Stoff durch Kuriositäten aufzulockern, eine Rolle gespielt haben. Solche Anekdoten finden sich z. B. In Gen. I 282 (LW 1: S. 417, 8—12); In Ioh. 258—261 (LW 3: S. 214, 10 — 216, 15); ebd. 299 (S. 292, 1—5).

[24] Prol. gen. 2 (LW. 1: S. 149, 1 f.; vgl. Anm. 1. Die dort angegebenen Stellen aus Aristoteles und Thomas haben einen anderen Sinn. Sie wollen das Aufkommen gewisser modischer Neuheiten erklären und sie eher entschuldigen als verteidigen).

[25] Meister Eckhart, hrsg. von *Franz Pfeiffer* (Leipzig 1857) IX, S. 52, 19—21; ebd. 53, 24; 53, 23; Pred. 29 (DW 2: S. 79, 1—4).

[26] Z. B. Pred. 5 b (DW 1: S. 86, 10 f.); ebd. 88, 8—10; ebd. 94, 9 f.; Pred. 7 (DW 1: S. 122, 5—9); Pred. 9 (ebd. S. 143, 4 f.); Pred. 20 b (ebd. S. 348, 10 f.); Pred. 29 (DW 2: S. 78, 1—3); Pred. 52 (ebd. S. 497, 2); *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) XV, S. 71, 18—35; ebd. XCVIII, S. 315, 35—37; Von Abgescheidenheit (DW 5: S. 404, 8 f.).

[27] Pred. 5 b (DW 1: S. 85, 8); Pred. 39 (DW 2: S. 265, 1); Abgescheidenheit (DW 5: S. 402, 1—3).

[28] Pred. 29 (DW 2: S. 83, 5 — 84, 1).

[29] Pred. 29 (DW 2: S. 88, 6 f.); Pred. 38 (ebd. S. 234, 6).

leitet er diese wiederholt in Verwandtschaft mit den Antithesen der Bergpredigt ein. Am wuchtigsten ist die Form: „Dem widerspreche ich, Meister Eckhart (Unt daz widerspriche ich, meister Eckehart)." [30] Nun entwickeln fast alle Scholastiker in der Auseinandersetzung mit der gegnerischen These ihre eigene Position. Auch Eckhart kennt diese Methode [31]. Doch meist vermißt man eine echte Auseinandersetzung mit der gegnerischen These. Ihre Ablehnung und die Aufstellung der eigenen These wird selten begründet. Bei näherem Hinsehen stellt man fest, daß Eckharts Ansicht oft gar keinen Gegensatz zu der der zitierten Gegner bildet. Häufig führt er deren Meinung nur näher aus. Er kann einer Meinung, die er an einer Stelle verwirft, an einer anderen beistimmen [32]. Im Kölner Prozeß wird er wegen einer These angegriffen, deren Orthodoxie er verteidigt, obwohl es ihm leicht gewesen wäre, darauf hinzuweisen, daß er in einer Predigt die These nicht zustimmend, sondern ablehnend zitiert hatte [33]. Aus all dem wird ersichtlich, daß der Gegensatz zu seinen vermeintlichen Gegnern in der Form größer als im Inhalt ist. Woher kommt dies? Folgende Beobachtung kann weiterhelfen: Wenn Eckhart sagt: „Ein Meister spricht" in der Einzahl, so stimmt er dem meist zu. Eine abzulehnende These leitet er in der Regel ein: „Die Meister sprechen" in der Mehrzahl [34]. Es scheint, daß Eckhart selbst keinen speziellen Theologen dann im Auge hat. Er weiß sich im Gegensatz zu der Mehrzahl der Theologen [35], unter denen sich auch Augustinus [36] und Thomas von Aquin [37] befinden. Seine Gegner sind alle Meister [38], die Meister gemeinhin [39], die guten [40], die großen [41], die gelehrten [42], die besten [43] Pfaffen und Meister. Eckhart setzt der allgemeinen Lehrmeinung, von der er weiß, daß sie an sich besser sein kann, seine eigene, neue These entgegen. Zu leicht vergißt man, daß jede menschliche Lehrmeinung über Gott nur approximativ ist. So kämpft Eckhart gegen die „vernünftige leut" — *J. Quint* übersetzt „vernünftelnde Leute" —, die meinen mit ihrer Ratio Gott eingefangen zu haben. Sie durchwühlen die Schrift und laufen wie ein Elefant in ihr herum und versinken doch in ihr [44].

---

[30] *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) XV, S. 71, 30 f.

[31] Zum Beispiel im Kampf gegen die Brüder und Schwestern vom freien Geist (Pred. 29 [DW 2: S. 78, 1—3]).

[32] Pred. 7 (DW 1: S. 122, 5—9) im Gegensatz zu In Gen. II 139 (LW 1: S. 605, 11 — 607, 10); Pred. 20 b (DW 1: S. 348, 10 f.) geht Eckhart gegen einen Meister an, der die Synderesis in der Seele annahm, was Eckhart an zahlreichen Stellen selbst tut.

[33] Pred. 5 a (DW 1: S. 77, 11—17 und Anm. 2—3); Pred. 5 b (DW 1: S. 85, 8).

[34] Ich fand nur drei Stellen, in denen die abgelehnte Meinung eingeleitet wird mit: „Ein Meister spricht." Dabei gibt es für die eine Stelle eine Textvariante in der Mehrzahl (Pred. 5 b [DW 1: S. 85, 8 und kritischer Apparat]). An den beiden anderen Stellen wird eine inhaltlich gleiche These durch verschiedene einzelne Meister gestützt, so daß sich auch hier eine Mehrzahl ergibt (Pred. 8 [DW 1: S. 130, 4—9]).

[35] Deswegen ist es der neuen Ausgabe oft nicht möglich, die abgelehnten Meisterzitate eindeutig zu verifizieren. An einigen Stellen wird der Versuch erst gar nicht unternommen (Pred. 5 b [DW 1: S. 94, 9 f.]; Pred. 8 [DW 1: S. 130, 9 — 131, 3]).

[36] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 6 (LW 5: S. 42, 3).

[37] Ebd. (S. 42, 3); Pred. 5 b (DW 1: S. 85, 8); ebd. (S. 86, 10 f.); ebd. (88, 8—10); vgl. zum Verhältnis Eckhart — Thomas: *Josef Koch*, Zur Analogielehre Meister Eckharts. In: Mélanges offerts à *Étienne Gilson* (Toronto — Paris 1960) 330.

[38] *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) XV, S. 71, 18—35.

[39] Pred. 5 b (DW 1: S. 86, 10 f.); ebd. (S. 88, 8—10); ebd. (S. 94, 9 f.).

[40] *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) IX, S. 53, 14.23.

[41] Pred. 9 (DW 1: S. 143, 4 f.).

[42] Pred. 29 (DW 2: S. 83, 5 — 84, 1).

[43] Pred. 7 (DW 1: S. 122, 5—9).

[44] Pred. 51 (DW 2: S. 465, 1 — 467, 2 u. Anm., wo Abweichungen gegenüber ähnlichen Aussagen von Gregor dem Großen und Albert dem Großen vermerkt sind).

Da Eckhart weiß, daß die allgemeine Lehranschauung an sich richtig ist, kann er ihr beipflichten, wenn er ihr auch an anderer Stelle widerspricht, um deren Selbstverständlichkeit und Glätte aufzurauhen. Dies ist auch bei unserem Problem zu beachten.

II. Gott ist das Sein und ist es nicht

In der Scholastik war es üblich, von Gott als dem höchsten Sein zu sprechen. Eckhart, so haben wir gesehen, tut dies auch wiederholt. Die Scholastik aber hatte zu seiner Zeit schon ihren ersten Höhepunkt überschritten, und sie drohte zu erstarren. Es bestand die Gefahr, daß man meinte, Gott mit ausgetüftelten Begriffen in den Griff zu bekommen. Eine Formel wie „Gott als das höchste Sein" konnte zu diesem Vorhaben mißbraucht werden. In einer falsch verstandenen Seinsanalogie drohte die Andersartigkeit und Einmaligkeit Gottes zu wenig beachtet zu werden. Gott schien einen bekannten Stellenwert in dem theologisch-philosophischen System zu haben.

Eckhart spürt in seinem religiösen Empfinden diese Gefahr und geht auf einem doppelten Weg gegen sie an.

1. Gott ist nicht das Sein

In unserer Ausgangsquaestio: Ist in Gott Sein und Erkennen identisch?, zeigt Eckhart im ersten und zweiten Teil, daß er sich in scholastischen Gedankengängen bewegen kann. Mit und ohne Thomas wird das Problem angefaßt und einer üblichen Lösung zugeführt [45]. Dies kann er aus voller Überzeugung tun, weil er ja der allgemeinen Lehrmeinung zugesteht, daß sie besser sein kann als das, was er aus Eigenem bietet. Nachdem er sich so als scholastischer Magister erwiesen hat, bringt er das Außergewöhnliche, provoziert er seine Leser. Im dritten Teil wendet er sich von dem eigentlichen Problem ab. Nur sehr lose an die Ausgangsfrage anknüpfend, leugnet er das Sein in Gott. *W. Bange* irrt sich, wenn er meint, auch hier gehe es Eckhart vornehmlich noch um die Geistigkeit Gottes [46]. Am Schluß der Quaestio ist nämlich das Erkennen Gottes völlig aus dem Blickfeld geraten [47]. Zudem leugnet Eckhart in einer deutschen Predigt nicht nur Gottes Sein, sondern auch dessen Erkennen und Geistigkeit [48].

Voraussetzung dieser These ist die Tatsache, daß in allem Nichtgöttlichen das Sein ist: „Sobald wir zum Sein kommen, kommen wir zum Geschöpf (Statim cum venimus ad esse, venimus ad creturam)." [49] Wenn das Sein sich aber vornehmlich im Geschöpf befindet [50], weigert sich Eckhart, es auch von Gott auszusagen. Denn so lautet die unausgesprochene Grundlage dieser These: Gott ist anders als die Geschöpfe. Dieser Grundgedanke wird vierfach entfaltet: 1. In Ursache und Verursachtem ist nichts dem Wesen nach gemeinsam (Nihil est formaliter in causa et causato). Gott hat aber alles Sein verursacht, also kann er nicht selbst das Sein sein [51]. 2. Das Prinzip ist niemals das aus dem Prinzip abgeleitete (Principium numquam est principiatum). Gott als das Prinzip des Seins ist nicht selbst das

---

[45] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 1—3 (LW 5: S. 37, 1 — 40, 4).
[46] *Wilhelm Bange*, Meister Eckharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein (Limburg 1937) 50—70.
[47] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 9—12 (LW 5: S. 45, 6 — 48, 9).
[48] Pred. 52 (DW 2: S. 496, 3—5).
[49] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 4 (LW 5: S. 41, 7).
[50] Ebd. 9 (LW 5: S. 45, 9).
[51] Ebd. 8 (LW 5: S. 45, 1—5).

Sein [52]. 3. Möglichkeit und Wirklichkeit sind nicht identisch. In Gott ist die Möglichkeit alles Seins, also kann er nicht selbst das Sein sein [53]. 4. Was in einem Analogieglied ist, ist nicht dem Wesen nach auch im anderen (Quod est in uno analogatorum formaliter non est in alio). Da das Sein dem Wesen nach in den Geschöpfen ist, ist es nicht im anderen Analogieglied, Gott [54]. Eckhart trennt hier scharf zwischen Gott und dem Geschöpf. Es wäre falsch, aus der Terminologie schließen zu wollen, der Ansatz des Problems sei rein philosophisch. Es geht ihm nicht in erster Linie um den Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem, Prinzip und Principiatum, Möglichkeit und Wirklichkeit. In seiner religiösen Fragestellung interessiert ihn vor allem die Divergenz von Gott und Geschöpf [55].

2. Gott ist das Sein

Eckhart bleibt auch dort, wo er sich dem scholastischen Axiom von Gott als dem höchsten Sein anschließt, seiner scharfen Trennung von Gott und Geschöpf treu. Wenn Gott das Sein ist, dann können die Geschöpfe das Sein nicht haben; sie sind nichts: „Alle Kreaturen sind ein reines Nichts. Ich sage nicht, daß sie geringwertig oder überhaupt etwas seien, sie sind ein reines Nichts. Was kein Sein hat, das ist nichts. Alle Kreaturen (nun) haben kein Sein, denn ihr Sein hängt an der Gegenwart Gottes. Kehrte sich Gott nur einen Augenblick von allen Kreaturen ab, so würden sie zunichte. Ich habe mitunter gesagt, und es ist auch wahr: Wer die ganze Welt zu Gott hinzunähme, der hätte nicht mehr, als wenn er Gott allein hätte. Alle Kreaturen haben ohne Gott nicht mehr (Sein) als eine Mücke ohne Gott besäße, genau gleich viel, nicht weniger und nicht mehr.“ [56]

Diese und ähnliche Äußerungen [57] darf man nicht als rhetorische Übertreibungen eines Predigers abtun [58]. Sie sind auch nicht mit seiner Meinung, alles Geschaffene sei aus sich nichts (Creatum omne ex se nihil est) [59] gleichzusetzen. Die gesamte christliche Tradition lehrt ja, daß jedes Geschöpf seine Ursache in Gott hat und ohne ihn nicht existieren kann [60]. Eckhart geht aber hier weiter. Wenn Gott das Sein ist, dann will er dieses nicht im eigentlichen Sinn den Geschöpfen zusprechen.

---

[52] Ebd. 9 (LW 5: S. 45, 6—15); vgl. In Gen. II 22 (LW 1: S. 492, 7—11).

[53] Utrum in Deo sit idem esse et intelligere 10 (LW 5: S. 46, 1—6).

[54] Ebd. 11 (LW 5: S. 46, 7 — 47, 5).

[55] Es sei darauf hingewiesen, daß hier ein von Thomas abweichender Analogiebegriff vorliegt: Eckhart = ein Sein in verschiedenen Seinsweisen; Thomas = ein Sein in verschiedenen Sprechweisen (vgl. *Josef Koch*, a. a. O. [Anm. 37] 331 f.). Ein weiteres Eingehen auf den Analogiebegriff Eckharts ist im Rahmen dieses Aufsatzes nicht möglich. — Koch dürfte im allgemeinen recht haben, wenn er den Unterschied zwischen Thomas und Eckhart in ihrer verschiedenen Betrachtungsweise sucht. Thomas gehe aristotelisch von unten, vom Geschöpf aus, Eckhart dagegen platonisch von oben, vom Schöpfer. Dennoch scheint die Divergenz beider noch tiefer zu gehen. Denn Eckhart geht in unserer Quaestio ja auch einmal von unten, vom Geschöpf aus, dem er das Sein zuspricht, um es dann bei Gott zu leugnen. Den eigentlichen Unterschied zu Thomas sehe ich bei Eckhart in seiner entfalteteren negativen Theologie, in der er mehr das Trennende als das Gemeinsame zwischen Schöpfer und Geschöpf betont.

[56] Pred. 4 (DW 1: S. 69, 8 — 70, 7 u. Anm. 1).

[57] Pred. 12 (DW 1: S. 197, 11): Alles, was geschaffen ist, ist nichts. Vgl. *F. Pfeiffer*, a. a. O. (Anm. 25) LIX, S. 191, 18: Alle Kreaturen sind lauteres Nichts. Eckhart wurde wiederholt wegen dieser Sätze angegriffen und mußte sich verteidigen (vgl. dazu DW 1: S. 70, Anm. 1).

[58] Vgl. *J. Koch*, a. a. O. (Anm. 37) 341.

[59] In Sap. 34 (LW 2: S. 354, 11); in der Anm. 7 weitere Parallelen.

[60] Zum Beispiel Thomas, S. th. I II 109, 2.

Deswegen ist nach Eckhart in den Geschöpfen das Sein nichts Festes. Diese Meinung tritt am deutlichsten zutage in seiner Auslegung von Sir 24, 29: „Wer von mir zehrt, hungert weiter, und wer von mir trinkt, dürstet weiter." [61] Eckharts grundlegende Erklärung dazu lautet: Wo man nach dem Unendlichen hungert und dürstet, wird der Hunger und Durst um so heißer und gieriger, je mehr man empfängt [62]. Gott aber ist das unendliche Sein. Deswegen dürsten und hungern die Geschöpfe nach Gott, dem Sein, ohne es je zu erhalten [63]. Das Sein schlägt in ihnen nie Wurzel [64]. „Deshalb dürstet es (das Geschöpf) immer nach der Gegenwart seines Oberen (Gottes), und man kann eher und eigentlicher sagen, daß es das Sein ununterbrochen empfängt, als daß es dies als festen oder auch nur als anfangenden Besitz habe (Potius et proprius accipit continue esse, quam habet fixum aut etiam inchohatum ipsum esse)." [65] Wieder greift Eckhart den Begriff der Analogie auf, um die Trennung von Gott und Geschöpf deutlich zu machen: „Was zu einem anderen in analogem Verhältnis steht, hat in sich seinsmäßig und wurzelhaft keinen Ansatz zu der Form, auf der dieses Verhältnis beruht (Analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur)." [66] Da das Geschöpf in analogem Verhältnis zu Gott steht, kann das Sein wurzelhaft nur in Gott, nicht auch im Geschöpf sein [67]. An einem Vergleich erläutert Eckhart seine Vorstellung [68]: Die Luft empfängt wirklich etwas vom Feuer, nämlich die Hitze. Sie schlägt in der Luft Wurzel, sie bleibt eine Zeitlang in der Luft, auch wenn das Feuer sich entfernt hat. Vom Licht dagegen empfängt die Luft nichts; es schlägt keine Wurzel in der Luft. Ist die Lichtquelle entfernt, wird es in der Luft sofort wieder dunkel. Die Luft hungert noch nach Licht, wenn sie dieses empfängt. Das Sein verhält sich zum Geschöpf wie das Licht und nicht wie das Feuer zur Luft. Es schlägt keine Wurzel im Geschöpf und bleibt immer in Gott [69].

Eckhart weiß sich mit dieser Auffassung im Widerspruch zu anderen Theologen [70]. Seine Auslegung dieser Schriftstelle steht nicht im Einklang mit der von Thomas [71] und Bernhard [72]. Er zitiert deren Erklärung, hält aber seine eigene für besser, weil sie mehr die Nichtigkeit der Geschöpfe in sich selbst (in se ipsis nulleitas) zum Ausdruck bringt [73].

Auch außerhalb seiner Erklärung zu Jesus Sirach hält Eckhart daran fest, daß jedes Geschöpf nur in Gott sein Sein hat [74]: „Das Geschöpf hat nichts Haftendes zu eigen, sondern erbettelt und empfängt alles leihweise (nec ut inhaerens in se sed

---

[61] Diese Auslegung hat besonders *Nikolaus von Kues* beeindruckt, wie Randbemerkungen in der von ihm benutzten Handschrift bezeugen (vgl. LW 2: S. 171, krit. Apparat).
[62] In Eccl. 42 (LW 2: S. 271, 3—6).
[63] Ebd. 43 (S. 272, 9 — 273, 4).
[64] Ebd. 44 (S. 273, 5 — 274, 3).
[65] Ebd. 45 (S. 274, 7—9).
[66] Ebd. 53 (S. 282, 1 f.).
[67] Ebd. 52 f. (S. 280, 5 — 282, 6).
[68] Von Nikolaus von Kues als ‚exemplum optimum' am Rand gekennzeichnet (vgl. krit. Apparat zu S. 274).
[69] Ebd. 46 (S. 274, 14 — 275, 10). — Schon Augustinus und vor allem Thomas kennen diesen Vergleich (S. th. I 104, 1). Nach Thomas aber erhält das Licht eine Quasiform in der Luft, was Eckhart aber nicht gelten läßt (vgl. *J. Koch*, a. a. O. [Anm. 37] 340—342.
[70] Ebd. 53 (S. 282, 7—12).
[71] Ebd. 59 (S. 287, 5).
[72] Ebd. (287, 6).
[73] Ebd. 59—61 (S. 287, 6 — 290, 3).
[74] In Ioh. 44 (LW 3: S. 36, 10).

mendicasse et accepisse mutuo)." [75] Er gebraucht auch sonst den Vergleich mit dem Licht, um zu zeigen, daß in den Geschöpfen weder das Sein [76] noch die Gnade wurzelhaft sind [77]. Denn alles, was von Gott kommt, sei es Natur oder Gnade, hat im Geschöpf keine Wurzel. Wäre das Sein im Geschöpf haftend, dann wäre es göttlich. Dies ist aber auch dann nicht der Fall, wenn in der Seele die Gottesgeburt geschieht. Darin unterscheidet die Seele sich vom wesensgleichen Sohn Gottes: „Der himmlische Vater gibt dem Sohn und dem Heiligen Geist alles Gute, dem Geschöpf aber leiht er es nur." [78]

3. Die Andersartigkeit Gottes

Wir sind auf ein Grundanliegen Meister Eckharts gestoßen: Der Unterschied zwischen Gott und dem Geschöpf. In der Betonung der Einmaligkeit und Andersartigkeit Gottes liegt die Ursache, warum Eckhart einmal Gott und dann den Geschöpfen das Sein abspricht. Haben die Geschöpfe das Sein, kann es Gott nicht haben, hat es Gott, können es die Geschöpfe nicht haben. Von daher wird auch Eckharts Vorliebe für die negative Theologie verständlich, nach der man eher sagen kann, was Gott nicht ist, als was er ist. In diesem Punkt führt er nicht nur seine eigene Meinung aus und zitiert christliche Theologen [79], er zeigt auch Parallelen bei den griechischen, arabischen und jüdischen Philosophen auf [80]. Äußerst mißverständlich schreibt er: „Alles, was über die selige Dreifaltigkeit geschrieben oder gesagt wird, verhält sich keineswegs so und ist nicht wahr (Omne quod de trinitate beata scribitur aut dicitur, nequaquam sic se habet aut verum est)." [81] Eckharts beliebteste Attribute, die er Gott zuschreibt, lauten: unnennbar (innominabilis) [82], unsagbar (indicibilis) [83] und unbeschreibbar (innarrabilis) [84]. Nicht nur eine Definition

---

[75] In Gen. II 25 (LW 1: S. 495, 10—12). Das Geschöpf dürstet nach Sein (vgl. ebd. S. 494, 13 f.). Jedes Geschöpf ist dem Sein fremd (vgl. In Sap. 60 [LW 2: S. 388, 3—13]; In Ex. 106 [LW 2: S. 106, 14 — 107, 1]); umgekehrt heißt es, daß Gott allein ruht, weil er allein das Sein hat (In Gen. I 143 [LW 1: S. 297, 1 — 298, 14]).

[76] In Gen. II 23 (LW 1: S. 493, 4—10); In Ioh. 70, 71 (LW 3: S. 58, 11 — 60, 14); ebd. 99 (S. 85, 12); Sermo XV, 2 264 (LW 4: S. 239, 11 — 240, 8).

[77] Sermo XXXII (LW 4: S. 286, 8 f.): Gratia in creatura radicem non habet. Für Eckhart wird der Unterschied zwischen Natur und Gnade irrelevant: „Wäre ich gut und heilig, daß man mich unter die Heiligen erheben müßte, so redeten die Leute und forschten wiederum, ob es sich um Gnade oder Natur handele, was darin stecke, und würden darüber beunruhigt. Darin tun sie unrecht. Laß Gott wirken, ihm erkennen das Werk zu, und kümmere dich nicht darum, ob er mit der Natur oder übernatürlich wirke; beides ist sein: Natur wie Gnade. Was gehts dich an, womit zu wirken ihm füglich ist, oder was er wirke in dir oder in einem anderen? Er soll wirken, wie oder wo oder in welcher Weise es ihm paßt." (Die rede der underscheidunge [DW 5: S. 306, 10 — 307, 6 und Anm. 461]). — Wenn es in den Geschöpfen nichts gibt, was die Gnade empfangen könnte, dann ist der Unterschied zwischen Natur und Gnade wirklich unerheblich (Sermo XXV, 2 264 [LW 4: S. 240, 5—8]). Eckhart leugnet natürlich nicht den Unterschied von Natur und Gnade (vgl. In Gen. II 145 [LW 1: S. 614, 3—5]).

[78] Daz buoch der götliche troestunge (DW 5: S. 36, 15—17).

[79] In Ex. 54—78 (LW 2: S. 58, 1 — 82, 8).

[80] Ebd. 45—53 (S. 50, 12 — 57, 16).

[81] Sermo IV 2 (LW 4: S. 31, 1 f.).

[82] Zum Beispiel In Gen. I 299 (LW 1: S. 535, 1); In Ex. 35 (LW 2: S. 41, 15); Sermo IX 96 (LW 4: S. 92, 7—13).

[83] Zum Beispiel In Gen. I 299 (LW 1: S. 435, 1); Sermo IV, 2 (LW 4: S. 31, 3 f.).

[84] Zum Beispiel In Ex. 35 (LW 2: S. 41, 11); Ineffabile, In Gen. I 299 (LW 1: S. 435, 2).

Gottes ist unmöglich [85], auch aus seinen Werken läßt er sich nur sehr beschränkt erkennen [86]. Gott ist so einmalig, daß es nichts gibt, was ihm ähnlich wäre [87]. Deswegen ist jeder Vergleich (comparatio) zwischen Gott und Geschöpf unmöglich [88].

Da Eckhart von der Andersartigkeit Gottes ausgeht, ist sein Erstaunen ehrlich, als man ihn des Pantheismus anklagt. Von seinem Ursprung her ist er weit von jedem Pantheismus entfernt. Er will ja nicht Welt und Gott vermengen, sondern trennen.

III. Das Göttliche in den Geschöpfen

Dennoch liegt in seinem Denkansatz auch die Gefahr des Pantheismus. Um die Einmaligkeit Gottes zu betonen, schreibt Eckhart, daß die Geschöpfe reines Nichts sind, daß sie kein eigenes Sein haben, daß es in ihnen immer nur fließend, von Gott geborgt ist. Nun sagt ihm die Erfahrung, daß die Seele kein reines Nichts ist. Deswegen muß es etwas in ihr geben, was mehr als geschaffen ist. Eckhart weiß dies nicht zu benennen: „Es ist weder dies noch das; trotzdem ist es ein Etwas, das erhabener über dies und das, als der Himmel über die Erde ist. Darum benenne ich es nun auf eine edlere Weise, als ich es je benannte, und doch spottet es sowohl solcher Edelkeit wie der Weise und ist darüber erhaben. Es ist von allen Namen frei und aller Formen bloß, ganz ledig und frei, wie Gott ledig und frei ist in sich selbst." [89] Dieses Etwas ist so beschaffen, daß, wäre die Seele ganz so, sie ungeschaffen wäre [90]. Mit dem Sein ist Gott selbst in der Seele: „Mein Leib und meine Seele sind mehr in Gott, als daß sie in sich selbst seien ... Die Seele nimmt ihr Sein unmittelbar von Gott, darum ist Gott der Seele näher als sie sich selbst; darum ist Gott im Grunde der Seele mit seiner ganzen Gottheit." [91]

Aus der Tatsache, daß das Geschöpf das Sein nicht in sich hat, folgt auch die asketische Forderung der Abgeschiedenheit: Je mehr der Mensch von sich selbst, seinem eigenen Ich läßt, um so mehr stößt er zum Sein und damit zu Gott, welcher sein Innerstes ist [92]. Charakteristisch ist es, wie Eckhart die von *Augustinus* geprägte Lehre der Immanenz und Transzendenz Gottes in seinem Sinn formt: „Gott ist allen Dingen zuinnerst als das Sein, und so zehrt alles Seiende von ihm; er ist auch zuäußerst, weil über allem und so außer allem. Also zehrt alles von ihm, weil er zuinnerst, hungert (alles nach ihm), weil er zuäußerst ist; alles zehrt (von ihm), weil er ganz drinnen, hungert, weil er ganz draußen ist." [93]

Hier scheint der Kern der Gottesvorstellung Meister Eckharts zu liegen: Gott als der Urgrund des Seins übersteigt so sehr jedes Geschöpf, daß dieses ohne ihn reines Nichts ist; da es aber nicht reines Nichts ist, ist sein innerster Grund Gott.

Kehren wir zur Ausgangsfrage zurück: Dürfen sich *J. A. T. Robinson* und andere

---

[85] Ebd. 38 (LW 2: S. 44, 5 f.).

[86] Sermo IX 96 (LW 4: S. 92, 7—13).

[87] Sermo XLIX ,2 (LW 4: S. 424, 5 f.); vgl. In Ex. 118 (LW 2: S. 112, 16). In scharfem Gegensatz zu Thomas, S. th. I 4, 3.

[88] In Ex. 39 f. (LW 2: S. 44, 12 — 45, 4); vgl. zu dem ganzen Fragenkreis die oft divergierende Meinung bei Thomas, S. th. I, 4.

[89] Pred. 2 (DW 1: S. 39, 4 — 40, 3 und Anm. 1—4), wo weitere Parallelstellen verzeichnet sind, besonders: Daz buoch de götlichen troestunge (DW 5: S. 43, 19).

[90] Pred. 13 (DW 1: S. 220, 4 f. und Anm. 2); vgl. In Prol. gen. 12 (LW 1: S. 157, 8); ebd. 17 (S. 161, 10); In Ex. 106 (LW 2: S. 106, 14 — 107, 1).

[91] Pred. 10 (DW 1: S. 161, 6 — 162, 6).

[92] Pred. 4 (DW 1: S. 71, 9 — 72, 5 und Anm. 1); Pred. 5 b (DW 1: S. 87, 9 — 88, 2); Pred. 11 (DW 1: S. 187, 1—4 und Anm. 2); vgl. *J. Koch*, a. a. O. (Anm. 37) 345 f.

[93] In Eccl. 54 (LW 2: S. 282, 12 — 283, 3); vgl. In Gen. I 128 (LW 1: S. 228, 4 und Anm. 2); ebd. 300 (S. 436, 1 f.).

moderne Theologen in ihrer Gotteslehre auf Meister Eckhart und die von ihm beeinflußte spekulative Mystik berufen? Ohne auf die Gottesvorstellungen der radikalen Theologie näher einzugehen, kann man folgende Berührungspunkte mit Meister Eckhart feststellen:

1. Wie Eckhart will man provozieren. Überkommene Gottesbilder, deren Berechtigung man für ihre Zeit meist anerkennt, will man durch neue, ungewohnte und damit den modernen Menschen ansprechende ersetzen.

2. Eckharts Beschreibung der Immanenz und Transzendenz Gottes findet man bis in einzelne Formulierungen hinein in der heutigen Theologie wieder [94].

Es gilt aber auch, die Unterschiede zu sehen:

1. Der deutsche Titel von *Robinsons* bekanntem Buch „Gott ist anders" will eine geschichtliche Feststellung treffen: Gott ist anders als der Inhalt der Gottesbilder der Vergangenheit. Über die Einmaligkeit und Andersartigkeit Gottes an sich, die auch immer ein Transzendieren aller menschlichen Erfahrung beinhaltet, finden sich kaum Aussagen bei Robinson. Eckhart aber will nicht nur provozieren, vergangene Gottesbilder relativieren. Ihm ist jede Gottesvorstellung, auch die von der Tiefe des Seins, weil übersteigbar, begrenzt.

2. Umgekehrt kann Eckhart die relative Berechtigung der Aussagen vom Personsein Gottes bestehen lassen, worin er sich deutlich von Robinson unterscheidet.

---

[94] Vgl. *John A. T. Robinson*, Gott ist anders (München 1963) 51—56; *Paul Tillich*, Gesammelte Werke (Stuttgart 1959 ff.) IV, 126; V, 134; VII, 60; *ders.*, Religion und Kultur, in: Die verlorene Dimension (Hamburg 1962) 56—58; *ders.*, Der Protestantismus (Stuttgart 1950) 100; *ders.*, Wesen und Wandlung des Glaubens (Berlin 1961) 74.

Zur Wissenschaftstheorie der Quantenphysik

Von Wolfgang Büchel

W. Stegmüller hat im zweiten Band der „Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie“ [1] Ausführungen zur Interpretation der Quantenphysik, insbesondere der Unschärfenbeziehung vorgelegt, bei denen „bewußt eine etwas provozierende Darstellung gewählt wurde“, „um weiteres Nachdenken über dieses wichtige Problem zu stimulieren“ (438). Er wirft mehr oder weniger der Gesamtheit der physikalischen Lehrbücher (als Beispiele werden *A. March, Landau-Lifshitz, L. I. Schiff* und *G. Süßmann* genannt) und der einschlägigen naturphilosophischen Arbeiten (als Beispiele werden *H. Reichenbach, E. Nagel, K. Hübner* und *R. Carnap* genannt) vor, die Unschärfenbeziehung falsch interpretiert zu haben (441); erst *P. Suppes*, der gleichzeitig Experte in mathematischer Statistik, moderner Logik und Physik sei, habe 1961 den Fehler aufgedeckt (442). Dieser Vorwurf war schon im ersten Band der „Probleme und Resultate“ erhoben worden [2]; als ein Rezensent bemerkt hatte, die dort gegebene Argumentation sei vielleicht zu kurz, um zu überzeugen, und es gebe auch lesenswerte deutschsprachige Arbeiten zur Deutung der Unschärfenbeziehung, die vom Verf. nicht erwähnt seien [3], hatte St. kategorisch geantwortet: „Wenn mir jemand von einer neuen Deutung der Unbestimmtheitsrelation berichtet, *so weiß ich a priori, daß darin ein Fehler liegen muß.* An dieser Relation gibt es nämlich überhaupt nichts zu interpretieren, weil die Bedeutung der Unbestimmtheitsrelation unzweideutig festliegt. Diese Bedeutung ist allerdings ziemlich trivial und unterscheidet sich vor allem von allen anderen Interpretationen, welche gewöhnlich in diese Relation *hineingeheimnißt* werden: Sie besagt nicht mehr und nicht weniger, als daß das Produkt der Standartabweichungen zweier als Zufallsvariablen aufgefaßter konjugierter Größen mindestens gleich ist einem bestimmten Wert.“ [4]

Provokationen wollen aufgenommen und beantwortet werden, nach Möglichkeit auch in deutscher Sprache, da wir nach St. „einen ungeheuren Rückstand gegenüber der englischsprachigen Welt aufzuholen haben.“ [5] St. erklärt selbst, er erwarte, mit seiner „radikalen Auffassung“ auf Polemik zu stoßen [6]; demgemäß kann es wohl nicht als unziemlich erscheinen, wenn im folgenden der Nachweis versucht wird, daß der Grund der Meinungsverschiedenheiten weniger in einem Fehler der Physiker als in der verkürzten Darstellung eines komplexen Problems durch St. liegen dürfte.

Die These, die St. bei den kritisierten Autoren ablehnen zu müssen glaubt, lautet: Aus der Unschärfenbeziehung folgt, daß eine gleichzeitige exakte Messung von Ort und Impuls nicht möglich ist. Dabei will St. jedoch die tatsächliche Unmöglichkeit

---

[1] *W. Stegmüller*, Theorie und Erfahrung (Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, II). 8° (XVI u. 485 S.) Berlin — Heidelberg — New York 1970, Springer. 76.— DM. — Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Werk.

[2] *W. Stegmüller*, Wissenschaftliche Erklärung und Begründung (Berlin 1969) 507 f.

[3] *H. Schleichert* in: Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie 1 (1970) 147.

[4] *W. Stegmüller* in: Zeitschr. f. allg. Wissenschaftstheorie 1 (1970) 257 f. Hervorhebungen im Original.

[5] Ebd. 263.

[6] Ebd. 257.

von Japanern hergestellt wird", dann ist St.s Aussage unzutreffend, weil man ja, wie oben gezeigt, durch Herstellung entsprechend ausgesuchter Kollektive das Produkt der Streuungen unter jeden beliebigen vorgegebenen Wert hinunterdrücken kann. Die Streuungsprodukte sind folglich bei Kollektiven von Japanern nur in dem ersten Sinn konstant, bei Kollektiven von Elementarteilchen dagegen auch in dem zweiten Sinn.

In der gleichen Richtung der Verdeckung des entscheidenden Unterschieds liegt es, wenn St. anschließend bemerkt, daß die Konstante k jedenfalls unvergleichlich größer als das Wirkungsquantum sei, daß dieses Größenverhältnis für das vorliegende Problem aber ohne Relevanz sei. Man wird wohl im Gegenteil sagen müssen, daß es hier gerade um *das* relevante Element geht. Zunächst allerdings erscheint die Aussage St.s über das Größenverhältnis zwischen der Konstanten k und dem Wirkungsquantum als sinnlos, weil k eine andere Dimension hat als das Wirkungsquantum und dimensionsverschiedene Größen sich nicht ohne weitere Voraussetzungen miteinander vergleichen lassen. Man könnte dem abzuhelfen versuchen, indem man sich an den Japanern zwei solche Größen gemessen denkt, daß das Produkt dieser Größen dieselbe Dimension wie das Wirkungsquantum hat. Bei einem derartigen Beispiel würde aber dann offenkundig, daß das Japaner-Beispiel schon darum nicht beweiskräftig ist, weil die Japaner in Wirklichkeit nicht der klassischen Physik unterliegen, wie wir bisher zugunsten St.s voraussetzten, sondern der Quantenphysik, und weil infolgedessen kein Kollektiv von Japanern herstellbar ist, bei dem das Produkt der Streuungen kleiner als das Wirkungsquantum wäre. Daraus ist zu schließen, daß derartige Größen auch bei Japanern nicht gleichzeitig exakt meßbar sind, weil nun die Konstante k auch im zweiten oben angegebenen Sinn „konstant", d. h. gänzlich unabhängig von der Herstellung des Kollektivs ist. Insofern erscheint es vielleicht nicht als zufällig, daß St. in seinem Japaner-Beispiel zwei Größen wählte, deren Produkt eine andere Dimension hat als das Wirkungsquantum und bei denen es sich infolgedessen auch gemäß der Quantenphysik jedenfalls nicht ohne weiteres ausschließen läßt, daß das Produkt der Streuungen beliebig klein gemacht werden kann. Andernfalls hätte man ihm ja sofort entgegengehalten, daß die Behauptung der Unmöglichkeit einer gleichzeitigen genauen Messung der entsprechenden Größen bei den Japanern (also das entsprechende Gegenstück zu der Aussage [8] auf S. 445) nicht „offenbar absurd" ist, wie St. für seine Argumentation voraussetzt, sondern im Gegenteil wahr (weil ja St. selbst die Unmöglichkeit der gleichzeitigen exakten Messung von quantenphysikalisch komplementären Größen behauptet, wenn auch mit anderer Begründung als wir).

Zur Diskussion einer weiteren Kritik St.s an der üblichen Auffassung der Unschärfenbeziehung müssen wir auf den Unterschied zwischen den Begriffen „Standartabweichung" und „Intervall" eingehen. Wir betrachten den Fall der Ortsmessung an einem Kollektiv von Teilchen. Bei einer ersten Art von Ortsmessung stellen wir den Ort eines Teilchens durch Anlegen eines Maßstabs mit Millimetereinteilung fest, wir bilden den Mittelwert der so erhaltenen Resultate, der etwa 2,5 cm betragen möge, berechnen die Differenzen zwischen den einzelnen Messungen und dem Mittelwert und bilden daraus nach den Regeln der Statistik die Streuung der Resultate, die etwa 0,3 cm betrage, weil die Meßresultate gleichmäßig zwischen 2,0 cm und 3,0 cm streuen. Der so erhaltene Streubereich wird als *Standartabweichung* bezeichnet. Im zweiten Fall wählen wir zur Ortsmessung einen Maßstab, der zwischen 2,0 cm und 3,0 cm ein Loch hat, und messen den Ort der Teilchen durch die Feststellung, daß sie durch das Loch hindurchgegangen sind; Genaueres ist uns über den Durchgangsort nicht bekannt. In diesem zweiten Fall sagen wir, daß der Ort der Teilchen in dem *Intervall* zwischen 2,0 cm und 3,0 cm liege. Von einem Intervall sprechen wir also, wenn es um die Unschärfe des Meßinstruments selbst geht; von einer Standartabweichung, wenn die Unschärfe des Meßinstruments vernach-

lässigt werden kann und die Differenz zwischen den einzelnen Meßresultaten das Entscheidende ist.

St. legt nun Wert auf die Feststellung, daß es sich bei den in der Unschärfenbeziehung auftretenden Unschärfen um Standartabweichungen und nicht um Intervalle handele (444. 446); den von ihm behaupteten Irrtum in den Folgerungen aus der Unschärfenbeziehung führt er unter anderem darauf zurück, daß die Unschärfen fälschlicherweise als Intervalle gedeutet würden (442). Man muß aber auch hier die Physiker vor dem Vorwurf in Schutz nehmen, daß sie etwas in die Unschärfenbeziehung „hineingeheimnißten", das nicht darin enthalten sei; denn hinter der Unterscheidung zwischen Intervall und Standardabweichung steht die grundlegende physikalische Unterscheidung zwischen „reinem Fall" und „Gemisch", die es nur in der quantenphysikalischen und nicht in der klassischen Statistik gibt und die bei St., soweit ersichtlich, nicht zur Sprache kommt. Zur Verdeutlichung dieser Unterscheidung betrachten wir zwei Kollektive von Elementarteilchen, die in verschiedener Weise hergestellt werden: Bei dem ersten Kollektiv gehen die Teilchen durch das große Loch, das in unserem Maßstab zwischen 2,0 cm und 3,0 cm klafft, und es ist dafür gesorgt, daß wir nichts Genaueres über den Durchgangsort wissen können. Zur Herstellung des zweiten Kollektivs benutzen wir Maßstäbe mit einem Loch, das nur 1 mm breit ist; in 10 % unserer Fälle legen wir das Loch zwischen 2,0 cm und 2,1 cm, in weiteren 10 % zwischen 2,1 cm und 2,2 cm usw. bis zum letzten Loch zwischen 2,9 cm und 3,0 cm. *Beide* Kollektive haben nach ihrer Herstellung eine *Standartabweichung* von 0,3 cm, auch das erste Kollektiv; denn auch für das erste Kollektiv gilt: Wenn wir an ihm unmittelbar anschließend (ideal) genaue zweite Ortsmessungen vornehmen, dann erhalten wir aus diesen Messungen eine Standartabweichung von 0,3 cm. Bei dem ersten Kollektiv beträgt jedoch auch die *Intervallbreite*, d. h. die Unschärfe des Meßinstruments selbst (so wie sie nach der Theorie der Meßfehler definiert ist) 0,3 cm, während sie bei dem zweiten Kollektiv nur 0,03 cm beträgt, und das macht nach der Quantenphysik einen wesentlichen Unterschied aus: Wenn wir an dem zweiten Kollektiv statt der zweiten Ortsmessungen (ideal) genaue Impulsmessungen vornehmen, zeigen diese Impulsmessungen eine Standartabweichung von mindestens $h/(4\pi \cdot 0{,}03)$ g · cm/sec; machen wir dasselbe an dem ersten Kollektiv, so liegt die Untergrenze der Standartabweichung der Impulsmessungen bei $h/(4\pi \cdot 0{,}3)$ g · cm/sec, ist also zehnmal kleiner als bei dem zweiten Kollektiv. Diese unterschiedliche Untergrenze für die Standartabweichungen der Impulsmessungen hat ihren Grund nicht in der Standartabweichung der Ortsmessungen, die bei beiden Kollektiven ja die gleiche ist, sondern in der verschiedenen *Intervallbreite* der ersten Ortsmessungen, die zur Herstellung der Kollektive dienen. Durch diese verschiedene Intervallbreite der ersten Ortsmessungen bei gleicher Standartabweichung etwaiger zweiter Ortsmessungen unterscheidet sich das erste Kollektiv als *reiner Fall* von dem zweiten Kollektiv als *Gemisch*. Was in die Unschärfenbeziehung eingeht, ist immer die Intervallbreite der ersten, zur Herstellung des Kollektivs dienenden Ortsmessungen; sie kann nur dann mit der Standartabweichung der etwaigen zweiten Ortsmessungen gleichgesetzt werden, wenn schon anderweitig bekannt ist, daß es sich bei dem Kollektiv um einen reinen Fall und nicht um ein Gemisch handelt. Bei den üblichen Diskussionen der Unschärfenbeziehung werden nur Beispiele betrachtet, die reine Fälle sind, und bei ihnen ist es dann berechtigt, die Intervallbreite durch die Standartabweichung zu ersetzen.

Wir haben bis jetzt die Wiederholungsthese als gültig vorausgesetzt und müssen uns nun mit den Einwänden auseinandersetzen, die *H. Margenau* dagegen vorbringt[10]. Sie richten sich allerdings nicht genau gegen die Wiederholungsthese in der

[10] A. a. O. (Anm. 7).

von Japanern hergestellt wird", dann ist St.s Aussage unzutreffend, weil man ja, wie oben gezeigt, durch Herstellung entsprechend ausgesuchter Kollektive das Produkt der Streuungen unter jeden beliebigen vorgegebenen Wert hinunterdrücken kann. Die Streuungsprodukte sind folglich bei Kollektiven von Japanern nur in dem ersten Sinn konstant, bei Kollektiven von Elementarteilchen dagegen auch in dem zweiten Sinn.

In der gleichen Richtung der Verdeckung des entscheidenden Unterschieds liegt es, wenn St. anschließend bemerkt, daß die Konstante k jedenfalls unvergleichlich größer als das Wirkungsquantum sei, daß dieses Größenverhältnis für das vorliegende Problem aber ohne Relevanz sei. Man wird wohl im Gegenteil sagen müssen, daß es hier gerade um *das* relevante Element geht. Zunächst allerdings erscheint die Aussage St.s über das Größenverhältnis zwischen der Konstanten k und dem Wirkungsquantum als sinnlos, weil k eine andere Dimension hat als das Wirkungsquantum und dimensionsverschiedene Größen sich nicht ohne weitere Voraussetzungen miteinander vergleichen lassen. Man könnte dem abzuhelfen versuchen, indem man sich an den Japanern zwei solche Größen gemessen denkt, daß das Produkt dieser Größen dieselbe Dimension wie das Wirkungsquantum hat. Bei einem derartigen Beispiel würde aber dann offenkundig, daß das Japaner-Beispiel schon darum nicht beweiskräftig ist, weil die Japaner in Wirklichkeit nicht der klassischen Physik unterliegen, wie wir bisher zugunsten St.s voraussetzten, sondern der Quantenphysik, und weil infolgedessen kein Kollektiv von Japanern herstellbar ist, bei dem das Produkt der Streuungen kleiner als das Wirkungsquantum wäre. Daraus ist zu schließen, daß derartige Größen auch bei Japanern nicht gleichzeitig exakt meßbar sind, weil nun die Konstante k auch im zweiten oben angegebenen Sinn „konstant", d. h. gänzlich unabhängig von der Herstellung des Kollektivs ist. Insofern erscheint es vielleicht nicht als zufällig, daß St. in seinem Japaner-Beispiel zwei Größen wählte, deren Produkt eine andere Dimension hat als das Wirkungsquantum und bei denen es sich infolgedessen auch gemäß der Quantenphysik jedenfalls nicht ohne weiteres ausschließen läßt, daß das Produkt der Streuungen beliebig klein gemacht werden kann. Andernfalls hätte man ihm ja sofort entgegengehalten, daß die Behauptung der Unmöglichkeit einer gleichzeitigen genauen Messung der entsprechenden Größen bei den Japanern (also das entsprechende Gegenstück zu der Aussage [8] auf S. 445) nicht „offenbar absurd" ist, wie St. für seine Argumentation voraussetzt, sondern im Gegenteil wahr (weil ja St. selbst die Unmöglichkeit der gleichzeitigen exakten Messung von quantenphysikalisch komplementären Größen behauptet, wenn auch mit anderer Begründung als wir).

Zur Diskussion einer weiteren Kritik St.s an der üblichen Auffassung der Unschärfenbeziehung müssen wir auf den Unterschied zwischen den Begriffen „Standartabweichung" und „Intervall" eingehen. Wir betrachten den Fall der Ortsmessung an einem Kollektiv von Teilchen. Bei einer ersten Art von Ortsmessung stellen wir den Ort eines Teilchens durch Anlegen eines Maßstabs mit Millimetereinteilung fest, wir bilden den Mittelwert der so erhaltenen Resultate, der etwa 2,5 cm betragen möge, berechnen die Differenzen zwischen den einzelnen Messungen und dem Mittelwert und bilden daraus nach den Regeln der Statistik die Streuung der Resultate, die etwa 0,3 cm betrage, weil die Meßresultate gleichmäßig zwischen 2,0 cm und 3,0 cm streuen. Der so erhaltene Streubereich wird als *Standartabweichung* bezeichnet. Im zweiten Fall wählen wir zur Ortsmessung einen Maßstab, der zwischen 2,0 cm und 3,0 cm ein Loch hat, und messen den Ort der Teilchen durch die Feststellung, daß sie durch das Loch hindurchgegangen sind; Genaueres ist uns über den Durchgangsort nicht bekannt. In diesem zweiten Fall sagen wir, daß der Ort der Teilchen in dem *Intervall* zwischen 2,0 cm und 3,0 cm liege. Von einem Intervall sprechen wir also, wenn es um die Unschärfe des Meßinstruments selbst geht; von einer Standartabweichung, wenn die Unschärfe des Meßinstruments vernach-

lässigt werden kann und die Differenz zwischen den einzelnen Meßresultaten das Entscheidende ist.

St. legt nun Wert auf die Feststellung, daß es sich bei den in der Unschärfenbeziehung auftretenden Unschärfen um Standartabweichungen und nicht um Intervalle handele (444. 446); den von ihm behaupteten Irrtum in den Folgerungen aus der Unschärfenbeziehung führt er unter anderem darauf zurück, daß die Unschärfen fälschlicherweise als Intervalle gedeutet würden (442). Man muß aber auch hier die Physiker vor dem Vorwurf in Schutz nehmen, daß sie etwas in die Unschärfenbeziehung „hineingeheimnißten", das nicht darin enthalten sei; denn hinter der Unterscheidung zwischen Intervall und Standardabweichung steht die grundlegende physikalische Unterscheidung zwischen „reinem Fall" und „Gemisch", die es nur in der quantenphysikalischen und nicht in der klassischen Statistik gibt und die bei St., soweit ersichtlich, nicht zur Sprache kommt. Zur Verdeutlichung dieser Unterscheidung betrachten wir zwei Kollektive von Elementarteilchen, die in verschiedener Weise hergestellt werden: Bei dem ersten Kollektiv gehen die Teilchen durch das große Loch, das in unserem Maßstab zwischen 2,0 cm und 3,0 cm klafft, und es ist dafür gesorgt, daß wir nichts Genaueres über den Durchgangsort wissen können. Zur Herstellung des zweiten Kollektivs benutzen wir Maßstäbe mit einem Loch, das nur 1 mm breit ist; in 10 % unserer Fälle legen wir das Loch zwischen 2,0 cm und 2,1 cm, in weiteren 10 % zwischen 2,1 cm und 2,2 cm usw. bis zum letzten Loch zwischen 2,9 cm und 3,0 cm. *Beide* Kollektive haben nach ihrer Herstellung eine *Standartabweichung* von 0,3 cm, auch das erste Kollektiv; denn auch für das erste Kollektiv gilt: Wenn wir an ihm unmittelbar anschließend (ideal) genaue zweite Ortsmessungen vornehmen, dann erhalten wir aus diesen Messungen eine Standartabweichung von 0,3 cm. Bei dem ersten Kollektiv beträgt jedoch auch die *Intervallbreite*, d. h. die Unschärfe des Meßinstruments selbst (so wie sie nach der Theorie der Meßfehler definiert ist) 0,3 cm, während sie bei dem zweiten Kollektiv nur 0,03 cm beträgt, und das macht nach der Quantenphysik einen wesentlichen Unterschied aus: Wenn wir an dem zweiten Kollektiv statt der zweiten Ortsmessungen (ideal) genaue Impulsmessungen vornehmen, zeigen diese Impulsmessungen eine Standartabweichung von mindestens $h/(4\pi \cdot 0{,}03)$ g · cm/sec; machen wir dasselbe an dem ersten Kollektiv, so liegt die Untergrenze der Standartabweichung der Impulsmessungen bei $h/(4\pi \cdot 0{,}3)$ g · cm/sec, ist also zehnmal kleiner als bei dem zweiten Kollektiv. Diese unterschiedliche Untergrenze für die Standartabweichungen der Impulsmessungen hat ihren Grund nicht in der Standartabweichung der Ortsmessungen, die bei beiden Kollektiven ja die gleiche ist, sondern in der verschiedenen *Intervallbreite* der ersten Ortsmessungen, die zur Herstellung der Kollektive dienen. Durch diese verschiedene Intervallbreite der ersten Ortsmessungen bei gleicher Standartabweichung etwaiger zweiter Ortsmessungen unterscheidet sich das erste Kollektiv als *reiner Fall* von dem zweiten Kollektiv als *Gemisch*. Was in die Unschärfenbeziehung eingeht, ist immer die Intervallbreite der ersten, zur Herstellung des Kollektivs dienenden Ortsmessungen; sie kann nur dann mit der Standartabweichung der etwaigen zweiten Ortsmessungen gleichgesetzt werden, wenn schon anderweitig bekannt ist, daß es sich bei dem Kollektiv um einen reinen Fall und nicht um ein Gemisch handelt. Bei den üblichen Diskussionen der Unschärfenbeziehung werden nur Beispiele betrachtet, die reine Fälle sind, und bei ihnen ist es dann berechtigt, die Intervallbreite durch die Standartabweichung zu ersetzen.

Wir haben bis jetzt die Wiederholungsthese als gültig vorausgesetzt und müssen uns nun mit den Einwänden auseinandersetzen, die *H. Margenau* dagegen vorbringt [10]. Sie richten sich allerdings nicht genau gegen die Wiederholungsthese in der

[10] A. a. O. (Anm. 7).

von uns zugrunde gelegten Formulierung, sondern gegen eine schärfere Fassung, die in der Wissenschaftstheorie der Quantenphysik als „Projektionspostulat" bezeichnet wird und besagt: Durch eine Messung wird ein quantenphysikalisches Objekt in einen Zustand versetzt, der ein Eigenzustand der gemessenen Observablen mit dem erhaltenen Meßwert als Eigenwert ist. Das Projektionspostulat geht über die Wiederholungsthese hinaus; denn es behauptet z. B. einschlußweise die Weiterexistenz des Objekts nach der Messung, während die Wiederholungsthese die Möglichkeit einer Vernichtung des Objekts durch die Messung offenläßt und nur sagt: *Wenn* unmittelbar anschließend eine zweite Messung vorgenommen wird, dann ... Die Vernichtung des Meßobjekts durch die Messung kommt in der Quantenphysik öfters vor; wenn man etwa die Richtung des Impulses eines Lichtquants messen will, so läßt man das Lichtquant durch eine Sammellinse gehn und dann auf einer in der Brennebene der Linse liegenden Photoplatte einen Schwärzungspunkt erzeugen. Durch die Erzeugung des Schwärzungspunktes wird das Lichtquant annihiliert, und außerdem war schon vorher der Impuls des Lichtquants beim Durchgang durch die Linse in unkontrollierbarer Weise verändert worden. Die Lage des Schwärzungspunktes auf der Photoplatte in der Brennebene kann also nur als Messung des *Impulses vor dem Eintritt in die Linse* angesehen werden. Demgemäß hatte schon *W. Pauli* zwei Arten von Messungen unterschieden [11]: Messungen erster Art, für die das Projektionspostulat gilt und die als Feststellung des Wertes der gemessenen Größe *nach* der Messung angesehen werden können, und Messungen zweiter Art, die den Zustand des Objekts zwar verändern, aber in einer solchen Weise, daß aus dem erhaltenen Ergebnis der Zustand des Objekts *vor* der Messung eindeutig erschlossen werden kann. Wir wollen die Messungen erster Art als *Voraussagemessungen* und die Messungen zweiter Art als *Rückschlußmessungen* bezeichnen; mit dieser Terminologie ist natürlich durchaus offengelassen, daß eine Rückschlußmessung auch eine Voraussagemessung sein kann und umgekehrt. Das Projektionspostulat und die Wiederholungsthese gelten dann nur für Voraussagemessungen; folglich gilt auch die von uns dargelegte Unmöglichkeit einer gleichzeitigen genauen Messung von Ort und Impuls nur für Voraussagemessungen. Die von St. kritisierten Autoren haben immer solche Voraussagemessungen im Auge, sagen das aber nicht explizit, und insofern ist tatsächlich eine Präzisierung der Aussagen über die Möglichkeit gleichzeitiger Messungen erforderlich. Diese Präzisierung wird aber auch von St. nicht gegeben, denn die von ihm aufgrund der Argumentation von *Suppes* behauptete Unmöglichkeit der gleichzeitigen genauen Messung von Ort und Impuls gilt ebenfalls nur für Voraussagemessungen oder höchstens für zwei gleichzeitige Rückschlußmessungen, ohne daß diese Einschränkung von St. erwähnt würde; bei der Kombination etwa einer Voraussage-Ortsmessung mit einer Rückschluß-Impulsmessung lassen sich, wie M. zeigt und wie nie bestritten wurde, sehr wohl Möglichkeiten zur gleichzeitigen genauen Orts- und Impulsmessung angeben. („Gleichzeitigkeit" bedeutet hier, daß die Voraussage aufgrund der früheren und der Rückschluß aus der späteren Messung sich auf denselben Zeitpunkt beziehen.)

M. übernimmt die Unterscheidung von *Pauli* und tadelt nur, daß *Pauli* die Möglichkeit von Messungen, die das Objekt in unkontrollierbarer Weise verändern oder gar zerstören, nicht in Betracht gezogen habe [12]. Dieser Vorwurf erscheint unberechtigt; denn wenn *Pauli* bei Rückschlußmessungen die Kontrollierbarkeit des Einflusses des Meßgerätes auf das Objekt fordert, so bezieht sich das nur auf den Zusammenhang zwischen Meßresultat und Wert der zu messenden Größe vor der Messung; wenn dieser Zusammenhang gewahrt ist, kann die Einwirkung des Meß-

[11] In: *S. Flügge* (Hrsg.), Handbuch der Physik V/1: Prinzipien der Quantentheorie I (Berlin 1958) 72 f.

[12] *H. Margenau* in: Philosophy of Science 30 (1963) 147 ff.

geräts auf das Objekt im übrigen „unkontrollierbar" sein und sogar zu einer Zerstörung des Objekts führen. (Im obigen Beispiel der Impulsmessung an einem Lichtquant wird der Impuls beim Durchgang durch die Linse in unkontrollierbarer Weise geändert und das Objekt selbst bei der Erzeugung des Schwärzungspunktes zerstört; trotzdem kann man aus der Lage des Schwärzungspunktes auf den Impuls vor dem Eintritt in die Linse schließen.) M. weist weiter darauf hin, daß auch eine Voraussagemessung nicht immer ausreiche, um die quantenphysikalische Zustandsfunktion des Objekts so eindeutig festzulegen, wie es das Projektionspostulat fordert. Dieser Einwand trifft, soweit er berechtigt ist, nicht unsere Wiederholungsthese; denn die Unkenntnis der Zustandsfunktion, die nach einer Voraussagemessung gegebenenfalls noch übrigbleibt, wirkt sich *nicht* auf die unmittelbar anschließende Messung derselben Observablen, sondern nur auf die anschließende Messung einer von der ersten Observablen verschiedenen Observablen aus. Als Beispiel sei der oben diskutierte Fall des Maßstabs betrachtet, der zwischen 2,0 cm und 3,0 cm ein Loch hat, durch welches die Teilchen hindurchgehen. Wir haben oben gesagt, daß die Standartabweichung einer anschließenden Impuls-(Rückschluß-)Messung bis auf den Wert $h/(4\pi \cdot 0{,}3)$ g · cm/sec hinuntergedrückt werden könne. Das ist aber nur möglich, wenn wir zusätzlich wissen, daß die Teilchen alle aus der gleichen Richtung auf den Maßstab zuflogen, d. h., daß sie alle vor der Orts-(Voraussage-) Messung, welche der Durchgang durch den Maßstab darstellt, den gleichen Impuls hatten. Wenn es sich aber nicht um die Streuung einer anschließenden Impulsmessung, sondern um die Streuung einer (unmittelbar) anschließenden Ortsmessung handelt, ist die Kenntnis des früheren Impulses der Teilchen nicht erforderlich; insofern ist die Wiederholungsthese in der von uns gegebenen Formulierung von dieser Problematik nicht betroffen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Wenn wir uns auf Voraussagemessungen beschränken, dann ist unsere Wiederholungsthese von den Einwänden M.s nicht betroffen und es bleibt daher zulässig, vermittels dieser These aus der Unschärfenbeziehung die Unmöglichkeit einer gleichzeitigen exakten Orts- und Impuls-(Voraussage-)Messung abzuleiten.

Auf die Unterscheidung von Voraussage- und Rückschlußmessung bezieht sich auch *K. R. Popper* bei einer neuerlichen Auseinandersetzung mit der „Kopenhagener Interpretation" [13]. Er betrachtet Teilchen, die durch einen engen Spalt gehen und in einigem Abstand dann auf einen Auffangschirm treffen; der Spalt stellt eine Voraussage-Ortsmessung dar, der Auftreffpunkt auf dem Auffangschirm eine Rückschluß-Impulsmessung (da er die Flugrichtung erkennen läßt, in der das Teilchen von dem Spalt aus geflogen ist), und durch Kombination dieser beiden Messungen läßt sich für die Teilchen unmittelbar nach dem Durchgang durch den Spalt sowohl ihr Ort als auch ihr Impuls mit beliebiger Genauigkeit festlegen. P. weist darauf hin, daß derartige Überlegungen natürlich auch schon *W. Heisenberg* bekannt gewesen seien, daß *Heisenberg* dazu aber erklärt habe: „Diese Kenntnis der Vergangenheit hat jedoch rein spekulativen Charakter, denn sie geht ... keineswegs als Anfangsbedingung in irgendeine Rechnung über die Zukunft des Elektrons ein und tritt überhaupt in keinem physikalischen Experiment in Erscheinung. Ob man der genannten Rechnung über die Vergangenheit des Elektrons irgendeine physikalische Realität zuordnen soll, ist also eine reine Geschmacksfrage." [14] P. weist demgegenüber darauf hin, daß es physikalische Umstände gibt, in denen die Kenntnis der Vergangenheit, d. h. das Ergebnis von Rückschlußmessungen, sehr wohl in physikalischen Experimenten in Erscheinung tritt und die Frage der Reali-

[13] In: *M. Bunge* (Hrsg.), Quantum Theory and Reality (Berlin 1967) 20 ff.

[14] *W. Heisenberg*, Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie II 2 a (Leipzig ^{4}1944) 15.

tät der Rechnung über die Vergangenheit demnach keine Geschmacksfrage mehr sei. Wenn man etwa zwei Teilchen zusammenstoßen läßt, deren Gesamtimpuls vor dem Zusammenstoße bekannt war, und dann an dem Teilchen 1 vermittels einer Rückschlußmessung den Impuls nach dem Zusammenstoß bestimmt, so ist diese Rückschlußmessung an dem Teilchen 1 aufgrund des Satzes von der Erhaltung des Gesamtimpulses eine Voraussagemessung des Impulses für das Teilchen 2, und das Ergebnis dieser Voraussagemessung an dem Teilchen 2 geht in die Rechnung über die Zukunft des Teilchens 2 ein und führt somit zu experimentell überprüfbaren Aussagen. Besonders zugespitzt zeigen sich diese Zusammenhänge in einer experimentellen Situation, die man in der englischsprachigen Literatur nach einem Artikel von *A. Einstein* aus dem Jahr 1935 als „Einstein-Podolsky-Rosen-Experiment" (EPR-Experiment) bezeichnet [15], die aber in Wirklichkeit schon vier Jahre früher von *Heisenberg* und *C. F. v. Weizsäcker* diskutiert worden war [16]: Ein Elektron und ein Lichtquant stoßen zusammen. Ihr Impuls vor dem Zusammenstoß ist bekannt; nimmt man also an dem Lichtquant nach dem Zusammenstoß eine Impuls-Rückschlußmessung vor, so stellt diese eine Impuls-Voraussagemessung für das Elektron dar. Man kann aber unter den gegebenen speziellen Bedingungen an dem Lichtquant auch eine Rückschlußmessung vornehmen, aus der sich der Ort des Zusammenstoßes erschließen läßt, und diese stellt in gleicher Weise für das Elektron eine Voraussage-Ortsmessung für den Zeitpunkt unmittelbar nach dem Zusammenstoß dar. *Heisenberg* und *v. Weizsäcker* hatten bei der Diskussion dieses Problems darauf hingewiesen, daß es nicht möglich ist, die beiden Rückschlußmessungen gleichzeitig mit beliebiger Genauigkeit an dem Lichtquant vorzunehmen — weil es nicht möglich ist, die Photoplatte, auf der das Lichtquant hinter einer Linse aufgefangen wird, gleichzeitig in die Brennebene und in eine davon verschiedene Bildebene zu legen —, und daß sich infolgedessen für die beiden Voraussagemessungen, die sich für das Elektron aus den Rückschlußmessungen an dem Lichtquant ergeben, wieder die Unschärfenbeziehung gilt. *Einstein* und im Anschluß an ihn *Popper* betrachteten die Situation aus einem anderen Blickwinkel: Werden an beiden Teilchen völlig exakte Rückschluß-Impulsmessungen vorgenommen, so müssen deren Resultate exakt zueinander passen; werden an beiden Teilchen völlig exakte Rückschluß-Ortsmessungen vorgenommen, so müssen deren Resultate ebenfalls völlig exakt zueinander passen. Nach dem Zusammenstoß stehen aber die beiden Teilchen in keinerlei Wechselwirkung mehr miteinander. Damit trotzdem die Resultate der Rückschlußmessungen genau zueinander passen, muß es in jedem Teilchen nach dem Zusammenstoß eindeutig festgelegt sein, welches Resultat sich jeweils bei einer Rückschluß-Orts- bzw. -Impulsmessung ergeben soll. *Popper* ging sogar noch weiter und folgerte: Beide Teilchen müssen unmittelbar nach dem Zusammenstoß sowohl einen eindeutig bestimmten Ort als auch einen eindeutig bestimmten Impuls gehabt haben. Er hatte eine derartige Behauptung früher aus einem anderen Gedankenexperiment ableiten wollen; nachdem er hatte zugeben müssen, daß er dieses sein Gedankenexperiment in physikalischer Hinsicht falsch angelegt hatte, bezog er sich aufgrund eines Hinweises von *Einstein* auf das EPR-Experiment [17]. 1964 konnte aber der Physiker *J. S. Bell* in einer Analyse des EPR-Experiments nachweisen, daß die Annahme, jedes Teilchen trage nach dem Auseinanderlaufen für jede der beiden möglichen Rückschlußmessungen eine eindeutige Festlegung in sich, auf einen direkten Widerspruch zu den übrigen physikalischen Gegebenheiten des Problems führt, ganz gleich, wie auch immer und wie verborgen auch immer man sich

---

[15] *Einstein-Podolsky-Rosen* in: Physical Review 47 (1935) 777.

[16] *C. F. v. Weizsäcker* in: Zeitschr. f. Physik 70 (1931) 114; vgl. *W. Büchel*, Philosophische Probleme der Physik (Freiburg i. Br. 1965) 410 ff.

[17] *K. R. Popper*, The Logic of Scientific Discovery (London 1968) nr. 77.

diese Festlegung denken mag [18]. In der englischsprachigen Wissenschaftstheorie ist das durch *Bell* entstandene Paradoxon, soweit dem Rez. ersichtlich, bisher nicht erörtert worden. Der Physiker *L. E. Ballentine* bemerkt dazu, es erscheine wie eine Ironie der Geschichte, daß ausgerechnet jene Zusammenhänge, mit denen *Einstein* die Notwendigkeit „verborgener Parameter" hatte aufzeigen wollen, die immanenten Schwierigkeiten einer derartigen Annahme ganz besonders deutlich hervortreten ließen [19]. Die bisherigen Versuche, diese Schwierigkeiten zu umgehen, indem man an den entscheidenden Punkten die Aussagen des quantenphysikalischen Formalismus als nicht exakt, sondern nur näherungsweise gültig ansetzte, haben ganz ebenso wie frühere aus ähnlich spekulativ-wissenschafttheoretischen (statt empirisch-physikalischen) Motivationen hervorgegangene Zweifel an der Quantenphysik in der konkreten Durchführung lediglich erneut erkennen lassen, daß Abänderungen, die sich innerhalb der tatsächlich bestehenden experimentellen Fehlergrenzen halten, nicht zu dem gewünschten Ziel führen [20].

[18] *J. S. Bell* in: Physics 1 (1964) 195; *E. P. Wigner* in: American Journal of Physics 38 (1970) 1005; vgl. auch *W. Büchel* in: Theol. u. Philos. 42 (1967) 187; *ders.* in: Philosophia Naturalis 11 (1969) 162.

[19] A. a. O. (Anm. 9) 379.

[20] *C. Papaliolios* in: Physical Review Letters 18 (1967) 622; *Clark-Turner* in: Physics Letters 26 A (1968) 447; *P. M. Pearle* in: Physical Review D 2 (1970) 1418.

Besprechungen

Civilisation technique et Humanisme. *Colloque de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences* (Bibliothèque des Archives de philosophie, N. S. 6). Gr. 8° (280 S.) Paris 1968, Beauchesne. 24.— F.

Im September 1966 hielt die «Académie Internationale de Philosophie des Sciences» an der Universität Lausanne ein Symposion über das Thema: Der Mensch und die Technik. Die dabei gehaltenen Referate wurden 1968 veröffentlicht. Nach dem Inhaltsverzeichnis gehören die Vorträge drei Fragenkreisen an, von denen her zum Thema Stellung genommen wird. Die erste Sektion heißt Technik und Kultur. Darin behandelt *Marcel Barzin:* Valeur et technique, *Satosi Watanabe:* La simulation mutuelle de l'homme et la machine; *Franciscus Ph. A. Tellegen* bietet „Einige Betrachtungen über Technik und Kultur". Die zweite Serie: Technik und Soziologie, umfaßt drei Referate: *Armando Catemario:* Technique sociale et reconstruction; *Valerio Tonini:* La rationalité technologique dans la sociologie moderne et la connaissance; *Jean-Louis Destouches:* Développement de la technique et structuration sociale. Die dritte Gruppe: „Technik und Philosophie" zählt sieben Vorträge. *Stanislas Breton:* Réflexion philosophique et humanisme technique; *Jakob Hommes:* Die humanistische Bewältigung des wissenschaftlich-technischen Zeitalters; *Johannes Hollak:* Technik und Dialektik; *Mario Bunge:* Towards a Philosophy of Technology; *Jean Ladrière:* Technique et eschatologie terrestre; *Sabino Acquaviva:* Technique et désacralisation de l'homme (Text italienisch); *Ferdinand Gonseth:* Valeur et défense de la personne dans une civilisation technicienne. Eine Einführung in die Thematik des Symposiums bietet *Stanislas Dockx,* der Sekretär der A. I. P. S. Das Thema des Lausanner Symposions erhält gegenwärtig eine besondere Aktualität dadurch, daß der nächste (15.) Weltkongreß der Philosophen (September 1973 in Varna, Bulgarien) ein sehr verwandtes Thema behandeln wird, nämlich „Die Wissenschaft, die Technik und der Mensch".

Die Einteilung in drei Stoffgruppen besagt lediglich ein Mehr oder Weniger. In Wirklichkeit sind alle drei Gesichtspunkte: Kultur, Soziologie und Philosophie in ungefähr allen Vorträgen gegeben. Ich werde deshalb nicht die einzelnen Referate getrennt, sondern die in ihnen aufgeworfenen Probleme behandeln und dabei auf die Beiträge der einzelnen verweisen.

I. *Die Gefährdung des Menschen in der modernen Technik.* — 1) *Die direkte Gefährdung.* Der Mensch wird durch die Technik radikal bedroht, erst seitdem die dritte technische Phase oder die zweite industrielle Revolution im Gange ist. In der ersten Entwicklungsstufe bestand Technik in der Fertigkeit, Werkzeuge als Verlängerung des menschlichen Armes zu schaffen. In der zweiten Phase, dem industriellen Umbruch des 19. Jahrhunderts, war Technik schon mehr. Sie wurde schon zu einer Größe in sich, d. h., sie ließ die Eigenart der menschlichen Werkzeughaftigkeit großenteils hinter sich. Und in der dritten Phase, d. h. in der zweiten industriellen Umwälzung unserer Gegenwart, scheint die Technik ein selbständiger Riese zu werden, mit einem Großgehirn, von dem geplant und gesteuert wird. Was der Mensch geschaffen, entzieht sich seiner Herrschaft.

Die Technik stellt sich sinnenfällig in der Maschine dar. Es gibt u. a. a) geometrische Maschinen, z. B. Tisch, Dreifuß, Schachtel; b) Energieverwandler, z. B. Hebel, Triebwerk, optische Linse; c) Energieverwandler höheren Grades, durch die Energie in eine andere Art umgewandelt wird, z. B. Dampfmaschine, Elektrizitätswerk; d) Informationsmaschinen, z. B. Fernsprecher, Fernschreiber, Rundfunk, Fernsehen *(S. Watanabe,* 22 ff.).

Die neue Zeit, die wir das technologische Zeitalter nennen, ist aus einem be-

stimmten Menschen- und Weltbild entsprungen und wirkt auf dieses Bild zurück, es verfestigend und vertiefend. Dieses neue Bild vom Menschen und von der Welt ist dem klassischen entgegengesetzt. Bei den Alten galt das kontemplative Wissen als das höchste Tun des Menschen. Die Theoria, die Schau des Geistes, entfaltete, befriedigte und vollendete das Edelste im Menschen, seine Geistseele. Nach diesem Schema wurde auch das religiöse Leben gestaffelt. Und auch das letzte Ziel des Menschen wurde begriffen als Schau in die Urgeheimnisse des Seins, christlich als beseligende Schau. Ganz anders der moderne Mensch. Im Anfang war nicht der Logos, das Wort, sondern die Tat. Das Wissen ist dem Wirken untergeordnet. Das höchste Wissen ist dasjenige, das ihm das größte Ausmaß an Herrschaft über die Natur gewährt (vgl. *S. Dockx*, 5—7).

Nach alter Auffassung waren die beiden wichtigsten Träger des irdischen Geschehens Gott und der Mensch. Dabei war Gott der erste Faktor. Er hatte stets die Vorhand. Auch im heutigen Denken gibt es zwei Handelnde ersten Ranges, aber nicht mehr Gott und den Menschen, sondern den Menschen und die Natur, wobei der Mensch die Vorhand hat. Er unterwirft die Natur und zwingt ihr die Werke seiner Technik ab. Er entwirft sich selber in den Rohstoff Natur hinein. Sie wird zu seinem Bilde. Umgekehrt besteht sein Wesen jeweils in dem, was in jeder Epoche in der Natur unter seinen Händen Gestalt gewonnen hat. Die Natur wird Mensch und der Mensch Natur (*S. Dockx, S. Watanabe*). Dabei sind die Möglichkeiten beider ungeahnt. Bisher wurde unser Geist definiert: ‚potens omnia fieri', d. h. alles in einer empfangenden Erkenntnis zu verstehen. Nunmehr wird er vorzugsweise verstanden als ‚potens omnia facere'. Die ‚res', die, in ihrem An-sich belassen, als Gegenstand international erfaßt wurde, wird zum ‚pragma', zum Rohstoff des Schaffens.

Das dynamische Wechselverhältnis von Natur und Mensch könnte an sich in einem Rahmen vor sich gehen, der das Humanum des Menschen, die Totalität seiner Bezogenheit und damit auch seine Transzendenz zu Gott hin wahrt. Tatsächlich aber ist im modernen Denken vom Faktor Gott in der Entwicklungsgeschichte nicht mehr die Rede. Der Mensch und die Natur sind die beiden einzigen Gegebenheiten. Seitdem Gott gestrichen ist, bleibt nur der Mensch und sein Werkstoff Natur. Die Technik hilft ihm, sie sich immer mehr zu unterwerfen. Und die heutige Technik gestattet ihm, sie in grenzenlosen Möglichkeiten aus ihrem An-sich herauszureißen und zu einem „Für mich" zu machen. Da mit dem Gott-Schöpfer auch der letzte Grund beseitigt ist, in der Natur einen Eigenstand ehrfürchtig zu achten, läuft der Mensch Gefahr, zum entfesselten Prometheus zu werden, der keine Grenzen mehr anerkennt und sich selbst überschlägt.

Daraus ergibt sich der Primat des Subjekts. Er könnte als Vorrang eines absoluten Subjektes aufgefaßt werden, das in einem schöpferischen Entwurf sich selber verwirklicht. Der moderne technizistische Mensch versteht darunter — anknüpfend an *Marx* — jedoch ein endliches Subjekt, sich selber. In der Arbeit setzt der Mensch als spontane Produktivität die Natur als Gegenstand und sich selbst. Wir haben in diesem Vorgang „die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit als das Werden der Natur für den Menschen" (*J. Hollak*, 178; er zitiert hier *Marx*: Nationalökonomie und Philosophie, in: *K. Marx*, Die Frühschriften, hrsg. von *S. Landshut* und *J. P. Mayer*, 1. Bd. 1932, 307). Die Welt wird zum bloßen Baustoff für den Menschen (*J. Hommes*, 151 ff.). „Die Beschränkung der Natur auf ihre mögliche Künstlichkeit, d. h. auf ihr Auftreten in der künstlich eigenmenschlichen Welt des Menschen, ist die tückische Grundkonzeption des mystischen Materialismus und Evolutionismus" (*J. Hommes*, 155).

Die naturwissenschaftlich-technizistische Einengung der Natur auf das Meß-, Zähl- und Wägbare wird anscheinend wieder ausgeglichen durch die raumzeitliche Unendlichkeit, die unbegrenzte Entwicklungs- und Entfaltungsmöglichkeit der technologischen Naturbezwingung, sowohl im Makrokosmos als auch im Mikrokosmos. Sogar die Grenzen zwischen Anorganischem und Organischem werden verwischt: die Technik ist dabei, auch in den biologischen und psychophysischen Bereich einzudringen (*St. Breton*, 113).

Diese Weltbewältigung und gewalttätige Überwältigung überschlägt sich jedoch. Sie droht zu einer Herrschaft der durch den Menschen denaturierten Natur über den Menschen zu werden. Das Gebilde des Menschen verselbständigt sich und bedrängt seinen Bildner. Die ihrem Selbstand entrissene Natur gewinnt eine un-

eigentliche Subsistenz in der Technik und nimmt in dieser neuen künstlichen Seinsweise Rache an ihrem Vergewaltiger. Die Maschine gewinnt die Züge ihres Urhebers und Herrn und beginnt an seine Stelle zu treten. Der Mensch verliert die Herrschaft über sein eigenes Wesen und seine persönliche Existenz und wird zu einem Rädchen in einer ungeheueren Maschine: der technisierten Gesellschaft. Die Maschine wird alles, der Mensch ihr Teil *(S. Watanabe,* 19).

2) *Die indirekte Gefährdung.* Dieser ungeformten Masse treten die Herrschaftsansprüche eines übersteigerten technizistischen Systems gegenüber. Weil wir es heute mit einer atomisierten Massengesellschaft zu tun haben, müssen neue Organisationsformen gesucht und geschaffen werden. Die heutige Industriegesellschaft fordert überdies eine Planwirtschaft, sowohl in dem, was wir Wirtschaft im engeren Sinne nennen, als auch im sozialen Leben. Wirtschaft und Gesellschaft müssen zeitgemäß durchorganisiert und aufeinander abgestimmt werden. Wir können heute nicht mehr zwischen Freiheit und Planwirtschaft, sondern nur noch zwischen einer Planwirtschaft, welche die Freiheit noch in Sicht behält, und jener anderen wählen, die sich in einem Kadersystem ausdrückt.

Die Mittel, die zur Organisation einer Gesellschaft angewandt werden, nennt man „Sozialtechniken". Es sind Methoden, mit denen man das Verhalten der Menschen beeinflußt, um sie an bestimmte Grundmuster der zwischenmenschlichen Beziehung anzupassen *(A. Catemario,* 59). Solche Sozialtechniken sind ebenso alt wie die materiellen Techniken. Nur blieben die alten Techniken meist als Herkommen, Brauch und Sitte unsichtbar. Sie schienen zur menschlichen Natur selber zu gehören und änderten sich oft Jahrhunderte lang nicht, z. B. die materielle und sozialtechnische Organisation eines Handwerksbetriebes. Heute sind die Sozialtechniken zu reflexen und oft recht ausgeklügelten Systemen geworden. Sie liegen klar zutage und wollen kurzfristig einschneidende Veränderungen durchsetzen, und das in einer breitgestreuten Massengesellschaft. Was heute an Sozialtechniken angeboten bzw. eingesetzt wird, soll ein brennendes Zeitproblem bewältigen, an dem der Liberalismus gescheitert ist. Es wurden bisher zwei Versuche gemacht, die moderne Industriegesellschaft neu zu ordnen. Der eine fand seine besondere Ausprägung in den Vereinigten Staaten, der andere in der Sowjetunion. Der amerikanische Weg fußte auf der Sozialpsychologie, weil er überreden und überzeugen will, der sowjetrussische benützt den Zwang. Er erzielt keine innere Zustimmung, wenigstens zunächst nicht, an ihre Stelle treten Furcht und Nachahmung ohne Alternative. Beide Methoden wollen „erziehen", und auch die totalitäre Methode verwendet neben dem äußeren Druck psychologische Praktiken. Aber der Westen will überzeugen, der Osten durch Gehirnwäsche vergewaltigen.

Damit ist die Problematik jedoch keineswegs erschöpft. Denn die westliche Methode ist in Gefahr, von Interessengruppen mißbraucht zu werden. Die heutige Wissenschaft und Technik bieten Mittel, die einen solchen Mißbrauch geradezu begünstigen. Presse, Rundfunk, Fernsehen und Film können, massenpsychologisch gestaltet, ungeheure Wirkungen ausüben. Wer diese Mittel beherrscht, kann die öffentliche Meinung in seinem Sinne beeinflussen, wenn nicht gar lenken. Das haben gewisse Interessengruppen sich zunutze gemacht. Die Gefahr der Umfunktionierung dessen, was wir öffentliche Meinung nennen, ist gegeben. Sie erhöht sich dadurch, daß der westliche Geist auch seine letzten tragenden Prinzipien, die bisher als unantastbar galten, in Frage stellt. Auf ein metaphysisch, ethisch und religiös derart entwurzeltes Wesen müssen „totalitäre" Sozialtechniken verheerend wirken. Die Masse ist weithin ein knetbarer Teig geworden. Und es ist eben so, daß es auch im freien Westen so etwas wie Gehirnwäsche gibt, nur ist sie getarnt (vgl. *A. Catemario,* 59 ff.)

Wir können der fortschreitenden Technisierung nicht entrinnen, auch nicht dem ihr innewohnenden Gesetz, das auf Vorausberechnung und Automation zielt. Dieses Gesetz erfaßt sowohl die Erzeugung als auch den Erzeuger, die Produzenten wie die Verbraucher. Es strahlt aus auf die Gesamtorganisation der Gesellschaft. Was jedoch verhütet werden muß, ist, daß diese Planung ohne Rücksicht auf das Wohl der Menschen nur zugunsten bestimmter Gruppen gesteuert wird.

Je umfangreicher die technische Apparatur wird, desto kostspieliger wird sie. Das führt dazu, daß kleinere und mittlere Betriebe verschluckt werden und die großen sich vereinen und daß der Finanzmann (die Banken) an Bedeutung gewinnt.

Eine Hauptfrage wird, wie der Mammutapparat ertrag- und gewinnreich zu gestalten sei. Der größere Absatz fordert modernere Anlagen, und diese Anlagen mit ihrer größeren Kapazität rufen wieder nach einem erhöhten Absatz. Daher werden die Werbefachleute, die mit Hilfe der Massenmedien das Publikum beeinflussen, und die Betriebspsychologen, die die Arbeitsmoral heben sollen, immer mehr aufgewertet. Der technische Stab gerät in die zweite Linie (vgl. *J. L. Destouches*, 91 ff.). Nicht nur im Verbrauch, sondern auch in der Erzeugung neigt die Industriegesellschaft dazu, zugunsten eines Massenabsatzes die persönliche Freiheit einzuschränken. Für das schöpferisch Einmalige, das Kunstwerk, bleibt wenig Spielraum; denn sowohl der Großabsatz als auch die Erzeugungsapparatur fordern Serienherstellung, Kunsthandwerk und Künstler bekommen einen schweren Stand (*M. Barzin*, 15; *S. Watanabe*, 33).

II. *Ansätze zur Überwindung der Gefahr.* — 1) *Humanismus und technisches Zeitalter.* Viele meinen, um den nachteiligen Folgen der modernen Technik zu begegnen, müsse man den klassischen Humanismus wieder beleben: also die antiken Geister von Homer bis Plutarch in ihrer Ursprache wieder zum Sprechen bringen. Und überdies solle die Technisierung des Lebens eingeschränkt werden. Aber dieses zweite ist ein frommer Wunschtraum, und somit würde sich der Humanismus alten Stiles nur halten können, wenn er dem Wissenschaftler, dem Techniker und dem Sozialpolitiker bei ihren Entscheidungen nützlich wäre. Und eben dies wird durchaus bestritten (*J. L. Destouches*, 105). Es müßte vielmehr ein neuer, auf dem Boden der naturwissenschaftlich-technischen Epoche selber gewachsener Humanismus sein, der die Gefahren dieser Epoche beseitigen oder doch einschränken könnte. Ihm stehen zwei Wege offen: a) Einschränkung zwar nicht der Technisierung, wohl aber der als Frondienst empfundenen Arbeit im Industriekombinat. b) Humane Auflokkerung des technischen Arbeitsprozesses selber.

Viele Reformer sind der Ansicht (vgl. dazu *Marx*), das Reich der Freiheit beginne erst dort, wo die materielle Produktion aufhört. Diese Maxime konnte erst im Industriezeitalter entstehen. Im Handwerk und Gewerbe der vorkapitalistischen Zeit hatte man keinen Grund, Produktion und freies schöpferisches Schaffen als Gegensatz zu sehen. Erst in einem Stadium, in dem der Arbeiter „ein bloßes lebendiges Zubehör zur Maschine" geworden war, gab es den schroffen Gegensatz von Produktion und Selbstentfaltung des arbeitenden Menschen. Wie ist es jedoch möglich, die Arbeitszeit zu verkürzen? Nur durch Rationalisierung des technischen Apparates. Die Technik erhält hier ihre erste Aufwertung als Mittel, die Nachteile des Maschinenzeitalters einzuschränken. Sie erhöht die Erzeugung automatisch und ermöglicht so die Einschränkung der menschlichen Fron. Freilich, damit Technik von einem möglichen zu einem tatsächlichen Faktor der Befreiung wurde, bedurfte es der gewerkschaftlichen und politischen Organisation der Werktätigen. Sie erst erzwang verkürzte Arbeitszeit und höhere Löhne: die Voraussetzung für die menschliche Betätigung des Arbeiters im Reiche der Freiheit. Indessen genügt es zur Humanisierung der Industriegesellschaft noch nicht, daß die als Fron empfundene Arbeit verkürzt und besser bezahlt wird. Schon *Marx* forderte mehr. Der Arbeiter sollte aus dem Stand „des lebendigen Zubehörs" befreit werden (vgl. *F. Ph. A. Tellegen* 37 ff., bes. 44).

Einen Schritt näher zu einer wenigstens relativen Vermenschlichung der Arbeit durch die Technik führt eine Sicht, die vor allem von der früheren Lage der Hilfs- und Schwerarbeiter ausgeht (vgl. *V. Tonini* 77). Mit ihr verglichen, entfremdet die Technik den Menschen nicht nur nicht einer humanen Kultur, sondern ermöglicht gerade den einfachen Handarbeitern von gestern überhaupt erst, unter menschenwürdigen Bedingungen zu arbeiten und zu leben. T. bringt als Beispiele Bergleute, Tiefbauarbeiter und Erdarbeiter. Erlöst durch die Maschine, glauben sie heute erst wieder an Menschlichkeit und ein sinnvolles Dasein. Freilich, was hier geschieht, ist keine Integration in den herkömmlichen Humanismus, sondern das Werden einer neuen Menschenwelt. Es ist die Welt der Arbeit, in der nunmehr Raum ist für ein gewisses Maß von menschlicher Selbstbestimmung, für Besinnung und eigenes Denken. Die Krise des technischen Zeitalters besteht, von hier aus gesehen, vor allem darin, daß Millionen Menschen, für die bisher andere (und meist sehr eigennützig) gedacht haben, nunmehr anfangen, selber zu denken.

Auch die letzte Stufe der technischen Revolution, die wir heute erleben: Kyber-

netik, Automation und Programmation, müssen keineswegs dazu führen, daß der Mensch sich selber entfremdet wird. Die Automation z. B. hat den Arbeiter vom Fließband und von der Mechanisierung der Ära Ford und Taylor befreit. Die Überwachung der Maschinen im automatisierten Betrieb zwingt meist dazu, den Arbeiter technisch besser auszubilden und so auf eine höhere Wissensstufe zu heben. T. meint freilich keineswegs, daß alles schon zum besten stehe. Die neue technische Kultur ist erst in Ansätzen gegeben. Ihr Wesen und ihre Methoden müssen sorgfältig erforscht werden. Einige ihrer Merkmale lassen sich jedoch bereits angeben. Ihr Geist ist nüchtern, wirklichkeitsnah, auf rationales Handeln bedacht. Diese kritisch-kühle Wissenschaftlichkeit wird sich nicht auf Fachkreise beschränken, sondern Gemeingut des ganzen Volkes werden. Dieses neue Denken wird auch neue Wertaspekte setzen. Das von kühlem Sachverstand beherrschte Handeln der technisierten Gesellschaft wird zu einer Philosophie der Produktion führen, die einen neuen Humanismus begründen kann, der eigene, echt geistige Werte besitzt. — Manch einem wird die Bewertung der heutigen technischen Zivilisation durch *T.* wohl zu optimistisch vorkommen. Jedenfalls wird man der Frage des heutigen Menschen nach einem neuen Lebensraum, einer neuen menschlichen Gesellschaft, einer neuen Verankerung in Brauchtum und Sitte weiter nachgehen müssen. Sie wird in die Frage nach der Ehrfurcht vor der Schöpfung in Mensch und Natur ausmünden. Und diese Frage kann nur in einer metaphysisch-anthropologischen Vertiefung des ganzen Problemkreises einer zeitgemäßen Antwort näher gebracht werden.

2) *Philosophisch vertiefte Wegweisung.* Hier sind vor allem zwei Referenten zu erwähnen: *St. Breton* (111 ff.) und *J. Hommes* (149 ff.). Beide untersuchen die Spannung Mensch und Natur, setzen jedoch die Akzente verschieden. *Breton* scheint den klassischen Naturbegriff mit seinem Ansichsein einer vorgegebenen Welt so weit aufzulösen, daß er so dünn wird wie etwa die unserer Sinneserkenntnis vorgegebene Materie Kants. Von einer Vorgeformtheit des Stoffes scheint wenig übrigzubleiben. Der Mensch ist es, der kraft seiner dynamischen Freiheit nicht nur die Form, sondern auch den Stoff seiner Schöpfungen schafft (117). Das ist nur möglich, wenn der Eigenstand der Dinge, wie er früher aufgefaßt wurde, aufgelöst wird. Was von Selbstand überhaupt noch übrigbleibt, ist unklar. Der realistische Begriff des Ansich wird ersetzt durch den der Erscheinung. Das Vorgegebene des menschlichen Tuns verdünnt sich zur bloßen Formbarkeit, und ihr entspricht das Vermögen des Menschen, alles zu machen (potens omnia facere). Es ist die von der Naturwissenschaft getragene Technik, die dazu geführt hat, die Spannung Mensch — Natur in diesen übermächtigen Vorrang des Menschen umzuwandeln. *Breton* sieht in dieser Umwandlung einen Fortschritt. Sie löst nach ihm nur einen oberflächlichen und vordergründigen Begriff der Natur auf. Die Freiheit (der Mensch) verwirklicht in einem Schwung sich selber und das „Wirkliche", d. h. den Gegenstand. Auch *Hommes* kennt eine „subjektiv-künstliche Handhabung der Natur" und anerkennt sie als berechtigt, solange sie in die Geschehenszusammenhänge einer ansichseienden Natur eingebettet bleibt und damit eine „natürliche" Handhabung der Kausalzusammenhänge ist. Er lehnt sie jedoch ab, wenn durch sie der Eigenstand der Natur bedroht und die Natur nur noch die mögliche gegenständliche Gestalt oder Offenbarwerdung des menschlichen Könnens darstellt. Es wäre zu fragen, ob *Breton* für *Hommes* diese Grenze des Zulässigen nicht überschritten hat. Allerdings beabsichtigt *Breton* nicht das Übergewicht des Subjektes gegenüber der Natur zu einer Verabsolutierung des Menschen zu verfestigen. Er würde das Wesen der Technik zwar vordergründig so sehen, wie es vom technizistischen Denker gesehen wird: die Welt = eigene Gestalt des Menschen, weil sie seine künstliche Schöpfung ist und in unendlich vielen neuen Abenteuern den Inhalt seiner Zukunft bildet. Aber er würde leugnen, daß damit das Wesen des Menschen letztlich getroffen sei. Der technische Mensch schafft sich nicht nur seine Welt, sondern hat auch sich selbst zum Gegenstand — „in dem, was er hat, und in dem, was er ist, aber durchaus nicht in dem, was das Prinzip seines Habens und seines Seins ist" (123). Sowohl vom Menschen als auch von dem durch ihn geschaffenen Gegenstand her gibt es einen Durchbruch zu einer tieferen Dimension: die Technik verweist auf eine Zielstrebigkeit, die sie voraussetzt, ohne sie selbst bestimmen zu können, und weist auf ein Prinzip hin, dessen Macht die Leistungen der Technik andeuten, ohne

es zu fixieren. Der Überstieg in den ontologischen Bereich geschieht vom Menschen und von der von ihm geschaffenen Welt aus. Die Vermenschlichung der Natur und ihr Gegenstück, die „Vernatürlichung" des Menschen, bedeutet, daß die Welt in den Kreislauf der Freiheit einbezogen wird. Die Freiheit ist aber kein abstrakter Begriff. Das Freiseiende ist gleichzusetzen mit der intelligiblen Spontaneität. Alle vordergründigen Erscheinungen leiten uns zu einem Sein, das sich selbst gegenwärtig ist, von sich ausgeht und zu sich zurückkommt durch die Vermittlung der Dinge. Dieses Sein ist das Sein der Freiheit, das einzige, das im Bereich des Endlichen authentisch ist. Die Freiheit kommt in der schöpferischen Gestaltung der Natur zur Erscheinung. Und von hier aus kann dann durch den Philosophen der Aufstieg zum Absoluten geschehen: Der Mensch und seine Schöpfung, die Welt, weisen über sich hinaus. Das unmeßbare Vermögen, das die technische Freiheit besitzt, verweist auf ein Unvermitteltes, ein Urprinzip, aus dem die Möglichkeit und Wirklichkeit einer endlichen Freiheit und der Welt, durch deren Vermittlung sie zu sich selber kommt, erklärt wird. Es ist die Technik selber mit ihren unbegrenzten Möglichkeiten und ihrer ständigen Vorläufigkeit, die den Menschen antreibt, diesen Überstieg zu vollziehen, und ihn zwingt, von sich und seiner Leistung Abstand zu gewinnen, und ihn hindert, sich und seine Welt für ein letztes Ganzes zu nehmen. So etwa *Breton.*

In einem verwandten Gedankengang, bei dem jedoch die Natur auch als An-sich eine Rolle spielt, kommt *Hommes* zum Absoluten. Er geht dabei sozusagen von der transzendentalen Bedingung a priori der Handhabung der Natur durch den Menschen aus. Sie besteht in einer der Natur und dem Menschen vorgegebenen Zuordnung zueinander. Diese Zuordnung setzt aber eine Vorsehung voraus. Konkretisiert man diese zuordnende Vorsehung, so gewinnt sie Züge dessen, was wir den personalen Gott nennen. Im Bilde des Menschen beugt sich Gott sozusagen über sich selbst zurück: in der bedingten Freiheit spiegelt sich die absolute. Das macht die vornehmste Würde des Menschen aus. Und erst mit dieser personalen Hoheit ausgestattet, kann sich der Mensch auf die von seiner Epoche geforderte Vergesellschaftung einlassen, ohne sein Menschentum zu verlieren.

Den Weg aus dem Ontischen ins Metaphysische findet *J. Ladrière* (211 ff.) durch seinen Begriff des Eschaton. Auch wenn wir die Möglichkeit des technischen Fortschrittes im einzelnen nicht vorausberechnen, ja nicht einmal ahnen können, zeigt sich in ihm doch so etwas wie ein inneres Gesetz, nach dem er sich entfaltet. Nur vermöge eines zugrunde liegenden Gesamtprojekts sind die ausdrücklichen, vom Menschen gesteuerten Teilprojekte denkbar und ausführbar. Die Einzelpläne, die der Mensch entwirft, sind nur die Spezifikation eines Grundplanes, der alle Teilpläne trägt. Wo der Techniker diesen Grundplan verletzt, scheitert er. Das Schöpfertum des Menschen ist also auf bestimmte Bahnen verwiesen. Der Unterschied zwischen einer absoluten und einer endlichen Freiheit, den schon *Breton* aufzeigt, wird hier deutlicher. *Ladrière* umreißt die Endlichkeit unserer Freiheit sehr scharf. Auch die bisher schon geschehene Entwicklung engt unseren Spielraum ein. Unsere Freiheit beginnt nicht mit dem Nichts, sondern entwirft sich und die Welt unter dem Imperativ vorgegebener Anlagen, Gesetze und Situationen.

In diesem Gesamtplan, der sich stets auswirkt, ohne doch fest greifbar zu sein, besteht das Eschaton. Es ist das Gegenwärtigsein in jedem Augenblick des erst angestrebten (und niemals erreichbaren) Letzten, Vollendeten. In diesem technologischen Eschaton gewahren wir nun eine eigentümliche Analogie zu einem wesenhaft höheren Eschaton: zu demjenigen, das sich in unserem Wertstreben offenbart. Es waltet in uns ein merkwürdiger Gegensatz zwischen dem, was wir sind, und dem, wonach wir streben. Wir erleben uns als Mangel und spannen uns aus nach dem Unbegrenzten. Obschon wir endlich sind, kann uns doch kein endliches Gut befriedigen. Der Mensch erfaßt sich als dieses bestimmte Wesen und zugleich als das, dem die Wesenserfüllung noch fehlt. Das Erstrebte ist im Mangel schon gegenwärtig und zugleich noch unerreicht. Es handelt sich hier also um ein Eschaton ethisch-axiologischer Natur. Die Vollendung, nach der der Mensch strebt, ist die Fülle des Guten, eine Totalität, die durch Anhäufung begrenzter Güter nicht erreichbar ist. Sie kann darum nicht innerhalb der Geschichte verwirklicht werden. Wohl aber kann es in der Geschichte eine relative Vollkommenheit, ein relatives Glück geben. Zu dieser relativen Ganzheit gehört auch, daß sie entweder von allen Mitmenschen erreicht werden kann oder von keinem. Deswegen wurde dieses Glück bisher nie

geschaffen. Erst in der Technik unserer Tage zeigt sich ein Grundplan, der alle Menschen in seinen Einflußbereich zieht und den Weg zu einem für alle möglichen vernunftgemäßen, sinnvollen und daher relativ vollkommenen und glücklichen Leben anzubahnen scheint. *Ladrière* nennt dies den *eschatologischen Horizont der Technik* (230). Dieses Eschaton besteht in der abwesenden Gegenwart der Vollkommenheit. Die relative Unendlichkeit der Technik, ihre unbegrenzten Möglichkeiten, bieten die Genugtuung, sich in einer gesamtmenschlichen, globalen Weite auf das Unbegrenzte hin zu verwirklichen. Das heißt, der technizistische Logos, der Grundplan der technischen Entwicklung, trifft als das Verstandesgemäße (rationnel) dem axiologischen Logos (raisonnable) des Wert- und Glückstrebens zur Seite und ermöglicht ihm, sich auf eine in etwa unbegrenzte Weise schon in der Geschichte zu verwirklichen. Der Bereich der Technik ist zwar gegenüber der personalen Wertwelt eigenständig, aber diese Autonomie ist begrenzt und schließt eine Hinordnung auf die höhere Ebene der personalen Wertwelt nicht aus. Das heißt, die Technik, und gerade die hochentwickelte Technik von heute, kann einen entscheidenden Beitrag zur axiologisch-sittlichen Selbstverwirklichung des Menschen leisten. Das Wert- und Glückstreben, das auf die Totalität des Guten ausgeht, ist in seinem geschichtlichen Werdegang auf endliche Dinge angewiesen, und deswegen läßt sich der technizistische Logos in seiner Zielbewegung in die personale Gesamtbewegung einordnen. Der ontologische Grund der Zuordnung wäre in der Annahme zu finden, daß beiden Bewegungen, der technischen wie der ethischen, der gleiche Urwille zugrunde liegt. Wir wären wieder bei der Vorsehung und damit am Tor zum Absoluten.

Auch *F. Gonseth* weist in seinem Vortrag (257 ff.) darauf hin, daß der technische Bereich nicht schlechthin eigenständig, sondern auf die personale und sittliche Wertwelt bezogen, d. h. dem Menschen untergeordnet ist. Aber aus dieser objektiven Zuordnung, die in einem Absoluten begründet ist, müssen wir erst die Normen gewinnen, mit deren Hilfe es möglich ist, den Vorrang des Menschlichen hier und jetzt gegen den Mißbrauch der Technik durchzusetzen. Wo sind die Punkte, an denen wir gegenüber einer sich für autonom haltenden Technik mit Ethik überhaupt ansetzen können? *G.* gibt bemerkenswerte Fingerzeige. Erstens wäre ohne Ethik Forschung, Wissenschaft und die Technik selber gar nicht möglich. Ohne Ethos ist kein Durchhalten in schwierigen Bemühungen möglich. Auch die technische Erzeugung selber ist an ein bestimmtes moralisches Klima gebunden. Sinkt dieses Klima ab, so verfällt die Leistung der Belegschaft, mögen alle übrigen Voraussetzungen noch so perfekt sein. Die Freiheit des einzelnen und seine ethische Einstellung können nicht übersehen werden. Doch wäre dieser Bezug der naturwissenschaftlich-technischen Welt zur Ethik äußerlich. Das Wesen der Technik und ihre Entwicklung könnten deswegen doch menschenfeindlich sein. Sittliche Kräfte werden, wie uns die Geschichte zeigt, oft genug von anderen für schlimme Ziele mißbraucht. Die Bindung muß daher noch vertieft werden, wenn sie tragen soll. Stünden die personalen Belange völlig außerhalb der wirtschaftlich-technischen Interessensphäre, so hätte es der Mensch schwer, sie gegen die materielle Übermacht der globalen technischen Organisation und ihrer politischen Ausstrahlung durchzusetzen. Zum Glück ist dem nicht so. Es muß immer wieder betont werden, daß ein technisches Entwicklungsprogramm auf die Dauer nicht durchgehalten werden kann, wenn es in sich oder durch seinen Mißbrauch ständig gegen die Personwerte sündigt. Der Mensch braucht die moderne Technik, um überleben zu können, und die Technik braucht den in seinem Eigensein heilen Menschen, sonst wird sie an sich selber zugrunde gehen. Mensch und Technik sind also aufeinander angewiesen — und zwar in ihrer Existenz selber.

Man kann jede Zivilisation unter zwei Gesichtspunkten betrachten. Einmal als Bereich der technischen Leistungen, zum andern als Bereich des Geistes im strengen Sinne, d. h. aller Art kulturellen Schaffens. Man kann die beiden Bereiche jedoch nicht voneinander trennen. Sie sind zwei Seiten einer konkreten Wirklichkeit. Sie ergänzen einander und fordern einander. Jeder dieser beiden Bereiche muß anerkennen, daß der andere einen Teil der eigenen Lebensbedingungen ausmacht und deswegen Gegenstand seiner Sorge und Fürsorge sein muß. Wie *F. Gonseth* fordert auch *S. Acquaviva* (245 ff.) eine neue humanistische Synthese, in der die Feindschaft Technik-Kultur aufgehoben wäre. Kultur wird hier so umfassend verstan-

den, daß als ihre Krönung Sittlichkeit und Religion anzusehen sind. Wohin die unbegrenzten Möglichkeiten einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation in der Hand sittlich ungehemmter Technokraten führen kann, dafür brauchen wir im Atomzeitalter keine besonderen Beispiele anführen.

Nun ist es freilich mit der Erkenntnis dieser Zusammenhänge nicht getan. Wie kann man erreichen, daß Technik und Geist einander nicht nur als komplementär betrachten, sondern praktisch die notwendige Rücksicht aufeinander nehmen? Dazu kommt noch, daß weder der technische noch der geistige Bereich feste und endgültige Größen sind. Das, was wir als Bild des Menschen jahrhundertelang festgehalten und was wir für unverzichtbare Kulturgüter gehalten haben, wird durch die heutige Technik und ihre Folgen von Grund auf in Frage gestellt. Was der Mensch ist, können wir nicht vom Absoluten oder vom Ursprung her ableiten, da wir das göttliche Urbild des Menschen nicht intuitiv erkennen, sondern als die dem Menschen innewohnende Potenz erst durch die Geschichte erfahren. Aber eben die Geschichte, besonders die neueste, zeigt geradezu bestürzend, wie wandlungsfähig dieses Wesen ist. Bis wohin können der Mensch und seine Kultur sich wandeln, ohne daß beide aufhören, echt menschlich zu sein? Gewiß gibt es Grenzen, aber es ist nicht einfach, sie abzustecken. Ist nicht das, was wir bisher als Natur des Menschen bezeichneten, weitgehend einfach die Verfestigung dessen, was wir bis jetzt gewesen sind, ohne daß damit etwas Endgültiges gesagt wäre (vgl. *St. Breton* 129 f.)? Auch der technische Werk- und Wirkraum des Menschen spiegelt diese Wandlung. In ihm geschieht ja zu einem guten Teil die Objektivation unseres Geistes. Und umgekehrt reißt der Strudel des eigengesetzlich gewordenen technischen Kosmos uns alle in den Wellengang seines oft plötzlichen und unvorhersehbaren Wechsels hinein. Wie kann man Regeln zur Lenkung der Technik aufstellen, wenn diese von Jahr zu Jahr in einer anderen Gestalt erscheint? *F. Gonseth* geht, um dieser Schwierigkeiten Herr zu werden, vor allem von einer Philosophie aus, die dynamisch und nach allen Seiten offen ist. Auch die Lehre vom Menschen soll dynamisch sein: nur einige Wesenszüge aufzeigen, ohne die Einzellinien schon festzulegen. Von hier aus soll man dann zu anpassungsfähigen Generalregeln kommen, die das Verhalten bestimmen können. Aber man erführe gern Näheres über diese letzten Grundzüge des Menschenbildes und die daraus sich ergebenden Handlungsnormen. Und selbst wenn man solche elastischen Normen schließlich hätte, bliebe immer noch die Frage nach der Instanz oder den Instanzen, welche die notwendige Autorität haben, sie durchzuführen. Indessen mag es der Philosophie einstweilen genügen, einige Grundzüge aufgehellt zu haben, ohne die die Frage Mensch und Technik von vornherein unlösbar bliebe. Ihre Untersuchung hat zum mindesten ergeben: die Technik als das Verstandesgemäße (rationnel) ist dem Vernunftgemäßen (raisonnable) zugeordnet und kann daher grundsätzlich in einem mutigen und ständigen kritischen Vergleich dieser Sphären in eine humane Welt eingebaut werden. Worin das Humanum heute bestünde, kann einstweilen nicht allseitig ausgemacht werden. Jedoch ließe sich in vielen Fällen wenigstens feststellen, wo die Grenze zum Un- und Untermenschlichen überschritten ist.

In den oben skizzierten Untersuchungen über das Thema Mensch und Technik wird sicher ernsthaft von verschiedenen Seiten her mit den Schwierigkeiten gerungen, die einer Vermenschlichung der Technik im Wege stehen. Der Ausblick ist im ganzen nicht pessimistisch. Indessen scheint mir ein wesentliches Hindernis für die Einordnung des Wissenschaftlich-Technischen in das Personal-Humane nicht zur Sprache gekommen zu sein: die Neigung der Technik, sich einen pseudokomplementären Bereich zu schaffen, eine Ergänzungswelt, die vom Rationalen nicht zum Überrationalen, sondern zum Irrationalen führt. Es hat bisher den Anschein, daß diese falsche Ergänzungssphäre siegreich vordringt. *Dennis Edward Johnson* weist in der amerikanischen Zeitschrift „Christianity today" (Bd. XIV, Nr. 25, 25. September 1970) unter dem Titel „The Word and the Videotape" darauf hin (S. 10 [1122]). Die sachgemäße Nüchternheit von Wissenschaft und Technik ergänzt sich nicht durch das geistige Denken und Streben, sondern durch die sinnenhafte Schau. Dieser Weg entspringt der Technik selber. Er konkretisiert sich vor allem im Film und Fernsehen. Wir sind dabei, uns zu einer künstlichen Primitivität zurückzuentwickeln. Die bildhafte Schau verdrängt das Denken. Wir erleben den Aufstand der blinden Gefühlsregung gegen das geistige Wertfühlen, des Triebhaften gegen die

freie Entscheidung, der bloßen Gefühlsreaktion gegen das vernunftgeleitete Tun. Dieser Aufstand zeigt sich auf allen Gebieten: in der Politik, in der Religion, im Bildungswesen und in den sozialen Bestrebungen. Und es ist vielleicht dieser geistige Niederbruch, der die Synthese von technischer Zivilisation und Geisteskultur zu einem neuen Humanismus am meisten hindert. G. F. Klenk, S. J.

Mynarek, Hubertus, *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.* Gr. 8° (XXXI u. 499 S.) Paderborn 1967, Schöningh. Kart. 45.— DM; Ln. 49.— DM.

Im Mittelpunkt dieses bedeutsamen Werkes steht die Frage nach dem Wesen des Menschen. In der Einleitung (IX) wird der Rahmen der Untersuchung aufgezeigt: „In einem gewissen Sinn ist der Mensch alles. Das unermeßliche Weltall ist in ihm in konzentriertester Form anwesend, sowohl realiter, indem die Wesensstufen des Kosmos die Aufbauelemente der einzigartigen Einheit ‚Mensch' bilden, als auch idealiter, indem dieser sich die Wesenheiten (die Ideen) der Dinge, die zusammen das Universum ergeben, erkenntnismäßig aneignet. Aber nicht nur Mikrokosmos im eben umschriebenen Sinn ist der Mensch. Er ist auch Mikrotheos, und daher einerseits durch Selbst- und Weltbewußtsein, durch wissenden Selbstbesitz und Freiheit berufen und befähigt, in Kultur und Technik herrscherlich über sein eigenes psycho-physisches Sein und die Welt der Materie und des Lebens zu verfügen, andererseits auf Grund seines Geistes getrieben, alles Endliche zu transzendieren und im Unendlichen allein seine totale Erfüllung zu suchen." Hat dieses Menschenbild noch Gültigkeit angesichts des in alle Bereiche eindringenden evolutiven Denkens und Fühlens? Als einer der ersten katholischen Theologen hat *Herman Schell* sich ganz dieser Frage gestellt und dabei Antworten gefunden, wie wir sie heute erst geben; erstaunlich ist die große Ähnlichkeit der Schellschen Lösungen mit Ansichten *Teilhard de Chardins*, obwohl von einer Abhängigkeit Teilhards von Schell keine Rede sein kann. Daß der Verf. ausdrücklich diese beiden Denker einander konfrontiert, ist ihm sehr zu danken; es fehlt nämlich noch eine problemgeschichtliche Darstellung der Auseinandersetzungen zwischen Evolutionstheorie und katholischer Glaubenslehre. Auf evangelischer Seite ist zu dieser Problemgeschichte schon Bedeutendes geleistet worden. Es sei nur an das Werk von *S. M. Daecke*, Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie (Göttingen 1967) erinnert (Bespr. in ThPh 45 [1970] 438).

Schell war sich klar darüber, „daß alle den Menschen gegenüber den anderen Wirklichkeitsformen des Kosmos vermeintlich auszeichnenden Wesensmerkmale sich zuerst einmal in genetisch-evolutiver Hinsicht zu legitimieren haben; es mußte also seiner Meinung nach dargetan werden, 1. daß sie trotz aller Entsprechungen mit tierischen Leistungen, Verhaltensweisen, Merkmalen und dgl., trotz aller Vorstufen im untermenschlichen Bereich in einer bestimmten Hinsicht ein wesentliches Novum darstellen, und 2. daß der Gang des Universums, daß die kosmische Entwicklung, deren Höhepunkt sie bilden, nicht zufällig, nicht auf Grund sinnlos und blind waltender Faktoren in ihnen kulminiert" (X). Ähnlich wie heute *Karl Rahner* (z. B. „Das Problem der Hominisation" [Freiburg 1961]), *P. Schoonenberg* (Gottes werdende Welt [Limburg 1963]), *P. Smulders* (Theologie und Evolution [Essen 1963]) u. a. versuchte schon Schell zu begründen, „daß der (menschliche) Geist, der ja gewissermaßen die Wurzel aller anderen Besonderheiten und Vorzüge des Menschen gegenüber den übrigen Seinsformen der sichtbaren Wirklichkeit bildet und dessen Begriff als der des absoluten, göttlichen Geistes im Zentrum seines dynamischen, philosophisch-theologischen Systems steht, in einen den ganzen Kosmos umfassenden evolutiven Prozeß sich eingliedern lasse, ohne daß das Neue, das mit ihm auftritt, dadurch verwischt oder verringert würde" (X).

Der Verf. hebt mit Recht hervor, daß bei Schell die Dinge und Wesensmerkmale am besten in ihrer Geburt, ihrem „lebendigen Ursprung" erkannt werden: „Der Ursprung der Dinge ... ist ihre lichtvolle Erklärung" (X). Damit ist zugleich das Anliegen des vorliegenden Buches bzw. seiner Anthropologie bezeichnet, nämlich „alle Besonderheiten des Menschen in ihrem phylogenetischen Werdegang zu ver-

folgen, ihr Wesen aus ihrem Werden hervorleuchten zu lassen, sie als sinnvollen und trotz aller Um- und Irrwege der Evolution zielstrebig angesteuerten Höhepunkt derselben erkennbar zu machen" (X). Der Schwerpunkt des Buches liegt darum in den Kapiteln 2 (Das Welt-, Selbst- und Gottesbewußtsein des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung), 3 und 4 (Die Freiheit des Menschen — Sinnziel der Weltentwicklung. Das Problem der Noogenese in philosophisch-theologischer Sicht). Zum besseren Verständnis dieser Problematik ist das umfangreiche 1. Kap. über „Grundlegende Erwägungen zum Thema ‚Entwicklung'" (1—225) vorgeschaltet.

Das Anliegen des Verf.s ist hoch gesteckt. Er betont selbst: „Wir haben es also bei der vorliegenden Schrift mit einer im Grundsätzlichen Vollständigkeit anstrebenden Anthropologie zu tun, freilich immer mit einer solchen, die das ganze menschliche Sein auf dem Hintergrund eines dynamisch-evolutionären Kosmos zu bestimmen sucht und beide, Menschsein und dynamisch-evolutionäres Universum, in ihrer radikalen Abhängigkeit und Begründetheit durch Gott versteht" (XI). Der Verf. hat diese hohe Zielsetzung (unter Berücksichtigung der von ihm selbst gemachten Einschränkungen) weitgehend erfüllt.

Im 1. Kap. geht der Verf. zunächst bei dem *„Entwurf einer personalistischen Gesamtkonzeption der Entwicklung des Kosmos"* von der Höherentwicklung als „Grundzug der kosmischen Gesamtwirklichkeit" aus. Die Entwicklung ist auch nach Schell „der Grundcharakter der ganzen Natur und Wirklichkeit", und sie erstreckt sich „von den Urelementen an bis hinauf in die Welt des Geistes und der Freiheit" und ist „gesetzmäßige Entwicklung vom Niederen zum Höheren", „Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommeneren", „Fortschritt, dem aus der Zukunft die Vollendung entgegenwinkt" (1). So steht „die Wirklichkeit unter dem Gesetz des Fortschritts" (Schell). Liest man diese und andere Aussagen Schells, so ist man erstaunt, wie diese Formeln denen von *Teilhard de Chardin* ähnlich sind und manchmal völlig gleichen. Den „Fortschritt ... vom Leblosen zum Lebendigen" stellt sich Schell wie Teilhard vor als eine zunehmende „Zentralisation" der Elemente der Materie, als die Herausgestaltung stets zentrierterer Gebilde. Die Sinnrichtung des biologischen Aufstieges wird von Teilhard und Schell ganz gleich gesehen: Ziel alles Werdens im Kosmos ist schließlich der Gottmensch Jesus Christus. Schell: „Die ewige Weisheit wirkte nach Prov 8, 1 — 9, 18 schon bei der Grundlegung der Welt im Hinblick auf ihre Menschwerdung: Die Schöpfung ist ihr Haus, welches sie gebaut, um sich mit dem Menschen in innigster Gemeinschaft zu verbinden" (4). Damit verbunden ist eine ganz neue Wertung der Materie; schon die Urmaterie und Urenergie aus der entferntesten Vergangenheit des Weltalls ist „getragen" von jener Kraft, die auf die Menschwerdung des Gottessohnes hinarbeitet. „Die Gesamtheit zielt auf den Gottmenschen" (Schell). Durch die Vermittlung der Materie in ihrer am höchsten entwickelten Form, d. h. mittels des menschlichen Leibes, tritt Christus in die Sichtbarkeit des Kosmos ein, wird er das sichtbare „Bild des unsichtbaren Gottes" (Kol 1, 15), wird er zum „innerweltlichen A und O von allem" (5). In diesem Zusammenhang betont Schell die Substanzeinheit von Geist und Materie im Menschen, woraus folgt, daß „die mechanische, physische, chemische Körperlichkeit des Menschen ... durchaus menschlich" ist. Mit Recht denkt der Verf. an dieser Stelle auch an die Auferstehung: „Die Materie ist, wenn wir das christliche Auferstehungsdogma in unsere Erwägungen einbeziehen, endgültig und irreversibel Teilhaberin an der endlichen Unendlichkeit, wie sie der menschliche Geist darstellt ... Ohne die Entwicklungsrichtung und die Sinnbezogenheit auf den Menschen überhaupt, insbesondere aber auf den Menschen der christlichen Heilsordnung und auf das Urbild des Menschen, Christus, erscheint die Materie sinnleer und wertarm" (7).

Schell konzipiert die Evolution als auf den Menschen ausgerichtet. Deshalb sind für ihn (wie in ähnlicher Weise für Teilhard de Chardin) die Begriffe Höherentwicklung, Fortschritt und Evolution meist fast identisch. „Müßte nicht ohne den Menschen als Sinnziel der Weltentwicklung die Anpassung an die Umwelt das höchste ‚Ideal' sein? In einem solchen Falle aber wäre nicht einzusehen, warum sich das Leben überhaupt höher entwickelte, da auch die primitivsten Lebewesen gut in ihre Umwelt eingefügt sind" (11). Genau wie bei Teilhard ist auch bei Schell die Zephalisation oder Zerebration (Gehirnbildung) der Leitfaden der Evolution: „‚Gehirn und damit Kopf und Angesicht' waren das ‚maßgebende Prinzip' der von

der aufsteigenden Evolution durchgeführten ‚Wesensgliederung' und Ausgestaltung, um ein Werkzeug zu schaffen, das dem erkennenden und wollenden Geiste dient, dem geistigen Interesse an Wahrheit und Fortschritt zur Vollkommenheit" (11). Die Evolution ist also Aufstieg zum Bewußtsein: „Die Natur arbeitet ihrer ganzen Anlage zufolge zielstrebig auf das Bewußtsein hin: durch dessen stufenweis fortschreitende Ermöglichung, Vorbereitung und Verwirklichung" (Schell).

Schließlich sei noch hervorgehoben, daß auch der Irreversibilitätsgedanke Teilhards sich bei Schell findet. Ausgehend von einer paläontologischen Gesetzmäßigkeit (Gesetz von Dollo) bedeutet für Teilhard die Irreversibilität, daß ein auf das Bewußtsein ausgerichteter und dieses tragender Kosmos von dieser Höhe niemals zurückschreiten oder zurückfallen kann (Teilhard: „Der Geist in seinem Ganzen wird niemals zurückfallen"). Ein solch irreversibler Aufstieg der Evolution setzt letztlich eine höchste Bedingung voraus: Gott, den absoluten Schöpfergeist als Punkt Omega. Ähnlich fragt Schell, wie die „aufsteigende Entwicklung das ‚Gesetz des Weltenlaufes' sein kann, ‚wenn es keine höhere Welt gibt, aus der ... befruchtende Gedanken und Triebkräfte in diese Welt des Werdens ... herniedersteigen?'"

Der tiefste Sinn der kosmischen Gesamtentwicklung in ihrer natürlichen und übernatürlichen Dimension ist der Aufbau des mystischen, alles umfassenden Christus, des „Christus totus, caput et membra" (Augustinus), des mystischen Leibes Christi (45). In diesem Zusammenhang ist Schell (wie Teilhard) überzeugt, daß die Erlösung des Menschengeschlechts zwar „ein Grund der Menschwerdung" ist, aber „nicht der Vollgrund"; dieser liege vielmehr in der „Eingliederung des Weltganzen in den göttlichen Grund und Endzweck". Der Gottmensch ist „Grund und Krone" der ganzen Schöpfung und Weltentwicklung. Der Verf. sucht dann Schell wie Teilhard vor dem Vorwurf zu retten, sie vermischten „die Paulinische Lehre von Christus als dem Haupt und der Mitte der Schöpfung mit der Evolutionstheorie" (R. Karisch), die Religion mit der Naturwissenschaft, die Erlösungsordnung mit der Schöpfungsordnung (W. Kuhn).

Es ist unmöglich, den Reichtum der Gedanken, die der Verf. im 1. Kap. seines Buches darstellt, in einer Besprechung nachzuzeichnen. Als Ergänzung seien jedoch einige Anmerkungen erlaubt. Der Verf. ist mit Schell der Ansicht, daß „der Ursprung der Dinge ... ihre lichtvolle Erklärung" sei (X). So sehr auch *Teilhard* der Auffassung ist, daß der Evolutionsgedanke eine lichtvolle Erklärung bietet, so weist er doch sehr nachdrücklich auf die Dunkelheiten im Ursprungsproblem hin. Schon rein paläontologisch bleibt die eigentliche Ursprungsstelle der lebenden Formen dunkel, und wir erfassen die Arten erst weit entfernt vom Ursprung, wenn sie sich zahlenmäßig vergrößert und spezialisiert haben (vgl. „Das Auftreten des Menschen", S. 80; „Mensch im Kosmos", S. 97. 102—105). Rückblickend in die Geschichte der Organismen beginnt sich die „schwache Zone des Entstehens" immer mehr zu verwischen („Auftreten des Menschen", S. 185), und unserem Blick bieten sich nur Reihen „stabilisierter und isolierter Maxima" („Auftreten des Menschen", S. 291). Auch für den Menschen gilt das Gesetz der „Unterdrückung der Entwicklungsansätze" („Mensch im Kosmos", S. 173 f. 177). Teilhard spricht in diesem Zusammenhang oft von einem „weißen Feld des Anfangs", dem ein „weißes Feld über uns" (Omega) entspricht („Auftreten des Menschen", S. 229. 356).

Im § 2 des 1. Kap. untersucht der Verf. sehr eingehend die *Ursachen der Evolution*. Er legt dabei ausführlich Schells Kritik an der antifinalistischen Evolutionserklärung des Darwinismus dar und prüft ihre Bedeutung für die Beurteilung des Neodarwinismus (69—193). Besonders instruktiv ist des Verf.s Auseinandersetzung mit dem darwinistischen Evolutionsfaktor „Zufall" (162—194). Anschließend gibt der Verf. eine positive Begründung einer kritisch geläuterten Finalitätstheorie der Evolution (194—225). In diesem Zusammenhang rügt er es, daß Teilhard „eine eigentliche Auseinandersetzung mit der (neo-)darwinistischen Kausalhypothese vermieden" habe, und daß wir „bei Teilhard vergeblich nach deutlichen Hinweisen auf den beschränkten Erklärungswert des Selektionsprinzips" (131) suchen. Vielleicht läßt sich diese Schwierigkeit dadurch lösen, daß man auf das „Bewußtsein" (und seine analogen Stufen) verweist, das als Evolutionsfaktor bei Teilhard eine so außerordentlich bedeutungsvolle Rolle spielt. Das Problem der Finalität findet sich bei Teilhard unter den Begriffen „Tasten", „Orthogenese", „Achse" und ähnlichen. Besonders das Tasten als Synthese zwischen Zufall und Plan ist von ihm

gründlich durchdacht worden. Zu allen diesen Begriffen hoffe ich in dem bald erscheinenden Teilhard-Lexikon die nötigen Belegtexte liefern zu können. Bezüglich der Selektion betont Teilhard, daß man in ihr nicht „ein Endziel noch eine letzte Erklärung" sehen darf („Mensch im Kosmos", S. 90—91). Ebenso entschieden wendet er sich dagegen, die natürliche Auslese einfach auf den menschlichen Sektor zu übertragen („Pilger der Zukunft", Briefe, S. 45).

Im 2. Kap. (226—278) erörtert M. zuerst das Problem *Evolution und Bewußtsein*, die Abgrenzung der Funktion, Ranghöhe und Bedeutung des tierischen und des menschlichen Bewußtseins für die Evolution und schließlich die Würde der welt-, selbst- und gottesbewußten, zur Vereinigung mit dem trinitarischen Gott strebenden und damit zur höchsten Einheit untereinander gelangenden menschlichen Personalitäten als dem höchsten Sinn der Weltentwicklung.

Im 3. Kap. behandelt M. die *Freiheit des Menschen als Sinnziel der Weltentwicklung* (279—327). Eine Zusammenfassung dieser Gedanken bieten folgende Sätze: „Der Kosmos stellt einen — wenn auch nicht statisch, sondern dynamisch zu denkenden, durch Höherentwicklung errichteten — Stufenbau auch in bezug auf die Freiheit des Willens dar, d. h. daß jede höhere Stufe der Weltwirklichkeit einen Fortschritt zur Willensfreiheit hin bedeutet. Die unterste Stufe des kosmischen Seins, die Materie, ist als Kraft, Wirksamkeit, Energie, Bewegung, Ursächlichkeit die schwächste Spur des Willens. Die Lebensschicht nähert sich als Selbstbewegung und Selbstgestaltung aus einem Innen heraus, als Selbstentwicklung und gewisse Selbstursächlichkeit schon weit mehr der Selbstbestimmung und freien Ursächlichkeit des Geistes. Die höhere Stufe im Bereich des Lebens, die — aufs Ganze gesehen — das Tierleben bildet, bedeutet in der Form der Begierde, des Begehrens durch eine sinnliche Innerlichkeit, die stärkste Annäherung an den geistigen Willen des Menschen. Die Freiheit des Menschen bildet die höchste Stufe des Universums, sie ist zugleich Sinn und Ziel aller untergeistigen Entwicklungskräfte und Ursächlichkeiten des Kosmos" (290).

Im abschließenden 4. Kap. gibt M. eine Zusammenfassung, Abrundung und letzte Vertiefung seiner theologischen Anthropologie (*„Das Problem der Noogenese in philosophisch-theologischer Sicht"* [327—362]), die man zu den grundlegenden Werken dieses Faches rechnen muß. Bei einer Neuauflage, die man dem hervorragenden Werk wünschen möchte, wäre es eine große Erleichterung für den Leser, wenn ein ausführliches Stichwortverzeichnis am Ende des Bandes hinzugefügt und in den Anmerkungen das lästige a. a. O. verschwinden würde.

Ad. Haas, S. J.

Klose, Alfred — Weiler, Rudolf (Hrsg.), *Menschen im Entscheidungsprozeß*. Festgabe für Prof. DDr. Johannes Messner zum 80. Geburtstag (Reihe „Sozialethik und Gesellschaftspolitik", hrsg. von *G. Ermecke, Ch. E. Johnson, J. Messner, A. Mizunami, J. Schasching*, 1). 8° (416 S.) Wien — Freiburg — Basel 1971, Herder. 224.— öS; 36.20 DM.

Eine Sozialethik, die nur abstrakte Normen bietet, ließe den Menschen im Stich, der sich in der konkreten Situation entscheiden muß, ist doch Entscheidung *mehr* als bloße Anwendung von Normen auf Fälle oder Subsumtion von Fällen unter Normen. Darum setzen die Herausgeber dieses Bandes und der mit ihm eröffneten Reihe sich zum Ziel, dem „Menschen im Entscheidungsprozeß" die Entscheidungs*hilfe* zu bieten, die ihnen die Ethik, hier speziell die Sozialethik, nicht bietet und nicht bieten kann, wenn anders sie Normenethik bleiben will, d. i. ein System ethischer Normen. Demgemäß stellt das Vorwort dieser Gemeinschaftsarbeit von 24 Autoren eine „Entscheidungsethik" in Aussicht, deren Namen allerdings als Pleonasmus bezeichnet wird, weil „jedes Ethos seinen Ausgang und seinen Bezug von einer personalen verantworteten Tat des Menschen nimmt" (10). In drei Themenkreisen soll zunächst eine allgemeine Theorie der Entscheidungsethik geboten werden, sodann eine Anzahl von „Monographien, in denen Männer, die an wichtigen Positionen sozialer Entscheidungen tätig sind, jeweils ihre persönliche Erfahrung und ihre Reflexion der Entscheidungsproblematik darlegen" (11/12), und abschließend beispielhaft „einige Aufrisse einer speziellen Entscheidungsethik" (12). Verlagsprospekt und Schutzumschlag gehen noch weiter und kündigen das Buch an

als „eine grundlegende Entscheidungshilfe für Unternehmer, Gewerkschafter, Politiker, Juristen, Publizisten und Wissenschaftler"; das Titelblatt ist vorsichtiger; es verzichtet auf einen derart anspruchsvollen Untertitel, dem das Sammelwerk in der Tat nicht gerecht würde.

Recht verstanden, kann Entscheidungsethik nichts anderes sein als der *ethische Aspekt* der von Sozialwissenschaftlern, Psychologen und Vertretern der philosophischen Anthropologie interdisziplinär aufgebauten Entscheidungs*theorie*. Der Beitrag der *Sozialwissenschafter* besteht in den Techniken (Methoden), die sie entwickelt haben, um die zu meisternden Situationen systematisch zu durchleuchten, insbesondere klar zu erkennen, wo Wahlmöglichkeiten bestehen, wo Wege sich gabeln und weiter verästeln („Entscheidungsbaum"), in welcher Reihenfolge die einzelnen auftretenden Fragen zu entscheiden und daher bei kollegialer Entscheidung zur Abstimmung zu stellen sind; das ist im wesentlichen die *Logik* des Verfahrens. — Die *Psychologen* analysieren die psychischen Prozesse, in denen der Mensch seine Entscheidung erarbeitet und abschließend die Entscheidung trifft; damit heben sie den Prozeß ins helle Bewußtsein und machen es möglich, ihn zu überwachen, vor Störungen zu schützen und sich seines ordnungsmäßigen Ablaufs zu vergewissern. — Zum innersten Kern dringt die philosophische *Anthropologie* vor, die sich hier mit den sowohl der Individual- als auch der Sozial-Ethik vorausgehenden Grundfragen aller Ethik überhaupt, mit der Frage nach dem Gewissen, berührt, wo Ontologie und Deontologie zur Einheit werden.

Von diesen letzten philosophischen Grundlagen der Entscheidungstheorie, m. a. W., von der Entscheidungsethik im strengen Sinn des Wortes, handeln von den insgesamt 25 Beiträgen des Bandes nur zwei: *R. Weiler*, „Der Mensch in der Entscheidung" (17—35), und *A. Rauscher*, „Wissen und Gewissen als Grundlage von Entscheidungen" (47—57); in gewissem Sinne kann man trotz seines speziellen Charakters auch den philosophisch tiefschürfenden Beitrag von *J. Messner*, „Die Entscheidungssituation des Sozialwissenschaftlers" (161—170) hier einordnen. — Den Anteil der Psychologie an der Entscheidungstheorie legt *U. K. Hedinger* dar: „Entscheidungen — psychologisch betrachtet" (119—137). — Die von den Sozialwissenschaftlern geschaffene entscheidungstheoretische Methodenlehre sucht man, wofern man nicht die Beiträge von *A. Burghardt*, „Die Entscheidung als verhaltenstheoretisches und soziales Phänomen" (103—117), und *Ph. Herder-Dorneich*, „Information und Entscheidung, oder: über Bestimmungsfaktoren eines rationalen Bedarfs nach Ideologie" (139—157), dazu zählen will, überhaupt vergebens. So fehlt zu der in Aussicht gestellten „grundlegenden Entscheidungshilfe" sehr viel. Daraus folgt jedoch keineswegs, der Band, wie er vorliegt, sei „für Unternehmer, Gewerkschafter, Politiker, Juristen, Publizisten und Wissenschaftler" von keinem oder nur geringem Nutzen; viel eher trifft das Gegenteil zu; anstelle einer Entscheidungstheorie, mit der die große Mehrzahl von ihnen als für sie viel zu theoretisch und abstrakt nichts anzufangen wüßte, bietet er ihnen — namentlich in den „Monographien" — genau das, was sie gebrauchen können. — Wenn *Wolfgang Schmitz*, gewesener Minister und aktiver Notenbankpräsident, „Die Entscheidungsgründe eines Politikers" (215—234) darlegt, wenn *Albert Beckel*, Oberbürgermeister einer Großstadt, Ausführungen macht „Zur Entscheidungssituation des Kommunalpolitikers" (235—252), wenn ein Gewerkschaftsführer von internationalem Ansehen wie *Ernst Wüthrich* über den „gewerkschaftlichen Entscheidungsprozeß" (171—175) berichtet oder ein hoher Beamter der Bundeskammer für gewerbliche Wirtschaft in Wien wie der Mitherausgeber des Bandes *Alfred Klose* sich „Zur Entscheidungssituation des Verbandsfunktionärs" (301—314) äußert — um nur diese Beispiele zu nennen —, wenn solche Männer die für ihren Lebensweg typischen Entscheidungssituationen schildern und der Leser mit- oder nacherleben kann, wie jeder von ihnen auf seine Weise damit fertig geworden ist, so ist das nicht nur interessant und instruktiv, sondern für jeden, der als Entscheidungsträger schwere Entscheidungen auf sich zu nehmen hat, ermutigend und erhebend. Haben diese Männer vor den schwierigen Situationen, vor die sie sich gestellt sahen, nicht verzagt, weder resigniert noch kapituliert, sondern sich in ihnen bewährt und sind an ihnen gewachsen, dann ist ein solches Vorbild hilfreicher als die subtilst ausgeklügelten Entscheidungshilfen einer hochgezüchteten Entscheidungstheorie.

Keinen der im Vorwort und im Inhaltsverzeichnis als „Beiträge zu einer speziellen Entscheidungsethik" bezeichneten Aufsätze würde ich als *Entscheidungs*ethik anerkennen. Es finden sich darunter aber Kabinettstücke spezieller Normenethik. — *W. Weber*, „Unternehmer im Entscheidungsprozeß" (265—275) legt seinen Unternehmern handfeste Faustregeln vor, nach denen sie in problemlosen Situationen unbesorgt vorangehen können; wie der Unternehmer es aber anzustellen hat, um, wenn es hart auf hart geht, sich zu jener „schwersten Entscheidung" durchzuringen, die „Quadragesimo Anno" Ziff. 72/3 ihm abverlangt, dazu bietet der Beitrag keine Handreichung; er ist eben Normenethik, keine Entscheidungsethik. — Noch auffälliger tritt dies in Erscheinung in dem Beitrag von *R. Marcic*, „Der Publizist in der Entscheidungssituation" (349—373). Packend schildert der Verf. aus eigener Erfahrung die Situationen, mit denen der Publizist (Journalist) sich konfrontiert sieht, und verdeutlicht, wieviel Charakterstärke und andere Qualitäten es braucht, um diese Situationen zu bestehen; dort aber, wo man erwartet, jetzt werde er Aufschluß geben, *wie* der Publizist im Entscheidungsprozeß sich zu verhalten, wie er diesen Prozeß nicht nur (passiv) durchzu*stehen*, sondern ihn (aktiv) zu steuern, ihn methodisch sauber und sich selbst gegenüber ehrlich durchzu*führen* habe, *wie* er, ohne sich etwas vorzumachen, nur nach dem objektiv Richtigen frage und sich dafür entscheide, findet man ein knappes, aber ausreichendes Kompendium oder Repetitorium publizistischer Ethik, also genau das, was eine *Normen*ethik darzubieten hat, aber keine entscheidungsethische Belehrung. — Dasselbe gilt in anderer Weise auch von dem Beitrag von *J. Schasching*, „Entscheidung im Spannungsfeld von Wirtschaft und Ethik" (277 bis 287), einem Kompendium der Wirtschaftsethik in Westentaschenformat. Über mögliche Synthesen der drei „wirtschaftsethischen Imperative" und über geeignete Mittel und Wege, um eine solche Synthese in die Tat umzusetzen, macht der Verf. sachkundige Ausführungen; *wie* aber der Unternehmer oder Betriebsleiter in seiner Person den Entscheidungsprozeß vollzieht, der ihn zur Wahl gerade dieser Synthese und nicht zu einer anderen führt, *wie* er zu diesem Entschluß kommt, den er vor Gott und vor seinem Gewissen verantworten zu können glaubt, darüber erhalten wir keine Auskunft; auch dieser Aufsatz ist spezielle Normenethik, keine Entscheidungsethik.

Besondere Erwähnung verdient der am Ende des Bandes aus „Hochland" wiederabgedruckte Beitrag von *J. Messner* „Ehemoral und Entscheidungsethik" (375—396). Das Verdienst dieses Beitrags besteht darin, am Beispiel der ehelichen Beziehungen darzutun, daß durch die von der Kirche verkündeten ethischen Normen den Ehegatten die sittliche Entscheidung nicht abgenommen, sondern im Gegenteil ihnen *auferlegt* wird; sie selbst haben unter Würdigung aller Umstände und Bezüge ihre Entscheidung zu treffen und die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen; niemand — auch kein Beichtvater, kein kirchliches Lehramt — kann ihnen *das* abnehmen — so wahr eben Entscheidung mehr ist als Subsumtion. So *lehrt* M. zwar keine Entscheidungsethik; dafür leistet er aber etwas viel Wichtigeres: in einem besonders bedeutsamen Sachbereich *treibt* er die Entwicklung von abstrakter Normenethik zur Entscheidungsethik kräftig *voran* und erweist damit der Gewissensbildung zwar nicht der „Unternehmer, Gewerkschafter, Politiker, Juristen, Publizisten und Wissenschaftler", dafür aber den sehr viel zahlreicheren Ehegatten einen überaus wertvollen Dienst. — Andere Beiträge sind in diesem Band schlechterdings *fehl am Platze*; nur zwei seien erwähnt. *L. R. Mobley*, „Personal Values and Corporate Ethics" (187—200), vereinfacht die Problematik doch allzusehr; wäre dieser Aufsatz für die im Führungsstab von IBM herrschende Auffassung repräsentativ, so gäbe das sehr zu denken. — In „Economic Theory Facing Pluralistic Power Structures" (253—263) begründet *G. Briefs* in seiner bekannten geistreichen Weise seine Resignation gegenüber der neueren Entwicklung des Gewerkschaftswesens; das ist das Gegenteil von Entscheidungsethik, nämlich *Verzicht* auf Entscheidung. — In der kurzen deutschen Zusammenfassung seines Beitrags heißt es, *Böhm-Bawerk* habe seinerzeit recht gehabt „mit seinem Argument gegen die Monopole, sie würden langfristig die Marktbedingungen zerstören" (262). Das ist nicht nur schlechtes Deutsch, sondern völliger Unsinn; weder hat *Böhm-Bawerk* das behauptet oder gar als „Argument gegen die Monopole" ins Feld geführt, noch hat *Briefs*

ihm das unterschoben. Dieser Übersetzungsfehler wird hier nur erwähnt als Beispielsfall für die Nachlässigkeit, die so viele Fehler sowohl sachlicher Art als auch Druckfehler in das Werk sich hat einschleichen lassen; darum erübrigen sich weitere Beispiele. Der Band will eine Ehrung für *J. Messner* zur Vollendung seines 80. Lebensjahres sein; um so mehr hätten der Verlag und alle Beteiligten darauf achten sollen, ihn tadellos herauszubringen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Bormann, Karl, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten.* Gr. 8° (VIII u. 263 S.) Hamburg 1971, Meiner. 54.— DM.

Parmenides ist an allem schuld. Was er als Fackel in das Abendland warf, hat nicht aufgehört zu zünden und zu leuchten. Mit Parmenides umgehen, heißt philosophieren müssen. Seine Fragen bleiben Forderungen, an denen sich die Geister scheiden. Und mögen die Antworten nicht mehr in der Form angenommen werden, die Parmenides selbst ihnen gab: Denken, Sein und Schein, Sein und Seiendes hat nach ihm niemand je als *die* Themen unserer Philosophie zu entthronen vermocht.

B.s Habilitationsschrift „will einen Beitrag zur Parmenides-Deutung liefern" (23). Er stellt sich als Aufgaben: 1) Interpretation der Fragmente ohne Berücksichtigung antiker Autoren, 2) Vergleich der Ergebnisse mit Platon, Aristoteles und den Doxographen, 3) Bestimmung der Bedeutung von antiken Urteilen über Parmenides für die heutige Forschung (27). Der Verf. gibt zunächst einen Überblick über den Stand der Parmenides-Forschung (1—22) und schließt daran eine Bestimmung von Ziel und Methode der Untersuchung an (23—27). Vor dieser Untersuchung stellt B. jedoch den ganzen Text der Parmenides-Fragmente griechisch (mit textkritischem Apparat) und deutsch vor (28—55), was dem Leser der danach folgenden Kapitel sehr zustatten kommt. Die „Interpretation" nimmt nämlich den größten Teil des Bandes ein (56—182). Die Parmenides-Texte werden dazu inhaltlich geordnet und zu Beginn immer unter den Überschriften „Zu Text und Übersetzung" und „Interpretation" betrachtet. So entstehen folgende neue Sinngruppen:

Prooimion (Frg. 1).
Erkenntnis des Seienden (Frg. 3; 6, 1—2; 8, 9—10; 8, 34—36; 4).
Der irrende νόος (Frg. 2; 6, 3—9; 7; 16 und Doxa-Teil).
Die Prinzipien der im Doxa-Teil beschriebenen Weltordnung (Frg. 8, 55—59; 9).
Das Seiende (Frg. 8; 5).

Wie im bereits genannten Überblick über die Parmenides-Literatur gibt der Verf. auch zu Beginn jeder Text-Exegese einen ausführlichen Abriß und eine ansprechende Beurteilung der zum jeweiligen Thema geäußerten Meinungen, stellt ihre Gemeinsamkeiten, Abhängigkeiten und Unterschiede heraus und entscheidet sich zumeist für eine von ihnen, manchmal auch für eine Ansicht, die begründet ausgewählte Einzelheiten der anderen enthält. Häufig gibt B. am Ende noch eine Zusammenfassung, die auch der aufmerksame Leser dankbar begrüßt. Denn was bereits in der einleitenden Darstellung auffiel, bleibt im ganzen Buch unverändert: Der Bericht über Meinungen und die Ansicht des Verf.s sind oft schwer, zuweilen überhaupt nicht sicher zu scheiden. Das wird auch dadurch nicht leichter, daß die zahlreichen Anmerkungen nicht unter dem Text jeder Seite, sondern auf den Seiten 185—252 zusammengefaßt zu finden sind, und zwar mit einer Zählung, die mit jeder Textseite neu beginnt: Hier dürfte die für den Leser mühevollste Ordnung der Anmerkungen gefunden worden sein, die man denken kann. Etwas verblüfft ist man auch, wenn auf der vorletzten Textseite (183) angekündigt wird, Thema des zweiten Teiles der Untersuchung solle die antike Parmenides-Interpretation sein. B. stellt dafür sogar drei Fragen zur Beantwortung — aber nach weiteren sieben Zeilen ist das Ende der vorliegenden Schrift erreicht, die also nur die erste der eingangs gestellten drei Aufgaben löst, ohne eine Erklärung für diese Seltsamkeit abzugeben.

Einen Gedankengang der Parmenides-Interpretation B.s wiederzugeben, kann bei der Fülle des zusammengetragenen Materials zu textkritischen und minuziösen Einzelfragen kaum gelingen. Der Bericht über das Buch muß sich begnügen, die bezüglich der oben angeführten Sinngruppen angenommenen Meinungen aufzuzählen:

Der Verf. entscheidet sich für die Drei-Wege-Theorie der Parmenides-Deutung.

Die Wege sind ihm „Denkmöglichkeiten", von denen die zweite lautet: „Das Nichts ist", die dritte schließlich die Meinung der gewöhnlichen Menschen ist (102). Wer dem zweiten Weg folgt, versucht dies unter Leitung des νόος; der dritte Weg wird von denen gewählt, die nur der sinnlichen Wahrnehmung trauen (103). Als Schilderung des dritten Weges führt der Verf. Fragment 7 an. Parmenides zielt in seiner Argumentation auf den Beweis: „Da ohne Seiendes kein richtiges Denken möglich ist, kann der νόος nur auf dem Weg der Wahrheit νοεῖν" (106).

Dieser kurze Satz zeigt übrigens eine Eigenart der Schrift: Auch dem Sprachkundigen wird ein zusammenhängendes Lesen schwer gemacht, da Stellen aus antiken und modernen Autoren in den Originalsprachen mitten in den deutschen Text hineingeflickt sind. Daß man alte Werke und neue Untersuchungen im jeweiligen Urtext gelesen hat, wird doch vorausgesetzt und braucht nicht so beschwerlich dokumentiert zu werden — beschwerlich nicht zuletzt für den Setzer. Eine vom Autor verantwortete Übersetzung im laufenden Text gehört zur Höflichkeit gegenüber dem Leser. B. selbst sagt ja: „Wenn ein Sachverhalt deutlich erfaßt ist, finden sich auch die geeigneten Worte, um ihn darzustellen" (162).

Den Doxa-Teil des Lehrgedichtes faßt der Verf. weder als Doxographie noch als Hypothese noch als Kritik der Sinneswahrnehmungen auf, sondern als Teil des Weges der Wahrheit, der auf seine Art den Schein als nichtseiend zurückweist. Der Schein ist aus der menschlichen Erkenntnis entsprungen und gilt für sie (131). Das Seiende betrachtet Parmenides als räumlich, wobei ihm die einschlägigen Ausdrükke nicht als bloße Gleichnisse dienen (162). Diese Räumlichkeit ist als bloße Ausdehnung zu verstehen, die keine Akzidentien aufweist und daher nicht sinnlich wahrgenommen werden kann (182). Das Seiende ist „die Ganzheit, welche alles andere einschließt" (179). In diesem Zusammenhang hat sich in den bereits erwähnten „Schluß" ein sinnstörender Fehler eingeschlichen. Es soll wohl vom Seienden heißen, daß es nur Quantität, nicht aber bestimmte *Qualität* habe (183, Textzeile 9: „Quantität").

In seiner Arbeit legt B. einen detailfreudigen Bericht über den heutigen Stand der Parmenides-Forschung vor. Der Titel des ersten Kapitels stünde dem ganzen Buch wohl an. Zu wünschen bleibt, daß dieses reiche Material noch durch ein Sachregister erschlossen würde, das die mit ungeheurem Fleiß zusammengetragenen Berichte über alle Einzelheiten der Parmenides-Untersuchungen weiter verwertbar machte. Wenn man zudem die Schrift als ersten von drei Teilen verstehen darf, wie einige Stellen vermuten lassen (27 und 183), so kann man wohl hoffen, daß das Philosophieren mit Parmenides noch sein Recht erhalten wird. Allein diese Auswertung könnte die große Mühe lohnen, die das vorliegende Buch sicher kostete. Dem Leser wird eine Fülle von Anregungen geboten, auf dem Grund des gut erstellten Textes, einer in allen Einzelheiten gerechtfertigten Übersetzung und eines gründlichen Überblicks über den Stand einschlägiger Fragen nun das Denken mit Parmenides selbst zu wagen.

H. Köstler

Lehr, Ursula, *Die Frau im Beruf. Eine Analyse der weiblichen Berufsrolle.* Gr. 8° (439 S.) Frankfurt a. M. — Bonn 1969. Athenäum. 28.— DM.

In dieser Arbeit wollte die Verf. „die psychologische Problematik der Frau aus der Sicht der Berufstätigen selbst analysieren" (392). Verhalten und Erleben der berufstätigen Frau sind darum wesentlicher Gegenstand der Untersuchung. Dabei mußte die jeweilige biographische Gesamtsituation der Befragten zum wenigsten mitbeachtet werden. Der Verf. schwebte der entwicklungspsychologische Gesichtspunkt sehr stark vor Augen: die Problematik der Berufstätigkeit bei Frauen ändert sich im Laufe der Jahre, nicht nur entsprechend den allgemeinen Gesetzen menschlicher Entwicklung, sondern auch nach den persönlichen Erfahrungen im Berufsleben und in der gesamten, z. B. der familiären Lebensgestaltung. Thematisch sind diesen Zusammenhängen zwei Kapitel gewidmet: Die Entwicklung bis zum Eintritt in das Berufsleben, die berufliche Entwicklung. Die Faktoren, die eine solche Entwicklung im einzelnen bestimmen oder doch Einfluß darauf nehmen, sind so komplex, daß L. darauf verzichtet, eine allgemeine „Theorie der Berufsentwicklung der Frau" zu geben bzw. zu konstruieren (398). Eine solche umfassende Theorie wird wohl nur möglich um den Preis „einer gewissen Be-

schränkung der Informationen" (ebd.). Bei diesen Untersuchungen hat sich immer wieder, auch aus verschiedenen Aspekten heraus, bestätigt, wie zahlreich und vielschichtig die Momente sind, die das Berufserleben und -verhalten der Frau in immer neu differenzierender Weise beeinflussen. Ein großer psychologischer Unterschied zwischen dem Berufserleben des Mannes und der Frau scheint darin zu bestehen, daß der Mann in seiner Berufstätigkeit viel mehr durch die Motive der Konkurrenz, des Strebens nach Aufstieg und die Notwendigkeiten seiner Existenz bestimmt wird, während bei Frauen gerade diese Gesichtspunkte mehr zurücktreten. Nach vielen dieser Berichte scheint das „Spezifische der weiblichen Berufsarbeit in einer Wandlung und Veränderung der Berufsrolle" zu bestehen, die man gleichsam „durchspielen" kann (397).

Geschlechtsspezifische Unterschiede zeigen sich auch in der Motivation der Berufswahl (145—206: Die Situation der Berufswahl). Bei den Männern scheint sich der Wunsch für einen bestimmten oder für ähnliche Berufe schon in den letzten Schuljahren herauszubilden (nach den 160 Männerbiographien, die für diese Untersuchung ausgewertet wurden). Bei den Frauen (N = 500), jedenfalls bei den Geburtsjahrgängen vor 1930 (vgl. Tab. 25, S. 136) liegen die entsprechenden Prozentsätze bedeutend niedriger. Bei ihnen steht für die Motivation der Berufswünsche an erster Stelle der Gedanke an eigene Leistungen, Begabung und Fähigkeiten. Dieser Gesichtspunkt rückt bei den Männern an die zweite Stelle der Motivgruppe, während bei ihnen die Frage nach Arbeitsplatz und Arbeitssituation größeres Gewicht erhält. Die Frage nach dem „tieferen Lebenssinn" wird als Motiv der Berufswünsche von den Frauen an zweiter Stelle genannt, bei den Männern rückt sie auf den dritten Platz (18, 93 % : 12,80 %; Tab. 26., S. 139). Auch im Stellen- und Berufswechsel (244 ff. und 272 ff.) ist bei Frauen und Männern ein gewisser Unterschied in der Gewichtigkeit der Gründe festzustellen (s. Tab. 71—73, S. 278 f.). Bei Frauen führen „äußere Umstände" — mangelnde Fähigkeiten, auch finanzielle Aspekte — eher zu einem Berufswechsel, während sie unangenehme Arbeitsbedingen, Schwierigkeiten im sozialen Bereich, auch familiäre Probleme eher durch einen Stellenwechsel zu erleichtern oder zu lösen hoffen. Bei den Männern bringen schlechte Arbeitsbedingungen, familiäre Gründe und auch mangelnde Fähigkeiten eher *Berufs*wechsel mit sich, während das Streben nach Weiterkommen und Schwierigkeiten in den Sozialkontakten den *Stellen*wechsel begünstigen.

Die beiden ersten Kapitel des Buches sind einführender und methodischer Art. Zunächst berichtet L. über Ansätze einer wissenschaftlichen Erfassung der weiblichen Berufsrolle (8—90). Dabei werden vor allem amerikanische Arbeiten referiert. Aus dem Studium der vorliegenden Literatur ergibt sich, daß hier noch eine Reihe offener Fragen vorliegt. Speziell gilt das für die Probleme des Hineinwachsens in die Geschlechtsrolle. Das sog. „typisch männliche" und „typisch weibliche" Verhalten scheint nur in geringerem Maße auf eine angeborene männliche oder weibliche Naturanlage zurückzugehen; es ist vielmehr von einer Reihe anderer Faktoren abhängig, bei denen die Interaktion von Individuum und Gesellschaft von entscheidender Bedeutung ist (26.33 f.). Weiter berichtet die Verf. über entwicklungs- und sozialpsychologische Beiträge zur Erfassung der weiblichen Berufsrolle (34 bis 90). Aus den vorliegenden Untersuchungen und den Grenzen, die ihnen von der Methode her gezogen waren, ergibt sich, daß z. B. die Zufriedenheit mit der Berufstätigkeit geschlechtsspezifisch kaum differenziert werden kann (67). Sie hängt von mancherlei Bedingungen ab; das Phänomen der Berufstätigkeit ist so komplex, daß die berufliche Entwicklung nur in ihrer Verwobenheit mit dem gesamten Lebenslaufschicksal verstanden werden kann. Man muß sich dabei an eine grundlegende Konzeption der Verf. erinnern, auf die ihre Arbeit immer wieder zurückführt: Berufsentwicklung ist „vor allem ein Prozeß, der nicht mit einem bestimmten Lebensjahr, an einem bestimmten Zeitpunkt als abgeschlossen erscheint, sondern als eine sich ein Leben lang vollziehende Veränderung gesehen werden muß" (88). In dieser Studie geht es darum, wie die berufstätigen Frauen selber in ihren biographischen Angaben den Beruf, seine Chancen und seine Lasten schildern und beurteilen. In mehrjährigen Vor- und Hauptuntersuchungen wurde das Material (gekürzte Fallbeispiele werden mitgeteilt) von der Verf. und ihren Mitarbeitern gewonnen (darüber 95 ff.: Die Gewinnung des Explorationsmaterials; 103 ff.: Die Beschreibung der Stichproben nach Alters- und Berufsgruppen, nach sozio-ökonomischen

Status usw.). Die Berufstätigkeit als ein lebenslanger Prozeß wird besonders deutlich in den folgenden Kapiteln: Die Entwicklung bis zum Eintritt in das Berufsleben (121—206); Die berufliche Entwicklung (207—315); Die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen beruflichen Situation (316—392). Bei der Befragung haben die Beteiligten über ihre Kindheit, die Schulzeit, die Zeit der Berufsfindung und die Situation der Berufswahl berichtet. Dabei ist interessant, daß die Männer im Rückblick ihre Schulzeit mehr negativ sehen; dagegen erscheint sie ihnen für ihre Berufsentwicklung in stärkerem Maße als bedeutsam (133). Mit Recht ist L. skeptisch gegenüber direkten Befragungen über Gründe und Motive der Berufswahl: Vielfach werden dabei nur rationalisierte Motive oder Motivsysteme angegeben, während in Wirklichkeit die Berufsfindung mit einer Reihe anderer Entwicklungsprozesse verbunden, oft auch stark mit der äußeren Lebenssituation verflochten ist (145). Hier kann eine umfassende Lebenslaufschilderung, wie sie diesen Untersuchungen zugrunde liegt, auf die Vielfalt und die Wandlungen der Motivationsgefüge Licht werfen (Tab. 28, S. 157). Die Verf. warnt daher vor verallgemeinernden Aussagen über *die* Gründe der Berufswahl bei *der* Frau (177).

Für die berufliche Entwicklung sind der Eintritt in den Beruf und die ersten beruflichen Erfahrungen von besonderer Bedeutung (207—241). Die ersten Berufsjahre zeigen bei der Frau eine große Unstetigkeit: Stellenwechsel und Unterbrechungen waren bei den Frauen weit häufiger als bei den Männern; auch wurde das erste Berufsjahr als eine sehr starke Belastung empfunden (239 ff.). In der weiteren beruflichen Entwicklung (242—315) kommen die Probleme des Stellenwechsels, des Berufswechsels, der Unterbrechung und der Wiederaufnahme einer Berufstätigkeit zur Sprache. Bei allen diesen Aspekten geht das Buch auch auf die Motivationen für diese Diskontinuität der Berufsarbeit ein. Im letzten Kapitel berichtet L. über die Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen beruflichen Situation. Aus dem ersten Abschnitt: „Die momentane Berufssituation" (316—366) sei besonders auf das Moment der Zufriedenheit hingewiesen (322 ff.); dabei werden der verschiedene soziale Status der Befragten, das Lebensalter und der Familienstand zum Vergleich herangezogen. Auch hier ergibt sich wieder, daß Erlebnis- und Verhaltensweisen des Berufslebens in hohem Maße von der derzeitigen biographischen Gesamtsituation abhängig sind. Eine Aussage über *die* Frau im Berufsleben kann kaum gemacht werden; auch die Geschlechtszugehörigkeit hat nur einen geringen Einfluß (365). Der letzte Abschnitt dieses Kapitels untersucht das Erleben der Berufstätigkeit auf dem Hintergrund der biographischen Gesamtsituation (366—392), zu der u. a. der private Bereich, die familiären Verhältnisse, Freizeiterleben und persönliche Interessen gehören.

Das Werk von L., das der Universität Bonn als Habilitationsschrift vorgelegen hat, stellt einen grundlegenden Beitrag zur Berufsrolle der Frau dar. Seine ruhigen, von der Verf. wohl abgewogenen Ergebnisse (vgl. ihre kritischen Bemerkungen zu bisherigen Forschungen und zur eigenen Methode, [145 f. 393—398]) und der Weg, der zu diesen Resultaten führte, sind von wirklicher Bedeutung für die differenzielle Psychologie von Beruf und Arbeit überhaupt. Sie bieten darum, über den Bereich der Psychologie hinaus, auch dem Soziologen und Berufspädagogen wertvolle Anregungen. — Dem Buch sind Autoren- und Sachregister sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis (399—424) beigegeben. L. Gilen, S. J.

Rahner, Karl, *Konfrontationen* (Schriften zur Theologie, Bd. IX). 8° (596 S.) Einsiedeln — Zürich — Köln 1970, Benziger. 35.— DM.

Es geht um die Themenkreise „Aufgaben und Probleme heutiger Theologie", „Gotteslehre und Christologie", „Anthropologie", „Ekklesiologie" und „Kirche und Gesellschaft". Dabei kommt dem Artikel „Überlegungen zur Methode der Theologie" (79—126) fundamentale Bedeutung für das Verständnis von R.s Gesamtwerk zu. In drei für ein theologisches Symposion in Montreal im Sommer 1969 ausgearbeiteten Vorlesungen kommt der Verf. der Aufforderung nach, seine eigene theologische Methode darzulegen. Die Stichworte dieser Vorlesungen sollen uns bei der Rezension des vorliegenden Bandes leiten.

Im Unterschied zu früheren Zeiten ist die *„Ausgangssituation der Theologie heute"* eigentümlich unüberschaubar geworden, und die Theologie wird sich erstmalig

ihrer eigenen geschichtlichen Bedingtheit bewußt. Gerade von daher hat aber auch die Kirchlichkeit der Theologie eine neue Selbstverständlichkeit gewonnen (91). Nur im „Ja zur konkreten Kirche" (479—497) kann man der theologischen Beliebigkeit entgehen. Dabei ist die dem Theologen notwendige „kritische Distanz zur Kirche und ihrem Lehramt" (93) noch einmal Ausdruck seiner Kirchlichkeit.

Die zweite Vorlesung steht unter dem Stichwort „*Transzendentaltheologie*". Transzendentaltheologie bedient sich der Transzendentalphilosophie als Methode und fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis ihres theologischen Gegenstandes im erkennenden Subjekt selbst. Das Hören der Offenbarung als des Wortes Gottes selbst, das mehr ist als ein von Gott bewirktes Wort über Gott, setzt als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit im Subjekt voraus, daß Gott selbst den Akt des Hörens mitträgt: eben dies ist unter der Erfahrung der übernatürlichen Glaubensgnade zu verstehen (103). Transzendentaltheologisch kann des weiteren vor allem die universale Bedeutung des Christusereignisses erschlossen werden, das überhaupt nur unter der Bedingung glaubwürdig ist, daß in ihm die verborgene Wirklichkeit der ganzen Schöpfung offenbar wird, nämlich daß alles in Christus geschaffen ist. — Hierher gehören insbesondere R.s so häufig mißverstandene Überlegungen über die Möglichkeit eines „anonymen Christentums": der anonyme Christ ist der allein mögliche Hörer der evangelischen Botschaft (508). Christliche Verkündigung kann ihren Adressaten nur deshalb erreichen, weil er in Wirklichkeit schon längst unter der Gnade Gottes steht; umgekehrt aber wäre die der Taufe vorausgehende Gnade gar nicht wirkliche Gnade, wenn sie nicht das noch namenlose Verlangen nach der „Überwindung dieser Namenlosigkeit" wäre (501). Allerdings geht es dann in der christlichen Verkündigung nicht mehr schlechterdings primär um das Heil des Einzelnen als solchen, sondern um die Dimension der gesellschaftlichen Sichtbarkeit eben dieses Heiles (513). Es ist dies überhaupt ein für das Sakramentenverständnis hilfreicher Ansatz, nicht nach einer besonderen Gnade zu suchen, die allein im Sakrament selbst gegeben ist und außerhalb seiner nicht vorkommt, sondern umgekehrt danach zu fragen, welche auch sonst bestehende Gnade im Sakrament zu ihrer eigenen Sichtbarkeit gelangt (413). — R.s Verständnis von Transzendentaltheologie gibt jedoch auch zu einer kritischen Rückfrage Anlaß. Läßt sich die der Verkündigung vorausgehende Gnade im Sinn einer positiven Erwartung verstehen (vgl. z. B. 219)? Gewiß wird betont, daß auch diese apriorische Erwartung noch einmal übernatürlich sei (gerade darum geht es ja im transzendentaltheologischen Aufweis). Indem aber der Begriff der Natur, der gegenüber diese übernatürliche Begnadung wirklich ungeschuldet ist, als ein Grenzbegriff erklärt wird, der „als solcher nie rein zur positiven Gegebenheit für sich allein gebracht werden kann, weil wir aus dem Bereich einer übernatürlich erhobenen Erfahrung nicht heraustreten können" (319), scheint die Radikalität der Ungeschuldetheit der Gnade nicht voll gewahrt zu werden. Bedeutet, um diese christologischen Kategorien einmal auf die Gnadentheologie zu übertragen, die Unmöglichkeit einer „Trennung" wirklich auch die Unmöglichkeit einer genauen „Unterscheidung"? Könnte man das Problem nicht auf folgende Weise angehen: Alles, was über den Menschen logisch unabhängig von den Geheimnissen des christlichen Glaubens ausgesagt werden kann, betrifft seine bloße Natur im Unterschied zu seinem Begnadetsein? Diese Natur vermag von sich aus die Geheimnisse des christlichen Glaubens nicht positiv zu erwarten. Wird sie jedoch mit deren Verkündigung konfrontiert, dann erkennt sie an sich selbst, daß jede Stellungnahme (Nein, Unentschiedenheit oder weltanschauliches Ja), zu der sie von sich aus fähig ist, auch rein natürlich gesehen deshalb illegitim ist, weil man dabei etwas beurteilt, was einem von diesem selbstgewählten Standpunkt aus nachweislich gar nicht zugänglich ist.

Das dritte wichtige Stichwort zu R.s theologischer Methode lautet: ‚*reductio in mysterium*' (113), und zwar ‚in unum mysterium' (121). Der christliche Glaube ist sowohl sachlich wie existentiell, also in seinem Inhalt und in seinem Vollzug, auf das eine und einzige Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes zurückzuführen, die nur in einem trinitarischen Gottesverständnis unter Berufung auf die Menschwerdung des Sohnes aussagbar ist. Nur wenn der Geheimnischarakter des christlichen Glaubens zur Geltung kommt, kann seine Glaubwürdigkeit aufgezeigt werden. ‚Reductio in mysterium' sollte tatsächlich zur Grundanweisung christlicher Theologie werden: dann würde deutlich, daß der Inhalt der christlichen Verkündigung zu-

letzt in der offengehaltenen Frage nach der absoluten Zukunft besteht, und in sonst nichts (525). Zu den vielen Folgerungen für den heutigen Lehrbetrieb der Theologie gehört insbesondere, daß das mit dem Programm der „Entmythologisierung" und der „existentialen Interpretation" eigentlich Gemeinte richtig und mutig zugleich durchgeführt werde (549 f.). Entmythologisierung wäre im Grunde nichts anderes als Kampf gegen Monophysitismus (vgl. 209). — Kritisch wäre auch hier wieder zu fragen, ob man nicht doch hinter dem Begriff des absoluten Geheimnisses zurückbleibt, wenn es eine zweitrangige Frage sein soll, ob man von Gotteserfahrung oder nur von der Erfahrung der eigenen Verwiesenheit auf Gott spricht (168). In welchem Sinn ist die Differenz zwischen Gott und Geschöpf mit Gott (236) und in welchem Sinn ist sie nicht vielmehr mit dem Geschöpf zu identifizieren? Gott setze „das Gesetzte von sich ab, nicht aber sich vom Gesetzten" (321 f.)? Von welchem Standpunkt aus wird das gesagt? Wenn jeder einzelne geistige Vollzug von einem „Vorgriff auf das Ganze, das eines und das namenloses Geheimnis ist" (171), leben soll, ist dann jener absolute Horizont wirklich bereits mit Gott selbst identisch, oder handelt es sich auch hier noch immer um die bloß relative Absolutheit des geschöpflichen Seins als Sein? Die Unbegreiflichkeit Gottes bedeutet nicht nur eine Nichtgegenständlichkeit Gottes, sondern schließt auch eine „Horizonthaftigkeit" aus. Wir erkennen — thematisch sowohl wie horizonthaft — von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, nämlich unsere restlose Verwiesenheit auf ihn als auf ein solches Woraufhin unserer Verwiesenheit, *das nur durch deren Restlosigkeit überhaupt bestimmt werden kann:* Gott ist der, „ohne den nichts ist". Diese einzig adäquate Aussage über Gott, die in der radikalen Anerkennung unserer eigenen Geschöpflichkeit besteht, bedeutet, daß wir über unsere restlose Verwiesenheit auf keinen Fall hinausgelangen. *Diese* Grenze wird doch wohl, auch indem sie als Grenze erfahren wird, gerade nicht „überschritten" (167). Natürliche Gotteserkenntnis vermag Gott nur im Modus seiner Abwesenheit zu erkennen; auch seine dem Glauben geschenkte Anwesenheit kommt nur auf diesem Hintergrund zur Geltung. Das Problem einer nicht ganz durchgehaltenen Unbegreiflichkeit Gottes, die doch gerade R.s so überaus fruchtbares Anliegen ist, wirkt sich sehr deutlich in seiner Theologie der Erbsünde aus (259—275). Solange man sich Gott selbst in irgendeiner Weise vorstellen kann, ist es sicher ein plausibles Theologumenon, es sei Gottes ursprünglicher Wille gewesen, die Gnade durch Herkünftigkeit zu vermitteln. Der Entscheidung eines einzelnen Menschen habe deshalb so großes Gewicht zukommen können, weil nach Gottes Willen die ‚humanitas originans' nur gnadenvermittelnd sein sollte, „wenn sie als *ganze* und ganz sündenlos durch Entscheidung geblieben wäre" (273). Jedenfalls könne die Konstitution des endlichen, von Gott verschiedenen Menschen nicht auch schon eo ipso die Konstitution des Sünders als solchen durch Gott sein (270). Steht aber dem Gedanken einer ursprünglich von Gott gewollten Vermittlung der Gnade durch bloße Herkünftigkeit nicht entgegen, daß nicht erst seit der Erbsünde, sondern prinzipiell keine geschöpfliche Qualität dazu ausreicht, die Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott zu überwinden und Gemeinschaft mit Gott zu gewähren? Das ist nur möglich durch das Hineingenommensein des Geschaffenen in das Gegenüber des Vaters zum Sohn; ein solcher Sachverhalt ist aber dann niemals am Geschaffenen als solchem ablesbar, sondern kann nur im Wort mitgeteilt werden und wird nur im Glauben erkannt. Die Angewiesenheit auf die Mitteilung des Glaubens durch das Wort (und nicht durch bloße Herkünftigkeit) ist für den Menschen von vornherein konstitutiv. Abgesehen vom Glauben ist deshalb Geschaffensein und (nämlich von sich aus) das Unfähigsein zur Gemeinschaft mit Gott von Anfang an dasselbe (vgl. 1 Kor 15, 45—48). Vom Urstand zu reden bedeutet in existentialer Interpretation, daß jene den Menschen *von Natur aus* kennzeichnende Unfähigkeit zur Gemeinschaft mit Gott in der Sicht des Glaubens eben doch nicht sein wahres Wesen ausmacht. Dieses besteht vielmehr in letzter Wirklichkeit, wie dem Menschen allein durch das Wort zu glauben zugesagt wird, darin, von vornherein in Christus geschaffen zu sein. Aber dieser Sachverhalt hört erst dann auf, verborgen zu sein, wenn er im Wort mitgeteilt wird.

Abschließend sei noch besonders hingewiesen auf R.s veränderte (403) Begründung für eine Erneuerung des Diakonats (395—414). Es soll sich nicht um eine bloße Wiederherstellung handeln, sondern um eine schöpferische Konzeption für die Zukunft (401). Die eigentlich diakonale Aufgabe sollte darin bestehen, dem Einzel-

nen zur Integration in die Gemeinschaft zu helfen: denn Kirche setzt grundsätzlich ein gewisses Maß an „natürlichen" Strukturen einer integrierten Gesellschaft voraus (vgl. 567).

Es ist unmöglich, den ganzen Reichtum an neuen Perspektiven, die R. in diesem Band entwickelt, in einer kurzen Rezension aufzuzählen. Sehr zu wünschen wäre, daß der nächste Band einen detaillierten Sachindex zu den bisherigen Bänden enthielte. P. Knauer, S. J.

Lengsfeld, Peter, *Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen* (Ökumenische Forschungen, Ergänzende Abt., Kleine Ökumenische Schriften, 3). Kl. 8° (232 S.) Freiburg i. Br. 1970, Herder. 15.80 DM.

Das Buch ist die überarbeitete Fassung des Manuskripts einer Vorlesungsreihe, die im Sommersemester 1969 für Hörer aller Fakultäten in Münster gehalten wurde. „Im dargebotenen Material will das Buch nicht originell sein, dafür aber konsequent in der Analyse und Zusammenfassung der gesamten Mischehe-Problematik und in den Schlußfolgerungen, die gezogen werden müssen. Nur eine ausreichende Analyse des bisherigen Zustands, seiner Vorgeschichte und seiner Hintergründe, vermag brauchbare Kriterien für die Konzeption und die Beurteilung neuer Schritte bereitzustellen" (5). Ergänzt ist die Vorlesungsreihe durch einen Dokumentationsanhang, der die „Resolution zur Mischehe", die auf der Vertreterversammlung der Arbeitsgemeinschaft von Priestergruppen in der BRD und ihrer Mitgliedergruppen in Königshofen (Taunus) am 27. Mai 1969 diskutierte und angenommen wurde, das Motuproprio Papst Pauls VI. zur rechtlichen Ordnung der Mischehen und einen Kurzkommentar des Verf.s zum Motuproprio enthält. — Unter den allzu vielen Beiträgen zum Problem Mischehe ist dieses Buch eine sicher zu beachtende Zusammenfassung und Darlegung vieler die Mischehe betreffender Fragen mit klaren Weisungen für ein Leben in der Mischehe und begründeten Vorschlägen für eine von beiden Kirchen zu erarbeitende und gemeinsam zu verabschiedende Mischehengesetzgebung. Eine Einführung in dieses Buch ist deswegen angezeigt.

„Das problematische Verhalten der Kirchen und seine Gründe" ist der Inhalt des ersten Teiles. Problematisch ist das Verhalten der Kirchen deswegen, weil die kirchlichen Normen eindeutig im Konflikt mit der Wirklichkeit stehen und die Partner einer bekenntnisverschiedenen Ehe notwendig in Konflikt mit wenigstens einer Kirchengemeinschaft bringen. Die Wirkungslosigkeit der kirchlichen Mischehegesetzgebung ist inzwischen offenkundig. Denn trotz aller Warnungen und Verbote der Kirchenleitungen ist die Zahl der konfessionellen Mischehen in den letzten Jahrzehnten dauernd gestiegen. Hauptursache für das Anwachsen dürfte nach statistischem Ausweis die zunehmende Bevölkerungsmischung sein. Rund zwei Drittel dieser Ehen dürften nun nach katholischem Kirchenrecht ungültig sein, da sie entweder rein standesamtlich oder in der evangelischen Kirche geschlossen wurden. Auffallend ist dabei, daß für die Wahl der Trauungskirche in zwei Drittel der Fälle nicht kirchliche Vorschriften und Sanktionen entscheidend waren, sondern die Konfessionszugehörigkeit der Frau. In ähnlicher Höhe — in 70 % der Fälle — wird die religiöse Erziehung der Kinder durch die Konfession der Frau bestimmt. Diese Zahlen erweisen eindeutig die Wirkungslosigkeit der kirchlichen Normen. Nun sehen beide Kirchen Sanktionen zumindest für die Erziehung der Kinder in der anderen Konfession vor. Das führt dahin, daß es in unserem Land kaum eine bekenntnisverschiedene Ehe geben kann, in der beide Partner mit ihren Kirchen in Frieden leben. „Mischehe ist Konfliktehe, jedenfalls kirchenrechtlich gesehen" (28).

Vor allem die Normen über die religiöse Erziehung der Kinder und die kirchliche Trauung tragen Konflikte in die bekenntnisverschiedene Ehe hinein. Die Vorschriften selbst und die Sanktionen für deren Übertretung sind hinreichend bekannt. Ihre Darstellung durch den Verf. ist weitgehend richtig, trifft den Sachverhalt jedoch nicht in allen Punkten. L. ist darin zuzustimmen, daß die Lehre vom exklusiven Identitätsanspruch der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi Grundlage der katholischen Gesetzgebung über die religiöse Erziehung der Kinder ist (35). Das gilt auch noch für die Instruktion ‚Matrimonii Sacramentum'. Die Konstitution über die Kirche und das Ökumenismusdekret sehen den Identitätsanspruch zwar nicht mehr so undifferenziert, wie er früher gesehen wurde, doch

bleibt ein exklusiver Anspruch immer noch bestehen. Dieser ist auch heute die Grundlage der kirchlichen Gesetzgebung und der behaupteten Verpflichtung göttlichen Rechts des Katholiken, seine Kinder in der katholischen Kirche taufen und erziehen zu lassen. Die Begründung für die Verpflichtung göttlichen Rechts liegt aber nicht mehr in der Meinung, „daß der katholische Glaube allein der ... zum Heil notwendige ist" (34). Das beweist eindeutig die Praxis Roms — zumindest in diesem Jahrhundert —, welche die Instruktion von 1966 wesentlich vorbereitet hat.

Unrichtig ist auch die Interpretation der Strafbestimmungen hinsichtlich der religiösen Kindererziehung (37). Diese Bestimmungen hatten zumindest nach der Instruktion von 1966 und den nachfolgenden authentischen Intrepretationen Roms in der undifferenzierten Form, wie sie im CIC stehen, keine Geltung mehr. Die authentischen Interpretationen Roms haben eindeutig klargestellt, daß Inhalt der rechtlichen Verpflichtung das sittlich Verantwortbare war, nichts mehr. Darum trafen die Strafbestimmungen nur noch eine sittlich nicht verantwortbare nichtkatholische Kindererziehung.

Die Frage nach den Konfliktorten führt weiter zur Frage nach den Konfliktgründen, d. h. nach den theologischen Aussagen, welche für die rechtliche Ordnung der Mischehe von Bedeutung sind. Zunächst die Aussagen der katholischen Theologie: 1) Die Kirche wird konstituiert durch Wort, Sakrament und Hierarchie, „und zwar so, daß Wortverkündigung und Sakramentenspendung nur dann legitim geschehen, wenn sie von der kirchlichen Hierarchie getragen oder mindestens gebilligt werden" (65). Dabei bleibt die Herrschaft gebundene Herrschaft, gebunden an Schrift und Tradition. Doch liegt die Vollmacht zur Interpretation dieser bindenden Norm wiederum in den Händen der Hierarchie. „Auf die Ehe bezogen, heißt das: Die Hierarchie... entnimmt den Zeugnissen von Schrift und Tradition wie auch dem Naturrecht, was Gott über die Ehe als seinen Willen geoffenbart hat. Sie legt diese Offenbarung authentisch für die Gesamtkirche aus. Innerhalb des dann noch freibleibenden Ermessensspielraums bestimmt sie kraft eigener Autorität, auf welche Weise die als göttlich erkannten Normen kirchenrechtlich abgesichert werden müssen" (66). 2) Wichtig ist ferner das Selbstverständnis der katholischen Kirche unter den anderen christlichen Gemeinschaften. Bislang geprägt von der Überzeugung, allein die wahre Kirche Jesu Christi zu sein, ist der exklusive Identitätsanspruch der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi zwar nicht aufgegeben, aber doch in entscheidender Weise modifiziert worden. Angewandt auf die Frage der religiösen Erziehung der Kinder müßte man hier nun so folgern: „Wenn der evangelische Glaube nicht mehr als Häresie, sondern nur als eine im allgemeinen weniger vollkommene Form des christlichen Glaubens angesehen wird, dann kann im Einzelfall eine wirksame evangelische Kindererziehung... besser sein als eine weniger Erfolg versprechende katholische Kindererziehung" (70). 3) Die geltende katholische Ehegesetzgebung kann nicht verstanden werden ohne die Aussage von der ausschließlichen Zuständigkeit der katholischen Kirche, die rechtliche Ordnung für die Ehen von Christen festzulegen. Es ist zu bedauern, daß ausgerechnet diese These vom Verf. nicht weiter aufgearbeitet wird. Gerade das hätte man gewünscht, denn sie ist ja mit der Grund dafür, daß viele der konfessionsverschiedenen Ehen als ungültig angesehen werden und Konflikte in diese Ehen hineingetragen werden. 4) Als ein weiteres tragendes Fundament der kirchlichen Mischehegesetzgebung nennt L. die Nichbeachtung der Differenz von Recht und Moral. „Bisher wird das Kirchenrecht noch so verstanden, daß es moralische Pflichten ... mit rechtlichen Mitteln durchsetzen will. Die sittliche Gewissensentscheidung der Eltern wird dabei durch kirchenamtliche Rechtsetzung vorweggenommen und praktisch ersetzt. Hier hat das Recht seine genuine Funktion, nämlich die Rechte und den Freiheitsraum des Menschen zu schützen, verloren und ins Gegenteil verkehrt, so daß es ‚freiheitszerstörend' wirkt" (71). Unseres Erachtens liegt hier vor allen anderen Gründen der entscheidende Grund für die mangelhafte rechtliche Regelung der religiösen Erziehung der Kinder in einer Mischehe. 5) Uneinsichtig ist, wieso und warum die Unterscheidung der Vollmachten des obersten kirchlichen Gesetzgebers in eine stellvertretende göttliche Gewalt und eine eigene Gewalt nach Meinung des Verf.s für das Mischehenrecht von Bedeutung sein soll (67 f.). Vermutlich sieht L. einen Zusammenhang mit der Frage der Kindererziehung, die hier angesprochen wird. Doch ist die Frage, ob in jedem Fall auf einer katholischen Erzie-

hung der Kinder bestanden werden muß oder möglicherweise eine nichtkatholische zugelassen oder positiv befürwortet werden kann, von der Unterscheidung dieser Gewalten völlig unabhängig. Das Fazit: Eine Überprüfung der herkömmlichen Positionen läßt genügend Spielraum für eine angemessene Neuregelung des Mischeherechts.

Das gilt auch aus der Sicht der evangelischen Theologie. Nach ihr hat eine rechtliche Ordnung nur den Sinn, Sorge zu tragen, daß die schriftgemäße Verkündigung des Wortes und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente, durch die die Kirche allein konstituiert wird, möglich sind. Eine diesen Dienst garantierende, von Christus festgelegte rechtliche Norm gibt es nicht. Alle von den Kirchen erlassenen Ordnungen sind nur menschliche Ordnungen. Zwar kann der stiftungsgemäße Dienst an Wort und Sakrament „bestimmte Ordnungen und Vorschriften ausschließen, wenn sie im Widerspruch zum schriftgemäßen Dienst stehen, nicht aber bestimmte und für immer gültige Gesetze vorschreiben. Letztlich kann jedes Gesetz in Widerspruch zum Evangelium geraten. Kein Gesetz kann das Evangelium verbürgen. Auch wenn Gesetze heilsam und nötig sind, wird doch letzten Endes jedes Gesetz durch das Evangelium überboten, irritiert und aufgehoben. Aus der Dialektik von Gesetz und Evangelium ergibt sich, daß keine von den empirischen Kirchen promulgierte gesetzliche Norm den Anspruch erheben kann, göttlichen Rechtes zu sein oder auch nur göttliches Recht zu vermitteln. Es gibt sozusagen keine Brücke zwischen den Kirchenordnungen einerseits und dem gesetzesfreien, allein das Gewissen absolut beanspruchenden Evangeliums andererseits. Keine Brücke vom Kirchenrecht zum Evangelium, aber auch keine vom Evangelium zu bestimmten Forderungen des Kirchenrechts" (61). Im Hinblick auf die kirchliche Trauung bedeutet das, „daß die Kirche nur dafür zu sorgen hat, daß Gottes Wort hier in rechter Weise verkündet werden kann. Es darf nicht durch die erkennbare Einstellung der Brautleute von vornherein desavouiert sein oder zum Ärgernis führen" (59). Als Konsequenz ergibt sich aus all dem nicht, daß ein evangelischer Christ sich in absoluter Bindungslosigkeit einfachhin auf eine katholische Kindererziehung einlassen könnte, wohl aber, daß das „evangelische Kirchenrecht dem einzelnen evangelischen Christen so viel Freiheit lassen müßte, daß er unter bestimmten, aber selbst abzuwägenden Umständen... der katholischen Kindererziehung zustimmen könnte, ohne deswegen mit seiner Kirche in Konflikt zu geraten" (63 f.).

Die bekanntnisverschiedene Ehe ist Konfliktehe, zumindest wegen der geltenden rechtlichen Ordnung. Doch ist diese möglicherweise nicht die bedeutendste Konfliktstelle. Die traditionell ablehnende Haltung gegenüber der Mischehe und auch noch das Motuproprio Papst Pauls VI. sehen zumindest noch andere Konfliktstellen: Die verschiedene Auffassung vom sakramentalen Charakter der Ehe und der Bedeutung der kirchlichen Trauung, das unterschiedliche Verständnis sittlicher Grundsätze, welche die Ehe und Familie betreffen, belasten die bekenntnisverschiedene Ehe. Nun ist sicher richtig, daß solche Differenzen diese Ehen belasten können. Die Frage ist nur, ob sie sie bei dem heutigen theologischen Verständnis der Wirklichkeit der Ehe auch belasten müssen. Die Untersuchung dieser Frage nimmt einen breiten Raum ein, sie umfaßt den ganzen zweiten Teil des Buches. Nur die wesentlichen Ergebnisse seien wiedergegeben: Es gibt auch heute noch Unterschiede in der theologischen Aussage über die Ehe, doch bedeuten sie in der konkreten Ehe „selbst bei theologisch gebildeten Partnern kaum mehr als eine unterschiedliche Akzentuierung derselben Realität" (97). Darum ist die Schlußfolgerung des Verf.s im Hinblick auf die bekenntnisverschiedene Ehe vollauf berechtigt: „Es gibt zwar aus der Tradition beider Konfessionen herkommende Unterschiede zwischen den Eheauffassungen. Es gibt auch Differenzen, die noch aufgearbeitet werden müssen. Nach gegenwärtigem Stand aber bewegen sich alle Differenzen im Bereich unterschiedlicher Akzente, die keineswegs ein Verbot der konfessionsverschiedenen Ehe rechtfertigen. Sie liefern auch keine Rechtfertigung dafür, aus diesem Grund einer solchen Ehe aus dem Wege zu gehen" (104). Das ist sicher richtig, doch dürfte eine unterschiedliche religiöse Praxis möglicherweise noch Konflikte bedingen oder verschärfen. Dringender stellt sich die Frage der Lebbarkeit der bekenntnisverschiedenen Ehe im Bereich der Ehemoral, weil unterschiedliche Auffassungen in diesem Bereich die Ehe weit mehr belasten als allgemein-theologische Aussagen über die Ehe. Grundlegend ist auch hier das beiden Kirchen gemeinsame Erbe, aus dem

jedoch beiden Kirchen typische Gefahren erwachsen. Heute deutet sich auch hier eine beide Konfessionen betreffende Neuorientierung der Ehe- und Geschlechtsmoral an, die auf eine neue Gemeinsamkeit hinzielt (105 f.). Deswegen dürfte die vom Verf. gesehene und möglicherweise gegebene Belastung der konfessionsverschiedenen Ehen „durch Akkumulation konfessionstypischer Fehlhaltungen und Gefahren" (126) nicht mehr häufig gegeben sein.

Von den bislang erarbeiteten Grundlagen her, ergeben sich diese Schlußfolgerungen: „Die Ehe konfessionsverschiedener Partner kann christlich gelebt werden" (150); „die Kirchen könnten sich einigen" (171). Um Weisungen und Vorschläge dazu geht es im dritten Teil des Buches: „Vorschläge für eine ökumenische Lösung".

Die Handreichungen und Weisungen für Ehevorbereitung und Trauungsprobleme, das religiöse Leben in einer bekenntnisverschiedenen Ehe und die religiöse Erziehung der Kinder sind nicht neu, doch selten in dieser Prägnanz und Klarheit zu finden. Wichtiger als sie sind jedoch die Vorschläge zur Gestaltung der rechtlichen Ordnung. In vierzehn Thesen, die hier nur verkürzt wiedergegeben werden, formuliert L. den möglichen Inhalt einer Übereinkunft zwischen den Kirchen: 1) Die bekenntnisverschiedene Ehe ist nicht ein zu verhinderndes Übel, sondern eine gemeinsame Aufgabe. 2) Die Bekenntnisverschiedenheit stellt kein Ehehindernis dar. 3) „Beide Kirchen erklären sich darin einig, daß die Ehe ein auf Lebensdauer geschlossener Bund zwischen Mann und Frau ist" (177). 4) „Die katholische Kirche verzichtet darauf, mit der Sakramentalität der Ehe einen Rechtsanspruch auf gesetzliche Regelung der Ehen aller Getauften zu begründen" (177). Das Mischehenverbot, die Dispensen und Strafen entfallen. Ebenso entfernen die evangelischen Kirchen alle die bekenntnisverschiedene Ehe betreffenden Zuchtmaßnahmen aus ihren Kirchenordnungen. Alle künftigen Weisungen und Gesetze ergehen nach Absprache unter den Kirchen. 5) Beide Kirchen erkennen jede öffentliche Ehewillenserklärung, die in einer von der Gesellschaft als Eheschließungsvorgang anerkannten Form geschieht, theologisch und rechtlich als gültig an. 6) „Beide Kirchen überlassen es ... der verantwortlichen Gewissensentscheidung der Brautleute, in welcher Kirche sie sich trauen lassen wollen und wie sie ihre Kinder erziehen wollen" (178). Die Freiheit einschränkende Kautelen und Sanktionen entfallen. 7) Wenn das Brautpaar keine katholische Trauung wünscht, erkennt die katholische Kirche die standesamtliche als ehekonstituierend an. 8) Auch wenn sich das Brautpaar für die katholische Eheschließung entscheidet, gilt, abgesehen von den Ländern, in denen die kirchliche Trauung als zivilrechtlich gültige Eheschließung anerkannt wird, die standesamtliche Trauung als ehekonstituierend. 9) Doppeltrauungen im Sinne von zwei kirchlichen Handlungen nach dem Eheabschluß auf dem Standesamt sind zu vermeiden. 10) Die Kirchen erklären, daß die religiöse Erziehung der Kinder gemeinsame Pflicht beider Eltern ist. 11) „Beide Kirchen verpflichten sich, Eltern und Kinder einer konfessionsverschiedenen Ehe als vollgültige Mitglieder ihrer jeweiligen Kirchen anzusehen" (182). 12) Die Kirchen erklären, daß die Entscheidung, welche die Eltern für die Kindererziehung getroffen haben, auch für die Seelsorger und Kirchen bindend ist. 13) „Beide Kirchen sind sich darin einig, daß sie nur dann die Trauung oder die Taufe eines Kindes verweigern, wenn kein im Glauben begründetes Interesse am Traugottesdienst und an der religiösen Erziehung der Kinder besteht" (182 f.). 14) „Beide Kirchen kommen darin überein, daß sie denjenigen konfessionsverschiedenen Braut- und Eheleuten, die gemeinsam das Abendmahl bzw. die eucharistische Kommunion empfangen wollen, den Weg dazu öffnen werden" (183).

Diese Vorschläge des Verf.s für eine von den Kirchen gemeinsam getroffene Mischehenregelung sind die logische Folge der dargestellten Situation der bekenntnisverschiedenen Ehen und der Aussagen zur Theologie der Ehe und zur Funktion kirchlichen Rechts; sie sind eine zwar in mancher Hinsicht radikale, aber angesichts der bestehenden Situation mögliche und notwendige Lösung. Diskutieren könnte man vielleicht, ob die Entscheidung darüber, wann die Ehe zustande kommen soll, nicht den Brautleuten überlassen werden sollte, wie es die jetzt geltende Mischehen-Ordnung für Deutschland vorsieht. Das hätte aber zur Folge, daß es möglicherweise große Unsicherheit hinsichtlich der Gültigkeit der Ehen der Paare gäbe, die keine Verbindung mehr zu den Kirchen haben. Deswegen dürfte die vorgeschlagene

Lösung vorteilhafter sein. Fragen ergeben sich ferner zur letzten These, zur Ermöglichung der Teilnahme am Abendmahl bzw. der Eucharistie. Die Forderung soll hier nicht als theologisch unvertretbar abgetan werden. Doch wenn es heute noch allgemein-theologische Probleme, nicht Probleme für die einzelne Ehe, gibt, welche eine bekenntnisverschiedene Ehe und das Leben in ihr belasten könnten, dann liegen sie hier. Nun ist die Teilnahme nichtkatholischer Christen nicht das eigentliche Problem. Die Schwierigkeiten ergeben sich für eine Teilnahme am Abendmahl. Hier begnügt sich L. mit Hinweisen auf die theologische Ungeklärtheit des Problems, mit dem Hinweis auf die Frage, „ob die evangelische Ordination zum kirchlichen Amt katholischerseits als eine ‚Priesterweihe in voto' aufgefaßt werden kann" (184). Solche Überlegungen sind nicht neu, sie führen aber im Augenblick in der anstehenden Frage nicht weiter. Zu untersuchen wäre zudem, ob die Teilnahme am Abendmahl unbedingt die Realpräsenz oder wenigstens den Glauben an eine Realpräsenz voraussetzt, wie das vom Verf. vorausgesetzt zu werden scheint (184 f.). Von einem Fachmann in ökumenischer Theologie hätte man gerade hier eine breitere theologische Auskunft erwartet. — Trotzdem ist dieses Buch wegen seiner guten Aufarbeitung der theologischen Konfliktgründe und der Umsetzung der Ergebnisse in Vorschläge für die rechtliche Ordnung wegweisend. Wir sind, wie der Untertitel sagt, einer Lösung sicher näher.

Noch eine letzte Anmerkung: Religiöse Mischehe ist nicht gleich bekenntnisverschiedene Ehe, sie meint auch die religionsverschiedene Ehe. Diese wird in zunehmendem Maß zum vordringlichen Problem. Für sie bringen weder das kirchliche Recht noch die aktuelle Diskussion schon eine letztgültige Wegweisung, auch nicht dieses Buch. A. Völler, M. S. C.

Beutter, Friedrich, *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts* (Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. v. *Wilhelm Weber* und *Anton Rauscher*, 3). 8° (176 S.) München — Paderborn — Wien 1971, Schöningh. 18.— DM.

Die Eigentumslehre der katholischen Moraltheologen des 19. Jahrhunderts ist kein Ruhmesblatt der theologischen Wissenschaft, auch nicht des kirchlichen Lehramts, in dessen Dienst sie stand. B.s Studie belegt das ebenso eingehend wie ausgewogen; übertriebene Anklagen werden auf das rechte Maß zurückgeführt; so kann den zusammengefaßten „Ergebnissen" (141—153) in allem Wesentlichen zugestimmt werden. — Weiß man nun aber am Schluß, was dieses „Eigentum" (hinfort immer kurz „E.") *ist*, das die katholischen Moraltheologen und andere Autoren (*F. Hitze* und *H. Pesch* waren katholische Priester, aber nicht Repräsentanten theologischer Wissenschaft) „begründen" wollten oder zu „begründen" unternahmen, wenn sie vom „E." handelten? Für ein und dieselbe Sache kann man mehrere Begründungen geben, die entweder miteinander verträglich sind und sich gegenseitig stützen oder gegeneinander stehen und sich gegenseitig aufheben, ja sogar logisch ausschließen. Hier aber scheinen mir nicht nur die verschiedenen Begriffsbestimmungen (soweit solche gegeben oder doch versucht werden), sondern ebenso die verschiedenen Begründungen sich weitgehend auf verschiedene *Gegenstände* zu beziehen, für die mehr oder weniger wahllos die Bezeichnung „E." gebraucht wird. Anders ausgedrückt: den verschiedenen Autoren schwebt nicht ein und dasselbe empirische oder überempirische Objekt vor, für das sie einen adäquaten sprachlichen Ausdruck suchen, sondern sie denken an Verschiedenes und reden dementsprechend von Verschiedenem (was natürlich nicht ausschließt, daß all diese verschiedenen Dinge über verschlungene Zusammenhänge irgendwie in Verbindung miteinander stehen). Nicht wenige der von den Autoren über das „E." gemachten Aussagen sind *unvereinbar* miteinander, wenn sie den gleichen Gegenstand meinen, lassen sich dagegen mühelos in *Übereinstimmung* bringen, wenn man sie dem jeweils anderen Gegenstand zuordnet, der gemeint ist. Eigentum, Besitz, Vermögen usw. sind Ausdrücke der lebendigen Sprache des Alltags und wechseln schon in dieser ständig ihre Bedeutung; in die Sprache verschiedener Wissenschaften übernommen, nehmen sie jeweils eine andere Bedeutung an, aber auch *diese* Bedeutungen wandeln sich mit der Zeit. „E." im Sinne des § 903 BGB (1896) und von Art. 153 WeimRV (1919) oder Art. 14 BGG (1949) sind nicht dasselbe; im einen Fall handelt es sich um einen

engen, im anderen Fall um einen nahezu unbegrenzt ausweitbaren Begriff. — Als die Theologen „geistiges E." ablehnten, war das zunächst eine Frage der Terminologie: kann man den überkommenen Begriff „E." durch Weglassen derjenigen seiner Merkmale, die ihn auf „Sachen", d. i. auf räumlich begrenzte Teile der Körperwelt, begrenzen, so ausweiten, daß er sich auch auf *nicht*-körperliche Gegenstände erstreckt? (Dazu kam dann allerdings die *Sach*frage, was für ein nicht-körperhafter Gegenstand mit dem „geistigen E." gemeint sei.) — Ähnliches gilt vom „wirtschaftlichen E.", das um die Jahrhundertwende von den Juristen einmütig als ein Unbegriff abgelehnt wurde, heute aber unbestritten als selbständige Rechtsfigur *neben* dem „juristischen E.s-Begriff" anerkannt ist. — Wenn wir heute darüber einig sind, daß die Ansprüche an die soziale Rentenversicherung durch die „E.s"-Garantie des Art. 14 BGG verfassungsrechtlichen Schutz genießen, dagegen darüber streiten, ob oder in welchem Sinne sie als „Vermögen" der Versicherten anzusehen und in die Statistik der Vermögensverteilung einzubauen seien, so hat „Mater et Magistra" nn. 105/6 in einem kühnen Schritt die Gleichsetzung mit persönlichem E. bereits vollzogen und — wenn man das akzeptiert — mindestens die politische Begründung der Notwendigkeit persönlichen E.s als Schutz vor völliger Staatsabhängigkeit außer Kraft gesetzt. — Nicht nur die Autoren, über die B. berichtet, sondern auch er selbst versteht unter E. nicht immer dasselbe. Gegen die unselige Redeweise, E. sei „erweiterte Leiblichkeit", wendet er mit vollem Recht ein, damit greife man in den Bereich des Personenrechts hinüber, „während doch das E. zum Bereich des Sachenrechts gehört" (114); an anderer Stelle greift auch sein E.sbegriff weit über das Gebiet des Sachenrechts hinaus und erscheint gelegentlich selbst die Grenze zum Personenrecht verwischt. — Die Autoren, die darüber streiten, ob der Mensch an seinen Gliedmaßen „E." habe oder nicht, sind m. E. in der Sache nicht weit auseinander; sie wollen die sittliche Befugnis des Menschen, sich seiner Gliedmaßen zu bedienen, in termini der Rechtssprache kleiden, von denen aber keiner richtig paßt und deren jeder sich bestenfalls analog darauf übertragen läßt (das *Abwehr*recht, meine Gliedmaßen gegen Angriffe oder Vergewaltigungen von seiten *anderer* zu schützen, gehört der Rechtsordnung an, ist aber etwas völlig anderes als das Verhältnis, in dem *ich* zu den konstituierenden Teilen *meines* Menschtums stehe). — Die Zahl solcher Beispiele läßt sich mühelos vermehren.

Die berühmte Thomas-Stelle S. Th. II. II. q. 66, zu der B. sich an zwei Stellen seines Buches äußert (31, Anm. 98 und 61), möchte ich dahin verstehen, daß der ‚usus communis' ein *Meta*juridikum, nämlich das ontologisch vorgegebene Verhältnis des Menschen zur vernunftlosen Schöpfung (= Sachgüterwelt) und nur die ‚administratio et dispensatio particularis' ein Juridikum, d. i. etwas ist, das der Rechtswelt angehört. Diese Deutung setzt allerdings die Sprachregelung voraus, daß unter „Recht" einzig und allein Beziehungen zwischen *Personen* verstanden werden (‚ius est ad alios'!), näherhin der Komplex von Normen, der gleicherweise ihren personalen Selbstand („Person-Prinzip") wie auch ihre soziale Verbundenheit („Sozial- oder Ganzheits-Prinzip") regelt und sichert. Hält man daran fest, dann ist die Herrschaft des Menschen über die Sachenwelt oder Teile derselben kein Rechtsverhältnis oder keine Rechtsmacht, weil Rechtsbeziehungen — ex definitione! — nur zwischen Personen möglich, zwischen Personen und vernunftlosen Sachen dagegen ein begrifflicher Widerspruch sind.

Zutreffend stellt B. fest, daß eine „Fehlkonstruktion der E.sordnung... nicht etwa durch bloße Korrektur mittels einer ‚Sozialfunktion'... behoben werden könnte" (62). Einen Anklang an die hier zurückgewiesene Auffassung verrät „Mater et Magistra" n. 119 (‚in privati dominii iure penitus munus inesse sociale') noch verstärkt durch die Applikation auf die freie Liebestätigkeit in n. 120; hier erscheint das ‚munus sociale' nicht als konstituierendes Element, sondern eher als eine Folgewirkung aus dem *vorgegebenen* E.srecht. Anders in „Quadragesimo Anno", wo in n. 45 die ‚*indoles* individualis et socialis' des E.srechts ebenso genau gleichgestellt werden wie in n. 69 die ‚*indoles* individualis et socialis' der Arbeit (bei B. S. 133/134). An der ersten Stelle habe ich in der deutschen Übersetzung die Zwischenüberschrift mit „Individual- und Sozial-Natur", den Satz im Text mit „Individual- und Sozial-Funktion", an der zweiten Stelle die Zwischenüberschrift wieder mit „Individual- und Sozial-Natur", den Satz im Text mit „Individual - und Sozial-Charakter" wiedergegeben. Der Ausdruck „Individual- und Sozial-*Funk-*

tion" war damals in der öffentlichen Diskussion so geläufig, daß es mir geboten erschien, ihn wenigstens einmal einfließen zu lassen, obwohl mir bewußt war, daß er den Vollgehalt von ‚indoles' nicht explizit, sondern nur implizit zum Ausdruck bringt. Immerhin: zweimal heißt es „Natur", einmal „Charakter" und nur einmal „Funktion" (NB! die Zwischenüberschriften in „Quadragesimo Anno" sind authentisch, diejenigen von „Mater et Magistra" gehören *nicht* zum amtlichen Text).

B. meint, „das gläubig-dialogische Verhältnis zu Gott (könne) der Dimension des Sozialen zugerechnet werden" (33). Auch wenn wir uns bewußt bleiben, daß all unsere Begriffe auf Gott nur analog angewandt werden können, habe ich gegen diese Redeweise Bedenken. In gnadenhafter Herablassung kann Gott mit der Menschheit in eine Art ‚societas' („Rechtsgenossenschaft") eintreten und kann ihr ‚foedera' anbieten, die von den Menschen angenommen oder zurückgewiesen werden können. Solange wir aber die E.sfrage als eine Sache der Schöpfungs-, nicht der Erlösungsordnung ansehen, d. i. als eine Angelegenheit, die uns *univoce* mit den Ungläubigen gemeinsam ist und gemeinsam sein muß, weil wir anders in dieser Welt gar nicht leben könnten, ebenso lange erscheint mir für eine solche Vorstellung kein Raum zu sein. Der Christ mag sich anders zum E. *verhalten* als der Ungläubige, aber das E. *ist* für den Christen und den Ungläubigen ein und dasselbe. — Akzeptiert man den oben angegebenen Begriff von „Recht" (er ist m. E. der einzige, der den Erfordernissen einer Begriffsbestimmung genügt: convenit omni et soli definito; bei allen anderen Begriffsbestimmungen sind die Grenzen unscharf, wenn nicht sogar idem per idem definiert wird), dann kann und muß Gott zwar selbstverständlich als ‚supremus et absolutissimus dominus omnium creaturarum' bezeichnet werden, aber nicht — auch nicht analogice! — als „Eigentümer" oder in der Sprache des Feudalrechts als Ober-Eigentümer oder Lehensherr. Gottes dominium ist absolut *meta*juridisch; die juridische Kategorie des E.srechts besagt das Abwehrrecht, *jeden anderen* Rechtsgenossen (in *diesem* Sinne ius absolutum) von der Einwirkung auf die Sache auszuschließen. Gott hat keine anderen Götter neben sich! Ein solches Abwehrrecht mag für die Götter des Olymp sinnvoll sein (streng genommen impliziert es den Polytheismus!); ein solches Recht dem einen und einzigen Gott anzudichten ist ein Widersinn. Als *Metaphern* mögen solche Redeweisen wie die Bezeichnung Gottes als Obereigentümer oder Lehensherr tragbar sein, obwohl es mir gar nicht zusagt, mir Gott als Feudalherrn vorzustellen und ihn damit der überlebten Ordnung des ancien régime zugeordnet zu sehen. Zu begrifflicher Klärung tragen solche Metaphern nichts bei; im Gegenteil, sie können nur Verwirrung stiften. Die dogmatischen Theologen neigen dazu, zentrale Begriffe der Gnaden- und Heilsordnung zu juridifizieren, und gehen dabei mit dem juristischen Begriffsapparat etwas unbekümmert um; wenn sie schon in juristischer Sprache reden wollen, dann sollten sie sich der Mühe unterziehen, ebenso gute Juristen zu werden, wie die großen spanischen Spätscholastiker es für ihre Zeit waren, die auf dem Gebiet der Rechtslehre, des Wirtschaftsrechts und des Völkerrechts Unvergängliches geleistet haben.

Ihren letzten Grund hat die Unzulänglichkeit der E.slehre und E.sbegründung der Moraltheologen des 19. Jahrhunderts — das ist B.s abschließende Würdigung — in der Unfähigkeit, mit dem Problem des Sozialismus und Kommunismus fertig zu werden; das mußte erst bewältigt sein, dann erst war man wieder unbefangen genug, um die E.sfrage nicht von einer Verteidigungsstellung aus, in die man sich eingegraben hatte, anzugehen, sondern in offener und freier, rein sachlicher Auseinandersetzung.

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

Kölmel, Wilhelm, *Regimen Christianum. Weg und Ergebnisse des Gewaltenverhältnisses und des Gewaltenverständnisses* (8. bis 14. Jahrhundert). Gr. 8° (XII u. 661 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 98.— DM.

Das dicht geschriebene Werk ist in drei Teile gegliedert. „Im ersten Teil wird die Entfaltung des Gewaltenverhältnisses und Gewaltenverständnisses bis ins 13. Jahrhundert geschildert (3—259). Der zweite Teil bringt die Interpretation der Gewaltenlehre auf dem Höhepunkt der großen ‚controversia' und ihrer geschichtlichen Auswirkung um 1300 bis in die Mitte des 14. Jh. (263—566). Der dritte Teil geht, die Ergebnisse auswertend, dem Thema der Bedeutung des ‚regimen christianum' für die Entwicklung des Gewaltenverständnisses nach" (569—625) (Vor-

wort). Zwei Exkurse sowie Abkürzungs- und Schriftenverzeichnis mit kurzem Personen- u. Sachregister folgen. Die Studie lag als Habilitationsschrift der Philosophischen Fakultät der Universität München vor.

Der I. Teil hebt mit der Fragestellung an und nennt die Begriffe, mit denen nach dem Investiturstreit (11.—14. Jh.) Wesenszüge von Herrschaft und Gewalt ausgedrückt werden: regnum, imperium, auctoritas, corona, dominium, iurisdictio, maiestas, vor allem aber regimen, das in seiner Gemeinsamkeit und in seinen Unterschieden zu den anderen Begriffen für den geistlichen und weltlichen Bereich kurz bestimmt wird. Die Formulierung, das Leitwort des Buches: ‚Regimen christianum', findet sich in einer Schrift um 1300 (Jacob von Viterbo). Verf. zieht für den engeren Sachgehalt des Wortes die Linien zurück bis zur „konstantinischen Wende" — mit Hinweis auf die Kritik P. Stockmeiers für diesen Ausdruck — und zeichnet kurz die Problematik, wie sie sich bis zum modernen Betrachter hin ergibt. Er gibt einen kurzen Forschungsüberblick und begründet sein eigenes Unternehmen (nach den Darstellungen von H. Finke, R. Scholz, Rivière, Dempf, R. u. A. Carlyle): 1. er will nicht nur die Spekulation sprechen lassen, sondern diese einbetten in die gesellschaftliche und politische Umgebung nach den Ergebnissen der verfassungs- und sozialgeschichtlichen Forschung; die Forschung über Herrschaftszeichen, Krönungssymbolik sowie die Arbeit der Kanonistik kommen hinzu. 2. Eigene Studien über die Zeit Johannes' XXII. und Ludwigs des Bayern, näherhin zu Ockham, Augustinus Triumphus, Alvarus Pelagius haben dem Verf. gezeigt, „daß es notwendig ist, einige gewohnte Interpretationsschemata anhand der quellenmäßigen Aussagen erneut zu überprüfen" (15). 3. Die jüngsten Untersuchungen zum Fragenkreis des regnum und sacerdotium enden mit der Stauferzeit. Verf. will seine Aufmerksamkeit der Zeit um 1300 widmen, um die radikal hierokratische Doktrin dieser Zeit darauf zu befragen, „was ihre Aussage im Ganzen der Objektivation des ‚christianum' zu sagen hat" (16). Ein kurzer Überblick zum Stand der Forschung umschreibt seinen Ausgangspunkt.

Es folgt eine begriffliche Umschreibung des regimen christianum (18—29). K. gibt eine kurze Begriffsgeschichte der im 12. und 13. Jh. allgemein gebrauchten Attribute: spiritualis — temporalis bzw. materialis gladius; spiritualis — terrena potestas von Hippolyt von Rom ab. Für die konstantinische Zeit betont er, daß der weltliche Bereich nicht autark in sich abgeschlossen bleiben und nur die weltlichen Dinge ordnen will, sondern sich einer Heilsfunktion geöffnet weiß (19). Aspekte, unter denen Gewaltzuordnung weiterhin behandelt wird, sind: terrenum — caeleste, humanum — divinum; spiritalis actio — negotia carnalia, saecularia; für die Zweischwerterlehre: gladius spiritualis — temporalis, terrenus, materialis. In der Diskussion des 12. und 13. Jh. wird in exponierter Weise das Verhältnis von regnum und sacerdotium in der Formel des gladius spiritualis und materialis dargestellt und dabei dem gladius spiritualis die anima, dem gladius materialis das corpus zugesprochen. Verf. beschreibt die Verschiebung der Terminologie bis in die Neuzeit hinein, sei es in kirchlichen Dokumenten oder in der Forschung. Das zur Kennzeichnung der Gewaltenlehre eingeführte Begriffspaar (H. Barion, F. Kempf) „monistisch-dualistisch", ergänzt durch das andere „monophysitisch-monotheletisch" (zur Ausdeutung des Wortes „monistisch"), findet mit Recht seine Kritik (27—30), da unter der christologischen Analogie selbst Verschiedenes verstanden wurde.

In sieben weiteren Punkten wird der erste Teil abgehandelt: (III.) Die temporale Gewalt — Herrschaft und Staat. Es ergibt sich — wie zu erwarten — der durchgehend personale Charakter der Herrschaft; K. sagt sehr vereinfachend: „Staat, staatlicher Verband, staatliche Gewalt treten vor allem als personal herrschaftliche Funktion und personal herrschaftliche Relation in Erscheinung. Die Gewalt ist auf die grundlegenden Rechte der Königsherrschaft konzentriert, auf die königliche Schutz- und Zwangsgewalt, sie kann in der Gewaltenlehre als gladius corporalis auftreten" (47). In IV.: Das Imperium, geht es um die Frage nach der weltlichen Position und Bedeutung des 800 erneuerten Imperium Romanum. „Die entscheidende Beteiligung Roms an der Erhebung Karls, die Intensivierung des päpstlichen Verleihungsanspruchs im 9. Jh. trieben dieses Wirken in die Welt hinein in einer Weise vor wie an keiner anderen Stelle der abendländischen staatlichen Organisation, verliehen auch dadurch dem Imperium für die Thematik des regimen christianum einen einzigartigen Rang. Sie brachten das regnum in eine Nähe zum sacerdo-

tium, die sowohl die Chance der Verfügung über den päpstlichen Stuhl wie die Abhängigkeit vom Papst entsprechend nahelegte" (82). Es folgt VI.: Regimen christianum im politischen Bewußtsein der Zeit vom 10.—13. Jh. K. geht hier von den Ordines der Herrscherweihe und -krönung aus, bestimmt dann das christliche Herrscheramt vor und nach dem Investiturstreit. Seine Ausführungen überschneiden sich hier mit denen *U. Duchrows*: Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart 1970) (vgl. die Rez. in ThPh 46/1971 289—294). Wenn K. meint, daß das Leib-Seele-Verhältnis zum ersten Mal („in betonter Folgerichtigkeit allerdings von Hugo von St. Viktor auf die Gewaltenlehre angewandt worden sei, so ist wohl mit *U. Duchrow*, a. a. O. 374, Anm. 259, und *P. E. Schramm* (ebd. zit.) auf die Constitutiones Apostolorum II 34, 4 (Funk, I, 119) und auf Hieronymus, ep. 60, zu verweisen (Zitat angegeben in MGH, Ep. Carol. Aevi II, 413, Anm. 2). Aus diesem Gleichnis wurde jedenfalls schon im 4. Jh. eine höhere Würde des sacerdotium gegenüber dem regnum herausgelesen. Sicherlich ist auch für K. interessant, daß der von ihm öfter angeführte Anonymus von York (bzw. der „Normannische A."; vgl. *G. H. Williams*, The Norman Anonymous of 1100 A. D., in: HavThStud 18 [Cambridge, Mss. 1951]; s. die Ausgabe von *K. Pellens* 1966) „auf die Einheit von Seele und Körper pocht und im König diese Einheit repräsentiert sieht" (vgl. *U. Duchrow*, a. a. O. 375, Anm. 265). Die Abschnitte VII—X handeln über „Fürstliche und geistliche Höchstgewalt", die Grundlagen der ‚potestas papae in temporalibus', das Eigenverständnis der Kirche im Verhältnis zur Temporalgewalt im Zuge der Kirchenreform, die Entfaltung der hierokratischen These bis zur Mitte des 13 Jh. In diesem letzten Abschnitt wird nun Innozenz IV. breiterer Raum gewidmet (248 bis 259), der im Unterschied zu Innozenz III. die undifferenzierte Anwendung der Vollgewalt auf den temporalen Bereich vertrat. „Bedeutet das, daß der Papst auch eine undifferenzierte Verfügung über die regna beansprucht und das Verhältnis zum Kaisertum exemplarisch die Relation zur weltlichen Gewalt überhaupt darstellt?" (253). Die Antwort fällt negativ aus. Weihe und Krönung des Kaisers durch den Papst und die Translatio imperii von den Griechen auf die Deutschen durch den Papst lassen die Vollgewalt nur dem Kaiser gegenüber gelten.

Teil II behandelt „Das Regimen Christianum in der Kontroverse über das Verhältnis der Gewalten (1300 bis etwa 1350)" (261—566). „In ihrer historischen Aussagefähigkeit werden die Vorstellungen der Wende vom 13. zum 14. Jh. über das regimen christianum darnach zu befragen sein, was sie aus der Tradition übernehmen, was sie Neues bringen und was sie der Zukunft als gestaltkräftiges Erbe übergeben. In ihrer metahistorischen Aussagefähigkeit wird interessieren, was sie zur Sache selbst je und heute zu sagen haben" (263). Abschnitt A zeigt die hierokratische These in der Entfaltung (265—290): I. Die hierokratische These in der Theologie; II. die ‚Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii' (MGH Fontes iuris germanici antiqui, 1909) — Verf. gibt eine ausführliche Analyse. Abschnitt B behandelt Ägidius Romanus — Das System des Soliustismus (291—360), wobei (in I) die beiden Schriften (in ihrem Verhältnis zueinander) analysiert werden: De regimine principum und De ecclesiastica potestate. Zum Verhältnis zu Augustinus und der Frage, wie weit Ägidius den Kirchenlehrer von Hippo umgedeutet habe (297), vgl. auch *U. Duchrow*, a. a. O., 402—405. Ägidius entfaltet nun eine systematisch ausgebaute Lehre vom (heils)gerechten dominium. Ein Fürst kann nur durch die Kirche frei von Sünden und seiner Herrschaft gerecht werden. Damit ergibt sich, daß niemand für eine Gewalt vor Gott würdig werden kann außer durch die Kirche — und in Unterordnung unter sie (nisi sub ecclesia et per ecclesiam fiat dignus). Zu beachten ist hier die Berufung auf Dionysius Areopagita und seine Hierarchiologie: ‚lex divinitatis est infima in suprema per media reducere' (De angelica [coelesti] hier., c. 10, PG 3, 274 A. 297 B; Aeg. Rom., De eccl. pot. I 4, ed. Scholz p. 12). In dem von K. S. 301 zit. Text muß es Z. 3 statt iudicia ‚iusticia' heißen (ed. Scholz p. 71). Die Gesamtidee des Ägidius von der Hinordnung der Temporalien auf das Spirituale und von der Kirche als Ordnungsganzheit wird in II: „Der erlöste Mensch und die geistlich-weltliche Gewalt der Kirche" geschildert. In III werden die „Wesenszüge der geistlich-weltlichen Gewalt: Das sakramental-pneumatische und das juridische Element" entfaltet. In IV folgt: „Das ägidianische System der ‚jurisdictio primaria et superior' und der ‚jurisdictio immediata et executoria'". Wann wird aus der geistlich-weltlichen Obergewalt Ernst, wann kann der Papst

faktisch in weltliche Dinge sich einmischen? (321). In V ist die Rede von „Ägidius und der Lehre von der direkten und der indirekten zeitlichen Gewalt der Kirche". Hier wird die ägidianische Lehre mit der Bellarmins und des Franz Suárez verglichen. K. betont in diesem Abschnitt, daß in Ägidius R. der *„theologische* Hintergrund all dessen, was ideengeschichtlich und kirchenpolitisch auf die Zeit um 1300 zuwächst, bewußt angesprochen, artikuliert und darin auch freigelegt wird" (354). So trete der spirituale Grundzug der päpstlichen Temporalgewalt greifbarer heraus. Mit den kanonistischen Formulierungen etwa eines Alanus besäßen wir nur die Optik der ‚imitatio imperii', die Kaisertitulatur für den Papst, das Wort vom Papst als ‚iudex ordinarius' für alle Temporalien. In Abschnitt VI folgt „Der princeps terrenus in der Lehre des Ägidius (nach ‚De ecclesiastica potestate')". Nach Äg. verwirre die Kirche, obwohl ‚omnium rerum temporalium domina', *weder* die Jurisdiktion eines anderen *noch* vermindere sie diese Rechte. Sie will vielmehr der weltlichen Gewalt und den Fürsten ihre Zuständigkeit bewahren oder sogar vermehren. K. prüft diesen Anspruch im Hinblick „auf Herkunft, Wesen und Funktion der Saekulargewalt" (355). K. ist hier in der Beurteilung des Ägidius R. positiver (und wohl richtiger) als U. Duchrow (a. a. O. 406—407), der meint, daß in der Argumentation des Ägidius der „Nerv der weltlichen Gewalt" getroffen sei. Nach K. besagt die Herkunft der temporalen Obrigkeit im Sinne der Institution durch die Kirche „keine Absorption der weltlichen konstitutiven Akte, keine Übernahme oder Ableitung positivrechtlicher Zuständigkeit durch die Kirche, ebensowenig eine Herleitung dieser spezifisch weltlichen Zuständigkeit durch die Kirche (359). K. begründet dies durch eine Analyse der Funktion und des Umfangs der weltlichen Gewalt (359—360). „Ägidius hat der Notwendigkeit zweier, unterschiedener Gewalten eine eingehende Betrachtung gewidmet. Sie ergibt sich aus der Eigenart des Weltlichen, dem verschiedenen Seinsmodus und der daraus entspringenden eigenen Funktion. Denn die niedere Gewalt ist zwar in der höheren praesent, aber nicht in ihrer Seinsweise, sondern in einer der höheren angepaßten Art" (360). — In C wird Jakob von Viterbo — das Problem der einen geistlich-weltlichen Gewalt, behandelt (361—397), der nun nicht nur eine Gewaltenlehre, sondern eine Ekklesiologie bietet. Die kirchliche Gewalt wird im Ganzen des corpus mysticum und in ihrem Verhältnis zu den anderen Gewalten gezeigt. „Die saekulare Ordnung entspricht im Grunde der Struktur der Kirche selbst. Umgekehrt kann man sagen, die Kirche wird gesehen in der Weise eines streng monarchisch-absolut regierten Gebildes" (371). Gegenüber Ägidius haben wir nun eine stärkere Wertung der naturalen Komponente; bei aller Superiorität des Spiritualen wird der potestas humana eine gewisse Legitimität zugebilligt (375). — Abschnitt D, „Bonifaz VIII.", bekommt auf diesem Hintergrund besonderes Interesse (398—454). Zuerst wird über den Papst und seine berühmte Bulle (I) gehandelt, dann über zwei kuriale Traktate dieser Zeit (Augustinus Triumphus u. Alvarus Pelagius) (II), wofür sich K. auf seine Monographien beruft, dann über eine weitere Publizistik von kurialer Seite im 14. Jh. (III). ‚Unam sanctam' wird in die Abfolge verschiedener Dokumente gestellt und als ein Mittelglied betrachtet zwischen der stringent hierokratischen Richtung und der Konzilianz gegenüber den Ansprüchen des ‚rex qui nulli subest'. K. greift nochmals auf Innozenz IV. und die Auseinandersetzung mit Friedrich II. zurück. K. betont für die Bulle, daß ihre Interpretation sorgfältig auf das zu achten habe, was explizit gesagt ist, und auf das, was ungesagt ist, was nicht tangiert wird und so auf sich beruhen bleibe (405). Die kurze Interpretation der Bulle ist überzeugend. Erschreckend ist freilich die klerikalistische Ausdeutung dieses Dokuments. Ihr stellt Verf. in Abschnitt E die Sicht der Nicht-Ekklesiarchen und der Regal-Imperialen Doktrin gegenüber (455—566). Nach einer Erläuterung der Fragestellung folgt I. Von Herveus Natalis zu Petrus Olivi (K. betont das Vorläufige dieser Untersuchung); II. Stimmen aus dem Frankreich Philipps d. Schönen; III. Die imperiale Konzeption; IV. Marsilius von Padua und Ockham: Allgewalt der ‚universitas civium' — der ‚principatus respectu liberorum'. „Mit Marsilius und Ockham kommen wir zu einem neuen Höhepunkt der Gewaltenlehre" (die entscheidenden Wortführer auf der weltlichen Seite, Repräsentanten des vorwärtsdrängenden temporalen Eigenstandes; aber auch von ihrer Zeit als die große Herausforderung empfunden) (517). K. geht ein auf die grundlegenden Positionen des Defensor pacis in dessen Beziehung zur Gewaltenlehre. Ebenso umsichtig wie seine Ausführungen zur

Bulle Unam Sanctam waren, sind sie jetzt in bezug auf den Defensor pacis des Marsilius (518—534). Er warnt vor einer Überinterpretation dieses Werkes: „... auch bei Marsilius ist das alte Grundschema, die soziative Grundstruktur des Gewaltenverhältnisses von regnum/sacerdotium erhalten, wie wir es von der fränkischen Zeit her verfolgt haben: Das Ineinandergehen von ‚populus' und ‚populus Dei Christi'. Marsilius hat sich über diese Fragen nicht ausgesprochen, er hat sich darüber auch keine Gedanken gemacht, sicher nicht die Gedanken, die wir uns heute angesichts einer pluralistischen Welt machen" (534). Ebenso geben sich die Ausführungen über Ockham, den er auch nicht einfachhin als „Neuerer" darstellen möchte, da er viel zu sehr traditionell gebunden sei (über Alt und Neu in seiner Ordnungslehre möchte K. noch eigens berichten) (536). Anderseits „wird im Ordnungsdenken Ockhams jener Grundzug sichtbar, der es so unverwechselbar kennzeichnet. Mögliches Einschränken der Gesetzlichkeit auf ihren unabdingbaren Kern und Klarwerdenlassen des Raumes, in dem der Mensch selbst zur verantwortenden Entscheidung aufgerufen ist" (543). Die innersten Formkräfte seines Ordnungsdenkens „sind (aber) beheimatet in jenem Ordnungswillen Gottes, der in der Schöpfung und in der Erlösung auf den Menschen zukommt und der besagt, daß der Mensch im Rahmen der recta ratio und der lex evangelica er selbst sein soll, daß die Ordnung, die er sich setzt, auf diese Freiheit gründet. Freiheit ist selbst ein tragendes Element der Ordnung, auch aller herrschaftlichen Ordnung geworden" (546). Der päpstliche Prinzipat dagegen wird zum ministrativen Liebesprinzipat (546.548). „Im Christusbild mit seinem Minimum an ‚potestas' für die Jetztzeit und seinem Maximum an freier Geistigkeit haben wir die eigentliche Quelle des Liebesprinzipates und des Ideals des ‚verus principatus pure regalis'" (552). Wir sind am Gegenpol zu Bonifaz VIII., bei dem die Potestas-Struktur im Vordergrund steht (vgl. 406).

In Teil III handelt K. über „die Bedeutung des Regimen Christianum im Rahmen des Verhältnisses von Regnum, Imperium und Sacerdotium für die Entfaltung des Gewaltenverständnisses" (567—625). Wieder setzt Verf. bei Gelasius I. an, um Einheit und Vielfalt der Ordnung im Verständnis der Gewalten zu zeigen (I), und zieht die Linien von Konstantin-Justinian bis zum Ausgang des lateinischen Mittelalters. Dann nimmt er nochmals die hierokratische Lösung des Gewaltenverhältnisses vor (Regimen christianum als Einbezug der Weltordnung in die Heilsordnung) (II). „Die ekklesiarche Doktrin hat mit einer Art geschichtlicher Notwendigkeit die Folgen und Folgerungen aus einer Konzeption gezogen, die im Ansatz des regimen christianum der nachkonstantinischen Epoche bereit lagen... Es waren die Folgen, die sich aus der Kirchlichkeit dieser Weltordnung ergaben, sofern man bei der Überzeugung blieb, daß die Heilslegitimität institutionell sich ausprägen und verankert sein müsse" (604). Der mittelalterlichen Einheitskultur lag es so daran, zu einem kirchenpolitischen Integralismus (Integrismus) zu kommen, von kirchlicher wie von weltlicher Seite her (III). K. zeigt in diesem Abschnitt, daß die Thematik des regimen christianum nicht mit der hierokratischen Antwort erschöpft ist und „somit die Entfaltung der staatlichen Eigenwirklichkeit sich keineswegs nur im Kontrast zur Konzeption der restaurativen Temporalität zu vollziehen braucht" (608). Damit kommt Verf. zum IV. Abschnitt, in dem das „Regimen christianum als Verständnis des temporalen Eigenstandes" gezeigt wird. Hier ergibt sich der moderne Bezug dieser Ausführungen, die zum Problem der Saekularisierung des Staatlichen und Politischen innerhalb des Bereichs des Gewaltenverhältnisses hinführen. Sie konzentrieren sich um den Begriff der „Mundaneität", den K. schon S. 572 für sich als „begriffsgeschichtlich unbelastet" gewählt hat. „In ihm sammelt sich um den Begriff des ‚mundus', der in einer so weitschichtigen Dokumentation wie der gelasianischen Zweigewaltenlehre auftritt ... das, was Welt als menschlich-soziativ zu ordnende Realität in den ‚mundana' ausmacht; zugleich ist dieser Begriff von den spekulativen Belastungen und ‚Anrechnungen' (als Kulturschuld) des Wortfeldes der ‚Saekularisierung' (Saekularismus, Saekularisation) frei und erlaubt es daher, das Eigenwesen der Weltlichkeit innerhalb der Thematik des ‚regimen christianum' einfacher zu erfassen" (617). Im letzten Abschnitt endlich wird die geschichtliche Thematik des regimen christianum im Blick auf die systematische Frage behandelt: Regimen christianum als Ekklesialität und Mundaneität (V). „Regimen christianum hat sich im Doppelaspekt von hierokratischer Einfügung der potestas temporalis und Selbstbehauptung des Temporalen, von Einheit und Differenzie-

rung dargetan." Sucht nun eine systematische Betrachtung nach historischen Modellen des eigenen Standpunktes, so hat K. in seinem Werk eine zuverlässige Grundlage geschaffen. Er mahnt freilich die gegenwärtige Spekulation, darauf zu achten, „daß ihre historische Argumentation nicht mit ungeprüften Terminologien und den ihnen angeblich entsprechenden Sachgehalten operiert" (621).

Damit haben wir dieses umfangreiche Werk mit einiger Mühe vorgestellt. Diese Kritik befaßt sich vor allem mit dem I. Teil, wofür ich wichtige Hinweise Frau *Sabine Žak*, einer Schülerin von *R. Elze*, verdanke. Verf. macht es — vor allem im I. Teil — seinen Lesern nicht leicht, seinen Ausführungen zu folgen. Der Satzbau ist oft unübersichtlich und die Art der Darstellung nicht genetisch, sondern mehr synthetisch, was bedingt, daß die Zitate vielfach aus dem Zusammenhang gerissen werden. Dies wird in den folgenden Teilen anders. Zunächst hat man den Eindruck, daß der Nexus zu Byzanz, zu Augustinus, und überhaupt zur patristischen Zeit zu schwach ist. Auch das AT ist zu wenig berücksichtigt. Später wird dies mehr und mehr nachgeholt. Zudem ist der I. Teil stark auf „Begriffen" aufgebaut. Man vermißt also zunächst das Bildhaft-Mehrdeutige, das im Mittelalter und vor allem im Investiturstreit eine große Rolle spielt. Treffend hat mein Lehrer *H. W. Klewitz*, Freiburg, gesagt: das Mittelalter sei „sinnbildverständig". Davon ist wohl bei K. zu wenig zu spüren, obwohl er die Bedeutung der Forschungen von *P. E. Schramm* hervorhebt und auch auf die Krönungsordines eingeht. Nicht nur dem Leser, der mehr von der konstantinisch-byzantinischen Reichskirchenidee herkommt, sondern auch dem Mediävisten scheint es, als ob Verf. für das westliche Mittelalter die „weltliche" und „geistliche" Gewalt zu sehr trennt. Auch die weltliche Königswahl ist eine Offenbarung göttlichen Willens; vgl. *H. Grundmann*, Pars quamvis parva. Zur Abtwahl nach Benedikts Regel, in: Festschrift *Percy Ernst Schramm* I (Wiesbaden 1964) 237—251; was hier von der Abtwahl gesagt wird, gilt mutatis mutandis auch für das mittelalterliche Verständnis der Königswahl: „Denn nicht der Wille von Menschen, weder der Mönche noch des Bischofs, soll darüber entscheiden, wer Abt wird, sondern der Wille Gottes" (244).

Zur wechselnden Vorherrschaft je von Staat und Kirche nach Konstantin (S. 9, bes. Anm. 17) wäre wohl klar der Angelpunkt zu kennzeichnen, von dem aus solcher Wechsel erklärt werden kann. Dieser Angelpunkt ist das Übereinstimmen beider Institutionen im einen Entscheidenden: sie sind Vermittler des Willens Gottes an die Welt und so Garantie der Wohlfahrt und Einheit. Zunächst steht (auch für den römischen Papst) der Kaiser an der Spitze der Pyramide (vgl. K. S. 151). So schreibt Leo I., der wie keiner vorher dem Papsttum die Führung der Kirche reservieren wollte, an Kaiser Leo I. am 1. Dez. 457: Cum enim clementiam tuam dominus tanta sacramenti sui inluminatione ditauerit, debes incunctanter aduertere regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam' (ep. 156, ed. E. Schwartz, Acta Conciliorum Oecumenicorum II 4, nr. 97). Schon vorher hatte Leo über den Ostkaiser Leo geschrieben: ‚satis enim erit religioso principi (= Leo) gloriosum, si dispositionibus ipsius non solum tuta res publica, sed etiam dei ecclesia sit quieta' (ep. 147 ad Julian. ACO II 4 nr. 89). Je mehr freilich die Kirchenpolitik der Kaiser den Interessen der Kirche und ihrer Lehre widersprach, um so mehr wird die Vorrangstellung des Apostolischen Stuhles betont, besonders bezüglich der Lehre. Vgl. *H. M. Klinkenberg*, Papsttum und Reichskirche bei Leo d. Gr., in: ZSavSt, Kan. Abt. 38 (1952) 37—112; *K. Voigt*, Papst Leo d. Gr. und die „Unfehlbarkeit" des oströmischen Kaisers, in: ZKirchGesch 47 (NF) 10 (1928) 11—17. Siehe ferner das unten gebrachte Zitat aus Aponius. So ist es nicht verwunderlich, wenn in der Auseinandersetzung mit Ostrom das Bild sich ändert: nun wird die Römische Kirche (im Sinne der Petrusdoktrin) (aber nicht der isoliert genommene Papst) zur Akropolis oder zur Spitze der Welt! So spricht es Fulgentius von Ruspe in ep. 17 aus: ‚Romana, quae mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis' (PL 65, 465A). Altrom ist natürlich dieses mundi cacumen, nun aber als Sitz des Petrusstuhles in besonderer Weise. Wer mehr das Göttliche repräsentiert und vermittelt, hat den ersten Anspruch, auf der Spitze der Weltpyramide zu stehen. Vgl. den aus Gelasius S. 9 f. zit. Satz. Im Sinne des Dargelegten dürfte sich wohl die Formel von „Thron und Altar", die wohl erst der Französischen Revolution entstammt, noch nicht für kirchliches Altertum und Mittelalter eignen (S. 9, bes. Anm. 17).

S. 38 scheint Thronsetzung gleichgesetzt zu werden mit Herrschaftsergreifung. Diese Gleichung ist wohl zu einfach, da die Erhebung zum König von der Wahl über die Krönung bis zur Huldigung (u. U. beim Königsumritt) eine Kette von Akten bildete. In diesem Sinne K. auch S. 46. Ebd. S. 40 wäre zu den angeführten Faktoren der Entwicklung auch auf das AT hinzuweisen. S. 41: Zum Treubund der Schwertträger sind auch die Geistlichen hinzuzunehmen, obwohl sie das Schwert (für gewöhnlich) nicht tragen. In den Diplomen spiegelt sich nicht nur die germanisch-mittelalterliche Welt wider, sondern auch und vor allem die kirchlich-mittelalterliche. Die Geistlichen haben eminenten Anteil an der Formulierung, Ausstellung und auch Bezeugung der Diplome. — S. 45 ist die Rede von der „Reduktion der Gewalt". Dieses Wort ist begründet. Da ja die gesellschaftlichen Verhältnisse einfacher waren als heute, war auch die Verwaltung einfacher. Auf der anderen Seite war aber der Herrscher auch verantwortlich für das *Heil* seines ihm anvertrauten Volkes. Insofern waren die Herrscheraufgaben weitergesteckt als heute. Vgl. oben die Worte von Papst Leo I. oder von Aponius, Explanatio in Canticum Canticorum, X, ed. Bottino-Martini (Romae 1843) 202 zu Is 49, 23: Erunt reges nutricii tui... ‚Nam in tantum religiosissimi reges vices Dei agentes in terris, caput christianae plebis esse noscunter, ut, si quando morbo haereticae contagionis aut persequutionis, Ecclesiae corpus coeperit infirmari, ipsorum auctoritate ad pristinam sanitatem reformetur, si sani fuerint in fide, aut si insani, per ipsos infirmari necesse sit.' — Zu S. 54/55 darf man wohl fragen, ob der Ausdruck ‚Romanum gubernans imperium' so „unmißverständlich" ist, wie Verf. meint. Ist er nicht in seiner Bedeutung noch heftig umstritten, so daß das Ganze nicht in einem Satz abgemacht werden kann? — S. 60 sagt K.: „Die Steigerung der herrscherlichen Macht ist im Weg von Roncaglia zu den Konstitutionen von Melfi deutlich sichtbar." Hier wird eine Verbindungslinie gezogen, die sich eigentlich verbietet. Das eine betrifft kaiserliche Rechte in Oberitalien, das andere ist ein Gesetzbuch für das Königreich Sizilien. K. selber betont später den Unterschied (151), wenn er sagt: „Friedrich konnte die kaiserliche Höchstgewalt im Reich nicht in jener straffen juridischen und fiskalischen Zentralisation konkretisieren, die er in seinem ererbten sizilischen Königtum durchführt". — S. 69 unten: Zu den kurzen Hinweisen auf die ntl. Gewaltenlehre (Röm 13) wären die breiten Ausführungen bei *U. Duchrow,* a. a. O. 137—180, zu beachten, bes. S. 149, wo D. davor warnt, aus Röm 13 „zeitlose" Wahrheiten über den Staat herauszulesen. — Zu S. 75 Mitte: Darf man aus der Anfrage Pippins in Rom eine so prinzipielle Angelegenheit machen, wie K. es tut (Rückführung der Fakten auf die Grundlagen der politischen Ordnung)? In Wirklichkeit hatte Pippin kein Geblütsrecht. Er muß sich darum fragen: Woher bekomme ich einen Ersatz für die fehlende Legitimität gegenüber den Merowingern? — Zu S. 83/84: Die Frage nach dem regnum... Es ist wohl umgekehrt zu formulieren als Verf. es tut: „Diese Frage ist damals gar nicht gesehen und wird darum gar nicht gestellt". — Bei der wichtigen Analyse der Ordines der Herrscherweihe und Herrscherkrönung (bes. S. 90, zum Text aus Elze II, 2) wären die atl. Quellen und Hintergründe eigens hervorzuheben. Vgl. aber S. 91. Der Ordo „Elze XI" ist nicht karolingisch, sondern saec. XII, obwohl er früher in jenem Sinne genommen wurde. Zum Christusvikariat der Kaiser (S. 90) und zum Titel des Vicarius Christi könnte man hinweisen auf *M. Maccarone,* Vicarius Christi (was Verf. ja kennt) 28 ff.; 36 ff.; bes. aber auf die oben zitierte Stelle aus Aponius. — S. 101/102: Die Formel ‚ad regendam ecclesiam tuam' wird nicht nur bis ins 13. Jahrhundert für den Kaiser gebraucht, sondern bis zu Karl V. hin, d. h. vom ersten (vor 960) bis zum letzten Ordo (1530) hin (= Ordo I 7 — Ordo XXVII A, 11; siehe Elze S. XXIX f.!). Sie sagt also für das Verständnis der Beziehung des Kaisers zur Kirche in dieser Zeit wenig aus. — S. 102 sagt Verf.: „Die Herrschersalbung ist kein Sakrament, sie verleiht keinen priesterlichen ordo, darüber bestand kein Zweifel." Dieser Satz bedarf der Überprüfung. Er ist nicht ganz in Einklang zu bringen mit dem S. 101 Gesagten, daß die unctio die sakramentale Wirklichkeit schaffe. Noch Nikolaus von Clairvaux († um 1176) zählt in seinem Sermo in dedicatione Ecclesiae (früher Petrus Damiani zugeschrieben; so in PL 144, 897—902, und noch bei K. selber; vgl. S. 104) als fünftes Sakrament die inunctio regis (PL 144, 899—900); Hugo von Rouen († 1164) nennt die Fürstenweihe unter 10 Sakramenten. Vgl. *J. Finkenzeller,* Die Zählung und die Zahl der Sakramente. Eine dogmengeschichtliche Unter-

suchung, in: Wahrheit und Verkündigung, Festschr. *M. Schmaus* zum 70. Geburtstage, hrsg. von *L. Scheffczyk, W. Dettloff, R. Heinzmann* (Paderborn 1967) 1005 bis 1033, bes. 1014, wo aber noch Petrus Damiani als Verfasser des genannten Kirchweihsermons genannt ist. Dazu vgl. *J. Ryan* in: Mediaeval Studies 9 (1947) 151 bis 161; *K. Reindel* in: DArchErfMA 15 (1959) 23—102; 16 (1960) 73—154; 18 (1962) 317—417; zur Sache vgl. *G. L. Hahn*, Die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwickelung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient (Breslau 1864) 79—133. *R. Elze* hat festgestellt, daß noch 1266 die Kardinäle gegenüber Karl von Anjou vom ‚sacre unctionis venerabili sacramento' sprechen, was das letzte Zeugnis vom Sakrament der Herrscherweihe ist, das bis jetzt bekannt ist (Mitteilung von *S. Žak*). — Zu S. 104: Zu dem interessanten Hinweis auf den spiritalis homo qui et interior dicitur sind die Ausführungen von *Duchrow*, a. a. O. 59—118 zu beachten, wo der ganzen Überlieferung über den „inneren Menschen" nachgegangen wird und dies unter der Sicht der Zweireichelehre. — S. 153 nennt K. es „dürftige Theologie, die den Himmel im Stil hierarchisch-feudaler Rangordnungen einrichtet". Die mittelalterliche Dichtung aber ist voll solcher Vorstellungen, vor allem das Rolandslied. Vgl. *E. Auerbach*, Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur (Schriften u. Vorträge d. Petrarca-Instituts Köln, II [Krefeld 1964]) 19. Vgl. *E. Peterson*, Die Einholung des Kyrios, in: ZSystTheol 7 (1929) 682—702; *B. H. Kantorowicz*, Laudes regiae (Berkeley — Los Angeles 1958), wo auf Augustinus, Abaelard usw. hingewiesen ist. — Zu S. 146 f. u. S. 605: Das Wort vom „Summepiskopat" ist wohl aus verschiedenen Gründen hier nicht angebracht. Denn es hat seine bestimmte Bedeutung in der Geschichte des Protestantismus in der Zeit des Absolutismus. Dann ist fraglich, ob aus den Worten des Johannes von Salisbury soviel herausgelesen werden darf, wie Verf. es tut. Sicherlich hat der Kaiser in dieser Zeit nicht so etwas wie einen Summepiskopat beansprucht, auch wenn man dieses Wort in einer weiteren Bedeutung nimmt. Ähnlich wehren sich auch die Byzantinisten gegen das Wort vom „Cäsaropapismus", angewandt auf den Ostkaiser. — Zu S. 148: Auch bei den Ottonen ist keine strenge Unterscheidung zwischen Imperator- und Rex-Titel. — Im Literaturverzeichnis muß es S. 654 statt Vries *J.* de heißen: Vries *W.* de. A. Grillmeier, S. J.

Kranz, Gisbert, *Europas christliche Literatur.* Bd. 1: *Von 500 bis 1500.* — Bd. 2: *Von 1500 bis heute.* Gr. 8° (525 u. 656 S.) München — Paderborn — Wien 1968, Schöningh. Kart. 28.— u. 38.— DM; Ln. 34.— u. 44.— DM:

Da der 2. Bd. dieses umfangreichen Werkes schon die 2. Aufl. hat und nicht in die Kompetenz des Rez. fällt, wird hier nur auf den 1. Bd. eingegangen. Für den 2. Bd. sei verwiesen auf *P. Kurz* in: StimmZt 184 (1969) 262—264.

Daß zunächst nur der Zeitraum von 1500 bis heute behandelt war, hat ohne Zweifel eine gewisse Festlegung für den „nachgeborenen" 1. Bd. bedeutet. Der Verf. war vom Titel her auf „Europa" eingeengt. So läßt er den neuen Bd. praktisch mit der Zeit der Völkerwanderung einsetzen, mit Schwerpunkten auf Namen wie Boethius, Benedikt, Cassiodor, Gregor d. Gr. und Isidor, Namen, die alle dem Abendland angehören. Aus besonderen Gründen, die sich dem Verf. wohl aus der Rückschau von dem späteren Einfluß auf das Mittelalter ergaben, wird auch Ps.-Dionys dazugenommen und gleichsam zum Abendland gerechnet. Es sei erlaubt, zunächst mit der Kritik dieses Ansatzes zu beginnen. Es scheint, daß das Wort „Europa" wie auch der zeitliche Ansatz nicht sehr günstig gewählt sind, wenigstens nicht für den 1. Bd. Mit Ps.-Dionys werden wir ohnehin in den Osten geführt, wobei man freilich nicht recht weiß, wo Ps.-Dionys endgültig anzusiedeln ist. Zunächst dachte man ja an Syrien, und damit wären wir in Asien, später an Konstantinopel, und wir wären damit im hellenistisch-byzantinischen Raum. Uns scheint, daß es auf jeden Fall gut gewesen wäre, über 500 und über das lateinische Europa hinauszugreifen. Für den Osten wäre dann ohne Zweifel mindestens bei Origenes anzusetzen, der in der christlichen Literatur Europas ebenso gegenwärtig ist wie Ps.-Dionys. Klemens v. Alexandrien hätte aber auch Anspruch darauf, gehört zu werden. Dann wären nicht zu übersehen die drei großen Kappadokier, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, der Bruder des hl. Basilius. Die beiden ersten studierten ja auch in Athen und sind gerade unter dem Gesichtspunkt der „christlichen

Literatur" wichtig. Des Basilius Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur (PG 31, 563—590) fügten sich geradezu wie eine Programmschrift in den Rahmen des Verf.s ein. „Die für jene Zeit ungemein weitherzigen Darlegungen sind für die Stellungnahme der Kirche zum antiken Bildungsgut von größtem Einfluß gewesen" (*B. Altaner — A. Stuiber*, Patrologie 1966, 294). Von „literarischem Interesse" wäre Basilius auch deshalb, weil sich bei ihm „die erste in der Tiefe empfundene Schilderung einer Landschaft (findet), die die abendländische Welt kennt..." (*H. Frh. v. Campenhausen*, Die Griechischen Kirchenväter [Stuttgart 1955], 90—91; NB! v. C. spricht hier ohne weiteres von der „abendländischen" Welt). Gregor v. Nazianz wäre einer Skizze würdig, nicht nur weil er christlicher Dichter war, sondern auch der erste griechische Autor, der seine Briefe gesammelt und herausgegeben hat (*v. Campenhausen*, ebd. 111). Einen guten Platz verdiente hier auch Chrysostomus, der christliche Rhetor. Um sich die Auswahl zu erleichtern, könnte der Verf. einen guten Berater in *P. Courcelle* finden, vor allem in seinem Buch: Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore (Paris ^{1}1948). Der gleiche Autor weist auch auf Augustinus und den Einfluß seiner Confessiones hin, wie überhaupt dieses eminente Zeugnis christlicher Literatur sich ohne weiteres als Ausgangspunkt des 1. Bandes in seiner jetzigen Form empfohlen hätte: Les confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécedents et postérité (Paris 1963). Auch für Boethius, den K. behandelt (22—24), hat Courcelle ein einschlägiges Buch geschrieben: La consolation de philosophie dans la tradition littéraire (Paris 1967). Leider taucht der Name dieses bekannten Erforschers der christlichen Literatur im Namensverzeichnis des Verf.s nicht auf. M. a. W.: die Verwurzelung der christlichen Literatur des MA in der patristischen und heidnischen Geisteswelt der ersten 5 Jahrhunderte würde es empfehlen, nochmals einen Band vorzuspannen, der die eminentesten Beispiele dieser Zeit vorstellte.

Zu den Namen, die wir für den Osten genannt haben, würden sich vom Westen her neben Augustinus vor allem Hieronymus (bes. wegen seiner Bedeutung für die Sprache und seiner Beziehung zur heidnischen Literatur), Ambrosius, Marius Victorinus empfehlen, abgesehen von einigen Dichtern der Väterzeit. Natürlich wird sich bei solchen Vorschlägen auch der Byzantinist zu Worte melden und dem Verf. vorschlagen, auch die Zeit nach Johannes Damascenus nicht zu vergessen, wenn schon einmal die griechisch-lateinische Sprachgrenze überschritten wird. Wenn wir so mit der Kritik begonnen haben, so deshalb, weil das Anliegen des Verf.s, die christliche Literatur in ihren großen Gestalten sichtbar werden zu lassen, durchaus Anerkennung verdient.

Der 1. Teil des 1. Bandes stellt drei Gruppen christlicher Schriftsteller vor: I. die Väter (Dionysius, Boethius, Benedikt, Cassiodor, Fortunat, Gregor, Isidor); II. die Lehrer (Beda, Bonifatius, Alkuin, Hraban, Alfred, Eriugena); III. die Dichter (Caedmon, Cynewulf, Beowulf, Heliand, Otfrid, Notker, Hrosvith). Freilich hat man hier eine Frage an den Verf., was Boethius und sein Werk „Trost der Philosophie" anbetrifft: man hat viel über den christlichen Charakter dieses Buches geschrieben und ihn nur schwer nachweisen können. Nun hat der Verf. selber in Wort und Wahrheit 18 (1963) 299—307 zur Frage geschrieben: Gibt es „christliche Literatur"? und als Norm dafür (hier allerdings eingeengt auf „Dichtung") aufgestellt: daß all dies zur christlichen Dichtung (Literatur) gerechnet werden dürfe, wofür der christliche Glaube so konstitutiv sei, daß man es ohne Verständnis ihres Christlichen nicht zu erfassen vermag. Würde diese Norm ohne weiteres auf De consolatione philosophiae anwendbar sein? Verf. sagt selbst: „Die Antwort des Glaubens wird dem aus tiefster Not Fragenden hier nicht gegeben, die Gedankengänge bleiben innerhalb der natürlichen Erkenntnis" (23). Dieses Rätsel hätte hier — unter der Themenstellung des Verf.s — wohl eine gewisse Erörterung verdient.

Der 2. Teil umfaßt die Jahre 1000—1300 und stellt zunächst eine Gruppe unter dem Titel vor: „Theologie und Philosophie" (Damiani, Anselm, Abälard, Bernhard, Die Viktoriner, Hildegard), am 7. Platz folgt dann die andere unter der Überschrift: „Philosophie und Theologie" (Albert Magnus, Thomas v. Aquin, Bonaventura, Roger Bacon, Raimond Lull, Duns Scotus). Nun wird man über diese Umstellung sicher reden können; ob aber sich alle Autoren je unter ihrer Rubrik so ohne weiteres „wohlfühlten", ist zweifelhaft. Immerhin bietet dieser 2. Teil zwischen den

zwei angegebenen Gruppen noch sieben weitere, welche die „Geschichtsdeutung", die „Geschichtsdichtung", die Ritterromane, die Geistliche Lyrik, die Heiligensaga und die Heiligenlegende vorstellen, und schließlich noch die Frauenmystik (Mechthild v. Magdeburg, Mechthild v. Hackeborn, Gertrud d. Gr. u. Angela v. Foligno) und die Predigt des 13. Jahrhunderts, allerdings nur mit einem einzigen Vertreter: Berthold v. Regensburg. In den Ausführungen über Abälard legt er mit Recht einen so starken Akzent auf dessen selbstbiographische Werke (vgl. 95—97). Dies wäre ein Hinweis dafür, dieses genus litterarium, angefangen von Augustins Confessiones nach dem Vorbild von *G. Misch*, den Verf. erwähnt, in seinem Werk stärker zur Geltung kommen zu lassen. Nebenbei erwähnt: auf S. 94, Mitte, sind 10 Zeilen durcheinander geraten.

Der 3. Teil stellt die Zeit zwischen 1300 und 1500 in vier Gruppen vor: I. Dichtung (Dante, Petrarca, Chaucer, Langland, Todesdichtung); II. Drama (Liturgische Spiele, Mysterienspiele, Mirakelspiele, Moralitäten); III. Mystik (14. u. 15. Jahrhundert); IV. Bußpredigt und Zeitkritik (14. u. 15. Jahrhundert) (darunter Wyclif, Hus, Savonarola). Die meisten Skizzen dieses 3. Teils sind gerade hier ausgezeichnet gelungen — besser als im 1. Teil — und stellen eine lebendige Einführung in die Zeit vor der Reformation dar. Abschließend folgen für den 1. Bd. eine Zeittafel, welche die Entstehungszeit der wichtigsten Werke, ihre Titel und Verfasser (und ihre Sprache) in chronologischer Ordnung aufführt; ferner eine umfangreiche Bibliographie, die zuerst die allgemeinen Darstellungen bietet, dann eine Aufgliederung zu den einzelnen Ländern, zu literarischen Gattungen und zu den einzelnen Autoren (letzteres v. S. 465—501!); endlich noch umfangreiche Sach- und Namenregister. So wird das Werk auch höheren Ansprüchen genügen, zumal es vom Verlag in ansprechender Weise aufgemacht ist und sich bei seinem Umfang zu einem annehmbaren Preis anbietet. A. Grillmeier, S. J.

Crouzel, Henri, *L'église primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle* (Théologie historique, 13). 8° (410 S.) Paris 1971, Beauchesne. 72. — F.

Den theologisch bedeutenderen Beitrag zur gegenwärtigen Diskussion über die Unauflöslichkeit der Ehe und den Status der wiederverheirateten Geschiedenen in der Kirche liefert zur Zeit ohne Zweifel die Exegese. Dort, wo die Vätertradition zu Rate gezogen wird, geschieht es meist aus zweiter Hand und deswegen recht summarisch und schematisch. Autoren, die wie *J. Pospishil* (Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching [London 1967]) sich ausnahmsweise direkt mit den Quellen befassen, kommen zu Ergebnissen, die erheblich von dem abweichen, was bisher als Zeugnis der Tradition gegolten hatte. Selbst ein Kenner der Patristik wie *J. Moingt* stellt die traditionelle „römische Interpretation" der Väterzeugnisse in Frage, wenn er schreibt: „Unter den Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts, die ausdrücklich den Fall des Ehebruches behandeln, sprechen nur Hieronymus und Augustinus den betrogenen Gatten das Recht ab, sich wiederzuverheiraten... Alle anderen Väter derselben Zeit erlauben dem Gatten einer Frau, die Ehebruch begangen hat, nicht ihr selbst und auch nicht der Frau eines Ehebrechers, die Scheidung und Wiederverheiratung. Dabei macht der Gatte sich nicht schuldig und zieht sich keine Kirchenstrafe zu. Ambrosiaster, Epiphanius von Salamis, Basilius von Cäsarea geben ausdrücklich die Erlaubnis. Man darf dabei nicht unterstellen, daß die anderen eine einfache Trennung von Tisch und Bett befürworten, unter dem Vorwand, daß sie eine Wiederverheiratung im Unzuchtsfall nicht ausdrücklich erlauben, oder diejenigen, die sich nach einer Scheidung wiederverheiraten, des Ehebruchs anklagen" (Ehescheidung aufgrund von Unzucht (Mt 5, 32/19, 9, in: *Jacob David/Franz Schmalz*, Wie unauflöslich ist die Ehe? Eine Dokumentation [Aschaffenburg 1969]; französisch: Le divorce «pour motif d'impudicité» [Matthieu 5, 32; 19, 9], in: RechScRel 56 [1968] 337—384).

Beide Autoren blieben nicht unwidersprochen. Der französische Patrologe und Moralist *H. Cronzel* unterzog zunächst das Buch des Amerikaners einer scharfen Kritik (Nuove nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva?, in: CivCatt 121 [1970] 455—463. 550—561), dann den Artikel seines Mitbruders J. Moingt (Les pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation? in: BulLitEccl 70 [1969]

3—43). Mit vorliegender Studie ergänzt nun C. seine kritische Stellungnahme zu den obengenannten Veröffentlichungen durch einen umfassenden positiven Beitrag zur Vätertradition in der Frage der Ehescheidung und Wiederverheiratung.

Die Studie zeichnet sich zunächst aus durch die Fülle des vorgelegten Materials. Ihr gegenüber erscheint die Behauptung einiger Autoren, die Textbasis sei zu schmal, als daß ein Urteil über die Lehre und Praxis der Alten Kirche in dieser Frage möglich sei, unhaltbar.

Vergleicht man das vorgelegte Material, soweit es sich unmittelbar auf die untersuchte Problematik bezieht, mit dem, was ältere Autoren (z. B. *A. Ott*, Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung [Münster 1911], über die Patristik ebd. 8—133) bringen, so zeigt sich, daß die Quellen ausgeschöpft sind. Es ist kaum noch möglich, aus neuen Texten neues Licht in die vielverhandelte Frage zu bringen. Es kommt also entscheidend darauf an, die vorliegenden Zeugnisse sorgfältig zu interpretieren. Hier liegt u. E. die eigentliche Leistung der Studie. Alle herangezogenen Texte werden jeweils in ihren näheren und weiteren Kontext gestellt, was zur Folge hat, daß z. T. bedeutend nuanciertere Aussagen zustande kommen, als man sie in der neueren Literatur antrifft. Dies gilt insbesondere für *Origenes* und *Basilius von Cäsarea*. Bei letzterem kommt C. zu folgendem Ergebnis: „Basilius wird oft genannt als Anhänger einer Wiederverheiratung des Gatten nach einer Trennung aufgrund von Ehebruch seitens der Gattin. Eine solche Auslegung des Kanon 9 ist nicht gerechtfertigt: sie berücksichtigt nicht das Ziel der Briefe; es handelt sich nur um einen Erweis von Nachsicht einer Verbindung gegenüber, die für Basilius, wie es die Gegenüberstellung mit dem Kanon 46 zeigt, weiterhin Unzucht und nicht Ehe ist." (161).

Es gelingt C., selbst so renommierte Kronzeugen für die Praxis der Wiederverheiratung im 4. Jh. wie *Epiphanius von Salamis* (aufgrund von haer. 59) als recht zweifelhafte Kandidaten erscheinen zu lassen. Denn er zeigt, genauer gesagt, er erinnert daran, daß der entscheidende Satz in haer. 59 Ergebnis einer Konjektur ist, für die es keinerlei Stütze im Kontext gibt. Obengenannte Autoren scheinen das übersehen zu haben. Auch unter der Voraussetzung, daß sich die Konjektur (Hinzufügung eines „oder") rechtfertigen ließe, ist nach C. der Text nicht unbedingt ein Zeugnis für eine eigentliche Wiederverheiratungspraxis der Kirche des 4. Jh. Im höchsten Falle belegt er eine Duldung (indulgence) wiederverheirateter Geschiedener in der Kirche. Zu welchem Ergebnis kommt nun C. in der Frage der Wiederverheiratung Geschiedener für den von ihm untersuchten Zeitabschnitt, d. h. für das 1. bis 5. Jh.? — Der einzige Autor, der sich *explizit und eindeutig* für die Wiederverheiratung Geschiedener, und zwar der Männer allein, ausspricht, ist der *Ambrosiaster*, ein weiter nicht bekannter Exeget von kaum bedeutender Autorität in der vorliegenden Frage. — Diesem einzigen expliziten, eindeutigen Zeugnis für die Wiederverheiratung stehen — immer nach C. — zahlreiche Äußerungen gegenüber, die eine Wiederverheiratung, sei es der Frau oder beider Ehepartner, aufgrund von Ehebruch oder aus anderen Gründen, ablehnen. Hierhin gehören *Justin, Athenagoras, Theophil von Antiochien, Irenäus, Ptolemäus, Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian,* die *Konzile* von *Elvira* und *Arles, Basilius von Ankyra* und *Caesarea, Gregor von Nazianz, Apollinaris* von *Laodicea, Theodor von Mopsuestia, Johannes Chrysostomus, Theodoret von Cyrus, Epiphanius, Ambrosius, Innozenz I., Pelagius, Hieronymus, der Autor des opus imperfectum, Leo der Große, Augustin* und sein Gegner *Faustus von Mileve* (360).

Eine *implizite* Erlaubnis zur Wiederverheiratung, die man bei einem Teil der eben genannten Autoren vorzufinden behauptet, kann nach C. nicht überzeugend nachgewiesen werden. Die bisher gemachten Versuche, solche implizite Erlaubtheit nachzuweisen, beruhen auf zwei falschen Voraussetzungen: a) man interpretiert Aussagen, nach denen z. B. durch Ehebruch eine Ehe aufgelöst ist, ohne weiteres im Sinne der späteren kanonistischen Terminologie; b) man betrachtet die Duldung (indulgence) der Gemeinschaft Geschiedener durch die Kirche einfachhin als Erlaubnis zur Wiederverheiratung.

Grundsätzlich kritisiert C. bei den Autoren, mit denen er sich auseinandersetzt, eine Überstrapazierung des argumentum e silentio. Er läßt den Einwand nicht gelten, das Fehlen expliziter Aussagen zugunsten einer Wiederverheiratung erkläre sich aus der pastoralen Sorge, solche Aussagen könnten als eine Ermunterung zur

Ehescheidung verstanden werden und seien deswegen unterblieben: „Kann man sich einen Seelenhirten vorstellen, der, obwohl ständig mit den Eheschwierigkeiten der Gläubigen konfrontiert, in einer Zeit, in der, wie in der unsrigen, das staatliche Gesetz Ehescheidung und Wiederverheiratung erlaubte, trotzdem sich scheut, in aller Klarheit der Lehre Ausdruck zu geben, die sie von ihren Problemen befreit?"

Auch der zweite Einwand, die Wiederverheiratung werde deswegen nicht eigens erwähnt, weil sie nach Scheitern einer Ehe selbstverständlich war, weist C. zurück. Die Verfechter dieser Auffassung berufen sich im allgemeinen auf eine angeblich vom römischen Recht inspirierte Eheauffassung der alten Christen, nach der die Ehe ein Kontrakt ist, der als solcher selbstverständlich gelöst werden kann. Demgegenüber weist C. auf die der Alten Kirche eigentümliche Konzeption der Ehe hin: Die Heirat ist kein Vertrag wie andere auch, sondern ein göttlicher Akt, der Mann und Frau zu einem einzigen Fleische eint: der Mensch hat nicht das Recht, zu trennen, was Gott geeint hat. Zahlreiche Väter setzen in diesem Sinne dem staatlichen Recht das göttliche Gesetz entgegen: „Angesichts solcher Äußerungen der größten christlichen Autoritäten dieser Zeit ist es doch sehr schwierig zu behaupten, die vom römischen Recht präformierte Mentalität stelle eine Präsumption dar für die Übernahme der Wiederverheiratung seitens der Christen" (363).

Soweit die Väter*lehre* über die Wiederverheiratung. Wie aber steht es mit der Praxis? Wie sind Kanon 8 des Konzils von *Elvira*, Kanon 10 (11) des Konzils von *Arles*, Kanon 9 des *Basilius*, ep. 159 *Leos des Großen* an Nicetas von Aquileia und andere Texte zu interpretieren? „Es ist nicht dasselbe, ob die Kirche damit einverstanden ist, daß ein Christ eine neue Ehe eingeht oder sie sogar segnet, oder ob sie aus Nachsicht gegenüber den Personen eine vor den staatlichen Instanzen eingegangene ... Verbindung, die infolge der daraus resultierenden Verpflichtungen nicht gebrochen werden kann, trotz ihres ehebrecherischen Charakters in einem gewissen Maße toleriert" (372—373). Also in der Praxis zwar keine eigentliche Wiederverheiratung, aber Nachsicht gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen.

Worin sieht der Autor selber die Bedeutung seiner erklärtermaßen ausschließlich historischen Studie im Hinblick auf die zukünftige Entwicklung der Ehescheidungsdiskussion? Erstens: Da die Väter der ersten fünf Jahrhunderte mit Quasi-Einstimmigkeit die Schriftstellen Mt 5, 32 und Mt 19, 9, über deren Sinn die heutige Exegese sich nicht einig werden kann, im Sinne eines Verbots der Wiederverheiratung auslegen, erscheint es unvorstellbar, daß die Kirche eines Tages eine Wiederverheiratung zu Lebzeiten des Partners erlauben wird (382). Zweitens: Aus dem gleichen Väterzeugnis ergibt sich jedoch andererseits der Hinweis auf eine nachsichtige Haltung der Kirche gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen. (Welche konkreten Formen diese Nachsicht anzunehmen hätte — Wiederzulassung zu den Sakramenten? — dies zu bestimmen gehört nicht mehr zu der Aufgabe vorliegender Studie.)

C. erhebt einerseits nicht den Anspruch, jede einzelne seiner Textauslegungen sei unbedingt zwingend (8), andererseits ist er sich dessen bewußt, daß die Interpretation der Väterzeugnisse und Konzilskanones weitgehend abhängt von der Frage, ob die Erlaubnis zur Wiederverheiratung oder das Verbot einer zweiten Ehe zu Lebzeiten des Partners in der Mentalität der betreffenden Jahrhunderte vorausgesetzt wird (361—363). Er selbst geht von der Präsumption eines Verbots der Wiederverheiratung aus, nicht nur für die ersten beiden Jahrhunderte, für die diese Präsumption ohne jeden Zweifel zutreffend ist, sondern auch für die folgenden drei Jahrhunderte. Hier wird wohl die Kritik an seiner Studie einsetzen, und sie wird auf die Entwicklung der folgenden Jahrhunderte hinweisen können, für die wohl auch C. die Möglichkeit einer Ehescheidung und Wiederverheiratung (auch im eigentlichen Sinne des Wortes) kaum wird ausschließen wollen. — Ganz gleich nun, wo die Kritik der Spezialisten ansetzen wird, eines hat C. mit seiner Studie sicher erreicht: Die Frage nach der Ehescheidungslehre und -praxis der Alten Kirche ist neu gestellt, und Behauptungen wie die folgende scheinen uns, fürs erste wenigstens, wissenschaftlich nicht mehr vertretbar zu sein: „Christen konnten in der Zeit zwischen 313 und 566 guten Glaubens meinen, die Ehe sei unauflösbar, ohne daß sie als Ketzer angesehen wurden" (*P. Huizing*, Unauflöslichkeit der Ehe, in: Concilium 5 [1968] 582—587, z. St. 584).

H.-J. Sieben, S. J.

Simonis, Walter, *Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus* (Frankfurter Theologische Studien, 5). 8° (133 S.) Frankfurt a. M. 1970, Knecht. 29.— DM.

S. a repris l'étude, faite plus d'une fois déjà mais toujours instructive de l'ecclésiologie et de la théologie des sacrements africains, de Tertullien à saint Augustin. Bien informé de la littérature du sujet, il a su limiter sa recherche, ses citations, et nous donner un exposé non encombré, d'une typographie (excessivement) serrée. La tradition africaine est marquée, à son origine, par la hantise de la sainteté (Tertullien: les pécheurs ne peuvent pas être l'Église) et l'estime suprême du martyre. D'où une vision de l'Église liée à la qualité des personnes. Chez Cyprien, l'Église est vue comme le lieu ou l'enclos de la sainteté: les images ecclésiologiques de Cyprien sont volontiers spatiales, on est dedans ou dehors. Cette Église est en même temps vue comme l'union d'un peuple à son évêque, sa maternité est celle du sacerdoce. Sainteté et Église se recouvrent. Il y a adéquation entre ce que fait cette Église et ce que Dieu fait. S. a raison de voir dans les Donatistes des héritiers de cette ecclésiologie: entre Cyprien et eux, il y a cependant une différence de mentalité et d'attitude, souvent relevée par Augustin: les Donatistes sont des sectaires. Ils ont, des sectaires, le caractère fermé, l'entêtement, la fermeture sur leur propre groupe, l'opposition à toute composition, voire à tout contact avec le monde, avec l'État constantinien. Ils étaient l'Église des martyrs, l'Église confessante de la Résistance: le signe de la sainteté était de n'avoir pas «livré» les Écritures et les objets sacrés. Aussi pour eux l'Église était une collectivité de personnes saintes, non une institution relativement indépendante des personnes. De Cyprien ils avaient gardé l'idée de l'importance constitutive de l'évêque. S. récuse une interprétation toute économico-sociale du Donatisme, en utilisant pour cela l'étude de *E. Tengström,* Donatisten und Katholiken (Göteborg 1964). Je pense qu'il a raison, mais on ne peut éliminer totalement cet aspect car, d'une part, il a toujours existé, dans les régions d'implantation donatiste, une résistance à l'influence des colonisateurs, et donc de Rome, d'autre part, les Donatistes se tenaient en marge du Pouvoir impérial et de tout ce qui composait avec lui. Je suis aussi d'accord avec S. (qui, du reste, me cite ici) pour penser qu'Augustin ne s'est pas situé exactement dans la perspective des Donatistes pour interpréter et réfuter le lien que ceux-ci mettaient entre sainteté du ministre et vérité des sacrements. Les Donatistes ne pensaient pas que le ministre communiquerait *sa* sainteté, mais ils exigeaient qu'il appartienne à l'Église comme collectivité sainte. Judas s'en était exclu comme *traditor* (on comprend l'insistance d'Augustin: «Judas baptise, c'est le Christ qui baptise...»!). La sainteté réclamée par les Donatistes était celle de l'*ecclesia sancta,* dont un *traditor* était exclu. De même, l'argument d'Augustin par la catholicité ne touchait pas les Donatistes, car pour eux la vraie Église n'était pas celle qui est étendue partout, mais celle des non «traditeurs», celle qui s'opposait au monde!

Optat a déjà les principes de critique antidonatistes qu'Augustin élaborera sans d'ailleurs le suivre en tout (pour Optat, les *hérétiques* n'ont pas de vrais sacrements): le ministre est simple *minister,* c'est le Christ qui opère; la sainteté de l'Église est d'abord celle des sacrements que *Dieu* opère; l'Église *a* les sacrements mais ceux-ci tiennent leur existence autrement que par elle. Alors que, pour Cyprien et les Donatistes, au fond, l'Église Sainte était le sacrement.

Abordant Augustin, S. expose d'abord longuement (51—75) son attitude spirituelle. Ces pages font d'abord l'impression d'un hors d'œuvre. Elles apportent cependant une confirmation à l'interprétation que S. développera en se distançant de *Ratzinger.* Elles montrent en effet comment Augustin a fait prédominer les vues d'un homme d'Église sur celles d'un philosophe néoplatonicien. S. critique en effet Ratzinger (d'autres aussi, à l'occasion, comme *Kamlah* ou, pour le rôle de la prédestination, *Reuter)* sur deux points: 1. Il montre qu'Augustin a rompu avec l'ecclésiologie de Cyprien, elle-même dépendante de Tertullien, qui était une ecclésiologie des personnes. Augustin, en distinguant la forme du sacrement de son contenu d'effet sanctifiant, a fondé une ecclésiologie de l'institution. C'est exact. A vrai dire, Augustin ne s'en est pas tenu là. L'ampleur de son regard et l'extraordinaire souplesse de sa dialectique lui a permis de faire leur place à la sainteté des per-

sonnes dans son ecclésiologie. Il y a l'*ecclesia magna, ecclesia mixta,* constituée par la profession de la foi et la *communio sacramentorum.* Non seulement cela suffit pour qu'on parle d'Église, mais les hérétiques eux-mêmes, et pas seulement les schismatiques, peuvent emporter la *forma sacramentorum* et célébrer un baptême valide. Mais, dans cette Église institutionnelle, c'est la *communio sanctorum* qui, par la *caritas, unitas,* conditionne l'action de l'Esprit et constitue la *Columba,* et donc permet que les sacrements soient fructueux pour le salut par l'Esprit. S. aurait pu reprendre et préciser la suggestion que j'ai faite à ce sujet des rapports entre une structure externe *christologique* et une âme intérieure *pneumatologique.* — 2. *Ratzinger* a interprété le rapport entre l'externe ou sensible et l'intérieur spirituel, dans la ligne néoplatonicienne de *sensibilis-intelligibilis,* apparent et vrai. S. le critique (94. 96—99. 102) et c'est sans doute l'importance qu'il attribue à cette critique qui explique le titre, au premier abord un peu étonnant, de son livre. Augustin ne pense pas son ecclésiologie d'un point de vue métaphysique, mais d'un point de vue heilsgeschichtlich. L'*Ecclesia magna, mixta,* n'est pas, avec l'*ecclesia sancta,* en rapports d'apparence à vérité, de sensible à spirituel. L'*Ecclesia sancta* a sa visibilité (l'Eucharistie!) et le mal a son existence spirituelle dans un *corpus diaboli* que la foi reconnaît. La coupure morale radicale entre bien et mal ne permet pas de faire de la présence des mauvais dans l'*ecclesia magna* un signe sensible de l'Église sainte. On ne peut donc interpréter le rapport éthico-religieux de Bon-Mauvais en termes ontologiques de sensible-intelligible. C'est par une autre voie qu'il faut critiquer l'idée d'un double concept d'Église chez Augustin (historiens protestants libéraux). C'est en reconnaissant pleinement qu'Augustin a substitué à la vue personnaliste de l'Église de Cyprien une conception sacramentelle-institutionnelle. D'où sa réponse à Petilien, lors de la Conférence de 411: ‹Ego *in* Ecclesia sum *in qua* Caecilianus fuit... Si bonus est, frater meus est bonus; si malus est, frater est malus. Tamen *propter sacramenta* frater est, sive bonus sive malus› (PL 11, 1403). Ceci dit, je ne pense pas qu'on puisse éviter de reconnaître un usage et une valeur du schéma néoplatonicien pour comprendre le rapport et la relative unité qu'Augustin met entre la *communio sacramentorum* et la *societas sanctorum:* voir mon Introduction générale aux Traités antidonatistes, 1963, pp. 109—115.

Tout recenseur doit faire quelques remarques de détail, quelques critiques. L'ordre des paragraphes selon lequel S. a distribué l'étude de l'ecclésiologie d'Augustin est-il bien justifié? On pourrait penser à d'autres enchaînements des notions. On pourrait ajouter quelques références à celles, cependant très abondantes, de l'auteur: par exemple, pour la question de l'Eucharistie (110) *P. Camelot,* Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de saint Augustin,RechScPhTh 31 (1947) 394—410. Il n'est pas juste de situer le *P. Mersch* († 1940) dans la ligne de *Mystici Corporis* qui, du reste, est parue en 1943 (p. 92 n. 146), et il faut orthographier Mersch, non Meersch. Le titre de son ouvrage cité p. 129 est incomplet, donc insuffisant, car d'autres livres du même auteur portent des titres assez semblables. On ne peut reprocher à S. de ne pas citer des publications toutes récentes. Signalons du moins *J. Faber,* Vestigium ecclesiae. De doop als ‹spoor der kerk› (Cyprianus, Optatus, Augustinus). 1969. Y. Congar, O. P.

Gastaldi, Néstor J., *Hilario de Poitiers. Exegeta del Salterio. Un estudio de su exegésis en los comentarios sobre los Salmos* (Église Nouvelle — Église Ancienne, Institut Catholique de Paris, Thèses et travaux de la Faculté de Théologie, série patristique, vol. 1). Gr. 8° (300 S.) Paris — Rosario 1969, Beauchesne/Apis. 26.— F.

Kaum ein Buch der Heiligen Schrift erfreute sich in der Alten Kirche höherer Wertschätzung als der Psalter. Von frühester Zeit an verwendet ihn die Kirche in ihrer Liturgie und meditiert sie in den prophetischen Worten des Psalmisten das ihr geschenkte Christusheil. Mit dem 3. und 4. Jh. kommt die Zeit, in der dieses lebendige Beten, Meditieren und auch das argumentierende Allegorisieren sich schriftlich niederschlägt in zahllosen Kommentaren, Traktaten und Homilien. Zu dieser Art von Literatur gehört, um stellvertretend für viele andere zwei bekannte Werke zu nennen, der Psalmenkommentar des Origenes und die ‚Enarrationes in Psalmos' des *Augustinus,* hierin gehört auch, um eine heute leider fast ganz vergessene Schrift zu

nennen, der Brief des *Athanasius von Alexandrien* an *Markellinus*, wohl die schönste Einführung in Beten und Singen des Psalters aus der Alten Kirche.

Der erste lateinische Kommentar zum Psalter stammt aus der Feder des *Hilarius von Poitiers*. Die auf den ersten Blick erstaunliche Tatsache, daß bis heute zu diesem Erstlingswerk der lateinischen Kirche noch keine eingehendere Studie vorliegt, erklärt sich aus der Natur dieses Kommentarwerkes: es handelt sich um einen «Origène abrégé, traduit et expurgé», wie man kurz und bündig den Kommentar charakterisiert hat. Eingehend mit einer Schrift sich zu befassen, von der sicher ein beträchtlicher Teil wörtlich von einem anderen Autor übernommen ist, von deren restlichem Teil — wegen der unglücklichen Quellenlage — wohl nie mit Sicherheit ausgemacht werden wird, inwieweit er wörtlich oder inhaltmäßig von den Vorgängern (Origenes und Eusebius) abgeschrieben ist, dazu gehört eine Courage besonderer Art. G. hatte sie, und — man ist ihm dankbar dafür. Nicht zuletzt auch deswegen, weil man im Kommentar des Hilarius schließlich doch auch wiederum dem großen Origenes begegnet.

Wie hat G. seine Studie, die er unter Leitung von *Ch. Kannengiesser*/Paris durchführte, angelegt? Ein erster Teil bestimmt den genauen Ort der Psalterauslegung des Hilarius innerhalb der altkirchlichen Exegese, und zwar in zwei Schritten: 1. wird der Psalterkommentator Hilarius in Beziehung gesetzt zu seinen Vorgängern, 2. zu sich selbst (d. h., sein Psalmenkommentar wird mit seinem früheren Kommentarwerk zum Matthäusevangelium verglichen). Als Vorgänger kommen zwei verschiedene Typen von Psalterbenutzung in Betracht: sporadische Verwendung von Psalterversen zu den verschiedensten Zwecken, so bei *Tertullian*, *Cyprian* und *Novatian*, und eigentliche Kommentarwerke, so die des *Origenes* und *Eusebius von Cäsarea*. Was der Verf. in diesen Paragraphen — alle von einem Höchstmaß, man ist versucht zu sagen, von einem Übermaß an didaktischer Klarheit und Übersichtlichkeit — vorlegt, ist von wirklichem Nutzen für die patristische Wissenschaft. Es finden sich hier u. a. Tabellen, in denen in alphabetischer Reihenfolge das exegetische Vokabular des *Tertullian* zusammengestellt ist (32 f.), andere, in denen die Psalmenauslegung des *Tertullian* mit der des Hilarius verglichen wird (33 f.), und solche, in denen ähnliches für *Cyprian* und *Novatian* geleistet wird. Interessant ist beim Vergleich zwischen *Origenes* und Hilarius dann im folgenden der Versuch des Verf.'s, Hilarius von *Origenes* zu distanzieren: der Bischof von Poitiers kennt im Gegensatz zum Alexandriner keine rabbinischen Praktiken der Exegese (z. B. das Suchen nach der verborgenen Bedeutung einzelner Buchstaben eines Wortes), keine gnostischen Schemata der Auslegung (das „irdische" Evangelium als Widerhall eines „himmlischen" Dramas), keine unbiblische Zahlenmystik, keine prinzipiell notwendige allegorische Auslegung der Schrift usw. (51 ff.). Ähnlich beachtlich sind die Versuche, Hilarius von *Eusebius* abzugrenzen (58 ff.). Das Kapitel, in dem die exegetische Entwicklung des Hilarius durch den Vergleich zwischen der Terminologie des Matthäuskommentars mit der des Psalmenkommentars untersucht wird, bringt wiederum eine äußerst nützliche Tabelle: 155 exegetische Termini (z. T. allerdings in einem sehr weiten Sinn des Wortes!) werden aufgeführt, zum größten Teil mit allen ihren Belegstellen im exegetischen Schrifttum des Hilarius (78—84). Dieser terminologische Vergleich hat zum Ergebnis: „... Kontinuität und Identität des Vokabulars des einen und des anderen Werkes dürfen als gesichert gelten" (90). Wenn man davon ausgeht, daß der Matthäuskommentar vor dem Kontakt des Hilarius mit *Origenes* verfaßt wurde, darf man mit dem Autor folgern: „Die Bereicherung, die Hilarius durch seinen Kontakt mit den Griechen erfuhr, ist nicht so sehr in Richtung der geistlichen Auslegung im eigentlichen Sinn des Wortes zu suchen. Wäre dies der Fall, so meinen wir, dann hätte sich das automatisch auf die Terminologie auswirken müssen, die immer der Index von Neuerwerbungen darstellt" (90).

Der zweite Teil ist überschrieben „Die Psalterauslegung des Hilarius", er stellt also den Hauptteil der Studie dar. Der Autor versucht hier schrittweise — und wieder ist die ungewöhnliche didaktische Klarheit der Darstellung zu betonen, die freilich andererseits auch lästige Wiederholungen zur Folge hat — in den exegetischen „Mechanismus", in das „Funktionieren" der hilarianischen Psalterauslegung einzuführen. Schrittweise, d. h. von außen nach innen, vom „Buchstaben" zum „Geist" oder, wie der Verf. an einer anderen Stelle unterscheidet, vom „Prozeß", der die

Überschreitung des Buchstabens ermöglicht, zum „Prinzip", das diesen Prozeß auslöst und beseelt (241). Der erste Schritt besteht in der Analyse der für Hilarius wesentlichen Elemente, die ein Überschreiten des Buchstabens ermöglichen. Sie sind nach Auffassung des Hilarius dem Psalter durch die Übersetzung der LXX eingestiftet. Konkret handelt es sich um die Einteilung des Psalters in drei Teile: den Zahlensymbolismus, die Psalmtitel und die sog. Diapsalmen. Die Beachtung dieser Strukturelemente des griechischen Psaltertextes bringt in den Augen des Hilarius den Prozeß des Überschreitens vom Buchstaben zum Geist gleichsam notwendig in Gang. Das 2. Kapitel konzentriert sich auf den einen Brückenpfeiler der Auslegungs/Übersetzungsbewegung: „die wörtliche Auslegung des Psalters", aber nicht um ihrer selbst willen, sondern eben wegen des in ihr implizierten Dynamismus auf den „Geist" hin. — Das folgende Kapitel, überschrieben „Vom Buchstaben zum Geist", analysiert genauerhin die Elemente des Textes, die die geistliche Auslegung im einzelnen „provozieren": die „Klippen des Buchstabens", die Zahlensymbolik usw. — Mit dem letzten Kapitel des zweiten Teils wird dann schließlich der Brükkenpfeiler auf dem anderen Ufer erreicht: „die geistliche Auslegung der Psalmen". Hier werden die theologischen Prinzipien, die dem Auslegungsmechanismus zugrunde liegen, gekennzeichnet (Kontinuität zwischen AT und NT einerseits und doch wiederum auch Diskontinuität andererseits, insofern das NT das AT vollendet), und in ihrer Anwendung auf die Psalterauslegung charakterisiert. Das Entscheidende zum inneren Verständnis des geistigen Phänomens, das die Psalterkommentare der Alten Kirche darstellen, wird u. E. hier in diesem Abschnitt geleistet: „Die Seele der Auslegung" — „das Klima der Auslegung" — „der Zusammenhang" und „die Auslegung im Dienste der Christologie". „Was Hilarius im Psalter sucht, ist sein christlicher Sinn. Es handelt sich dabei um eine theologisch legitime Zielsetzung, die in der Überzeugung von einer bestimmten Gegenwart Christi im Alten Testament begründet ist. Indes, die Verwendung seines exegetischen Apparates läßt ihn im Psalter eine ganze Christologie vorfinden. Statt sein christologisches Denken aus dem Psalter bestimmen zu lassen, projiziert er es in den Psalter hinein. Diese Christologie bestimmt die Auslegung, sie hat das letzte Wort so, wie sie das erste hatte" (248). Diese Auskunft gegen Ende der Studie: keine Exegese, sondern Eisegese", weckt die neugierige Frage: Welchen Inhalt hat nun Hilarius eigentlich in den Psalter hineingelegt? Auf diese Frage gibt der Autor keine Antwort. Man ist gezwungen, den Psalterkommentar zu konsultieren und stellt dabei fest: G. hat dessen mysteriöses Gedankengewebe durch seine Studie tatsächlich durchsichtiger gemacht.

H.-J. Sieben, S. J.

Meissburger, Gerhard, *Grundlagen zum Verständnis der deutschen Mönchsdichtung im 11. und 12. Jahrhundert.* 8° (331 S.) München 1970, Fink. 68.— DM.

Flüssig geschrieben, umfassend aber keineswegs erdrückend belegt, gelingt dieser Arbeit eines Germanisten (Aarhus, Freiburg i. Br.) jener Brückenschlag zwischen den Fakultäten, der immer schon neue Arbeitsgebiete erschloß und neue Einsichten vorbereitete. Das Zentralproblem bildet jener noch 1967 (7. Auflage) von *Helmut de Boor* beschworene „cluniazensische Geist" mit seiner „religiös-asketischen und kirchlich-hierarchischen Umgestaltung des gesamten Lebensgefühls", der die religiöse Dichtung des 11. und 12. Jh. in Deutschland bestimmt haben soll und aus dessen Überwindung die mittelhochdeutsche Klassik zu verstehen sei.

M. holt weit aus, um damit aufzuräumen. Zum Verständnis der karlischen und karolingischen Literaturdenkmäler (Tatian, Heliand und auch noch Otfried von Weissenburg) arbeitet er die Selbstinterpretationen dieser Zeit heraus: „die aetas Carolina als saeculum modernum, als eine eigene, andere und neue Epoche, (die) sich von der Antike unterscheidet... Das Frankenreich (hat) das römische Weltreich abgelöst... Und erst (diese Erkenntnis) ermöglicht das neue Schaffen" (28 f.). Vieles ist hier impliziert: Die Frage der Periodisierung (Mittelalter — Antike); die Frage des Selbstverständnisses (*Neu*, aber nicht als *novitas*, sondern als *renovatio* [29]); die Verbindung von Traditionsfestigkeit mit einer (gegen *E. R. Curtius* herausgestellten) schöpferischen Traditionskritik; die Herausarbeitung der benediktinischen Haltung („Die althochdeutsche Literatur war vor allem Mönchslite-

ratur gewesen" *[H. Rupp]*) als einer „je nach Situation sich wandelnden Fähigkeit ...der Notwendigkeit des Augenblicks gerecht zu werden" (277); die ‚cura animarum', die Seelsorge, die mit dem Gottesdienst „die eigentliche Aufgabe des Mönchtums (war)... und sie ist es bis weit in die zweite Hälfte des 12. Jhts. hinein geblieben" (267) — ohne daß man diese selbstverständliche Strahlungskraft und Kulturarbeit des mönchischen Lebens, das sich in vieler Hinsicht eins wußte mit der Christianisierungsaufgabe des Reiches, verwechseln darf mit Seelsorge in modernem Sinn.

Doch dieses ungebrochene Bewußtsein der Einheit von „ordinatio regni und Ordo Dei" (89 ff.) war nicht von langer Dauer. Der schnell einsetzende „politische, geistige und moralische Zerfall" wurde aber nach M. in den Klöstern nicht nur aufgehalten, „sondern überwunden"; und zwar durch „das in den Klöstern erneut verwirklichte Zusammenleben nach dem wesentlichen, neutestamentliche und allgemeinchristliche Vorstellungen verbindenden Leitgedanken der Regel" (179). Die Frage nach dem Sinn des benediktinischen Mönchtums stellt sich erneut. M. wehrt sich gegen zu klare Definitionen dieser christlichen Lebenshaltung (115); aber er zeigt unwiderleglich, daß die Brille des ‚contemptus mundi', der „Askese" usw., blind und nicht nur einäugig ist: „Der abendländische Benediktiner ist somit zugleich ein Bildungsfreund und ein Asket" (278). Die Saga vom finsteren Mittelalter und vom dunklen Mönchtum gehört in die Rumpelkammer der Vergangenheit. Die Rolle der Benediktiner in dieser Zeit ist der des Mönchtums zu der Zeit des Übergangs von der Antike zum „Mittelalter" nicht unähnlich. Allerdings geht jetzt die Tendenz noch mehr auf Kontinuität. Hier bietet M. eine plausible Lösung der germanistischen Preisfrage, warum nach der karolingischen „Frühblüte" die deutschsprachige Literatur auf Jahrhunderte verstummte: „Die innere Missionierung, die Christianisierung des Frankenvolkes und seines Nachfolgers in Sachsen ist dort (d. i. im deutschen Sprachraum) erfolgreich abgeschlossen." Die missionarische Inanspruchnahme der deutchen Sprache ist nicht mehr nötig. Der Osten wird Missionsgebiet. Otto der Große „spricht slawisch, weil er sich militärisch und kulturpolitisch im slawischen Osten betätigt, und er spricht romanisch, weil er... die Welt beherrscht, die eben noch von der Romania aus beherrscht worden ist." Nirgendwo aber scheint bezeugt zu sein, „daß er auch deutsch oder gar lateinisch gesprochen hat". Die ‚Litterati' aber haben jetzt die Muße, sich ihren Interessen zuzuwenden: Latein und römische Dichtung. „Hrotsviths Publikum *ist* christianisiert... und bedarf keiner einführenden Unterweisung mehr..." (218—221). Auf diesem Nährboden wächst später die eigentliche deutsche Literatur, die M. deshalb nicht in der Karolingerzeit beginnen lassen möchte (dort blühte „europäische" Literatur!), sondern aus der lateinischen Dichtung der Ottonenzeit sich entfalten sieht. Träger aber der Entwicklung sind die „Mönche"!

Hier sind zwei wichtige Erkenntnisse anzusetzen. Zuerst die radikale Abweisung des Topos „cluniazensisch". Es stimmt nicht, daß die deutsche Mönchsdichtung des 11. und 12. Jh. cluniazensisch beeinflußt sei. Allerdings ist auch die Kontraposition von *K. Hallinger* (Gorze-Trier-Brogne als Bewegung im Reich) nach den Forschungen *Leclercqs*, *Wollachs*, und *Tellenbachs* nur noch als überholtes Durchgangsstadium anzusehen. Die nicht-cluniazensischen „Reichs-Klöster" waren durchaus auch „Reform-Klöster". M. legt überdies Wert darauf, daß all die verschiedenen Bewegungen in einem einheitlichen, benediktinischen Selbstbewußtsein zusammenkommen, in deutlicher Absetzung also von *Hilpischs* Trennung in „Kultur"- und „Kult"-Klöster. Falsch ist auch die Gleichsetzung von „Cluny" mit Weltflucht; nur ein unhistorischer Blick (die Arbeit möchte den Germanisten auf die historische Grundlegung aufmerksam machen!) kann heute noch den (vorsichtigeren und differenzierteren, als manche Nachbeter glauben machen) Forschungen *Sackurs* (1892/94) vorbehaltlos zustimmen. In Cluny bewundert M. „jene erstaunliche Lebensnähe, jene geistige Ausstrahlung auf die Umwelt, jene weite Weltoffenheit, die die Historiker belegt haben" (142; vgl. die Zusammenfassung 130). An dieser Stelle sähe der theologische Leser gerne eine tiefere Deutung der mönchischen Einheit von „Bildung und Askese", wie sie *J. Leclercq* in seinem «L'amour des lettres et le désir de Dieu» (1957) versuchte. Die Frage nach dem Zusammenhang von Triebunterdrükkung und kultureller Leistung ist doch im nach-freudschen Zeitalter recht modern. Bei Leclercq ist es M.s ausgezeichnetem Literatur-Verzeichnis entgangen, daß „Wis-

senschaft und Gottverlangen" eine (übrigens recht mangelhafte) Übersetzung dieses Standardwerkes über „Liebe zur Bildung und Sehnsucht nach Gott" ist.

Die zweite Erkenntnis erwächst in Auseinandersetzung mit *H. Rupp*, der die geistliche Dichtung des 11. und 12. Jh. dem „Weltklerus" zusprechen möchte. Ohne Grund! zeigt M.; oder besser gesagt, der unausgesprochene Grund dieser Deutung ist die hintergründliche Verkennung des Mönchtums in seiner kulturschöpferischen Kraft.

Das Bild der „Grundlagen der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jh." lebt aus den vielfältigen Details, die M. zusammenträgt. Auf eines sei noch hingewiesen, auf das Ordnungsdenken, aus dem z. B. Notker Ps. 84, 11 auslegt: ‚Misericordia et veritas ... justitia et pax ...' (161). Aber gerade weil sich dieser ‚Ordo regni et Dei' mit der Askese des ‚contemptus mundi' verband, gelang es dem Mönchtum, der ‚novitas' des Augenblicks ansichtig zu werden und einen, wenn nicht sogar *den* kulturschöpferischen Beitrag zum Frühmittelalter zu liefern. „Erst nach 1150 zieht sich der Mönch hinter die Mauern seines Klosters zurück" (284).

M. schreibt für Germanisten. Aber seine durchaus selbständige Zusammenfassung und Tieferführung der historischen Forschung ist auch für die christliche Geistesgeschichte von Wert und hat rückwirkend auch der historischen Forschung Anstöße zu geben. Nachzutragen bleibt nur noch das Literaturverzeichnis der Arbeit (Texte: 285—293; Wörterbücher und Lexika: 294 f.; Literatur: 296—312) und die Register (Namen: 313—325; Sachen und Wörter: 326—331). M. wollte laut Vorwort und Schlußbemerkung seine Arbeit ‚ad utilitatem proximi' schreiben (*Hrabanus Maurus* in der prosaischen Fassung von ‚De laude sanctae crucis' 60; vgl. 215 bis 217.24 usw.); zu hoffen ist, daß dieser ‚proximus' nicht nur der ‚Litteratus' und der ‚Historicus', sondern auch der ‚Theologus' sein wird. J. Sudbrack, S. J.

Tavard, Georges, *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre* (Histoire des doctrines ecclésiologiques, 2). 8° (513 S.) Paris 1969, du Cerf. 45.— F.

Falls jemand der Meinung wäre, die katholische Lehre von der Tradition sei durch die Veröffentlichungen während der letzten zehn oder fünfzehn Jahre geradezu erschöpfend behandelt worden, so würde er bei der Lektüre des vorliegenden Buches eines Besseren belehrt. Der Verf., schon durch mehrere dogmengeschichtliche Arbeiten bekannt, untersucht nun die Traditionsauffassung des 17. Jh., zwar eingeschränkt auf Frankreich und England, aber doch immer mit einem weitgespannten Blickfeld. Viele Autoren, die bislang kaum dem Namen nach in der Geschichte der Theologie eine Rolle spielten, kommen jetzt zu Wort, und neben dem Problem der Tradition erhält auch das diesem nahe verwandte der Dogmenentwicklung sein Recht. Besonders erfreulich ist es, um das gleich vorwegzunehmen, daß T. einige von ihm früher eingenommene Positionen (in: Écriture ou Église? La crise de la Réforme [Paris 1963]) mutig aufgibt und sich einer differenzierteren und dazu ausgeglicheneren Darstellung befleißigt.

Das recht umfangreiche Werk gliedert sich in zwei große Teile: I. Les Querelles de la Tradition en France (19—238); II. Les problèmes de la Tradition chez les Récusants anglais (239—492), wonach dann eine «Conclusion» die Ergebnisse zusammenfaßt (493—512). In den einzelnen Abschnitten ist für gewöhnlich die chronologische Ordnung gewahrt; nur schade, daß die Kapitelüberschriften einmal die darin besprochenen Autoren und zum anderen die sachlichen Fragen hervorheben, was eine schnelle Orientierung erschwert, zumal kein Personenregister vorhanden ist. Von den Franzosen werden namhaft gemacht: Franz von Sales, Jacques Davy du Perron, Richelieu, Jean Pierre Camus, Denys Petau (Petavius), Louis Thomassin, Antoine Arnauld d'Andilly, Richard Simon, Bossuet, Fénelon. Die Engländer sind mit einer noch längeren Reihe von Autoren vertreten: John Colville, James Gordon Huntley, Matthew Kellison, Thomas Worthington, William Bishop, John Percy S. J., Edward Maihew, Sylvester Norris, James Sharpe, Laurence Anderson, Matthew Wilson S. J., Richard Smith, John Spencer S. J., Thomas Vane, Hugh Paulin de Cressy O. S. B. (Serenus), Thomas Bailey, Christopher Davenport O. F. M., William Rushworth, Thomas White, Henry Holden, Henry Turberville, ein Anonymus (J. P.), James Mumford S. J., Edward Stillingfleet, Thomas Carwell,

Edward Worsley, Abraham Woodhead, John Sergeant, Peter Talbot (Lominus). Natürlich werden nicht alle diese Theologen oder religiösen Schriftsteller auf ein und dieselbe Stufe eingestellt; einigen kommt nach T. sicher eine überragende Bedeutung zu, wie z. B. unter den Engländern Davenport (371—396), Rushworth (397—420) und Sergeant (463—492).

Das damit gewonnene Bild ist alles andere als einheitlich. Es hat aber den Anschein, daß übertriebene Formulierungen, sowohl die nach einer Zwei-Quellen-Theorie hin als auch die im Sinne von *J. R. Geiselmann*, durchweg fehlen. Im allgemeinen wird der dem Gotteswort der Heiligen Schrift zukommende Vorrang bestens gewahrt, und die von der Tradition her überkommenen Wahrheiten erhalten ihre Zurückführung auf ihr biblisches Fundament, wie z. B. *H. Holden* erklärt: ‚Tametsi verum fuerit omnia omnino revelata quae sint catholicae fidei dogmata in sacris scripturis saltem implicite contineri, nequaquam tamen inde liceat inferre, ipsam sacram scripturam esse medium commodum atque natum aptum ad fidei catholicae revelata dogmata toti universalis ecclesiae societati communicanda' (426). Das dürfte nicht weit von dem entfernt sein, was auch die großen zeitgenössischen oder kurz vorher lebenden Theologen Italiens und Spaniens über das Verhältnis Schrift — Tradition gedacht haben, wie z. B. Bellarmin und Suárez. T. hebt dann noch mit Nachdruck hervor, daß die Theologie der Gegenreformation auch in ihren positiven Werten gesehen werden müsse: «Le problème actuel ... est de montrer comment la Contre-Reforme... n'a pas seulement été, comme on tend maintenant à la juger, un phénomène aberrant entièrement provoqué par la réaction anti-protestante. Elle a été l'âge baroque de la théologie, avec tout le triomphalisme que cela implique, mais aussi avec l'orientation eschatologique sur le Royaume de Dieu dont l'architecture religieuse de l'époque témoigne si éloquemment. La Contre-Réforme appartient aux grands courrants de la théologie catholique, et ceci même en ce qui regarde le problème de la tradition» (16). Diese Worte verdienen u. E. uneingeschränkte Zustimmung.

Das Gesamtwerk mit seiner Grundtendenz und deren Durchführung und mit vielen Einzelheiten kann also mit Anerkennung rechnen, die nicht allein auf den ungeheuren Fleiß, der aufgewandt worden ist, zu begrenzen wäre. Trotzdem werden auch einige kritische Bemerkungen angebracht sein.

Zunächst darf die Überfülle der Namen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die meisten ihrer Träger gleichsam am Rande der Theologie stehen und keinerlei nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Was speziell *Kardinal Newman* angeht, so müßte erst nachgewiesen werden, daß ihm tatsächlich der eine oder der andere der angeführten englischen Theologen bekannt gewesen ist. Auch die französischen Autoren, wie z. B. *Franz von Sales*, *Bossuet* und *Fénelon*, um von dem „großen" *Arnauld*, dem Jansenistenführer, ganz zu schweigen, besaßen ihr Ansehen nicht gerade in der eigentlichen Theologie und noch weniger in der theologischen Prinzipienlehre. Wenn demgemäß die Geschichte der Dogmen und der Theologie die Ergebnisse des Verf.s dankbar zur Vervollständigung ihres Materials entgegennimmt, so enthebt sie das nicht der Pflicht, sie richtig einzuordnen. Dazu kommt noch, daß die Verbindung mancher Autoren mit den bis in ihre Zeit nachwirkenden bedeutenderen Theologen kaum jemals untersucht wird; eine solche ist nicht von vornherein abzulehnen, zumal da die Formulierungen gelegentlich Anklänge aufzeigen (z. B. an die Sprache Bellarmins). Die Ergänzungsbedürftigkeit wäre also nicht unter der Rücksicht der anzuführenden Namen zu sehen, obschon auch hier eine Lücke auffallen muß: *Franziskus Veronius*, der Pariser Kontroversist unter Richelieu (1578—1614), der bis in das 19. Jh. hinein in Deutschland Bewunderer und Nachfolger gefunden hat, ist nicht erwähnt. Von den Engländern fehlt *Thomas Stapleton* (1535—1598); er gehört zwar, streng genommen, nicht in die vom Verf. behandelte Zeit, aber sein Einfluß war, zumal unter den englischen Theologen, kaum so plötzlich erloschen; wenn er einbezogen worden wäre, hätte sich T. auch die Gelegenheit geboten, auf die Einwände zu antworten, die jüngst gegen seine in dem früheren Werk (Écriture ou Église?) gegebene Darstellung erhoben worden sind (siehe: *H. Schützeichel*, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung nach Thomas Stapleton [Trier 1966]).

Noch einige Kleinigkeiten seien hier kurz vermerkt. Der von T. einige Male angeführte Kontroverstheologe der Reformationszeit „Albert Pighi" heißt richtig

Pigge, latinisiert Pighius, aber niemals Pighi. Wenn eine „gründliche Studie über den Traditionalismus, besonders in seinem französischen Ausdruck" vermißt wird (506), so ist dieser Wunsch doch schon seit einiger Zeit erfüllt; siehe vor allem: *Norbert Hötzel*, Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus (München 1962). Sehr oft stört den Leser das immer wieder in den Noten auftretende „l. c." (loco citato), und er muß bisweilen über hundert Seiten zurückblättern, um den Titel des zitierten Buches zu finden, ein Übelstand, dem schon durch ein Literaturverzeichnis abgeholfen worden wäre. Und schließlich meine ich, man sollte doch aufhören, in der „Zwei-Quellen-Theorie" nur ein Schreckgespenst zu sehen; gewiß ist die Formel unvollkommen und historisch wie systematisch unbefriedigend, aber was im Grunde damit gemeint sein soll, die Andersartigkeit von Schrift und Tradition, läßt eine katholische Erklärung durchaus zu. J. Beumer, S. J.

Karrer, Leo, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius* (Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt., 37). Gr. 8° (XXII u. 202 S.) München 1970, Hueber. 32.— DM.

Die letzte deutschsprachige Petaviusmonographie von *F. Stanonik* liegt mehr als 90 Jahre zurück, so daß man dankbar zur vorliegenden Arbeit greifen wird. Vorab sei festgestellt, daß wir bei aller Kritik, die wir im folgenden anmelden, den Grundthesen K.s zustimmen möchten.

Nach einem kurzen Abriß „Leben und Wirken des D. Petavius" (5—12) versucht K. die Struktur der ‚Dogmata theologica' und ihre Methode herauszuarbeiten (13 ff.). Dabei wird allerdings deutlich, daß Petavius trotz der Prolegomena und trotz der Praefatio zum Dreifaltigkeitstraktat die fundamentalen Prinzipien seiner Methode nicht bis ins letzte durchreflektiert hat. So muß der Verf. versuchen, die einzelnen Äußerungen zusammenzutragen, zu analysieren und zu systematisieren. Die Gliederung (s. Inhaltsverzeichnis!), die ihm dabei gelingt, ist wirklich bestechend, die Durchführung leidet allerdings an unnötigen Wiederholungen (s. u.). K. hat sicher recht, wenn er schließlich als das Grundanliegen des Petavius herausarbeitet, daß er die Lehridentität der Kirche seiner Zeit mit der frühchristlichen Tradition habe aufzeigen wollen — in gewisser Frontstellung gegen die damaligen Häresien (128.133 f.). Wie der Verf. zeigt (31—140), hat Petavius dazu ein mehr als umfangreiches biblisches und patristisches Material verarbeitet. Wenn auch zahlenmäßig und umfangmäßig die Väterliteratur überwiegt, so ist doch für Petavius die lehramtlich-funktionale Tradition (Konzil, Apostolischer Stuhl) und die objektivierte Tradition (Konzilsdekrete, Väterstimmen, kirchliches Brauchtum usw.) von der Schrift und der traditio apostolica normiert. K.s eben genannter Schematisierungsversuch des Traditionsbegriffes der Dogmata (funktionale — objektivierte Tradition) scheint uns zutreffend.

In einem weiteren Teil der vorliegenden Studie wird der theologiegeschichtliche Hintergrund der Leistung des Petavius (140—176) und seine theologiegeschichtliche Einordnung (177—202) skizziert. Daß dabei Petavius entmythologisiert wird, d. h., daß aus dem Totengräber der Scholastik, dem Vater der positiven Theologie und dem Begründer der Dogmengeschichte jener Theologe wird, der „die positive Methode zum ersten Male in einer umfassenden systematischen Theologie" verewigte (198) und jene Entwicklung einleitete, „die in späteren Jahrhunderten zur Dogmengeschichte neben der Dogmatik führen" sollte (198), wird man zur Kenntnis nehmen und akzeptieren müssen. Wie der Verf. die wissenschaftliche Leistung des Petavius in die wissenschaftliche Situation seiner Zeit einordnet, hätte er in ähnlicher Weise auch versuchen sollen, die historisch-positive Methode des Petavius mit seinen sonstigen Methoden zu vermitteln. Trotz der Seiten 13—27 wird dies aber nicht voll geleistet. Aus den Bemerkungen S. 21 f. 24 f. 79 f. 136. 181—183 wird der Umfang der philosophischen Beweisführung keineswegs deutlich, und daß Petavius — vor allem in der Gotteslehre — sich immer wieder auf den sensus communis (De Deo III, III, 2 und passim), die notiones communes (De Deo III, I, 10 und passim), und die notiones insitae (De Deo V, I, 1; VI, VIII, 7 ff. und passim) beruft, wird nicht einmal erwähnt. — Richtig gesehen ist sicher S. 153 das Miteinander von positiver und scholastischer Theologie in den Dogmata, auch daß Petavius die Scholastik immer wieder in Schutz nimmt (vgl. auch Briefe II, 27). Doch möchten wir die

Aussage, daß Petavius sich „in keiner Weise" gegen die Scholastik und die spekulative Theologie gewandt habe (152; vgl. auch 130 f.), etwas modifizieren. K. spricht selbst S. 167 von einer zur Zeit des Maldonatus „in Spitzfindigkeit und Disputiersucht geratenen Scholastik". Obwohl Petavius gelegentlich auch dies noch zu rechtfertigen sucht (Prolegomena V, 6 ff.), ist sein Verhältnis zur Scholastik doch nicht ungebrochen (vgl. Briefe III, 54; regelmäßige Einführung der scholastischen Termini mit ‚ut scholae dicunt' u. ä.). — Etwas im Stich gelassen fühlt sich der Leser, wenn er die Frage nach der Dozententätigkeit des Petavius stellt. K. spricht mit Recht von positiver Theologie und weist Petavius den Lehrstuhl für Kontroverstheologie zu (171, Anm 135). Das kann aber leicht einen falschen Eindruck erwekken; denn Leitfaden seiner Vorlesungen scheint in enger Verknüpfung von Exegese, Vätertheologie und Kontroverstheologie die Bibel und nicht die Systematik gewesen zu sein (Briefe III, 38 und Prooemium zu Dissert. Eccl.; vgl. auch Oratio VI und Oratio X, Ausgabe s. u., die ein bezeichnendes Licht auf die Position des Petavius und die Stellung von Exegese und Scholastik damals werfen). — S. 184 ff. spricht K. über Ansätze zu einer Lehre der Dogmenentwicklung bei Petavius. Wenn dabei der Eindruck entstehen sollte, als seien alle einschlägigen Stellen erschöpfend zitiert, dann sei ergänzend doch hingewiesen auf: De Deo I, XI, 10 (‚fidei jam rebus in aperta luce positis'). De Deo III, VII, 3 (‚nondum enucleata et subtilius limata dogmatis veritate'), De Deo III, VII, 4 (‚velut sub ipsum fidei crepusculum caligabant oculi') u.a.m.

Im einzelnen möchten wir gegen K. darauf hinweisen, daß die ersten drei Bände der Dogmata nicht 1644, sondern schon 1643 erschienen, wie — im Gegensatz zum Titelblatt der Dogmata — u. a. Briefe III, 80; III, 81; und auch die Petaviusbibliographie seines Verlegers Cramoisy ‚Catalogus librorum...' 1654 zeigen. Zu S. 53 möchten wir ergänzend einen Text zitieren, der uns für das Verhältnis des Petares Bibliothecae, longeque pluribus cõmentariis instructae suppeterent: aut luculêvius zur Väterexegese bezeichnend erscheint: ‚Quasi priscis illis Heroibus nô ornatiotiora nostrorum hominû esse scripta possunt: quae si quid illustre continent, & ad interpretandas sacras literas illuminatum & insigne, non aliûde quàm ex illis ipsis vetustatis fontibus profluxit' (Oratio X, Orationes et opera poetica [Coloniae 1621] 219 f.). Wenn K. S. 90 schreibt: „Zwischenhinein veröffentlichte er [sc. Petavius] aber auch Klassikerausgaben, wie den ‚Commentarius in tertium Ciceronis de Oratore librum', Paris 1609", dann liegt hier ein Mißverständnis vor; denn die gemeinten knappen Anmerkungen (!) wurden erstmals in der Ciceroausgabe von *J. Olivetus* (Paris 1740) gedruckt (was selbst die Bibliographie von *Sommervogel*, s. u., übersieht!). S. 129, Anm. 170 findet sich die merkwürdige Notiz, es bestehe „kein Grund zur Annahme, daß der Herausgeber F.A. Zaccaria die Dogmata textkritisch überarbeitet hat". Warum drückt sich der Verf. so vorsichtig aus? Warum vergleicht er nicht diese Ausgabe mit der Erstausgabe? — Der Hinweis S. 139 (der einzige dieser Art in K.s Arbeit!), daß Petavius „zuweilen" „recht herb" und „schroff" gegen unkirchliche Ansichten reagiert habe, läßt nicht ahnen, wie weit Petavius oft in seiner polemischen Schärfe ging. S. 144, Anm. 46 wäre ein Hinweis auch auf Briefe II, 28; III, 33 fällig gewesen, in denen Petavius ganz konkrete Studienanweisungen gab.

Man vermißt in K.s Buch den Hinweis auf die bei *C. Sommervogel*, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bd. XI und XII vermerkte Petavius-Literatur. Überhaupt scheint der Verf. sich mehr auf die unvollständigen bibliographischen Angaben bei *Zaccaria* als auf jene von Sommervogel gestützt zu haben. So übersah er auch jene Schriften des Petavius, die Zaccaria nicht in seine Dogmata-Ausgabe aufgenommen hat: De Augustini doctrina et Tridentina Synodo dissertatio posterior (Paris 1650), und De Petri Antiochena et Romana Sede (Sommervogel seinerseits entging die Erstauflage dieser Abhandlung in: *N. Coeffeteav*, Pro sacra Monarchia ...[Paris 1623]). Wenn K. S. 3 Zaccarias Dogmata-Ausgabe als die beste bezeichnet, dann sei doch ergänzend darauf hingewiesen, daß wir in der Bibl. Nat., Paris, zwei Bände der Erstausgabe 1643 mit handschriftlichen Notizen des Petavius gefunden haben, die auch in diese beste Ausgabe nicht eingearbeitet sind. — Auffallenderweise fehlt bei K. jeder Hinweis auf die regelmäßig im Archivum Historicum S. J. veröffentlichte Bibliographie. So erfährt man auch nicht, wie weit sich der Verf. um die dort verzeichneten Arbeiten von *A. Marranzini* (über den Einfluß

der Schule von Salamanca auf Maldonatus und von Maldonatus auf Petavius) und von *G. Koehle* (über die ‚historia' in der Auseinandersetzung von Arnauld und Petavius) bemüht hat. Leider war es dem Rez. noch nicht möglich, die vorliegende Arbeit mit der offensichtlich von K. übersehenen ungedruckten Dissertation von *I. Marcellus Tshiamalenga*, La méthode théologique chez Denys Petau (Löwen 1963) zu vergleichen.

Neben diesen bibliographischen Lücken wird man darauf hinweisen müssen, daß sowohl Sachindex und Personenverzeichnis wie Querverweise fehlen. Allerdings bleibt dadurch einigermaßen verdeckt, wie oft sich der Verf. wiederholt: z. B. werden S. 10, S. 91, Anm. 8, S. 137, S. 147 jedesmal die theol. Kontroversschriften des Petavius einzeln aufgezählt. Ein weiterer Mangel der vorliegenden Arbeit ist die Uneinheitlichkeit und Ungenauigkeit mancher Einzelangaben: So wendet sich nach S. 52 Petavius in Dissert. Eccles. „gegen einen gewissen Trapezita (Pseudonym)", der hier von K. nicht näher identifiziert wird, S. 10 aber wird als Gegner *Saumaise* (franz. Namensform), S. 137 und S. 147 *Salmasius* (lateinische Namensform) genannt. Daß Sommervogel nicht Salmasius, sondern *J. Cloppenburg* als Gegner nennt, wird übergangen. *Le Duc* (Ducaeus) wird in der Fachliteratur meist als *Fronton du Duc* zitiert. K. geht nicht näher darauf ein, warum er sich (S. 6 und passim) für die Namensform *Fonton le Duc* entscheidet. S. 91, Anm. 8 und S. 104 erscheint «Abbé de Bourzéis», S. 11, S. 164 f. «de Bourzéys». *Isaak Habert*, ist nach S. 161 Bischof von Valois [ita!], nach S. 165 Bischof von Vabres. «De la pénitence publique, et de la préparation à la communion» wird S. 10 und S. 91, Anm. 8 richtig mit dem französischen Titel zitiert, S. 125, Anm. 144, S. 137 und S. 146 taucht ein lateinischer Titel auf. S. 161 wird erwähnt, daß Petavius „im 3. Band von Rationarium Temporum" die allgemeinen und partikulären Konzilien angeführt und zusammengestellt hat. Es wird aber nicht erwähnt, in welcher Auflage. Die uns zur Verfügung stehende Ausgabe von 1641 hat nur zwei Bände und kein solches Verzeichnis. — Obwohl sich vor allem S. 99—182 in den lateinischen Zitaten die Druckfehler häufen, wollen wir hier darauf verzichten, sie im einzelnen zu nennen. Hinweisen möchten wir auf S. 5, Anm. 1, Schluß: Hier muß es heißen Sp. 588—616. S. 9 steht Photius statt richtig: Photinus [!]. S. 20, Anm. 37 fehlt im lateinischen Zitat zwischen fidei und quam ein ‚et praestantioris', so daß der Text unverständlich bleibt. S. 172 steht „Nikolaus Coussin († 1651)" statt richtig: Caussin. Mißglückt ist S. 183 Abschnitt c), der ohne Überschrift erscheint, im Inhaltsverzeichnis nicht notiert ist und ohne rechten Zusammenhang mit dem vorausgehenden Abschnitt bleibt.

Abschließend möchten wir noch einmal betonen, was wir schon anfangs angedeutet haben: In den Einzelangaben ist die vorliegende Studie gelegentlich ungenau und unzuverlässig, in den Grundthesen zutreffend und aufschlußreich.

Michael Hofmann

Lachenschmid, Robert, S. J., *Louis de Thomassins Inkarnationslehre. Eine platonische Explikation des Geheimnisses der Menschwerdung. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 17. Jahrhunderts* (Trierer Theologische Studien, 22). 8° (XXVI u. 216 S.) Trier 1968, Paulinus. 26.— DM.

Die Vertreter der Französischen Schule oder der Theologie des Oratoriums im 17. Jahrhundert erfreuen sich heute keiner besonderen Beliebtheit. Nach der guten Arbeit von *P. Nordhues* (Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmäßigen Bedeutung [Erfurter Theologische Studien, 4] Leipzig 1958) ist keine größere Studie mehr erschienen. Selbst in Frankreich hört man nicht viel von dieser doch so hochstehenden Vergangenheit. Hier greift nun der Verf. mit seiner Untersuchung ein und wählt dabei die Lehre des Oratorianers Thomassin über die Menschwerdung, also den Kernpunkt in dessen Theologie, die platonisierende Erklärung der Geheimnisse des Glaubens. Der Untertitel „Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 17. Jahrhunderts" verspricht nicht zuviel, da alles im Zusammenhang der damals wirksamen Ideen gesehen wird.

Der umfangreiche Stoff ist in zwei große Abschnitte gegliedert: I. Darstellung der Inkarnationslehre Thomassins; II. Deutung der Inkarnationslehre Thomassins.

Die Überschriften der einzelnen Kapitel können einen Überblick über den nach allen Seiten hinreichenden Inhalt vermitteln: 1. Motiv und Ziel der Menschwerdung (7—25); 2. Trinitarische Schau der Menschwerdung (26—55); 3. Folgen der Inkarnation (56—93); 4. Menschwerdung — Auferstehung — Eucharistie (94—102); 5. Thomassins Inkarnationslehre und Bérulles Spiritualität (103—128); 6. „Platonische" Inkarnationslehre (129—169); 7. Thomassins Inkarnationslehre in dogmengeschichtlicher Sicht (170—203). Jeweils nach den beiden Hauptteilen erfolgt eine „Zusammenfassung" (100—102. 201—203), dazu kommt noch eine „Schlußbetrachtung" über das Ganze (205—208). Das sind beachtenswerte Zeugnisse für das methodische und didaktische Geschick des Verf.s. Die Belege werden immer exakt und nahezu vollständig beigebracht, nicht allein aus den Werken Thomassins, sondern auch aus denen *P. de Bérulles* und aus der Theologie der Vorzeit überhaupt. Einige Exkurse ergänzen die Darstellung: Menschwerdung aus Maria der Jungfrau (54—55); Idiomenkommunikation (83); Menschwerdung und Kreuz (92—93); Lehre von der Heiligkeit Christi (199—201).

Für den Kenner der Theologiegeschichte ist wohl am interessantesten das 6. Kapitel: „Platonische" Inkarnationslehre (129—169). Die Erklärung, die L. gibt, befriedigt durchaus: Das französische Oratorium wurde im Frankreich des 17. Jh. ein Hauptzentrum des platonischen Denkens, was sich schon bei *Bérulle* nachweisen läßt. Dieser „stand in direkter Verbindung mit dem Platonismus des 15. Jahrhunderts von Florenz, durch die Werke des Marsilio Ficino und Pico della Mirandola" (137). Außerdem wirkten die Werke des *Areopagiten* nach, wozu schließlich noch hinzukam, „daß Achille de Harlay, Baron von Sancy, der als Botschafter in Konstantinopel viele Manuskripte der Heiligen Schrift, der Werke Platons und seiner bedeutendsten Schüler gesammelt hatte, nach seiner Rückkehr nach Frankreich 1619 Oratorianer wurde und die wertvollen Handschriften dem Haus in der Rue Saint-Honoré vermachte" (140). Thomassin übernahm nun von *Bérulle* und auch von den Kirchenvätern direkt die neuplatonische Explikation der Glaubenswahrheiten; zudem stützte er sich auf *Hugo von St. Viktor, Nikolaus von Kues, Marsilio Ficino* und andere Platoniker. In der Anwendung auf die Inkarnationslehre ist ihm *Guillaume Gibieuf* († 1650) vorangegangen, einer der ersten Gefährten *Bérulles*. Außer dem Einfluß des Platonismus glaubt der Verf. noch einen solchen des Stoizismus feststellen zu können. Aber der zuletzt genannte Einfluß ist bloß indirekt, über *Philo von Alexandrien*, die von der Stoa abhängigen Kirchenväter und das Wiederaufleben des Stoizismus im Frankreich des 16. und 17. Jh. Alles das wird überaus klar und recht überzeugend vorgetragen.

Instruktiv ist auch der kurze Abschnitt über die „Annahme der ganzen Menschheit bei der Menschwerdung" des Logos (196—199). Hier hätte vielleicht nur noch hinzugefügt werden können, daß nach vielen Vätern das Eingeschlossensein aller Menschen in Christus bei der allgemeinen Auferstehung von den Toten, woran sogar die Sünder teilnehmen, zur Auswirkung gelangt. Gut ist indes, daß L. jeweils eine sachliche Kritik auf historischer Grundlage anschließt und nicht seinen Autor, dessen Lehre er mit liebevollem Verständnis dem Leser nahebringt, selbst in den Punkten verteidigt, wo er nicht gerechtfertigt werden kann. So heißt es z. B. von einigen Sonderansichten Thomassins: „Seine Lehre vom Motiv der Menschwerdung muß als nicht-authentische Wiedergabe des christlichen Glaubensgutes bezeichnet werden... weil Thomassins Explikation die heidnisch-platonische Anthropologie zugrunde liegt, welche mit der christlichen Offenbarung nicht harmoniert" (171). Und ähnliches gelte für die Lehren Thomassins von dem Logospriesteramt Christi und von dem menschlichen Wissen Christi (171 f.). Lobend hervorgehoben sei endlich noch die erstaunliche Fülle der Literaturangaben; das entsprechende Verzeichnis (XIII—XXV) erstreckt sich auf 12 Seiten, wobei die exakte Aufzählung der Werke Thomassins (XI—XII) nicht mitgerechnet ist.

Gegenüber diesen vielen Vorzügen des Werkes fällt es der Kritik ungemein schwer, auch nur Anhaltspunkte für negative Ausstellungen zu finden. Deshalb können bloß einige Kleinigkeiten angemerkt werden, die selbstverständlich bei der Beurteilung des Ganzen kaum in die Waagschale fallen. Der Verf. macht nicht gern viele Worte, und das verdient keinen Tadel, aber dadurch wirkt die Sprache etwas knapp, beinahe wie abgehackt. Die griechischen Eigennamen sollten nach der von den Humanisten aufgestellten Regel nicht in griechischer, sondern in lateinischer

Schreibweise erscheinen (also Cyrill, Plato, nicht Kyrill, Platon). Unter den Platonikern des frühen Mittelalters wird *Johannes Scotus Eriugena* nirgends genannt, der doch im allgemeinen für die Weitergabe platonischer und areopagitischer Gedankengänge an die Scholastik verantwortlich ist. Ebenso fehlt der Name des *Kartäusers Dionysius* aus dem späten Mittelalter (nur einmal in einem indirekten Zitat erwähnt: 192). Aber vielleicht hat Thomassin diese beiden Theologen gar nicht gekannt.

Der Rez. schließt seine Besprechung mit dem Wunsche, daß der Verf. noch lange seine Tätigkeit im Lehramt und in der Schriftstellerei ausüben möge. Sein Werk über die Inkarnationslehre des L. de Thomassin hat ihn jedenfalls bestens in die wissenschaftliche Welt eingeführt. J. Beumer, S. J.

Umschau

1. Erkenntnis- und Wissenschaftslehre. Metaphysik

Ferré, Frédérick, Le langage religieux a-t-il un sens? Logique moderne et foi (Cogitatio fidei, 47). 8° (192 S.) Paris 1970, du Cerf. 22.— F. — Das Buch ist eine französische, von *Cl. Besseyrias* gefertigte Übersetzung des 1962 erschienenen Buches „Language, Logic and God". Schon in der Besprechung dieses Buches in Schol 39 (1964) 134 habe ich anerkannt, daß es zuverlässig über die Auffassungen der religiösen bzw. theologischen Sprache in den verschiedenen Richtungen der englischen Sprachanalyse berichtet. Der Verf. selbst will die Sinnhaftigkeit der religiösen Sprache retten, aber die Weise, wie er das tut, kann logisch schwerlich befriedigen. Der Grund dafür scheint mir heute noch mehr als damals zu sein, daß es ihm an echtem Verständnis für die Logik der Analogie mangelt. Die von ihm zitierten Stellen von *E. L. Mascall* (84) und *F. C. Copleston* (91), Verteidigern dieser Logik, geben nicht deren eigene Meinung wieder, sondern nur die Einwände der Gegner dieser Logik, also das ‚Videtur quod non'. Die Antworten Mascalls und Coplestons auf diese Einwände werden von F. nicht wiedergegeben. Die „Attributionsanalogie" kennt er nur als „äußere"; daß diese zur Erklärung eines sinnvollen Redens über Gott nicht ausreicht, wird aber von den Verteidigern der Analogie allgemein zugegeben. J. de Vries, S. J.

Eberle, Rolf A., Nominalistic Systems. 8° (217 S.) Dordrecht/Holland 1970, Reidel. 42.— Hfl. — Bekanntlich hat die klassische Diskussion um die Universalien ihre Fortsetzung in der modernen Logik und Grundlagenforschung. Leider gibt es bisher nur wenige zusammenfassende Darstellungen der meistenteils über eine Unmenge von Zeitschriftenartikeln verstreuten Beiträge zu diesem Problem. Deshalb ist man dankbar, daß E. die neueren Bemühungen um den Aufbau einer nominalistischen Position in einer Arbeit zusammengetragen, analysiert und kritisch untersucht hat. Das Buch wendet sich hauptsächlich an den philosophisch interessierten Leser, setzt aber zugleich eine gewisse Kenntnis der modernen Logik voraus. Da der nominalistische Standpunkt gewöhnlich nur andeutungsweise vertreten worden ist, beabsichtigt der Verf. „to reconstruct, with precision, certain views which have been traditionally associated with nominalism and to investigate problems arising from these views in the construction of interpreted formal systems" (1). — In einem ersten einleitenden Kapitel stellt der Verf. in einer kurzen historischen Skizze ältere und neuere Formen des Nominalismus einander gegenüber. Außerdem werden methodologische Fragen und gewisse Grundbegriffe besprochen, die für die Arbeit von besonderer Bedeutung sind. Da es sich um eine Darstellung von Theorien handeln soll, die selbst analysiert und miteinander verglichen werden sollen, muß diese Arbeit weitgehend den Charakter einer metatheoretischen Untersuchung erhalten. Hierbei ist für den Philosophen insbesondere von Bedeutung die Bemerkung des Verf.s, daß seine Besprechung der nominalistischen Systeme nicht im Rahmen des Nominalismus selbst geschehen soll. Vielmehr soll ihr weitgehend das mengentheoretische System von *Zermelo-Fraenkel* zugrunde liegen, das seinem Charakter nach realistisch ist. Die Beschreibung des Nominalismus soll also innerhalb eines nicht-nominalistischen Systems geschehen, und der Verf. weist ausdrücklich darauf hin, daß er mit seiner Arbeit weder eine Bestätigung noch eine Widerlegung des nominalistischen Standpunktes beabsichtigt. — Im 2. Kap. wird der Grundbegriff des Einzeldings (individual) näherhin herausgearbeitet und zugleich die grundlegende Position des neueren Nominalismus (z. B. *Nelson Goodman*) besprochen, daß man mit keinen anderen Entitäten als den Einzeldingen

rechnen will. Wie sehr der Begriff des Einzeldings aber relativiert werden muß, wenn der Aufbau wenigstens eines Teiles der modernen Logik möglich sein soll, wird schon daraus deutlich, daß zu den Einzeldingen auch alle konkreten Gesamtheiten aus Einzeldingen und sogar die auf viele Plätze und Zeiten verteilte Gesamtheit z. B. aller roten oder aller runden Dinge gerechnet werden soll. Der eigentliche Unterschied zwischen einem modernen Realisten und einem Nominalisten besteht letztlich darin, daß für den ersten die Klasse aller Steine in einem bestimmten Steinhaufen und die Klasse aller Moleküle von Steinen in diesem Steinhaufen zwei verschiedene Entitäten sind, während sie für den Nominalisten miteinander und mit dem betreffenden Steinhaufen identisch sind. Dieses Beispiel zeigt schon, daß das Verhältnis von einem Teil zu einem Ganzen für den Nominalisten moderner Prägung von entscheidender Bedeutung ist. Daß ein Gegenstand rot ist, besagt für ihn, daß ein konkretes rotes Einzelding ein Bestandteil der individuellen Gesamtheit aller roten Dinge ist. E. vergleicht darauf eine Reihe formaler Kalküle, die von neueren Nominalisten mit Hilfe des vorgegebenen begrifflichen Materials angedeutet oder aufgestellt worden sind. — In einem 3. Kap. bespricht der Verf. das Problem, welche Existenzannahmen man machen muß, um den betreffenden Kalkülen eine semantische Interpretation geben zu können. Er geht an dieser Stelle über die Arbeiten der Nominalisten hinaus und enthüllt so gewisse wichtige Bedingungen, die einem jeden nominalistischen System zugrunde liegen. — Schließlich wird noch in einem 4. Kap. der Versuch einer Rekonstruktion der allgemeinen Prädikate im Rahmen von verschiedenen Systemen mit immer ausgeprägterem nominalistischem Charakter gemacht. Dabei weist E. auf die im umgekehrten Verhältnis wachsenden Schwierigkeiten für die betreffenden Systeme hin, insbesondere auf die Schwierigkeiten, welche einem Nominalisten aus der Mathematik erwachsen. Dies mag genügen, um die informative und stimulierende, wenn auch nicht immer ganz leichte Lektüre dieses Buches zu empfehlen. R. Carls, S. J.

Philosophical Problems in Logic. Some Recent Developments. Edited by *Karel Lambert*. 8° (176 S.) Dordrecht/Holland 1970, Reidel. 38.— Hfl. — Dieser Band enthält eine Reihe von Vorträgen, die 1968 auf einem Treffen von Logikern und Wissenschaftstheoretikern an der California Universität in Irvine gehalten wurden. Die Aufsätze verdienen deshalb Beachtung auch über den engeren Fachkreis hinaus, weil sie es mit äußerst wichtigen Problemen aus dem Grenzgebiet zwischen logischer Analyse und Philosophie zu tun haben. Leider ist das Verständnis dadurch erschwert, daß sich die Arbeiten auf einem ausgeprägt fachterminologischen Niveau bewegen und folglich solchen Lesern nur schwer zugänglich sind, die mit den Werkzeugen der modernen Logik nicht vertraut sind. Dies ist um so bedauerlicher, weil die behandelten Probleme von weitreichender philosophischer und auch metaphysischer Bedeutung sind. Zusammenfassend kann man sagen, daß es sich in fast allen Beiträgen um die Analyse des Existenz- und Notwendigkeitsbegriffes handelt, also um die beiden Begriffe, mit denen sich die moderne Logik bisher nur ungenügend befaßt hat. Das neue Interesse für diese Bereiche ist zu verstehen aus der Entdeckung gewisser recht problematischer Folgerungen, die sich aus früheren Ansichten ergaben. Hatte man nämlich früher in den logischen Kalkülen ganz unbeschwert mit Variabeln hantiert, so ist man seitdem immer mehr darauf aufmerksam geworden, daß dem Begriff der Variabeln schon eine ganze Reihe von Annahmen vorausliegen, die einer gründlichen Analyse bedürfen. Drei der Beiträge halten sich etwas außerhalb des Rahmens: einer von *H. Leblanc* und *R. K. Meyer*, der eine Untersuchung der semantischen Grundlagen der Typentheorie enthält, ein anderer von *J. M. Vickers*, der es mit der Wahrscheinlichkeitslogik zu tun hat, und ein dritter schließlich von *R. H. Thomason*, der eine logisch-technische Untersuchung zu den Modalitäten im Prädikatenkalkül darstellt. Die übrigen Artikel beschäftigen sich jedoch alle mehr oder weniger mit dem Problem der „freien Logikkalküle", also mit den logischen Systemen, die nicht von gewissen Existenzannahmen abhängig sind. Eine gute Einführung in die Problemlage bilden die Aufsätze „Existential Presuppositions and Uniqueness Presuppositions" von *Jakko Hintikka* und „Advice on Modal Logic" von *Dana Scott*. Aus beiden wird deutlich, daß es sich um die Frage der Identifizierung von Individuen und um die

Einführung der Modalitäten in Kontexte mit Individuen handelt. Will man nämlich in der Logik auch mit notwendigen Beziehungen zwischen Begriffen rechnen und nicht nur mit faktischen, so ist man (wie schon *Meinong*) zur Einführung und Untersuchung von möglichen Individuen und sogar von möglichen Welten gezwungen, und zu solchen Welten muß man dann auch solche rechnen, die leer sind, in denen nichts existiert. Damit gewinnt aber die Existenz wieder den Charakter eines unterscheidenden Prädikates, was man in der modernen Logik bisher meistens bewußt oder unbewußt ausgeschlossen hatte. Mit solchen möglichen Objekten und möglichen Welten befaßt sich ein Beitrag von *Karel Lambert* und *Bas C. van Fraassen*. Einen anderen Weg aus den Schwierigkeiten versucht *Peter W. Woodruff*, indem er z. B. den gegenwärtigen König von Frankreich nicht als ein mögliches Objekt einführt, sondern nur als einen Individualbegriff, der bei Verwendung in einer Aussage diese zwar sinnvoll aber zugleich weder wahr noch falsch macht. Damit ist freilich das grundlegende Prinzip der zweiwertigen Logik, daß nämlich jede sinnvolle Aussage entweder wahr oder falsch ist, aufgehoben, und die Grundlagen der Logik bedürfen einer neuen Begründung. — Diese kurzen Andeutungen können nur ungefähr die Probleme angeben, die in diesem Buch zusammengetragen sind, aber auch so dürfte klar sein, daß die Artikel Zündstoff enthalten, der für Philosophen aller Schattierungen von Interesse sein kann. R. Carls, S. J.

Juhos, Béla — Katzenberger, Wolfgang, Wahrscheinlichkeit als Erkenntnisform (Erfahrung und Denken, 34). Gr. 8° (155 S.) Berlin 1970, Dunker & Humblot. 33.60 DM. — So wie es sich bei dem Geometrieproblem empfiehlt, zwischen einem psychologischen Erlebnisraum, einem abstrakt-mathematischen und einem empirisch-physikalischen Raum zu unterscheiden, wollen J.-K. von einer Erlebniswahrscheinlichkeit sprechen, um die es vor allem bei dem klassischen Induktionsproblem gehe, von einer logisch-mathematischen Wahrscheinlichkeit, um die es sich bei der „induktiven Logik" der analytischen Wissenschaftstheorie handele, und von einer empirischen Wahrscheinlichkeit, um die es bei der statistischen Physik gehe. Nach der Entfaltung dieses Gedankens wird in der zweiten Hälfte ein historischer Rückblick auf die Entwicklung des Induktions- und Wahrscheinlichkeitsproblems von *Platon* bis zum gegenwärtigen Streit zwischen *Popper* und *Carnap* gegeben; in seiner straffen, systematischen und durchsichtigen Art macht dieser Teil vielleicht den eigentlichen Wert des Buches aus. Auch die Dreiteilung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes hat manches für sich und läßt sowohl den großen Abstand zwischen der „induktiven Logik" und der tatsächlichen Praxis des wissenschaftlichen induktiven Schließens wie den „irrationalen Kern" des erkenntnistheoretischen Induktionsproblems plastisch hervortreten. Aber wenn bei der „empirischen" Wahrscheinlichkeit der statistischen Physik der Graben zwischen statistischen und deterministischen Naturgesetzen so tief wäre, wie es von J.-K. dargestellt wird, wäre es der statistischen Mechanik nicht möglich gewesen, die Gesetze der Thermodynamik zwar nicht aus den deterministischen Elementargesetzlichkeiten allein, wohl aber unter Hinzunahme einer Ergodenhypothese, Unordnungsannahme oder dergleichen nicht nur wiederzugewinnen, sondern vielfach erstmals in den Blick zu bekommen. Wenn z. B. gesagt wird, die isomorphe Zuordnung der Anfangs- und End-(Mikro-)Zustände stelle eine Trivialität und keine Erkenntnis dar (51.76), so wäre anzumerken, daß auch eine Datenverarbeitungsanlage im Grunde nichts anderes tut, als die isomorphe Zuordnung zwischen Input und Output konkret auszuwerten, und obwohl dabei im strengen Sinn der Informationstheorie in der Tat keine neue Information gewonnen, sondern die eingespeiste Information lediglich verarbeitet wird, bedeutet dies einen Erkenntnisgewinn, den man sich viel kosten läßt. Freilich: In den statistischen Grundannahmen schon der klassischen statistischen Physik kommt die Problematik der gesamten Wahrscheinlichkeitserkenntnis in geradezu modellmäßiger Schärfe zum Ausdruck, und insofern kann von einer problemlosen Ableitung der statistischen Gesetze aus den deterministischen Ansätzen tatsächlich keine Rede sein; aber eben darum sollten diese Diskussionen um Gleichverteilung, Irreversibilität und Wiederkehreinwand mehr Berücksichtigung finden, als es im Großteil der wissenschaftstheoretischen Literatur über Wahrscheinlichkeit und auch bei J.-K. der Fall ist. W. Büchel

Kuznecov, B. G., Von Galilei bis Einstein. Entwicklung der physikalischen Ideen (Wissenschaftstheorie — Wissenschaft und Philosophie, 5). 8° (391 S.) Braunschweig/Basel 1970, Vieweg/Winter. 38.— DM. — Nach den Absichten der Herausgeber der Reihe sollen die Übersetzungen den internationalen Stand der wissenschaftstheoretischen Diskussion an Beispielen verdeutlichen. Das Buch von K. scheint in der Sowjetunion eine Art Standardtext darzustellen, weil dort nichts Vergleichbares zur Verfügung steht; im Westen gibt es für alle behandelten Themen zumindest gleichwertige Darstellungen. Vergleicht man etwa die drei ersten Kapitel (Kopernikus bis Newton) von K. mit den entsprechenden Partien bei *Dijksterhuis* („Die Mechanisierung des Weltbilds"), so kann man sich kaum dem Eindruck entziehen, daß D. die Umwandlung des Trägheitsbegriffes auf nicht mehr Raum tiefer, systematischer und kritischer dargestellt hat. Allerdings war D. auch nicht gezwungen, immer wieder einmal Engels und Lenin zu zitieren und den Fortschritt der Wissenschaft auf gesellschaftlichen Strukturwandel zurückzuführen. Von den Angriffen gegen Relativitätstheorie und Quantenphysik, die noch bis in die fünfziger Jahre den Physikern in der Sowjetunion das Leben schwer machten, erfährt man bei K. gar nichts, auch nicht, daß der S. 289 zweimal erwähnte *V. A. Fok* nachdrücklich und gar nicht zu Unrecht darauf hinwies, daß die allgemeine Relativitätstheorie gerade keine Verallgemeinerung des Relativitätsgedankens darstelle, was für K.s Thematik doch wichtig gewesen wäre. Die Auswahl der Details erscheint manchmal willkürlich und unsystematisch; beispielsweise werden 291 ganz überflüssige Details über die erste Beobachtung der Lichtablenkung am Sonnenrand gebracht, aber die späteren Beobachtungen, deren Ergebnisse nicht unerheblich über dem von der Relativitätstheorie angegebenen Wert lagen, werden überhaupt nicht erwähnt. Insgesamt bietet das Buch als umfassende Darstellung der Geschichte der Physik von Kopernikus bis zur Gegenwart sicher viele historische Informationen und Hinweise für einen Leser, der mit den einschlägigen physikalischen Gegebenheiten schon so vertraut ist, daß er nicht auf die im Buch gegebenen Erklärungen angewiesen ist; für ein ausgewogenes und allseitiges Urteil wird man aber nicht ohne den Rückgriff auf andere einschlägige Literatur auskommen.

W. Büchel

Frey, Gerhard, Philosophie und Wissenschaft. Eine Methodenlehre (Urban-Taschenbücher, 133). Kl. 8° (144 S.) Stuttgart 1970, Kohlhammer. 5.80 DM. — Nach einem kurzen 1. Kap. „Wissen und Fragen" folgt im 2. Kap. eine erste Kennzeichnung des philosophischen Fragens. Das Ergebnis ist schon hier, philosophisches Fragen sei stets metatheoretischer Natur, d. h. Reflexion über die Einzelwissenschaften (30). Trotzdem sei damit keine Definition der Philosophie gewonnen, da es metatheoretische Fragen auch im Rahmen der Einzelwissenschaften gebe. Das 3. Kap. behandelt die Methoden der Einzelwissenschaften, eine treffliche Zusammenfassung. Das 4. Kap. stellt die Frage: „Gibt es eine eigene (von den Methoden der Spezialwissenschaften verschiedene) wissenschaftliche Methode der Philosophie?" und antwortet darauf mit einem klaren Nein. Daraus ergibt sich im 5. Kap. die alleinige Berechtigung der „wissenschaftlichen Philosophie", d. h. der Philosophie als Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie; inhaltliche Metaphysik dagegen ist unwissenschaftlich, irrational. Im Gegensatz dazu wird im 6. Kap. („Philosophie in den Wissenschaften") zugegeben, daß jede Spezialwissenschaft metaphysische, insbesondere ontologische Voraussetzungen macht, die sich wissenschaftlich nicht begründen lassen (113). Folgerichtig lehnt es F. ab, daß die Philosophie sich je selbst überflüssig machen wird. Der „Unaufhebbarkeit der metaphysischen Fragen" steht allerdings die „Unmöglichkeit einer materiellen Metaphysik" gegenüber (7. Kap.). — Das Büchlein faßt die Beschwerden der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, gegen die Philosophie vorzüglich zusammen und ist eben deshalb für den Philosophen wertvoll. Es weist wieder einmal auf das „radikale Mißverstehen" und die „grundsätzlich verschiedenen Sprachen" hin, die eine Verständigung fast unmöglich machen (107). Die Wissenschaften und die „wissenschaftliche Philosophie" werfen der Metaphysik Anmaßung vor, weil sie sich nicht mit der „Wahrscheinlichkeit" der Wissenschaften und der „Vorläufigkeit" ihrer Ergebnisse zufrieden geben will, sondern absolute Gewißheit beansprucht. F. sieht auch, daß dies damit zusammenhängt, daß die Metaphysik sich auf Einsichten nicht rein ana-

lytischer Art stützen zu dürfen meint, auf die man innerhalb der Wissenschaften verzichtet und die deshalb „nicht wissenschaftlich" genannt werden. Aber wenn nun — wie zugegeben wird — jede Wissenschaft dieser Art metaphysische Voraussetzungen macht, die also im Sinn der Wissenschaften „nicht wissenschaftlicher" Art sind, weil sie nicht durch die innerhalb der Wissenschaften anerkannten Methoden begründet werden können, so ergibt sich zwingend die Alternative: Entweder man erkennt auch „nicht wissenschaftliche" Methoden als erkenntnisbegründend an oder alle Wissenschaft beruht auf ungesicherten, unbegründbaren Voraussetzungen — und wie kann sie dann selbst als begründet gelten? Und zwar gilt dies auch, wenn ihre Ergebnisse nur als „wahrscheinlich" und „vorläufig mit Recht anzunehmen" gelten. Denn auch jede Wahrscheinlichkeit wird zerstört, wenn es nicht letztlich gewiß ist, daß Gründe vorliegen, um derentwillen vernünftigerweise ein Satz angenommen wird, solange nicht Gegengründe dies ausschließen. — Das eine zeigt F. jedenfalls, daß die metatheoretischen Fragen für den Wissenschaftler am ehesten den Einstieg zur Philosophie eröffnen. Daraus folgt aber nicht, daß Philosophie in Wissenschaftstheorie aufgeht. J. de Vries, S. J.

Dubarle, Dominique, etc., La recherche en philosophie et en théologie (Coll. Cogitatio fidei, 49) 8° (227 S.) Paris 1970, du Cerf. 33.— F. — Der neue Band der verdienstvollen Sammlung vereinigt Studien von *G.-Ph. Widmer* (Critique et praxis en théologie et en philosophie), *J. Poulain* (Le mysticisme du Tractatus Logico-philosophicus et la situation paradoxale des propositions religieuses), *G. Kalinowski* (Philosophie, théologie et métathéorie) und *St. Breton* (Logique et argument de convenance en théologie). *D. Dubarle* sucht in einem gedrängten Vorwort die Leitgedanken dieser Abhandlungen zu charakterisieren und zu koordinieren. Eine gewisse Verlegenheit scheint ihm gerade die erste zu bereiten; er nennt sie ein berufenes Zeugnis für den Eindruck, den die neue Wende zur Welt, „die Rückkehr des Geistes zur sinnfälligen Realität", auf das theologische Denken mache, was dann konkret bedeute: den Willen heutiger Wissenschaft zur (an der empirischen Positivität orientierten) logischen und „praxeologischen" Kritik ernst zu nehmen. Vornehmlich um letztere geht es *Widmer* tatsächlich; philosophische Problematik entspringe und entfalte sich aus der menschlichen „Praxis", aus dem Lebensvollzug selbst, den Philosophie als kritische Reflexion auf die „konstituierende" Aktivität des Subjekts aufzuhellen bemüht sei, darin zugleich und wesentlich als Kritik am schon „Konstituierten", geschichtlich gleichsam Arrivierten. Theologische Selbstkritik nähre sich ihrerseits aus der Reflexion auf die Praxis des Heilsgeschehens, im Rückgang auf die „konstituierenden" Prinzipien der ursprünglichen Verkündigung und in ihren geschichtlichen Antizipationen des Eschaton (durch sakramentale Heilsvollzüge usw.). — Die zwei folgenden Aufsätze suchen die Bedeutsamkeit der modernen Logistik und Sprachlogik für Philosophie und Theologie nahezubringen. Das Vorwort formuliert den Ertrag der Studie über den frühen *Wittgenstein* dahin gehend, daß sich ergebe, wie auf der Ebene der hochspezialisierten logischen Technik die Eigenständigkeit des „Sinnes" religiöser und theologischer Aussagen gewahrt bleibe. Es scheint dem Rez. allerdings, daß die Beschränkung auf Wittgensteins Frühwerk das aktuellste Problem sprachlogischer Kritik nicht-empirischer kognitiver Aussagen, wie es sich in der Konzeption von „Sprachspielen" verdichtet, nicht berührt. Indessen sind die Ausführungen zum „Mystischen" als demjenigen, was in aller logischen Darstellung der „Fakten", obschon es sich nicht selbst aussagen lasse, gleichwohl sich „zeige", ein Hinweis auf die Möglichkeit, religiösen Sätzen einen „Sinn" zuzuschreiben. «Le Tractatus ne permettait pas de prouver l'impossibilité de leur sens, mais énonçait certaines conditions sans donner les moyens de vérifier si elles étaient réalisées ou non» (153). Wenig genug. Es verbietet sich, dem Verf. zufolge jedenfalls, Aussagen „rationalistischen" Typs, in der Gott als Seiendes und als Ursache erscheint, weiterhin zu vertreten (112 ff.); vgl. auch die Ablehnung einer Theologie, die sich als «metaphysique surnaturelle» versteht (28). Die Möglichkeit analogen Denkens kommt dabei nicht in Sicht. Dagegen wird sie im Text von *Kalinowski* gestreift (195). Bei ihm liegt der Ton auf der Forderung, Philosophie und Theologie sollten, um modernen wissenschaftstheoretischen Ansprüchen zu genügen, ihre jeweilige Metasprache, Metatheorie ausarbeiten, also eine Metaphilosphie und Metatheologie; sie sollten, in struktureller

Entsprechung zu anderen Realwissenschaften, ihre methodologischen Vorentscheidungen präzisieren, etwa nach dem Muster des Fragebogens: «quelles sont les règles linguistiques... de votre philosophie? Quelles en sont les règles de définition? Quelles en sont les règles d'admission? Quelles en sont les axiomes et les théorèmes?... Que signifie pour vous l'expression: x est une proposition philosophique vraie, etc.» (192). Die Sache kompliziert sich, insofern Theologie „hermeneutische" Wissenschaft ist (201). Hier scheint der eher von der formalen Logik herkommende Verf. unsicher zu werden. Übrigens nennt er als einzigen systematischen Beitrag zur Methodologie religiösen Sprechens *J. M. Bocheński*, The Logic of Religion (New York 1965) (205; vgl. 262, Anm. 38). Was die Reflexionen von *Breton* über das ‚argumentum convenientiae' in der Theologie betrifft, so möchte man dem Verf. des Vorworts zustimmen, wenn er sie als höchst positiven Versuch einer konstruktiven Analyse der logischen Methode theologischer Systematik bezeichnet. Das Urteil darüber, ob es gelungen sei, Sinn und Funktion des Konvenienzarguments im Hinblick auf eine Logik der Modalitäten neu zu bestimmen, muß den Experten anheimgestellt bleiben; die Systeme des modernen logistischen Modalitätenkalküls werden freilich nicht befragt. — Es wird sehr deutlich, welche Schwierigkeit es hat, als Philosoph und Theologe mit der heutigen Wissenschaftslogik ein produktives Gespräch aufzunehmen. Dem vorliegenden Sammelband gebührt das Verdienst, ein solches Gespräch überhaupt begonnen zu haben.

H. Ogiermann, S. J.

Heidegger, Martin, Phänomenologie und Theologie. Kl. 8 (47 S.) Frankfurt a. M. 1970, Klostermann. 3.80 DM. — Die beiden hier vereinigten Texte, der eines Vortrags aus den Jahren 1927/28 und der eines Briefes an ein Theologisches Kolloquium an der Drew-University (Madison, USA) aus dem Jahre 1964, erschienen erstmalig in den ArchivesPhil 32 (1969) 356 ff. — Aus dem Vortrag überspringen wir H.s Ausführungen zur Theologie als Wissenschaft, sie haben keinen Kontakt zu heutigen wissenschaftstheoretischen Vorstellungen. Interessant ist nur die These, Theologie bedürfe der Ontologie als Horizont ihrer Begriffsbildungen (28 f.). Dabei spricht H. zunächst immer vom Verhältnis Theologie-Philosophie, setzt dann Philosophie mit Ontologie gleich und erreicht den Titel „Phänomenologie und Theologie" erst, indem er, in der Linie von „Sein und Zeit", Phänomenologie als „Bezeichnung für das Verfahren der Ontologie" erklärt (32/33). — Der „Brief" will einige Hinweise geben auf „Hauptgesichtspunkte für das theologische Gespräch über das Problem eines nichtobjektivierenden Denkens und Sprechens in der heutigen Theologie". Objektivierbarkeit wird dem naturwissenschaftlichen Denken und Sprechen zugeordnet, und nur ihm. Es gebe aber noch ganz anderes Denken und Sprechen, z. B. in der „alltäglichen Erfahrung der Dinge" und im Anblick eines Kunstwerks (42). Das wird ja wohl niemand bestreiten, ebensowenig wie den diesen Punkt urgierenden Nachtrag (47). Das gestellte Problem eines objektivierenden Denkens und Sprechens in der Theologie sei daher kein echtes Problem, denn „Theologie ist keine Naturwissenschaft" (46). Unmittelbar schließt sich an diese Trivialität allerdings die Frage, ob „Theologie noch eine Wissenschaft sein kann, weil sie vermutlich überhaupt nicht eine Wissenschaft sein darf" — die Frage wird nicht weiter legitimiert. Es läßt sich aber tatsächlich fragen, ob objektivierendes Denken und Sprechen nicht notwendig zu Wissenschaft als solcher gehöre — oder man muß Wissenschaft (und „Methode") streng *analog* fassen; dann hätte Theologie Aussicht, auch Wissenschaft sein zu dürfen.

H. Ogiermann, S. J.

Engelhardt, Paulus O. P. (Hrsg.), Zur Theorie der Praxis. Interpretationen und Aspekte (Walberberger Studien, Philos. Reihe, 4). 8° (X u. 213 S.) Mainz 1970, Grünewald. 25.— DM. — Die meisten Beiträge in diesem Sammelband gehen auf Referate zurück, die auf Tagungen der Philosophischen Arbeitsgemeinschaft der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg gehalten wurden; die Studien von *H. Kuhn* und *Kl. Lompe* wurden eigens für diesen Band zur Verfügung gestellt. Das Nachwort des Herausgebers bietet eine sehr gekonnte Synthese der „Interpretationen und Aspekte", die in ihren Thematiken z. T. ja doch sehr divergieren. Ausgegangen wird von der Überzeugung, daß im Marxismus eine geschicht-

liche Wende offenkundig wird, die den Menschen als gesellschaftlich arbeitendes Wesen in einer gleichsam „anti-theoretischen Theorie" zu erfassen sucht (204), daß „die nach Hegel und Marx notwendige Richtung des ethischen Nachdenkens" (209) aber den Rückblick in die Tradition nicht überflüssig mache, im Gegenteil: „Überlieferte Fragen können sich als handlungsrelevanter erweisen als distanzlose aktuelle Diskussionen" (203). Am schärfsten marxistisch eingefärbt scheinen, falls sie angeeignet sind, Formulierungen wie: die abstrakt-logischen Kategorien sind historisch, d. h. durch bestimmte Produktionsverhältnisse bedingt, die konkreten/historischen Kategorien sind Ausdruck jener alles andere bedingenden Produktionsverhältnisse (204). Aus der Sicht des offenbarungsgläubigen Menschen wird, im Anschluß an *M. Buber*, gesagt: „Marxistisches und jüdisch-christliches Denken verstehen Praxis als Finden und Erfinden des Weges" — bis, wie Buber formuliert, „der Morgen dämmert und ein Weg sichtbar wird, wo niemand ihn ahnte" (210) — mehr nicht? Ein Wort zum Problem aus spezifisch katholisch-christlichem Bewußtsein vermißt man; ist ein solches noch nicht möglich? — Das Referat von *J. Lomann*, „Theorie und Praxis im Lichte der europäischen und der allgemeinen Begriffsgeschichte", ist an und für sich fundamental; er reproduziert die Ergebnisse seines Buches „Philosophie und Sprachwissenschaft" (Berlin 1965). Doch die ungemeine Selbstsicherheit, mit der er seine Thesen vorträgt und dann auch die marxistische Position abtut, provoziert Gegenkritik (vgl. 203). *H. Kuhn*, „Praxis und Theorie im platonischen Denken", „korrigiert in überzeugender Weise das übliche Platon-Bild, das Platon als Prototyp des schauenden Denkens ... und sein Verständnis der sittlichen und politischen Praxis als Ausfluß der Theorie ansieht", insofern für ihn „die Techne das heuristische Modell aller Weisen des Erkennens (und Könnens) ist" (204). Wenn also *Platon* „seinen Erkenntnisbegriff aus einer Analyse des tätigen, sich nach Künsten aufgliedernden Lebens" gewinnt (38), zugleich aber alles Bedingte im Streben (eines um des anderen Willen usw.) im Bezug auf das Unbedingte gründen läßt (40), dann eröffnet er mit dieser Unterscheidung „im Denken selbst die Dimension, die das Denken zum Tun macht — will sagen, zur echten, selbstverantwortlichen Praxis"; Denken ist selbst Entscheidung zum absolut „Guten", Theorie entdeckt „in ihrer eigenen Tiefe den Ursprung der Praxis" (41). *F. Inciarte*, „Theorie der Praxis als praktische Theorie. Zur Eigenart der aristotelischen Ethik", behauptet für *Aristoteles* Theorie als inneres Moment der Praxis, deshalb sei Theorie konstitutiv praktisch; er verallgemeinert den aristotelischen Satz: „Was wir kennenlernen müssen, um es tun zu können, das lernen wir nur kennen, indem wir es tun" (60). Zugleich hebt er hervor, daß *Aristoteles* „ein halbwegs inhaltliches Kriterium zur Beurteilung der Praxis angibt", nämlich „ob unsere Handlungen dem Vollzug der höchsten Theorie im Wege stehen oder nicht", d. h., „dem Gott zu dienen und der Schau zu leben" (63). Diese Konzeption wird vom Herausgeber m. E. zu schnell übersprungen (205). *M. Riedel*, „Über den Strukturwandel der praktischen Philosophie beim jungen Hegel", untersucht *Hegels* Rezeption der „politischen Ökonomie" in die Konstruktion der praktischen Philosophie (76). *A. Esser*, „Das Verhältnis von Theorie und Praxis bei L. Feuerbach", entwickelt *Feuerbachs* Anliegen der „Versöhnung von Theorie und Praxis", wobei die Einheit von Philosophie und Leben als solche selbst auf dem Gebiet der Praxis, also der Ethik und Politik, sich zu bewähren habe (89). *D. Eickelschultes* Thema, „Zur Logik des Begriffs bei K. Marx. Zeit und Arbeitszeit", liegt eher am Rande, trotz Teil I (Die Praxis als der ursprüngliche Ort für die Kategorien des Erkennens). Leider mangelt es an kritischen Vorbehalten auch in einem Satz wie dem folgenden: „Diese fehlende transzendentale Umklammerung der Geschichte bei Marx ist ein Fortschritt gegenüber Hegel in Richtung auf den modernen Begriff der Geschichtlichkeit" (108). Was *Kl. Jacobi* über „J.-P. Sartres Weg zu einer Philosophie der konkreten Praxis" ausführt, erhellt sehr gut *Sartres* „Kehre" zum marxistischen Geschichtsdenken und seinen Ansatz, „nach dem es auf das Glücken des Entwerfens und Produzierens endlicher und stets zu überschreitender Freiheitsbedingungen ankommt" (209). „Glaube und Politik bei M. Buber" von *H.-J. Kraus* wagt sich in die religiöse Dimension des Problems vor (vgl. oben). Der Essai von *Kl. Lompe*, „Wissenschaftsorganisation und Zukunftsbewältigung", handelt vom modernen Verhältnis von Theorie und Praxis als dem Verhältnis von Sozialwissenschaft und ihrer „beratenden" Funktion in der politischen Praxis. — Eine Fülle von Material, aber nur

zögernde Hinweise auf Möglichkeiten, es für eine eigene Theorie des Bezugs von Theorie und Praxis fruchtbar zu machen. Man sucht erst einmal die Aspekte der Frage in den Blick zu bekommen. H. Ogiermann, S. J.

Salaquarda, Jörg (Hrsg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus. 8° (VII u. 205 S.) Berlin 1971, de Gruyter. 19.80 DM. — Es werden neu abgedruckt die Abhandlung von *W. Weischedel*, die den Titel liefert, sowie dessen Antwort an seine Kritiker „Von der Fragwürdigkeit einer Philosophischen Theologie", beide aus dem Buch „Philosophische Grenzgänge" (Stuttgart 1967), dazu aber die betreffenden Aufsätze von *G. Noller, H.-G. Geyer, W. Müller-Lauter, W. Pannenberg* und *R. W. Jenson*, als Zusatz ein Brief *Pannenbergs* als Echo auf die Kritik und die briefliche Antwort *Weischedels*. Man hat nun das zusammen, was die neueste, von *Weischedel* ausgelöste Kontroverse um die Möglichkeit philosophischer Gotteserkenntnis an Material zutage gefördert hat. — In der Einleitung zeichnet der Herausgeber, ohne selbst in die Diskussion eingreifen zu wollen (VI), die heutige, wesentlich von *Hegel, Nietzsche* und *Marx* bestimmte Situation, in der die Diskussion sich bewegt. Sehr zu Recht findet er, daß die Bestreitung der Möglichkeit philosophischer Theologie die Philosophie selbst fragwürdig macht, aber auch die Offenbarungstheologie: dazu zitiert er *G. Picht* und *W. Pannenberg* (22, Anm. 102), dem zufolge die Rückwirkung der Auffassung, der Gedanke eines persönlichen Gottes sei philosophisch als mythologische Selbstauslegung des Menschen zu beurteilen, „auf die christliche Theologie und ihr Reden von Gott sich kaum aufhalten lassen" würde. Und doch müsse heutiges philosophisches Sprechen von Gott den „Nihilismus", das Bewußtsein vom „Tode Gottes" in sich aufgenommen haben, und das ist die Position *Weischedels*. Dessen „Philosophische Grenzgänge" versuchen „im Schatten des Nihilismus" zu denken, und doch eine noch mögliche Rede von Gott zu verantworten. Im Ausgang von der Fraglichkeit von allem, zumal jeder Behauptung von „Sinn", soll, die Fraglichkeit selbst hinterfragend, „Gott" als „das Vonwoher der Herausforderung ins Fragen", als „die Herkunft der Fraglichkeit" aufgehen, als deren Ursprung (47). Denn die Fraglichkeit ist die eigentliche „Wirklichkeit", „sie überkommt mich, sie dringt gegen mich an und erweist sich darin als von sich selber her widerständig" (40); „Gott" bedeutet dann das Woher der alles „in die Ohnmacht stürzenden absoluten Wirksamkeit, wie sie der Fraglichkeit zukommt" (46). Hier wird also Wirk-Widerstand „erfahren", und zwar wie etwas Vorgegebenes (vgl. 39), und darin aus einem „Woher". In der Antwort auf die Kritik von seiten *W. Müller-Lauters* umschreibt W. den für ihn entscheidenden Gedanken nochmals, und es lohnt sich, den Passus wörtlich anzuführen: „Schon in meiner Erwiderung auf die Einwände Nollers habe ich darauf hingewiesen, daß nach meiner Auffassung in der Selbstauslegung der Erfahrung des Betroffenseins von der radikalen Fraglichkeit sich so etwas wie ein Vonwoher der Erfahrung aufdrängt. Ich meine auch, daß das unmittelbar im Phänomen liegt: wenn etwas auf mich zukommt, kommt es ja aus einer Richtung auf mich zu, und so wie ich von mir sprechen kann, sofern ich in dieser Erfahrung betroffen werde, so auch von dem, was in diesem Auf-mich-zu wirksam ist" (198). — Es soll jetzt nicht nach der Fragwürdigkeit solchen phänomenologischen Sehens gefragt werden, das doch wohl den Ansschlag gibt; W.s Bemühung um eine Möglichkeit, ein sinnvolles philosophisches Reden von Gott wiederzugewinnen (vgl. 41), muß in ihrem Ernst anerkannt werden. Vielleicht müßte es gelingen, seinen „Neubeginn" kraft des in ihm virulenten Motivs der „Wirksamkeit" und „Wirklichkeit" über sich hinauszutreiben. Das angekündigte Werk „Der Gott der Philosophen", dessen Erscheinen man abwarten sollte, um den Denkhorizont W.s genauer kennenzulernen, wird wohl eine der radikalsten Herausforderungen derer darstellen, die an Metaphysik und metaphysischer Theologie festhalten. Dann ist der Augenblick gekommen, eine Auseinandersetzung größeren Stils einzuleiten. Die bisherigen kritischen Stimmen, die in den im vorliegenden Band gesammelten Aufsätzen laut werden, konnten von W. relativ leicht zum Schweigen gebracht werden; auch die Antwort auf den Brief *Pannenbergs* (180 f.) braucht keinen neuen Gedanken aufzubieten. Es ist gerade das Postulat „sinnvollen" Lebens, wie es bei *Pannenberg* auftritt, das W. nicht gelten läßt, und P. hat dieses Postulat nicht hinreichend plausibel gemacht. Zudem wendet sich W. energisch gegen protestantische Theologen, die das Recht des Glaubens

nur für den Glaubenden evident sein lassen — „die christliche Behauptung versagt vor der Aufgabe, sich für den zu bewahrheiten, der nicht bereits im Glauben steht" (162). Auch dieses Problem muß also wiederaufgegriffen werden, wobei als unaufgebbare Position katholischer Theologie der Anspruch zu bestätigen wäre, die intellektuelle und sittliche Legitimität des Glaubens auch dem noch nicht Gläubigen nahebringen zu können. W. hat recht, wenn er schreibt, andernfalls bleibe „das Gespräch mit der Philosophie ein Nebeneinanderherreden, fruchtlos für beide: für den Theologen wie für den Philosophen" (190). H. Ogiermann, S. J.

Struve, Wolfgang, Der andere Zug (Salzburger Sozialwissenschaftliche Studien, II). Kl. 8° (274 S.) Salzburg 1969, Stifterbibliothek. 120.— öS; 18.— DM. — Der Freiburger Philosophieprofessor S., bisher vor allem bekannt durch einen bedeutenden Aufsatz über Kierkegaard und Nietzsche im „Symposion" I (1949) und die Vorlesung „Philosophie und Transzendenz" (vgl. ThPh 45 [1970] 448 f.), legt in diesem Büchlein eine Sammlung von Aphorismen zur Mystik vor. Die Sprache dieser Mystik ist die metaphysische. So sind die einzelnen Kapitel betitelt: „Endlichkeit/Bildlichkeit/Weltlichkeit", „Ursprünglichkeit/Andersheit/Wirklichkeit", „Wider/Über-Hinaus/Aus-Heraus", „Personalität/Ichheit/Tod/Geheimnis" usw. Die letzten Seiten des Buches sind Niederschläge von Begegnungen mit „großer Natur", in der Landschaft Norwegens und in der Kunst Ägyptens. S. formuliert seine Gedanken in der knappen, „inselhaften" Form des Aphorismus, die dem Weg-Charakter dieses Denkens am besten gerecht werden kann. Man spürt, wie diese Sparsamkeit und Sorgfalt des Sagens aus dem Bemühen kommt, sich möglichst eng an die erfahrene Sache zu halten, die zwar in sich klar umrissen und in diesem Sinne keineswegs worthaft unbestimmbar ist, aber doch auch unter allzu vielen Worten sterben kann. M. E. ist diese Zurückhaltung ein sicheres Zeichen von Qualität. Was man von dem Allzuvielen, was heute in philosophicis erscheint, nicht immer behaupten kann, darf man von diesem Büchlein sagen: Es hat Substanz. Einige Beispiele mögen dies illustrieren: „Die Frage des Mystikers ist nicht: was ist das All? was ist das Nichts? oder ähnlich — das sind letzten Endes doch künstliche philosophiegelehrte, wenn nicht überhaupt sinnlose Fragen —, sondern: was ist, wenn ich *ganz* alleine bin, also nichts mich mehr hält und bindet" (77 f.). „Das eigentlich Wirkliche *ist* das, was einen im Kern, also was alles angreift. Darum ist nichts Weltliches eigentlich wirklich. Sich diesem Angriff nicht aussetzen: die metaphysische Urträgheit" (103). „Das Element des Religiösen ist das Wirkliche: je religiöser, desto realistischer wird man daher, desto weniger gestattet man sich Illusionen. Der religiöse Weg: der Weg der Wirklichkeit" (127). „Was wäre furchtbarer und grauenhafter, als wenn das Endliche endlos fortdauerte? Bloße Dauer ist sinnlos" (235). — Soll die *Philosophie* nicht in bloßer Kritik und formaler Reflexion aufgehen, vielmehr aus einem ihr eigenen „Inhalt" leben, den sie doch auch wiederum nirgendandersher als aus einer echten Erfahrung schöpfen kann, dann wird sie sich in der Nähe einer Art von „Mystik" halten müssen, wie sie S. auf seine Weise vorbildlich bezeugt. Der christliche *Theologe* wird in S. nicht nur einen viel versprechenden Weggenossen auf dem Weg, mit Gottes Wirklichkeit ernstzumachen, sondern wohl auch einen echten Widersacher finden, d. h. jemanden, der ihm seine Sache streitig macht. Die Fragen, die in diesem Streit zu stellen sind, wären wohl die nach dem Verhältnis von Gelassenheit und Demut (Anerkennung der Schuld) und nach dem Bezug von Weisheits„aufstieg" und dem „Abstieg" der Nächstenliebe. — Es ist vielleicht nicht sinnvoll, dem Buch eine weite Verbreitung zu wünschen. Hingegen ist zu hoffen, daß es in die Hände derjenigen kommt, die für seine „Sache" heute ein Ohr haben. G. Haeffner, S. J.

2. Geschichte der älteren und neueren Philosophie

Heidegger, Martin — Fink, Eugen, Heraklit. Kl. 8° (261 S.) Frankfurt a. M. 1970, Klostermann. Br. 19.80 DM., Ln. 28.50 DM. — Der protokollierte Text (wohl sehr überarbeitet) eines von Heidegger und Fink im Wintersemester 1966/67 an der Universität Freiburg i. Br. gemeinsam veranstalteten Heraklit-Seminars. Laut Vorwort war es beabsichtigt, die Interpretation über eine Reihe von

Semestern fortzusetzen, der Plan konnte jedoch nicht ausgeführt werden. Die vorliegende Veröffentlichung bleibt also, wie es dort heißt, „ein Torso, ein Fragment über Fragmente". Es handelt sich (ausgenommen die 9. Sitzung) um Dialoge zwischen den beiden Seminarleitern, die Seminarteilnehmer kommen (im Protokoll) nur sporadisch zu Wort. Die Führung aber hat *Fink*, er legt einen Interpretationsversuch vor, der „einen inneren Sinnzusammenhang der Fragmente aufleuchten lassen soll, ohne dabei den Anspruch zu erheben, die Urgestalt der verlorengegangenen Schrift Heraklits „Περὶ φύσεως" rekonstruieren zu wollen" (10). Den „tieferen Sinn" der Sprüche sucht er aufzufinden, und zwar mit Hilfe eines phänomenologischen Sehens („in den Blick nehmen" ist eine Lieblingswendung), das dann doch einen Absprung in den nicht-phänomenalen, „übersinnlichen" Bereich wagt (vgl. 84). Solche Übergänge sind, wie *Heidegger* sagt, „spekulative Interpretation" (62) — „spekulativ" natürlich nicht im Sinne Hegels (vgl. bes. 82 f.). Der Versuch wird einmal „abenteuerlich" genannt, ein andermal „phantastisch", und H. mahnt seinen Kollegen: „Sie gehen mir zu rasch in die spekulative Dimension über" (209). Er gibt freilich zu, daß F. nicht willkürlich interpretiere, insofern er die schwierigere, härtere, problematischere Lesart vorziehe (vgl. 106), was selbstverständlich nicht den Bezug auf philologisch schwierige „Varianten" bedeutet, sondern eben das Aufspüren eines „tieferen", spekulativen Sinnes. Ohnehin wird ein thematischer Beitrag zur Heraklitforschung nicht beabsichtigt. „In dieser Richtung sind wir nicht interessiert. Vielleicht ist das, was wir treiben, auch für die Heraklitforschung unzugänglich", so *Heidegger* (122). Wenn man nun etwa die Abhandlung von *Klaus Held* „Der Logos-Gedanke des Heraklit" in der Heideggerfestschrift „Durchblicke" (Frankfurt a. M. 1970) studiert, wird sehr fraglich, ob philologisch-hermeneutische Forschung einen Dimensionsverlust bedeutet; man halte dem, was *Held* zu „ἕν" und „σοφόν" sagt, die betreffenden Partien aus dem Seminarprotokoll gegenüber (42. 45. 267. 179). Freilich führt die spekulative Interpretation da und dort zum Vorschlag, die Übertragung der Fragmente bei *Diels* zu modifizieren. Zwei Fälle scheinen besonders diskutabel zu sein: In Fr. 57 könnte das „ἔστι γὰρ ἕν" statt „Ist ja doch eins!" heißen. „Denn es gibt das ἓν!" (72 ff.); in Fr. 30 wäre „πῦρ" das Subjekt der zweiten Satzhälfte, so daß die Weltordnung als „Werk des ewiglebenden Feuers" gedacht werden müßte (93 ff. 104 f.). — *Heidegger* stellt fest, seine eigene Heraklitinterpretation gehe von den Logos-Sprüchen aus, diejenige *Finks* von denen über das Feuer, den Blitz usw. (179 f.). Nach F. ist „πῦρ" für Heraklit das alle Wirklichkeitsgestalten entlassende, einigende, prägende „ἕν"; nicht etwa eine Grund- oder Ursubstanz, die sich in die anderen Elemente verwandelte (vgl. 115. 131. 166. 253), er spricht sogar, in Parallele zum „σοφὸν κεχωρισμένον" vom „κεραυνὸς πάντων κεχωρισμένος" (49), urgiert also m. a. W. den Charakter als „ἀρχή". Wenn er den Ausgang von den Fragmenten über das Feuer (Blitz, Licht) wählt, dann deshalb, weil sich im Phänomen des jähen Blitzes, der die Weltdinge in ihrer Vielgestalt und Einheit zugleich aufscheinen läßt, „die Grunderfahrung des Aufbruchs des Ganzen" anzeigt (144). Darüber hinaus bestätigt sich, daß *Fink*, in einem gewissen Gegensatz zu H., eher „kosmologisch" deuten möchte, die Seinsfrage H.s also in die kosmischen Bezüge zurücknimmt. Daher auch seine Intention, das Verhältnis des „ἕν" zu den „πάντα" durch eine Reflexion auf die Fragmente, die vom *Menschen* sprechen und seiner Situation in Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Tag und Nacht, zu enträtseln: die gegenwendige Einheit dieser Bereiche liefere einen Schlüssel für das Verständnis jenes Gegenverhältnisses (136). Inwiefern? (Wir übergehen die Auslegung jener Fragmente, die das Verhältnis Götter/Menschen als „anthropologischen Schlüssel" an die Hand geben [vgl. 159 ff.]). In Kürze läßt sich vielleicht — auch das ein „abenteuerlicher" Versuch? — sagen: Inwiefern? Insofern als der härteste Gegensatz, Leben und Tod, das Umfangensein aller Gegensätze von einer „ursprünglicheren", „nichtphänomenalen" Nacht (Tote kehren nicht wieder ins Leben um) bekunde (88 f.). Diese anthropologisch-kosmologische Nacht sei „λήθη", die alle „ἀλήθεια" (Offenheit, Helle, Tag) unterfängt (vgl. 236). Wenn das so gemeint sein sollte, will dann F. damit schließlich H.s „Lichtung", in der „τὰ πάντα" erscheinen, eingelassen wissen in ein ursprünglicheres *Dunkel*? Und dieses sei eine Analogie für das „ἕν"? Doch die Interpretation geht mit dem einen Seminar ja noch nicht zu Ende. H. Ogiermann, S. J.

Hager, Fritz-Peter (Hrsg.), Metaphysik und Theologie des Aristoteles (Wege der Forschung, CCVI). 8° (XVII u. 467 S.) Darmstadt 1969, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 54.40 DM. — Der Band sammelt wichtige Spezialarbeiten zur Begriffs- und Ortsbestimmung der Metaphysik und metaphysischen Theologie des Aristoteles, angefangen von dem bahnbrechenden Aufsatz *Hans v. Arnims* über die Entwicklung der aristotelischen Gotteslehre (1931) bis zu den Studien von *A. Mansion, P. Wilpert, G. E. L. Owen* und *G. Verbeke* über Fragen der aristotelischen Metaphysik. Es handelt sich durchweg um hochgradig fachwissenschaftliche Arbeiten, wobei allerdings die Studie von *Owen* ein Beispiel des aufgelockerteren angelsächsischen Stils bietet und diejenige von *Verbeke* geradezu leicht zu lesen ist (eine vorzügliche Einführung in die Mentalität des Aristoteles auch für Anfänger). Die Übersetzung der fremdsprachigen Abhandlungen scheint durchweg gut gelungen zu sein, wenn man auch da und dort gereizt ist, den Urtext zu vergleichen. So dürfte der Ausdruck „enthalten" in dem Satz „Die Substanz ist also das, was in nichts anderem enthalten sein kann usw." (124) das französische «ne peut être inhérent» mißverständlich wiedergeben; oder daß im „reinen Seienden" Wesen sich mit der Existenz „verwechseln" läßt (221), trifft den Sinn nicht: es geht um Austauschbarkeit, Konvertibilität. — Der Herausgeber legt im Vorwort Rechenschaft über die getroffene Auswahl ab und merkt auch an, daß aus Raumgründen andere, ebenso wichtige Aufsätze nicht hatten aufgenommen werden können. Er weist auch auf eines der wesentlichen Bücher hin, die zur Gesamtthematik erschienen sind, nämlich *H. J. Krämer*, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964). Man darf hinzufügen, daß dieser Autor in einer ausgedehnten Spezialstudie eine Reihe von Interpretationsproblemen der aristotelischen Gotteslehre neu aufgegriffen hat, und zwar in Auseinandersetzung mit *K. Oehler* (vgl. ThPh 44 [1969] 363—382. 481—505). Die zentrale Frage nach Sinn und Ergebnis der aristotelischen Metaphysik nimmt *E. König* wieder auf (Aristoteles' erste Philosophie als universale Wissenschaft von den ARCHAI, in: ArchGeschPhil 52 [1970] 225 bis 246). Dieser Aufsatz bezieht sich auf die im angezeigten Sammelband vereinigten Studien und entwickelt an ihnen seine eigene Position. Sie unterscheidet sich auch darin nicht wenig von ihnen, daß sie die Leistung des Aristoteles für unser gegenwärtiges Philosophieren fruchtbar machen möchte, leider mittels einer Reduktion der „ersten" Philosophie auf ihren sprachlogischen Gehalt — die Möglichkeit von Ontologie wird in der Nachfolge *W. Kamlahs* bestritten. Die obigen Beiträge zur Forschung nehmen dagegen keinen Bezug auf heute mögliches Philosophieren.

H. Ogiermann, S. J.

Holzhey, Helmut, Kants Erfahrungsbegriff. 8° (330 S.) Basel/Stuttgart 1970, Schwabe. 30.— DM. — Diese Züricher Dissertation will den Begriff der Erfahrung, sowohl im „schwankenden Wortgebrauch" der vorkritischen Zeit Kants wie den eigentlich kritischen Erfahrungsbegriff, klären. Der Verf. hält sich vor allem an die Texte selbst, wobei er die Notizen aus dem Nachlaß Kants immer wieder zu Rate zieht; aber auch die einschlägige Literatur ist weitgehend berücksichtigt. — Der 1. Teil („Kants Anknüpfung an die Tradition") gibt einen dankenswerten Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Erfahrungsbegriffs. Ausführlich wird die Lehre des *Aristoteles* als des „Stammvaters der Erfahrungsauslegung" dargelegt (34—64). Etwas verwunderlich ist die Behauptung H.s, *Aristoteles* erörtere nirgends ausdrücklich, wie aus *vielen* πεῖραι *eine* ἐμπειρία werde (49). Gewiß wird die ἐμπειρία nicht gerade auf viele πεῖραι zurückgeführt, aber im Schlußkapitel der 2. Analytik (100 a 3—6) wird doch ausdrücklich *eine* ἐμπειρία auf *viele* Erinnerungen zurückgeführt, die ihrerseits auf viele Wahrnehmungen zurückgehen. Der „unmittelbar geschichtliche Hintergrund" von Kants Erfahrungsauslegung ist weniger bei *Leibniz* als bei *Locke, Newton, Wolff* und seinen Schülern, bei *Lambert* und *Hume* gegeben, wobei besonders der Einfluß *Newtons* und *Humes* betont wird (65—158). — Der 2. Teil behandelt „Erfahrung und Metaphysik im Umsturz des kantischen Denkens (1769/70)" (159—198). Die Dissertation von 1770 bringt die scharfe Unterscheidung von sinnlicher und intellektueller Erkenntnis. Die erstere gibt nur Erscheinungen, während Kant für die intellektuelle Erkenntnis daran festhält, daß sie auf die Dinge geht, „sicuti sunt" (§ 4). Ist es dann aber anzunehmen, daß die Notiz 4172, derzufolge „die durch die Ver-

nunft vor aller Erfahrung gegebenen... Begriffe, z. B. des Grundes, zum Gebrauch der Erfahrungen dem ordnenden Verstande eingedrückte Formen" sind, aus der gleichen Zeit stammt, wie S. 182 vorausgesetzt wird? Ist nicht hierin schon die kritische Lösung ausgesprochen, in deren Besitz Kant in dem bekannten Brief an *Markus Herz* von 1772 noch nicht war? „Erfahrung" wird in der Dissertation von 1770 jedenfalls nicht mehr die bloße Empfindung genannt, sondern nur die volle „empirische Erkenntnis", die erst auf der Stufe des empirischen Begriffs erreicht ist (174). Interessant sind die Ausführungen über die praktische Philosophie Kants etwa in den Jahren 1762—1771 (190—198). Die materialen Prinzipien der Moral entstammen dem moralischen Gefühl, das allen Menschen gemeinsam ist; es scheint mit der Sinnlichkeit ebensowenig zu tun zu haben wie mit dem logischen Vernunftgebrauch (194). Anderswo bezeichnet Kant dieses Gefühl als Erscheinung einer unbekannten Ursache (195). In der Dissertation werden die moralischen Begriffe als intellektuelle Begriffe verstanden (197). — Der 3. Teil (199—277) ist dem kritischen Erfahrungsbegriff gewidmet. Gleich in der Vorbemerkung setzt sich H. von der Auffassung *Cohens* ab, die Erfahrung sei *das* zentrale Thema der „Kritik der reinen Vernunft". „Erfahrung" ist in der KrV die „empirische Erkenntnis", wobei „empirisch" nicht einfach bedeutet: aus der „Erfahrung" — die dann die Empfindung wäre — stammend. Die Empfindung ist vielmehr nur das Material, das erst in der Formung durch die reinen Begriffe zum Gegenstand der Erfahrung bestimmt wird. Die Erfahrung ist also Produkt des Verstandes; dessen Begriffe gehen nicht mehr, wie in der Dissertation, auf die Dinge, wie sie an sich sind, sondern ihre Aufgabe ist, „phaenomena zu erklären" (Notiz 4373). Es folgen Darlegungen über Unterscheidungen Kants (z. B. „Verbindung" und „Verknüpfung", subjektive und objektive Vorstellung, Apprehension und Apperzeption, Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile), die z. T. recht subtil sind und nicht zu voller Klarheit geführt werden können (211—233). Auch das Unbefriedigende der folgenden Ausführungen über die Selbsterfahrung geht mehr auf Kosten Kants als des Verf.s. Den Abschluß des 3. Teiles bilden Darlegungen über die Einheit der Welterfahrung und über ihre Grenzen, deren Erfassen ein *Denken*, nicht aber ein *Erkennen* eines Jenseits der Erfahrung durch die Vernunft voraussetzt. — Der 4. Teil, überschrieben „Denkerfahrung und Erfahrungsdenken", ist ohne Zweifel der reizvollste des Buches. Das Wort „Denkerfahrung" übernimmt H. von *Heidegger*. Es geht um die Erfahrung, die der Philosoph selbst in seinem Denken macht. Kant hat sie zwar nicht philosophisch reflektiert, aber sie doch in persönlichen Äußerungen ausgesprochen. Der ware Philosoph darf nicht nur „Vernunftskünstler" sein wie der Mathematiker, der Naturkundige und der Logiker, aber auch der Schulphilosoph mit seiner „vernünftelnden" Schulmetaphysik, sondern seine Philosophie muß als „Philosophie nach dem Weltbegriff" „Weisheit" werden. „Die wahre Weisheit aber ist die Begleiterin der Einfalt." Das heißt nicht, daß sie allein auf den „gemeinen Verstand" gebaut werden kann, aber alle Gelehrsamkeit empfängt doch ihren Wert erst aus der Beziehung auf die Bestimmung des Menschen. So gibt der Verf. ein anziehendes Bild von der Denkerpersönlichkeit Kants, aber auch davon, wie er die Aufgabe des Lehrers der Philosophie versteht. Kant will die akademische Jugend nicht zum „Vernünfteln" bringen, d. h. zu einem leeren Spiel mit angelernten Begriffen, sondern zum „Selbstdenken", d. h. allerdings nicht zu einer „Privatvernunft", die doch wieder zum leeren Vernünfteln führt, sondern zu einem Denken, das jedermanns notwendiges Interesse wahrnimmt, „in der Stelle jedes anderen" ist. — Die überaus sorgfältige Untersuchung verliert sich, namentlich in den zentralen Teilen, etwas zu sehr in unzählige Einzelheiten, so daß die große Linie zuwenig hervortritt. Das hängt wohl mit der weitgehenden Benutzung der „Notizen" bzw. „Reflexionen" des Nachlasses zusammen. Man fragt sich zuweilen, ob die von *Adickes* übernommene Datierung dieser Notizen stimmt. *N. Hinske* (Kants Weg zur Transzendentalphilosophie, 55—64; vgl. ThPh 46 [1971] 137 f.) hält vor allem die von *Adickes* gegebene Datierung der Randnotizen zu *Baumgartens* Metaphysik für angreifbar, und auch H. selbst äußert gelegentlich Zweifel an der Datierung. Methodisch ist das allzu häufige „a. a. O." störend, namentlich wenn es sich auf Autoren bezieht, von denen mehrere Arbeiten im Literaturverzeichnis stehen. Ein Namen- und Sachverzeichnis und ein Verzeichnis der zitierten Kantstellen würde den reichen Inhalt des Buches gewiß leichter auswertbar gemacht haben. J. de Vries, S. J.

Nicolin, Günther (Hrsg.), Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen (Philos. Bibl., 245). 8° (XVIII u. 694 S.) Hamburg 1970, Meiner. 64.— DM. — Eine solche Zusammenstellung hatte bereits *J. Hoffmeister* während seiner Editionsarbeit an den „Briefen von und an Hegel" geplant. Im vergangenen Jahr nun — zu Hegels 200. Geburtstag — ist 10 Jahre nach dem letzten Briefband die ergänzende umfangreiche Dokumentation erschienen, das Ergebnis einer Sammeltätigkeit, deren Mühseligkeit man sich vielleicht besser nicht zu genau vergegenwärtigt, um nicht die Freude an dem breiten Zeit- und Stimmungsspektrum zu verlieren, das N. dem Leser vorführt: 769 Hegels Lebensgang gemäß geordnete Zeugnisse von Verwandten, Freunden, Bekannten, auch Fremden, die beiläufig Gehörtes weitergeben, von Kollegen, Schülern, Gegnern und Feinden, aus Billetts und Briefen, Tagebuchnotizen, Artikeln und Beiträgen. Der Reichtum dieses Forschungsmaterials kann hier selbstverständlich nicht aufgeschlüsselt werden, nicht einmal umrißweise. Über die Hegelforschung hinaus ist das Vorgelegte für die Geistesgeschichte jener Zeit überhaupt von Bedeutung — obwohl die Sammlung keineswegs abgeschlossen ist, beruht sie doch naturgemäß — vor allem bezüglich der handschriftlichen Nummern — zu einem nicht geringen Teil auf Zufallsfunden. — Ebenso versteht sich, daß die einzelnen Texte von unterschiedlichem Gewicht sind: „Dein guter Mann darf heute nicht leer ausgehen, darum findet er Bratwürste in der Schachtel", lautet Nr. 199 (die Schwiegermutter Susanne von Tucher); Nr. 550 andererseits bringt auf 8 Seiten den Artikel über Hegel im 5. Band der Allgemeinen deutschen Real-Enzyklopädie von 1827. Jean Paul stellt seinem Sohn Max Hegel als „dialektische[n] Vampir des innern Menschen" hin (Nr. 338); „der Weltgeist selber" heißt er ironisch in einem Brief des Dichters F. v. Uechtritz (Nr. 480). Auf der anderen Seite stehen Huldigungsgedichte der Schüler, die ihn fast wirklich zum Weltgeist erheben. Sachliches, Personelles, (Universitäts-)Politisches, Kleinliches und Großes findet sich nebeneinander — reizvoll besonders, wo sich ungewollte Bezüge ergeben: in Übereinstimmung oder Widerspruch zwischen gänzlich unabhängigen Texten. Das Schlußkapitel trägt die Überschrift „Nachklänge": Nachrufe, Charakteristiken in Memoiren und dichterischer Gestaltung, schließlich eine ausführliche Würdigung im Abschnitt einer akademischen Literaturgeschichte von 1842. — Von S. 561 an bringt der Band den knapp und konzentriert gehaltenen Anmerkungsteil, sodann Verfasserregister und Personenverzeichnis. Ein Buch, das nicht nur Hegel ehrt, sondern ebenso den Verlag, der vor anderen das Werk dieses Denkers betreut.

J. Splett

Tchaadaev, Pierre, Lettres philosophiques adressées à une dame. Présentées par *F. Rouleau*. 8° (235 S.) Paris 1970, Libraire des Cinq Continents. — Diese fingierten Briefe, die Tsch. 1828—1829 auf französisch schrieb, hatten ein eigenartiges Schicksal. Nur der erste, eine scharfe Kritik an Rußland, wurde damals gedruckt. Er brachte Tsch. mit der zaristischen Polizei in Konflikt; der Zar erklärte ihn für verrückt und verordnete eine längere Beobachtung durch einen Irrenarzt. Interessant sind die Briefe, wie auch die beigefügte «Apologie d'un fou», weil sie wie im Keime und oft noch verworren die Ideen enthalten, die bis heute das russische Denken beschäftigen; so das Verhältnis zum Westen, der Religion zum sozialen Wirken, der Unterschied zwischen Natur und Geschichte, die Notwendigkeit einer Offenbarung, Willensfreiheit und Notwendigkeit. Alles, was zur Kenntnis des Verf.s und zum Verständnis der Briefe notwendig ist, hat der Herausgeber in einer klaren Einführung beigefügt und den Gebrauch durch ein ausführliches Inhaltsverzeichnis erleichtert. August Brunner, S. J.

Lettres de Renouvier à Henneguy (1861—1899). Introduction et notes de Marcel Méry. 8° (150 S.) Gap — Paris 1969, Éditions Ophrys. — *Marcel Méry*, der Verfasser des grundlegenden zweibändigen Werkes über *Ch. Renouvier* (La Critique du Christianisme chez Renouvier, t. I—II [Paris 1952]) ergänzte 1969 seine Darstellung durch die Veröffentlichung des neu aufgefundenen Briefwechsels zwischen Renouvier und dem Publizisten und Politiker *Henneguy*. Vom Herausgeber sachkundig eingeleitet gibt das Buch Einblick in die geistigen Strömungen des französischen Liberalismus, der sich weitgehend aus der Kant'schen

Idee der Freiheit nährte. Als Interpreten der Kant'schen Philosophie und überzeugte Republikaner setzten sich die beiden Freunde für die Verwirklichung ihrer Ideale im geistigen und politischen Leben ihrer Zeit ein. — Der Briefwechsel spiegelt darüber hinaus die Auseinandersetzung des kritisch-liberalen Philosophen Renouvier mit dem römischen Katholizismus und die Entwicklung der religionsphilosophischen Diskussion auf den Modernimus wider. J. Deninger

Newman, John H., The Philosophical Notebook. Edited at the Birmingham Oratory by *Edward J. Sillem* and revised by *A. J. Boekraad*. Vol. II: The Text. 8° (218 S.) Louvain 1970, Nauwelaerts. 390.— FB. — Die von *E. Przywara* teilweise schon längst ins Deutsche übertragenen und veröffentlichten (vgl. StimmZt 112 [1927] 432—445) philosophischen Fragmente John H. Newmans sind mit dieser Ausgabe in kritischer und unverkürzter Form erschienen. Es handelt sich dabei um Skizzen, die N. fast ausnahmslos zwischen 1859 und 1864 entwarf. Sie entstanden also in einer Periode seines Lebens, die von äußerster Einsamkeit und bitterer Enttäuschung über das Mißtrauen gekennzeichnet sind, das kirchliche Stellen in London und Rom für seine Werke und Pläne hegten. Erst 1864 brachte ihn ein Angriff auf seine intellektuelle Redlichkeit dazu, die ‚Apologia' zu verfassen, die seinen Ruf und die Anerkennung seiner Größe auch innerhalb der katholischen Kirche begründete. — Als Philosoph ist N. wenig bekannt. Die denkerischen Bemühungen liegen indessen nicht nur logisch, sondern auch zeitlich seiner gesamten Arbeit zugrunde. Als Student in Oxford hatte er die Aufmerksamkeit *R. Whatelys*, des besten damaligen Aristotelikers Englands, geweckt. Zusammen mit ihm und in seinem Auftrag schrieb er Teile des Standardwerkes „Elements of Logic". Das Studium des *Aristoteles* prägte sein Denken. Während seines Aufenthaltes in Rom nach seiner Konversion bedauerte er das geringe Interesse der römischen Theologen für Aristoteles, und später verdroß es ihn, als Pius IX. „starke Stücke gegen die Philosophie des Aristoteles" sagte. Man muß sich allerdings hüten, die Herkunft der Philosophie N.s auf den Stagiriten einzuengen. Er wurde ebenfalls vom Neuplatonismus der alexandrinischen Schule, vom Empirismus *F. Bacons* und *J. Lockes* und, wie nun die veröffentlichten Fragmente deutlich zeigen, von der Stoa beeinflußt. — Der vorliegende Band hat einen hohen dokumentarischen Wert. Er hat die Eigentümlichkeit der unfertigen Manuskripte, die N. selbst nicht veröffentlichen wollte, bewahrt. Er mußte deshalb von *J. A. Boekraad* mit einem ausgearbeiteten und leicht überschaubaren Zeichensystem versehen werden. — Das Kernstück des Buches ist ohne Zweifel der ausführliche Proof of Theism (31—77). Die Erkenntnis Gottes, die auch zur Annahme seiner Offenbarung führt, wird durch das Gewissen angeregt und von ihm her ermöglicht. Logisch vorgängig zur Erkenntnis Gottes aber muß der Mensch von seinem eigenen Dasein Besitz ergriffen haben. Der Aufweis dieses Tatbestandes ist gerade dem vorliegenden philosophischen Torso gelungen. Nach ihm empfängt der Mensch vom Gewissen her seine Selbstbestimmung; von seinem Auftrag her wirkt er seine Freiheit; durch die Übernahme seiner Forderung enthüllt sich der Sinn seines Daseins; in Verantwortung oder Verweigerung des sittlichen Imperativs des Gewissens entscheidet sich im Grund das menschliche Leben. „My existence is brought home to me (through my conscience)" (47). Das Gewissen ist ferner ein herrischer Befehl. Es ist vorgängig zu Zustimmung und Tat das Gesetz, unter dem der Mensch sein Leben antritt. Es ist so absolut in der Vorgängigkeit seines Anspruchs, daß es durch keinen Einspruch des freien Subjekts verfügbar wird. Zusammenfassend schreibt N.: „If then our (my) knowledge of our (my) existence is brought home to me by consciousness of thinking, and if thinking includes as one of its modes conscience or the sense of an imperative coercive law, and if such a sense, when reflected on, involves an inchoate recognition of a Divine Being, it follows that such recognition comes close upon my recognition that I am, and is only not so clear an object of perception as is my own existence" (63). — Der erste Band des „Philosophical Notebook" hat die Aufgabe wahrgenommen, in die Philosophie N.s einzuführen (vgl. ThPh 45 [1970] 452 f.). Es wäre aber für die Zielsetzung der Herausgabe des vorliegenden zweiten Bandes dienlicher und vordringlicher gewesen, gerade von den jetzt zugänglichen Manuskripten eine Interpretation vorzulegen, die das Verständnis des Gesamtwerkes N. s erweitert hätte. Die in einigen

Fußnoten untergebrachten Hinweise auf Berührungspunkte mit dem „Grammar of Assent" genügen nicht. So wie das Buch jetzt erschienen ist, wünscht man ihm jedenfalls Leser, die sich bereits in N. eingearbeitet haben.

E. Bischofberger, S. J.

Brechtken, Josef, Kierkegaard-Newman. Wahrheit und Existenzmitteilung (Monographien zur philosophischen Forschung, 66). 8° (234 S.) Meisenheim am Glan 1970, Hain. 29.— DM. — Das Interesse an einem Vergleich zwischen Kierkegaard und Newman hat in den letzten Jahrzehnten eine ganze Reihe von hauptsächlich philosophischen Studien hervorgebracht, darunter Arbeiten von E. Przywara, Th. Haecker und W. Hammel. Der Vergleich ist naheliegend und ein verlockendes Unternehmen. Beide Denker haben nämlich zur gleichen Zeit versucht, die Möglichkeit des Glaubens aufzuweisen. Sie erkannten dabei die Notwendigkeit, eine Theorie des Glaubens zu schaffen. Von verschiedenen Voraussetzungen her haben sie das reine Denken oder die reine Vernunft abgelehnt. Für sie ist jenes Denken nicht vollziehbar, für das die Individualität, das unersetzbar und unwiederholbar Personale, das geschichtlich Einmalige sowie jegliche Zufälligkeit und Paradoxalität des Daseins aufgelöst werden in ein leidenschaftslos in sich ruhendes System allgemeiner und unangefochtener Ideen und Begriffe. Kierkegaard und Newman waren gewiß Philosophen. Sie waren aber vor allem Propheten. — Dieser Sachverhalt ist vom Verf. anhand des Wahrheitsbegriffes und der Wahrheitsmitteilung herausgearbeitet worden. Nach Kierkegaard ist das Christentum „keine Lehre, sondern Existenzmitteilung" (36). Die Theorie dieser Mitteilung läßt sich aber erst durch einen Vergleich zwischen den Philosophischen Brocken und der Abschließenden Unwissenschaftlichen Nachschrift zu den Philosophischen Brocken erschließen und ermitteln. Die einzige Möglichkeit der Wahrheitsmitteilung, die die Brocken aufweisen, besteht im Aufmerksammachen, in einer dialektischen Mäeutik. Der Mitteilende veranlaßt nicht wie bei Sokrates die Besinnung auf die schon immer gegebene Wahrheit. Er tritt vor den in Ästhetik und Spekulation desorientierten und verlorenen Menschen mit dem dialektischen Anspruch der Paradoxalität des Glaubens. Nur im Glauben wird der Mensch mit seiner wahren Existenz vertraut. Allein darin ereignet sich der Grenzübergang vom quantitativ Einzelnen zum qualitativ Einzelnen (60). Der Verf. zeigt nun, daß der gegenseitige Ausschluß von ästhetischer Immanenz und religiösem Paradox bei Kierkegaard nicht jene Konsistenz aufweist, die man allgemein bei ihm vermutet. Nach den Brocken konstruiert er in der Nachschrift die immanente Religiosität A, die gegenüber der in der Offenbarung gründenden paradoxen Religiosität B in der Natur des Menschen verankert ist. Zwischen der Religiosität A und der Religiosität B waltet nicht mehr abgrundtiefe Entzweiung, sondern innere Ergänzung und Zugeordnetheit (137 f). Aus diesem Grund fordert die Mitteilung der Wahrheit zuerst die Entfaltung der religiösen Natur, worin dann die Annahme des Glaubens möglich wird. — Welche der beiden Positionen für Kierkegaard letztlich entscheidend sind, ist nicht auszumachen. Jedenfalls entspricht jene der Nachschrift weit mehr der Grundposition Newmans. Für ihn ist nämlich das Gewissen nicht nur ein der Natur gegebener sittlicher Anspruch an die Freiheit, sondern auch jenes „religiöse Prinzip", das den Menschen über sich selbst hinausweist auf Gott. Zugleich aber ist es jenes innere Wort, das den Schlüssel zum Verständnis des äußeren Wortes der geschichtlichen Offenbarung bietet. Wahrheitsvermittlung ist deshalb sowohl Erforschung der „Hauptlehren und Grundlagen der natürlichen Religion" (154) als auch Mitteilung der Offenbarungswahrheit (153—161). — Das Wahrheitsverständnis und die Bedingungen und Weisen ihrer Mitteilung bei Kierkegaard und Newman sind vom Verf. mit Sachkenntnis und Klarheit dargestellt worden. Allfällige Fragen richten sich nicht so sehr an die Darstellung als vielmehr an die Interpretation. Lassen sich vergleichende Analysen wie in unserem Fall anstellen, ohne daß die Tradition, der sie angehören, mitbedacht wird? Es ist nun ganz offensichtlich, daß Kierkegaard und Newman verschiedene Stränge der abendländischen Geistesgeschichte repräsentieren und weiter entwickeln. Kierkegaard ist trotz seiner Revolte gegen Hegel vom deutschen Idealismus geprägt. Newman dagegen steht in der Tradition des aristotelischen Realismus, allerdings in der spezifischen Brechung des englischen Empirismus von F. Bacon und J. Butler. Dieser Hintergrund müßte mindestens an-

gedeutet werden, auch wenn er nicht thematisiert würde. Das Fehlen eines Referenzrahmens macht sich besonders dort bemerkbar, wo es um die eigentliche Beurteilung des Vergleiches geht. Man hat den bestimmten Eindruck, der Verf. lasse Newman dort beginnen, wo die Grenzen und das Unvermögen Kierkegaards offenbar geworden sind. Auf diese fragwürdige Methode wird in der Einleitung selbst angespielt: „Wenn wir... auch das Wahrheits- und Mitteilungsverständnis J. H. Newmans aufweisen, dann geschieht das deshalb, um in systematischer Absicht die inneren Bestimmungen eines ganzheitlich — umfassenden Wahrheitsverständnisses sichtbar zu machen,... um so die Erörterung des Mitteilungsproblems, die bei S. Kierkegaard nicht befriedigend abgeschlossen werden kann, mit dem entsprechenden Gedanken J. H. Newmans zuende zu führen" (6). Stellt Newman die Lösung jener Probleme bereit, die bei Kierkegaard unaufgearbeitet sind? Oder versucht der Verf. den Weg Th. Haeckers vom Glauben Kierkegaards zu jenem Newmans zu formalisieren? Die einseitige Sicht der Dinge ist kaum der Sache angemessen. Gewiß bewahrt Newman eine klassische Ausgewogenheit in seiner Bestimmung einer objektiven Wahrheit und der individuellen Realisierung dieser Wahrheit in realer Zustimmung und Tat. Weshalb aber soll Newmans Position jene von Kierkegaard ergänzen? Welche wissenschaftliche Methode und welche Zielsetzung legen dieses Vorgehen nahe? Kierkegaard geht es in seinem Protest gegen Hegel überhaupt nicht um eine objektive, in sich schwingende Wahrheit, sondern um die personale Entscheidung für sie, die sich letztlich als Paradoxalität des Kreuzes erweist. — Bei aller Vorzüglichkeit der Darstellung scheint der Verf. der Problematik der Interpretation nicht genug Rechnung getragen zu haben.

E. Bischofberger, S. J.

de Waelhens, Alphonse, Phénoménologie et vérité. 3. Aufl. 8° (160 S.) Louvain 1969, Nauwelaerts. 180.— FB. — Diese Neuauflage ist, wie es scheint, ein unveränderter Neudruck der ersten, 1953 erschienenen Auflage; der damalige Untertitel, der den Inhalt genau kennzeichnete («Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger») ist allerdings weggelassen. Allein die Tatsache, daß das Buch nach einer 1965 erschienenen 2. Aufl. bereits 4 Jahre später eine 3. Aufl. erleben konnte, zeigt, wie sehr es als Quelle zuverlässiger Sachkenntnis geschätzt wird. Zu bedauern ist allerdings, daß sich der Verf. mit den Ergebnissen des 1967 veröffentlichten wichtigen Werkes von *E. Tugendhat* (Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger) nicht mehr auseinandersetzen konnte (vgl. über dieses Buch ThPh 44 [1969] 395—397). Der Vergleich der beiden Bücher ist lehrreich. Während T. die kritische, auf letztbegründete Erkenntnis zielende Methode *Husserls* hochschätzt und bedauert, daß *Heidegger* mit dem Rückzug auf eine „vorkritische Unmittelbarkeit" die Verantwortlichkeit des Denkens zu sehr vernachlässigt, sieht W. in dem kritischen Denken *Husserls* Antinomien, Aporien, falsch gestellte Fragen, ontologisches Ungenügen, während er *Heideggers* Lehre von der Wahrheit als Entbergung des Seins mit ebensoviel Wohlwollen wie Verständnis darlegt. Man merkt hier die eindringende Beschäftigung mit den Texten, wie sie durch W.s französische Übersetzungen des Kantbuchs und der Schrift „Vom Wesen der Wahrheit" (zusammen mit *W. Biemel*) und von „Sein und Zeit" (zus. mit *R. Boehm*) bedingt ist. So liegt in dem *Heideggers* Lehre gewidmeten — auch umfangmäßig bei weitem überwiegenden — Teil des Buches (59—158) dessen Hauptwert. Wenn W. allerdings meint, in „unserer" Perspektive sei das Erkenntnisproblem als Problem überholt (92), so scheint er zu übersehen, daß durch die Abwendung von einer Fragestellung diese nicht beseitigt wird. Die Fragestellungen *Husserls* und *Heideggers* dürften beide ihre Berechtigung haben; sie schließen sich keineswegs aus.

J. de Vries, S. J.

3. Naturphilosophie. Psychologie. Anthropologie

Feibleman, James K., The New Materialism, Gr. 8° (190 S.) Den Haag 1970, Nijhoff. 22.50 Hfl. — F. sieht das Neue des modernen Materialismus in der physikalischen Erkenntnis, daß Materie nicht ungefüge, strukturlos und passiv-reaktiv, sondern strukturiert, komplex und aktiv-dynamisch sei. Dieser „formale"

Materialismus sei die moderne Lösung für das Materie-Form-Problem bei Platon und Aristoteles. Der angeblichen Entmaterialisierung der Materie durch die moderne Physik stellt F. ein Kapitel über die Rematerialisierung der Materie entgegen. In dem, was F. dort schreibt, hat er wohl recht; aber das Kernproblem der von F. abgelehnten Kopenhagener Interpretation der Quantenphysik, die Reduktion der Zustandsfunktion bei der Messung, wird gar nicht diskutiert. Da der Mensch einerseits Bewußtsein aufweist und sich andererseits aus der Materie entwickelt hat, muß die Anlage zu Bewußtsein eine allgemeine Eigenschaft der Materie sein. Ob es einen Gott gibt, kann man nicht wissen. Die Religionen heben sich in ihren widersprechenden Aussagen darüber gegenseitig auf — auch der Marxismus ist zu einer dogmatischen, wenngleich atheistischen Staatsreligion geworden —; der praktische Beitrag der Religionen zur Verbesserung des Erdenlebens ist in Summa gleich Null.

W. Büchel

Rattner, Josef, Psychologie der zwischenmenschlichen Beziehungen. Eine Einführung in die neopsychoanalytische Sozialpsychologie von H. S. Sullivan. 8° (213 S.) Olten/Freiburg, Walter. 18.— DM. — Der Verf. behandelt in vier Abschnitten die problemreichen Untersuchungen und Darstellungen *H. S. Sullivans*, die vorwiegend dem Gebiet der Psychiatrie zugehören: Entwicklungspsychologie (33—116), Psychopathologie (119—153), Psychotherapie (157—180), Sozialpsychologie (183—203). Dem Buch ist eine Bibliographie S.s beigegeben (207—213). Kritische Stellungnahmen zu S. sind gelegentlich angedeutet (29. 190. 192), wenn auch nicht eingehender durchgeführt. Zu einer solchen kritischen Betrachtung bzw. Reduktion hätte z. B. die Meinung S.s anregen können, „Psychiatrie (sei) als Lehre von den zwischenmenschlichen Beziehungen" aufzufassen (157). Hin und wieder möchte man dem Buch eine größere Vertiefung wünschen, sein Umfang wäre dadurch allerdings erweitert worden. So schreibt der Verf., daß S.s „Psychiatrie der Völker" (1948) „erst rohe Ansätze zu einer tatsächlichen Erfassung gesellschaftlicher Gegebenheiten zeigt" (29), auf der anderen Seite hat er entscheidend mitgewirkt, daß die Psychiatrie zur „Wissenschaft von den menschlichen Beziehungen" wurde. Hier scheint ein gewisser Widerspruch vorzuliegen.— Die einzelnen Abschnitte des Buches behandeln eine große Reihe von interessanten Themen, leider in einer Kürze, die vielleicht vom Umfang des Buches her geboten erschien; die Kompliziertheit der Probleme kommt dabei kaum in den Blick. Aus dem Abschnitt über Entwicklungspsychologie seien hier einige Kapitel erwähnt: Die frühkindliche Angst (45—47), Frühkindheit und Persönlichkeitsbildung (62—64), Sicherheit und Sublimierung (93—95), Die Vorpubertät (107 f.), Die Pubertät (111 f.). In den Abschnitten über Psychopathologie und Psychotherapie spricht der Verf. u. a. über Hysterie (136—138), Formen der Schizophrenie (146—150), Psychotherapie an Schizophrenen (152 f.), Die Beziehungen Analytiker-Patient (168—172). Der Abschnitt über Sozialpsychologie umreißt zunächst das Verhältnis S.s zur Sozialpsychologie (183 f.): er versuchte, eine Synthese zwischen Psychiatrie und Sozialpsychologie zu erreichen, „die Illusion der Individualität" (185 f.) als solche noch weiter zu begründen und auch zu differenzieren. — Als Einführung in die psychiatrischen und sozialpsychologischen Auffassungen und Intentionen S.s dürfte das Buch bei einem kritischen Leser sein Ziel wohl erreichen.

L. Gilen, S. J.

Vontobel, Jacques, Leistungsbedürfnis und soziale Umwelt. Zur soziokulturellen Determination der Leistungsmotivation. 8° (322 S.) Bern-Stuttgart-Wien 1970, Huber. 38.— DM. — Über Ziel, Bezugsvariablen, Hypothesen des Verf. s und ihre Überprüfung berichtet der 2. experimentelle Teil dieser Untersuchung. Die Arbeit lehnt sich besonders an die Forschungen von *McClelland, Atkinson* und *Heckhausen* an, bringt aber auch kritische Gesichtspunkte und eigene Weiterführungen. Aus dem Anhang sei hier besonders auf den Fragebogen „Arbeitshaltungen" (299—308) hingewiesen. Auch die Leistungsmotivationswerte, aufgeteilt nach Erfolgs- und Mißerfolgskategorien (295), dürften im Zusammenhang mit den entsprechenden Abschnitten des Buches Interesse finden und zu Nachuntersuchungen anregen. — Im 1. theoretischen Teil geht V. besonders auf den Begriff der Leistungsmotivation, auf ihr Beziehungsnetz und auf eine eigene Theorie der „optima-

len Herausforderung" (66—146) ein. V. kommt in der Diskussion seiner Ergebnisse zu bemerkenswerten Aufstellungen, die vielleicht auch noch anderweitig zu ergänzen wären. So wenden sich heutzutage Hochmotivierte nicht leicht dem Lehrerberuf zu, weil die Leistungsanreize nicht so stark sind wie etwa bei Wirtschaftsunternehmungen (256). Auch die Probleme unserer heutigen Jugend gehen zum Teil darauf zurück, daß der Jugendliche sich durch die Erwachsenenwelt nicht genügend oder jedenfalls nicht optimal herausgefordert fühlt: er muß sich deshalb eigene Herausforderungsfelder schaffen (ebd.). Im theoretischen Teil hätte der keineswegs eindeutige Begriff der Leistung schärfer herausgearbeitet und analysiert werden können. Auch zu dem Verständnis des „Hochmotivierten" wären einige Ergänzungen wünschenswert. Bezieht sich der Grad der Motivation mehr auf die Intensität (die zum Teil genetisch zu erklären wäre) oder auf den Rang der Motivation innerhalb einer Werteskala, die dann im einzelnen zu bestimmen wäre? Dazu vgl. die „religiöse Herausforderung" im Protestantismus und etwa bei einer israelitischen Vergleichsgruppe (95 ff.). Bei den Hinweisen auf andere Stellen des Buches würde der Leser sich leichter an der *Seitenzahl* als an der Abschnittnumerierung (vgl. 236 f.) orientieren. L. Gilen, S. J.

Thomas, Klaus, Die künstlich gesteuerte Seele. Brainwashing, Haschisch und LSD — chemische und hypnotische Einflüsse auf Gehirn und Seelenleben. Gr. 8° (279 S.) Stuttgart 1970, Enke. 25.— DM. — In dem vorliegenden Buch gibt der Verf. vor allem medizinisch-psychologische Berichte zu aktuellen Methoden und Praxen, durch die das Seelenleben des Menschen von außen oder auch, durch Drogen und Alkohol, von innen gesteuert bzw. manipuliert werden kann. Jedem Kapitel ist ein Schrifttumsverzeichnis beigefügt, das zu weiterer Information dienen kann. Wegen der Wichtigkeit der Probleme, um die es hier geht, möchte man wünschen, daß dieses Buch einen weiten Leserkreis finden möge bei allen, die als Psychologen, Pädagogen, Seelsorger, Sozialarbeiter mit der Jugend unserer Gegenwart zu tun haben. Sie werden der Darstellung tiefere Einsichten und neue Gesichtspunkte verdanken. Dabei braucht es nicht zu stoßen, daß Th. hin und wieder rhetorisch und auch paränetisch wird, so besonders auf den letzten Seiten des Buches (261 ff.). Th. hat selber manche Kurse („in vielen Ländern aller Erdteile" [132]) speziell über das Autogene Training gehalten, das ja auch einen Weg zur künstlichen Steuerung und zur hypnotischen Heilung der Seele darstellt (vgl. das 4. Kapitel: Ruhe für die Seele durch Drogen für Depressive und Entspannung für „Nervöse" [103—138]). Der Stoff wird vielfach verdeutlicht durch Tabellen, die der Verf. in das Werk eingefügt hat. In dem Kapitel über die „Gehirnwäsche" des Mittelalters — Folter und Hexenverfolgung zur „Reinigung der Seele" (3—37) — unterscheidet er z. B. vier Arten der Gewißheit, die teils den Bereich des Gesunden, teils den des Krankhaften betreffen (17 f.). Ein Abschnitt (38—71) ist dem „Brainwashing" in der Neuzeit gewidmet. In der Tafel über den typischen Verlauf des Brainwashing (zu S. 48) werden osteuropäische und chinesische Polizeimaßnahmen und Behandlungstechniken übersichtlich dargestellt. Eigene Kapitel handeln von den halluzinogenen Drogen als Weg zur „psycholytischen" Erkenntnis und ihre therapeutische Bedeutung (139—186); über Haschisch und LSD als Mittel zu Flucht und Sucht von Jugendlichen und als Aufgabe für Medizin und Pädagogik (187 bis 228); dabei sind besonders die Tabellen S. 212—216 sehr instruktiv. Im letzten Kapitel spricht Th. über den Alkohol als Volksrauschmittel und Weltproblem der seelischen Gesundheit (229—256). Auch der Religionspsychologe kann dem Werk manche Anregungen entnehmen; vielleicht kommt er dabei auch zu kritischen Urteilen und Untersuchungen, besonders bei dem Abschnitt: Bedeutung der halluzinogenen Drogen für die Religionspsychologie (174—182). — Die Enzyklika „Humanae Vitae" erhebt übrigens keinen Unfehlbarkeitsanspruch (66). L. Gilen, S. J.

Ulrich, Ferdinand, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit (Kriterien, 16). Kl. 8° (160 S.) Einsiedeln 1970, Johannes. — In der Reihe, die mit seinem Buch „Atheismus und Menschwerdung" eröffnet wurde, hat U. jetzt eine Studie unter dem bewußt vieldeutigen Titel „Der Mensch als Anfang" veröffentlicht. Das äußerlich bescheidene Bändchen

umreißt im I. Kap. in einer gedrängten Auseinandersetzung mit *Hegel* und der nach-hegelschen Philosophie den Hintergrund und das Gewicht des Problems, um das es in dieser Abhandlung geht: „Warum und wie kann ein Wesen, das die Unterhaltung seines Lebens, ja, darüber hinaus sein Leben als solches einem ‚Anderen' verdankt, zugleich sein Leben als sein ‚eigenes' vollziehen, eine in sich gründende im Erdreich ihres Selbst wurzelnde, sich selbst verfügende Freiheit sein?" (11). Es ist das Problem der geschaffenen und zugleich menschlich gezeugten Freiheit, die doch als Freiheit nur sich selbst zum Ursprung haben kann. Dieses Problem wird im wichtigsten, im II. Kap., entfaltet. Unter der Überschrift „Der Mensch als Kind: personaler Sym-bolos der Einheit von Reichtum und Armut des geschaffenen Seins als Liebe" spricht U. zunächst von der geglückten und vielfach pervertierbaren gegenseitigen Seins-Vermittlung von Mann und Frau und überträgt dann das dort sich zeigende Grundgesetz der Dialektik von Armut und Reichtum auf das bedürftige, aber anfänglich schon vollendete Sein des Kindes, wobei verschiedene ontologische und psychologische Bedingungen echter menschlicher Reifung sowohl auf seiten der Eltern wie des Kindes zur Sprache kommen. Anschließend wird das Verhältnis von „urbildlicher Identität" mit dem Ursprung und der Trennung von diesem und somit die Einheit von Leben und Tod behandelt. Dabei soll deutlich werden, daß „der Erwachsene in seiner so großen Distanz zum Kind-sein dennoch in allen Dimensionen seines Daseins um die geglückte Gestalt der Kindheit ringt, die seine Menschlichkeit verbürgt" (111). Auf das III. Kap., das unter den Überschriften „Leben aus dem Umsonst und das Gesetz", „Dasein und Spiel" und „Das Staunen, die Hoffnung und der Schlaf" einige grundlegende Strukturen des Kind-seins im angedeuteten horizontalen wie vertikalen Sinne nachzeichnet, folgt ein kurzer Ausblick mit einigen Reflexionen zum Thema „Philosophie und Kindheit". — Es ist Zeichen einer bewundernswerten inneren Konsequenz, wenn U., dessen Denkweg damit begonnen hatte, über die Rolle der Materialität in der Konstitution des endlichen Seienden nachzudenken (1955), nun immer deutlicher und entschiedener auf den „Ort" zusteuert, wo die Quelle der Einsichten über das Wesen der Endlichkeit verborgen ist. Auch im vorliegenden Buch spricht er noch — bei aller Präsenz der Grundbegriffe *Marx*ens, *Nietzsche*s und *Freud*s — die Sprache der spekulativen Ontologie, sei es der des *Aquinaten*, sei es der *Hegel*s. Dieser Sachverhalt macht das Buch zwar nicht leichter zu lesen, gibt ihm aber auch seinen besonderen Reiz. Denn es kommt U. keineswegs nur darauf an, das Wesen des besonderen Phänomens „Kind" zu erhellen, sondern dies gerade so zu tun, daß die Sinngestalt des Kind-seins als das von den tiefsten Tendenzen unserer Zeit angezielte und verfehlte „Symbol" sichtbar wird, welches nur aus dem Bezug zur schöpferischen Liebe Gottes leben kann, wie diese umgekehrt aus dem tödlichen Kerker von Fehlinterpretationen gerade dadurch befreit wird, daß sie aus einer heilen Beziehung von Mann und Frau und von Eltern und Kind heraus entwickelt wird. Dabei wird nicht nur deutlich, wieviel echte „Theo-logie" aus der modernen Tiefen- und Entwicklungspsychologie noch zu lernen wäre, nicht nur, wie viele scheinbar nur ornamentale Theologoumena noch auf die Erschließung ihrer echten Aktualität warten (U. macht einige sehr tiefe Andeutungen zur Immaculata Conceptio!), sondern auch, in welch abstrakte, fleischlose Gegenden sich die moderne Diskussion über die Gottesfrage oft verirrt hat. Für den, der die Mühe nicht scheut, sich in U.s Denkstil einzulesen und dann nicht vergißt, daß es um seine eigene Sache geht, kann diese „Anthropologie der Kindheit" ein wichtiges, ein kostbares Buch werden.

G. Haeffner, S. J.

4. Ethik. Gesellschafts- und Wirtschaftswissenschaften

Kuchler, Walter, Sportethos. Eine moraltheologische Untersuchung des im Lebensbereich Sport lebendigen Ethos als Beitrag zu einer Phänomenologie der Ethosformen (Wissenschaftliche Schriftenreihe des Deutschen Sportbundes, 7). Gr. 8° (XII u. 297 S.) München 1969, Barth. 32.— DM. — Diese von *R. Egenter* angeregte und in Bochum abgeschlossene Dissertation betritt echtes Neuland. So viel in den letzten Jahrzehnten über den Sport in medizinischer, pädagogischer und auch ethischer Rücksicht geschrieben wurde (das umfangreiche Literaturverzeichnis

gibt davon ein eindrucksvolles Zeugnis), so fehlte doch eine umfassende monographische Würdigung des Phänomens Sport aus der Sicht der katholischen Moraltheologie. — Eine solche Untersuchung darf nicht schon ein apriorisches Wissen voraussetzen, welche sittlich bedeutsamen Werte im Sport verwirklicht werden sollten, sondern muß behutsam zu erfassen suchen, welches Ethos im Sport erlebt und wirksam wird. Darum versucht K. zuerst, den Begriff „Ethos" zu klären, zu definieren und seine Bedeutung für die Moraltheologie herauszuarbeiten. So wertvoll die dabei angestellten Überlegungen, besonders zur Geschichtlichkeit der Ethosformen, auch sind, die Richtigkeit von Definitionen läßt sich bekanntlich nicht beweisen. Das gilt auch für die anschließenden Bemühungen, das Phänomen „Sport" eindeutig zu definieren. — Konkretere Ergebnisse liefert ein umfassender Überblick, was von den Lehrplänen der verschiedenen Schultypen und Bundesländer als Zweck der Leibesübungen angegeben wird, wie Kulturkritiker und Soziologen das Verhältnis zwischen Sport und Gesellschaft sehen, welche Werte von den Sportlern selbst und in der Literatur als charakteristisch für den Sport hervorgehoben werden. Dabei kann K. empirische Ergebnisse einer eigenen Umfrage vorlegen, die er bei den staatlich geprüften Skilehrern der BRD durchgeführt hat. Wie sich herausstellt, spielen Eigenschaften wie Kameradschaft, Fairneß, Mut, Lebensfreude, Siegen- und Verlierenkönnen für das Sportethos eine noch bedeutendere Rolle als die naheliegenden biologischen Werte der Gesundheit und körperlichen Ertüchtigung. — Im dritten, unmittelbar der Moraltheologie gewidmeten Teil werden die agonalen Bilder und Gleichnisse der Bibel, die Stellungnahmen der päpstlichen Ansprachen, der Handbücher der Moral und der theologischen Anthropologie ausgewertet und schließlich Einzelprobleme der Sportethik behandelt. — In diesem Buche besitzen wir nun *das* grundlegende Werk zum Thema, nicht nur als erschöpfende Zusammenfassung und Verarbeitung des bereits Gewußten, sondern auch als echte Vertiefung und Weiterführung. W. Kerber, S. J.

Weisser, Gerhard, Die politische Bedeutung der Wissenschaftslehre. Erweiterte Fassung eines auf der öffentlichen Vortragsveranstaltung des Kuratoriums der Friedrich-Ebert-Stiftung am 20. 10. 1970 in München gehaltenen Vortrags (Monographien zur Politik, hrsg. von *Gerhard Weisser*, H. 10). 8° (68 S.) Göttingen 1970, O. Schwartz. — In diesem Heft 10 bringt W. zum Abschluß, was er im ersten Heft der Reihe (vgl. Schol 27 [1952] 317) grundgelegt hat; war ersteres seine Antrittsvorlesung, so ist dieses gewissermaßen sein „politisches Testament". — Sache des Politikers ist es zu *entscheiden;* Entscheidungen lassen sich jedoch niemals aus bloßen Gegebenheiten, Entwicklungstendenzen u. dgl. m. ableiten — also auch nicht, wie W. an zentraler Stelle hervorhebt, aus der *Marx*schen Geschichtsperspektive. Der Politiker kann zwar, in Selbsttäuschung befangen, des guten Glaubens sein, er verfahre so, und kann daraus sogar eine Ideologie machen; W. nennt sie im Gegensatz zur recht verstandenen Pragmatik „Pragmatizismus". Tatsächlich aber kommen Entscheidungen immer nur auf Grund von Wertungen oder, wie W. es damals formulierte, von „normativen Urteilen" zustande. Mehr noch: die bei den einzelnen Entscheidungen zum Tragen kommenden Wertungen sind nicht freischwebend, sondern stehen — bewußt oder unbewußt — im Zusammenhang mit ihnen vorausliegenden Wertungen allgemeinerer Art und beruhen letzten Endes auf einer nicht mehr weiter rückführbaren Grundentscheidung, so z. B. beim gläubigen Christen auf seiner Bindung an den heiligen Willen Gottes. Das Unglück ist, daß sehr vielen Menschen und gerade auch den Politikern ihre eigenen grundlegenden Wertentscheidungen nur sehr undeutlich bewußt sind mit der Folge, daß die im Einzelfall von ihnen zu treffende Entscheidung nicht auf ihre Konsistenz mit ihren höheren Wertentscheidungen und erst recht nicht mit ihrer obersten und letzten geprüft werden kann; unter diesen Umständen ist auch die Konsistenz ihrer Einzelentscheidungen untereinander in keiner Weise gewährleistet. Alles dies ist für den christlichen Sozialethiker selbstverständlich, wird aber gerade deswegen von uns nicht immer deutlich und bestimmt genug ausgesagt; daher die unausrottbaren Mißverständnisse, als ob wir beispielsweise der bloßen Tatsache, daß ein Mensch hungrig ist, das Gebot entnähmen, er solle essen oder man solle ihm zu essen geben, wo es doch ebensowohl geboten sein kann, daß er faste oder daß man ihn Diät halten

lasse. (Tut man den Entwicklungsländern einen besseren Dienst, indem man ihnen Lebensmittel zuführt oder indem man sie auf den Weg drängt, ihre eigene Lebensmittelproduktion zu steigern, und ihnen dabei hilft? Entscheidend ist das *Ziel*, das man sich setzt.) — Um diese Einsichten, die für uns selbstverständlich sind, den beharrlich dagegen verstoßenden Politikern beizubringen, bedient W. sich der heutigen *Wissenschaftslehre*. Das eröffnet die Chance, daß manche Politiker, die unsere der Sache nach übereinstimmende Argumentation abweisen würden, es *ihm* abnehmen werden. Dafür muß man in Kauf nehmen, daß W. — strenggenommen gar nicht aus der Wissenschaftslehre, sondern aus seinem philosophischen Kritizismus *Fries*scher Schule — Folgerungen zieht, die weit über das thema probandum hinausgehen, daß er Grunderkenntnisse und Grundentscheidungen nicht nur säuberlich unterscheidet, sondern *völlig* auseinanderreißt, *jeglichen* Zusammenhang zwischen ihnen bestreitet und die „logische (sic!) Unabhängigkeit der Grundentscheidungen von den Grunderkenntnissen" (30) behauptet. — Nur selten wird man Ausführungen zu lesen bekommen, in denen hohe philosophische Abstraktion und politische Brisanz so nahe beieinander liegen. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Klüber, Franz, Grundriß der katholischen Gesellschaftslehre (Fromms Taschenbücher „Zeitnahes Christentum", hrsg. von *Albrecht Beckel, Hugo Reiring, Otto B. Roegele*, 61). Kl. 8° (352 S.) Osnabrück 1971, Fromm. — Dem 1968 erschienenen ersten Band seiner „Katholischen Gesellschaftslehre" läßt K. nicht den zweiten Band folgen, sondern bringt im gleichen Verlag zunächst einen „Grundriß" heraus, worin er den Gesamtbereich dieser Lehre umreißt. Einige der in der Besprechung des größeren Werkes (ThPh 44 [1969] 101—104) geäußerten Wünsche sind in diesem Bändchen berücksichtigt; dagegen steht die so dringend benötigte „Auseinandersetzung mit der idealistischen und materialistischen Dialektik einschl. Existenzialismus und mit der (neo-)positivistischen Wissenschaftslehre" immer noch aus; allerdings wird man zugeben müssen, daß ein „Grundriß" seinen Lesern so schwere Kost kaum zumuten kann. — Daß „die in ‚Quadragesimo Anno' empfohlene Idee der berufsständischen Ordnung ... sich als unbrauchbar erwiesen" habe (103), ist zuviel behauptet; da bisher kein Versuch mit ihr gemacht worden ist, konnte sie sich weder bewähren noch als unbrauchbar erweisen; etwas anderes sind die *Argumente*, mit denen K. sie als nicht nur unbrauchbar, sondern verderblich dartun will; *darüber* läßt sich diskutieren. — K.s Angaben über das 2. Vatikanische Konzil und seine Haltung in der Frage der Empfängnisverhütung (148/9) stimmen mit den Tatsachen nicht überein. Nachdem die Frage auch nach der Enzyklika „Humanae Vitae" kontrovers geblieben ist, muß es auch K. freistehen, seine von der Enzyklika abweichende Meinung vorzutragen und zu begründen, allerdings nicht als „katholische Gesellschaftslehre" (Buchtitel!), sondern als eine unter mehreren strittigen Meinungen. — Auch an anderen Stellen vergißt K. die Beschränkung, die er sich durch den von ihm gewählten Buchtitel auferlegt hat. Gleichviel ob — gemessen an den Maßstäben katholischer Gesellschaftslehre — K.s Kritik am „kurialen Klerofaschismus" (123), an den päpstlichen Nuntiaturen (124) u. a. m. berechtigt ist oder übers Ziel hinausschießt, auf keinen Fall kann sie mit dem Anspruch auftreten, katholische Gesellschaftslehre oder ein Bestandteil davon zu *sein*. — Eine solche Verwechslung steht bei den in Teil III gebotenen Informationen über die (deutsche) Sozialpolitik nicht zu befürchten; da ohne ein Mindestmaß an Tatsachenwissen die Normen der Gesellschaftslehre im luftleeren Raum hängen, sind solche Informationen in einem Grundriß wie diesem durchaus am Platz. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Hollweg, Arnd, Theologie und Empirie. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften in den USA und Deutschland. 8° (590 S.) Stuttgart 1971, Evangelisches Verlagswerk. 32.50 DM. – Das Werk besteht aus zwei Teilen. Teil A behandelt das recht spezielle Thema „Gruppendynamik und Interpersonale Theologie" (15–194; dazu Anmerkungsteil 404–450); sein Zusammenhang mit dem Untertitel des Buches erhellt auf den ersten Blick; der Zusammenhang mit dem Haupttitel ist dagegen nicht ohne weiteres ersichtlich. Teil B behandelt „Empirische Theologie in der Perspektive des geschichtlich-sozialen Feldes" (195–403; dazu

Anmerkungsteil 451–527); auch hier ist für den unbefangenen Leser nicht von vornherein zu erraten, was ihm bevorsteht. – Teil A wird jedoch eine Vielzahl von Interessenten finden. Der Praktiker der Pastoral, der von Gruppendynamik nicht viel mehr als den Namen kennt, kann sich hier eine Menge unmittelbar verwendbarer Kenntnisse aneignen. Wer sich für die religiös-soziologischen Verhältnisse der USA interessiert und sich über die dort bestehenden eigentümlichen, aber bemerkenswerten Wechselbeziehungen zwischen der Demokratie der evangelisch-christlichen Gemeinden verschiedenster Denominationen und der politischen Demokratie der USA zu informieren wünscht, kommt hier bestimmt auf seine Rechnung. Dasselbe gilt von demjenigen, dem es um Einblicke in die verschiedenen Ausprägungen der drüben gepflegten „interpersonalen Theologie" zu tun ist. Dieser Teil ist auch verhältnismäßig leicht zu lesen. – Anders Teil B, der sehr hohe Anforderungen an den Leser stellt; für den einigermaßen Beschlagenen dürfte die Mühe sich allerdings lohnen. Tragend sind einmal das Gegensatzpaar aristotelische/galileische Wissenschaft, zum anderen mal der von *Kurt Lewin* entwickelte, vom Verf. übernommene Begriff des geschichtlich-sozialen Feldes (nachgebildet dem Begriff des elektromagnetischen Feldes oder des Gravitationsfeldes der Physik). Darum gleich zu Beginn Kap. V: „Das galileische Erkenntnisproblem am Beispiel der Feldtheorie von Kurt Lewin" (197 bis 231); ebenso folgerecht schließt Kap. VI mit dem „Abschied von aristotelischer Logik" (232–301). Vielleicht darf man sagen: sowohl das Gegensatzpaar als auch der Feldbegriff werden vom Verf. überstrapaziert; zudem wird er auch den Aristotelikern nicht ganz gerecht; so plump-naiv, wie es hier scheinen könnte, sind doch die führenden Träger des geistigen Lebens in Europa während eines Zeitraums von mehr als 2000 Jahren nicht gewesen. Um so erfreulicher ist die bewundernswerte Akribie, die der Verf. auf die Analyse der Positionen moderner Autoren verwendet; was in der heutigen amerikanischen und deutschen Soziologie Rang und Namen hat, marschiert hier auf und wird einer Prüfung auf Herz und Nieren unterzogen. Das Ergebnis ist in der Hauptsache immer wieder das gleiche: *jedem* schlupft an irgend einer Stelle die altmodische aristotelische Logik und eine ihr zugeordnete Metaphysik durch die Maschen – mit einer einzigen Ausnahme. Nicht schwer zu erraten, wer das ist; selbstverständlich der Verf. selbst, der zudem all diese scharfsinnigen Analysen nur durchführen kann, indem er sich auf die Vertrauenswürdigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, auf die Möglichkeit und Tatsächlichkeit interpersonaler Verständigung und Überprüfbarkeit und noch einiges andere, das dazu gehört, gläubig verläßt oder sie als selbstverständlich unterstellt. – Das Problem, mit dem der Verf. ringt, läßt sich vielleicht so fassen: für den Glauben ist die Geschichte eine Geschichte der Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen zwischen *Gott und den Menschen;* für die Erfahrungswissenschaften ist sie die Geschichte der Wechselbeziehungen und Wechselwirkungen der *Menschen untereinander.* Das sind aber ein und dieselben Vorgänge, nur unter verschiedener Rücksicht betrachtet. Was kann bei diesem Sachverhalt die Theologie leisten und welchen Nutzen kann sie dabei aus der Auseinandersetzung mit den Erfahrungswissenschaften ziehen? Sehr vereinfacht läßt sich vielleicht im Sinn des Verf.s sagen: die *Theologie* kann nichts anderes als die erfahrbaren Vorgänge im Lichte des Glaubens als Fortsetzung dessen *auslegen,* was Gott in seiner „Geschichte mit den Menschen", wie die Hl. Schrift sie berichtet und die in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht, und den Menschen ein Verhalten *nahelegen,* mit dem er in seinen Beziehungen zu seinen Mitmenschen diese seine Glaubenshaltung durchhält; die *Erfahrungswissenschaften* können dem Theologen sagen, ob die Vorgänge und Zusammenhänge wirklich so sind, wie er sie sich vorstellt und seiner Auslegung zugrundelegt; m. a. W., sie können seine Deutung als *ihr Objekt verfehlend* falsifizieren und ihn so zu neuem Überdenken veranlassen. – Von all dem bleibt der Glaube als solcher völlig unberührt; er wird weder verifiziert noch falsifiziert; er liegt in einer anderen Ebene. Über den „Gott", der in der Hl. Schrift und in der Person Jesu Christi in die Geschichte eintrat, *ob* er ist und *wer* er ist, darüber verbietet sich jede Aussage – folgerecht aber ebenso über uns selbst, ob wir sind und erst recht wer wir sind. Alle Aussagen sind begrenzt auf Interaktionen. – Für den Aristoteliker ist *diese* „Geschichte Gottes *mit* den Menschen" eine Geschichte *ohne* Gott und *ohne* Menschen, eine Art kinetischer Idealismus. – Die Inkonsequenz, die der Verf. anderen nachweist, begeht er ununterbrochen selbst; er weiß um diese Inkonsequenz, muß dieses Wissen aber, solange er an diesem Buch arbeitet, aus seinem

Bewußtsein ausklammern. Für den Aristoteliker sind seine Nachweise der Nicht-Schlüssigkeit der Deduktionen der anderen durchaus schlüssig; diese anderen allerdings könnten ihm mit Recht entgegenhalten: tu es in eadem damnatione; du argumentierst genau von der Position aus, die du mit deinen Argumenten zerstören willst. – Bei dieser Sachlage kann es gar nicht ausbleiben, daß der Bruch an dieser oder jener Stelle durch irgend eine Formel zugedeckt wird. Beim Verf. dürfte es vor allem diese sein: über die Wirklichkeit können wir nichts aussagen, sie ist uns unzugänglich; aber wir stehen *in* der Wirklichkeit (mehrfach beim Verf. hervorgehoben!), und ebendort sind die Erfahrungswissenschaften zuhause; *deren* Feststellungen aber sind interpersonal übertragbar und überprüfbar; sie entsprechen den heutigen Anforderungen an Wissenschaftlichkeit. – Soll die Aussage „ich stehe *in* der Wirklichkeit" einen Sinn haben, dann muß ich *wissen*, was ich meine, wenn ich von „Wirklichkeit" rede; wissen, was ich meine, wenn ich von etwas rede, heißt aber: ich kann dieses Gemeinte von jedem anderen Nicht-Gemeinten unterscheiden; das aber heißt, ich weiß, *was* es ist (woraus selbstverständlich noch nicht folgt, ich könne feststellen, *daß* es ist). – Nimmt man sich die Freiheit, an die dem Verf. und all denen, mit denen er sich auseinandersetzt, gemeinsame erkenntnistheoretische Position nicht zu „glauben", so besagt das keineswegs, man sehe die große Mühe und Sorgfalt, die er an sein Werk gewendet hat, oder auch die immerhin kleinere Mühe, sein Buch zu studieren, als vergeblich an. Im Gegenteil: seine eigene Mühewaltung ist in hohem Grade dankenswert, und Dank gebührt auch denen, die die Drucklegung ermöglicht haben. Aber auch die Mühe des Lesers, der das Buch wirklich studiert, wird belohnt: anhand eines kundigen Führers hat er mit einer Elite heutiger Sozialwissenschaftler Bekanntschaft gemacht. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Marx, Karl, Ökonomische Schriften in thematischem Zusammenhang. Hrsg. von Dr. *Karl Kühne* (Kröners Taschenausgabe, 411). Kl. 8° (LXXXVII u. 387 S.) Stuttgart 1970, Kröner. 19.80 DM. — Die Leser dieser Zeitschrift sind an Marx' Philosophie stärker interessiert als an seinen ökonomischen Theorien. Philosophie und Ökonomie hängen aber bei M. so eng zusammen, daß auch der an seiner Philosophie Interessierte nicht ganz von seinen ökonomischen Lehren absehen kann. Zudem spielt die Auseinandersetzung mit dem Vulgär-Marxismus sich weitgehend auf dem ökonomischen Feld ab; seine Arbeitswertlehre oder das, was unter diesem Namen umgeht, scheint auch weiten nicht-marxistischen Kreisen der Arbeitnehmerschaft einleuchtend und macht ihnen die bestehende kapitalistische Wirtschaftsweise verabscheuenswert. Kein Wunder, daß zur gleichen Zeit, da die Marxsche Philosophie das Hauptthema der zwischen Christen und Atheisten geführten Gespräche bildet, auch die Nationalökonomen wieder begonnen haben, sich intensiv mit M. zu beschäftigen. Der vorliegende Band möchte all denen, die für ein ausgiebiges Studium der Marxschen Ökonomie die Zeit nicht erübrigen, in knapper Auswahl — nicht aus den drei Bänden des „Kapital", sondern aus den erst sehr viel später bekannt gewordenen Vorarbeiten dazu, vor allem den „Theorien über den Mehrwert" und den „Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie" — das Wichtigste in systematischer („thematischer") Anordnung darbieten. Von ganz besonderem Wert ist die 70 Druckseiten (XVIII—LXXXVII) umfassende „Einleitung" des Herausgebers, die allerdings einige nationalökonomische Kenntnisse voraussetzt. Nach K., der sich für diese seine Meinung nicht nur auf Sachgründe, sondern auch auf gewichtige Autoritäten stützen kann, läßt Marx' Arbeitswertlehre sich schlicht (lies schlicht!) als *Verteilungs*theorie interpretieren, ist im Grunde genommen für das, worum es M. geht, völlig *überflüssig* und von M. selbst im 3. Band des „Kapital" sang- und klanglos *preisgegeben*. — Daß wesentliche Marxsche Lehrstück von kompetenten Interpreten — sowohl Anhängern als auch Gegnern — verschieden, ja gegensätzlich ausgelegt werden, dafür zeugt neuestens wieder der Beitrag von *W. Krelle*, „Marx als Wachstumstheoretiker", in: Festschrift für *H.-J. Rüstow* (Ifo-Studien 16 [1970]) H. 1/2, S. 85 ff. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher erfolgt nach Tunlichkeit

Aleu, José, De Kant à Maréchal. Hacia una metafísica de la existencia. 8° (356 S.) Barcelona 1970, Herder. 330.— Pts. 4.75 $.

Andersson-Schmitt, Margarete, Manuscripta mediaevalia Upsaliensia. Übersicht über die C-Sammlung der Universitätsbibliothek Uppsala (Acta Bibliothecae R. Universitatis Upsaliensis, XVI). Gr. 8° (158 S.) Uppsala 1970, Amqvist & Wiksells.

Bakker, Leo, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, hrsg. v. *F. Wulf S. J.* und *J. Sudbrack S. J.*, III). 8° (332 S.) Würzburg 1970, Echter. 38.— DM.

Barbotin, Edmond, Humanité de l'homme. Études de philosophie concrète. — Ders., Humanité de Dieu. Approche anthropologique du mystère chrétien (Théologie, 77—78). 8° (322 u. 350 S.) Paris 1969, Aubier.

Braeckmans, L., S. J., Confession et communion au Moyen Âge et au Concile de Trente (Recherches et Synthèses, Section de morale, VI). Gr. 8° (XX u. 233 S.) Gembloux 1971, Duculot. 300.— FB.

Bronseval (de), Claude, Peregrinatio Hispanica. Voyage de Dom Edme de Saulieu, Abbé de Clairvaux, en Espagne et au Portugal (1531—1533). Avant-propos de *Marcel Bataillon*. Introduction, traduction et notes par *Dom Maur Cocheril* (Fondation Calouste Gulbenkian, Publications du Centre Culturel Portugais). T. 1—2. 8° (853 S.) Paris 1970, Presses Universitaires de France. Les 2 vol. 80.— F.

Dennert, Jürgen, Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus. Eine Untersuchung des politischen Denkens Aristoteles', Descartes', Hobbes', Rousseaus und Kants (Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 11). 8° (382 S.) Berlin 1970, Duncker & Humblot. 63.60 DM.

Glässer, Alfred, Konvergenz. Die Struktur der Weltsumme Pierre Teilhards de Chardin (Eichstätter Studien, N. F. IV). Gr. 8° (XVI u. 485 S.) Kevelaer 1970, Butzon & Bercker. 39.50 DM.

Grelot, Pierre, Die Ursünde neu gesehen. Zur Interpretation von Genesis 3 (Reihe „Offene Fragen", 1). Kl. 8° (131 S.) Graz 1970, Styria. 15.80 DM.

Haas, Alois M., Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhardt, Johannes Tauler und Heinrich Seuse (Dokimion, 3). Gr. 8° (230 S.) Freiburg/Schw. 1971, Universitätsverlag. 28.— Fr.

Handbuch der Verkündigung. 2 Bände. Hrsg. von *Bruno Dreher, Norbert Greinacher, Ferdinand Klostermann*. 8° (414 u. 352 S.) Freiburg - Basel - Wien 1970, Herder. Zus. 108.— DM.

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von *Joachim Ritter*. Völlig neubearb. Ausgabe des „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe" von *Rudolf Eisler*. Bd. 1: A—C. Gr. 8° (XIII u. 528 S.) Basel - Stuttgart 1971, Schwabe. 77.— DM.

Holz, Harald, Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, 65). 8° (508 S.) Bonn 1970, Enke. 25.— DM.

Jedin, Hubert, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. III: Bologneser Tagung (1547/48). Zweite Trienter Tagungsperiode (1551/52). Gr. 8° (VIII u. 560 S.) Freiburg - Basel - Wien 1970, Herder. 84.— DM.

Jeremias, Joachim, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu. 8° (314 S.) Gütersloh 1971, Mohn. 34.— DM.

Jouhaud, Michel, Le problème de l'être et l'expérience morale chez Maurice Blondel (Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Paris-Sorbonne, Série «Recherches», 58). Gr. 8° (690 S.) Paris-Louvain 1970, Nauwelaerts. 1260.— FB.

Käsemann, Ernst (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion. 8° (410 S.) Göttingen 1970, Vandenhoeck.

Kegel, Günter, Auferstehung Jesu — Auferstehung der Toten. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament. 8° (132 S.) Gütersloh 1970, Mohn. 19.80 DM.

Kyriakon. Festschrift *Johannes Quasten*. In two volumes. Edited by *Patrick Granfield* and *Josef A. Jungmann*. Volume I—II. Gr. 8° (972 S.) Münster i. Westf. 1970, Aschendorff. 184.— DM.

Lampe, Ernst-Joachim, Juristische Semantik (Studien und Texte zur Theorie und Methodologie des Rechts, 6). 8° (69 S.) Bad Homburg v. d. H. - Berlin - Zürich 1970, Gehlen. 18.— DM.

Lonergan, Bernard J. F., Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di s. Tommaso. A cura di *Natalino Spaccapelo S. J.* Presentazione di *Giovanni B. Sala S. J.* 8° (216 S.) Roma 1970, Editrice Università Gregoriana. 2.000 L.

Marconi, Diego, Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein (Ricerche, 2). 8° (164 S.) Milano 1971, Mursia. 3.200 L.

Pareyson, Luigi, Verità e interpretazione (Biblioteca di Filosofia, Saggi, 3). 8° 260 S.) Milano 1971, Mursia. 3.800 L.

Räd (von), Gerhard, Weisheit in Israel. 8° (416 S.) Neukirchen-Vluyn 1970, Neukirchener Verlag. 28.— DM.

Ryan, John K. (Ed.), Ancients and Moderns (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 5). 8° (368 S.) Washington 1970, The Catholic University of America Press. 12.95 $.

Schillebeeckx, Edward, Gott, Kirche, Welt. Aus dem Holländischen von *Hugo Zulauf* (Gesammelte Schriften, Bd. 2). 8° (298 S.) Mainz 1970, Grünewald. 39.— DM.

Schmaus, Michael, Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik. Band 2. Gr. 8° (XXVIII u. 933 S.) München 1970, Hueber. 58.— DM.

Schupp, Franz, Die Evidenz der Geschichte. Theologie als Wissenschaft bei J. S. Drey (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 59). Gr. 8° (149 S.) Innsbruck 1970, Kommissionsverlag der Österreichischen Kommissionsbuchhandlung. 370.— öS.

Skowronek, Alfons, Sakrament in der evangelischen Theologie der Gegenwart. Haupttypen der Sakramentsauffassungen in der zeitgenössischen, vorwiegend deutschen evangelischen Theologie. Mit einem Geleitwort von *Albert Brandenburg*. Gr. 8° (268 S.) München - Paderborn - Wien 1971, Schöningh. 28.— DM.

Theophilus of Antioch. Ad Autolycum. Text and translation by Robert M. Grant. 8° (XXV u. 153 S.) Oxford 1970, Clarendon. 2.— £.

Thüsing, Wilhelm, Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium. 2., verb. u. um den Teil V erw. Aufl. (Neutestamentliche Abhandlungen, XXI. Bd., 1./2. H.). Gr. 8° (XIV u. 347 S.) Münster i. Westf. 1970, Aschendorff. 30.— DM

Torrance, Thomas F., God and Rationality. 8° (IX u. 216 S.) London 1971, Oxford University Press. 2.75 £.

Vecchiotti, Icilio, La filosofia di Tertulliano. Un colpo di sonda nella storia del cristianesimo primitivo (Pubblicazioni dell'Università di Urbino). 8° (545 S.) Urbino o. J., Argalia. 4.800 L.

Ideologien - Utopien - christlicher Glaube

Zum Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. an Kardinal M. Roy anläßlich des 80. Jahrestages von „Rerum Novarum"

Von Oswald von Nell-Breuning, S. J.

Aus sehr verständlichen Gründen sind amtliche Verlautbarungen des Heiligen Stuhles, auch wenn sie nach alter Gewohnheit im Gewand klassischer Latinität erscheinen, heute wohl schon überwiegend in modernen Sprachen konzipiert, an erster Stelle italienisch oder französisch, und erst zum Schluß in die lateinische Sprache umgegossen, leider nicht selten durch Latinisten, die dem Gegenstand der Verlautbarung selbst weniger Verständnis und Interesse entgegenbringen als seiner sprachlichen Einkleidung. Für den Interpreten liegt darin eine ernsthafte Schwierigkeit. Allein authentisch ist der in den AAS veröffentlichte lateinische Text. Dessen klassisches Latein verfügt aber nicht über die nötigen Ausdrucksmittel, um das wiederzugeben, wofür den Entwurfsverfassern die unvergleichlich entwickelteren Audrucksmittel heutiger Sprache zu Gebote standen, ganz abgesehen davon, daß viele Wörter der heutigen Umgangssprache und Fachsprache unmittelbar auf ganz bestimmte Erscheinungen oder Ereignisse des heutigen politischen, sozialen, ökonomischen oder geistigen Lebens anspielen, was den Wörtern einer toten Sprache unweigerlich versagt ist. Unter diesen Umständen kann der Interpret gar nicht darauf verzichten, auch die Übersetzungen beizuziehen, insbesondere diejenigen, von denen vermutet werden kann, daß sie im literargeschichtlichen Sinn *Ur*text sind oder mindestens sich auf die modernsprachlichen Entwürfe stützen; ja in manchen Fällen kann er gar nicht umhin, das, was er in solchen „Übersetzungen" liest, in den authentischen lateinischen Text *hineinzulesen*, der sehr oft erst dadurch Relief und Farben gewinnt.

Im Fall von „Octogesima Adveniens" trifft das ganz besonders auf Teil II zu, wo — nach den Übersetzungen — von „Ideologien" die Rede ist[1]. Dem klassischen Latein ist das Wort „Ideologie" unbekannt; im authentischen Text des Apostolischen Schreibens findet es

[1] Die von der Vatikanischen Druckerei herausgebrachten Übersetzungen schieben vor jeden Hauptteil ein Blatt mit einer *Zwischen*überschrift ein und setzen den einzelnen Abschnitten *Rand*titel bei; der authentische lateinische Text kennt weder Zwischenüberschriften noch Randtitel; diese sind also nicht amtlich. — Die Zwischenüberschrift zu Teil II lautet *ital.:* „aspirazioni fondamentali; le corrente d'idee"; *franz.:* «aspirations fondamentales et courants d'idées»; *engl.:* "fundamental aspirations and currents of ideas"; *dt.:* „Grundansprüche und ideelle Strömungen"; in richtigem Deutsch müßte es wohl „geistige Strömungen" oder dergleichen heißen. — Vorsorglich sei schon hier angemerkt, daß die „Strömungen" *nicht* ohne weiteres mit den „Ideologien" gleichzusetzen sind.

sich daher nicht. Ist nun wirklich von Ideologie oder Ideologien die Rede, oder liegt hier eine Fehlübersetzung vor? Um sicher zu gehen, habe ich alle Stellen, an denen das Wort „Ideologie" in den Übersetzungen vorkommt, zusammengetragen und den Wortlaut der französischen, die im dringenden Verdacht steht, das „literargeschichtliche Original" zu sein, dem lateinischen Text gegenübergestellt:

	Französische Übersetzung:	**Lateinischer Text:**
20	domaines politique et idéologique	rerum politicarum doctrinarumque provincia
24	tendances idéologiques et pratiques	opiniones doctrinales et experiendi rationes
25	l'action politique actions, non pas une idéologie	politica actio actio, non ratio quaedam doctrinae
26	systèmes idéologiques idéologie marxiste idéologie libérale	doctrinarum placita marxianae doctrinae liberalium doctrinae
27	idéologie sociale au-dessus des idéologies	socialis quaelibet doctrina hasce doctrinas exsuperant
28	adhérer à une doctrine (construire une *idole)* idéologie	doctrinae adhaerere (*idolum* effingere) doctrina
29	recul des idéologies	doctrinarum regressio
30	mouvements historiques concrets issus des idéologies	incepta, quae a compositis antea doctrinis profecta sunt
31	idéologies incompatibles avec la foi	doctrinae, quae cum christiana fide componi nequeunt
	idéologies d'origine idéologie prétendant donner	doctrinae, unde exorta sunt doctrina quae profitetur
32	affrontement idéologique	doctrinarum concertatio
33	idéologie socialiste en fonction de l'idéologie	doctrina socialistica secundum doctrinae placita
34	rapports avec l'idéologie	necessitudo, quae cum doctrina intercedit
35	renouveau de l'idéologie libérale idéologie libérale	renovatio doctrinarum liberalismi liberalium doctrina
36	approche renouvelée des diverses idéologies	variae doctrinae novo vigore occurrunt
37	les faiblesses des idéologies mieux que les idéologies dépasser tout système et toute idéologie	doctrinarum debilitas melius ceteris doctrinarum rationibus omne systema rationemque doctrinae praetergredi
41	idéologie omniprésente	quaedam composita doctrina, quae ubique viget
45	idéologies révolutionnaires	doctrinarum rationes, quae vel maxime rebus novandis perturbandisque student

Wo die Übersetzungen von Ideologie oder Ideologien reden, spricht der lateinische Text beharrlich von ‚doctrina' im Singular oder Plural mit den kleinen Varianten, daß es manchmal ‚ratio doctrinae' oder ‚doctrinarum rationes', ‚doctrinae (oder ‚doctrinarum') placita' heißt; erfreulicherweise wird dieser Sprachgebrauch in lückenloser Konsequenz festgehalten.

Helfen unter diesen Umständen die Übersetzungen, den authentischen lateinischen Text richtig zu deuten, oder hilft umgekehrt dieser, die Übersetzungen richtig zu verstehen? Beides trifft zu. Die von den Übersetzern gewählte Wendung „Ideologie" gibt zu verstehen, daß es sich bei den „Lehren", von denen der Papst spricht, nicht um den gesicherten Stand der Erkenntnis, sondern um mehr oder weniger fragwürdige Lehr*meinungen* handelt, um vielleicht sogar recht wackelige Gedankengebäude bis äußerstenfalls hinab zu bloßen Hirngespinsten ohne sachliche Grundlage. Dagegen behebt der beharrlich von ‚doctrina' bzw. ‚doctrinae' sprechende lateinische Text eine Auslegungsschwierigkeit, mit der gerade wir Deutschen zu ringen haben. Wir sprechen von Ideologie im zweifachen Sinn. In der Umgangssprache wohl stets in dem soeben wiedergegebenen Sinn von mehr oder weniger fragwürdigen Gedankengebäuden, in der Fachsprache dagegen vor allem im *Marx*schen Sinn als von „standortgebundenem Denken", das sich seiner Interessengebundenheit nicht bewußt ist und sich daher auch nicht davon freimachen kann. Der beharrliche Gebrauch von ‚doctrina' bzw. ‚doctrinae' im lateinischen Text bestätigt, was die ganzen Ausführungen ohnehin nahelegen, daß nicht Ideologie in diesem letzteren Sinn gemeint ist, sondern schlicht der *Aussagegehalt* der Lehrmeinungen. Die Ideologien, von denen der Papst spricht, sind philosophische Gedankengebäude, hier insbesondere mit dem Anspruch auf weltanschaulichen Rang auftretende *gesellschaftliche Ordnungssysteme.*

Auf welchem Wege kommt der Papst nun an sein Thema „Ideologien" heran?

Er geht aus von einer Tatsache, die er beobachtet: der gleiche wissenschaftliche und technische Fortschritt, der all die in Teil I des Schreibens aufgezählten sozialen Probleme aufwirft, läßt — namentlich im Verbund mit dem steigenden Bildungsstand — in den Menschen ein doppeltes Verlangen oder Begehren immer dringender werden: nach Gleichberechtigung und nach Mitbestimmung (franz.: « aspiration à l'égalité, aspiration à la participation » [22]).

Die Anerkennung der Menschenrechte und ähnliche Maßnahmen wollen diesem Begehren Rechnung tragen, erweisen sich aber *allein* als zu schwach; hinzukommen muß der ehrliche Wille, den Mitmenschen zu achten, ja — wie das Christentum lehrt — ihn zu lieben (23).

Die beiden genannten „Aspirationen" drängen auf eine *demokratische Ordnung* der Gesellschaft («société démocratique»). Alle bisherigen Lösungen sind unzulänglich. Daher die Pflicht des Christen, sich an der *Suche* nach einer vollkommeneren Lösung, dann aber auch an deren *Verwirklichung* und am politischen Leben überhaupt zu beteiligen («à la recherche et à l'organisation comme à la vie de la société politique»). Demokratie ist für den Papst selbstverständlich; darüber verliert er keine Worte. Bemerkenswert aber ist, daß er nicht etwa für die politische Demokratie den Unterbau einer „Fundamentaldemokratie" fordert, sondern umgekehrt von der Fundamentaldemokratie ausgeht und deren Einbettung *in* und deren Überhöhung *durch* die politische Demokratie als unverzichtbar bezeichnet und darum *politisches* Engagement fordert (24).

Und damit sind wir auf eine allerdings überraschende Weise bei den Ideologien angelangt; der Papst stellt den Leitsatz auf: „Politik ist an erster Stelle praktisches Handeln und *keine* Ideologie" (25, gleich zu Eingang).

Natürlich muß der Politiker ein richtiges, d. h. weder verkürztes noch einseitiges, *Menschenbild* haben. Damit ist bereits angedeutet, mit welchen „Ideologien" wir uns auseinanderzusetzen haben werden: mit dem einseitig *kollektivistischen* und mit dem einseitig *individualistischen* Menschenbild, die zudem beide immanentistisch verkürzt sind.

Zuvor aber etwas ganz anderes. Weder der Staat noch die ex definitione partikularistischen politischen „Parteien" haben dem Staatsbürger eine Ideologie aufzuzwingen, was die schlimmste aller Diktaturen, geistige Vergewaltigung, wäre. Daran schließt sich ein Satz, der zu einer Frage, um die bei uns in der BRD in den letzten Jahren heiß gerungen wurde, eindeutig Stellung bezieht: die letzten Grundüberzeugungen (und Wertentscheidungen) über Wesen, Ursprung und Ziel des Menschen zu erarbeiten und in der Gemeinschaft des staatlich geeinten Volkes zu vertreten, ist (nicht Sache der politischen Parteien, sondern) Sache der *freien kulturellen und religiösen Vereinigungen.* Das besagt: eine politische Partei, die zwar dringend wünscht, daß jedes ihrer Mitglieder und tunlichst jeder ihrer Wähler auf festem weltanschaulichem Boden stehe und sich an letzte Wertentscheidungen gebunden wisse, sich selbst aber auf das Bekenntnis zu *vor*letzten Werten und auf deren Verwirklichung *beschränkt,* kann sich gegenüber allen dagegen erhobenen Einwendungen und Bedenken auf dieses Papstwort berufen. — Leider sind die Ausführungen zum Thema „Politik und Weltanschauung" nur sehr kurz. Zwischen den beiden Polen: der Politiker braucht Wertmaßstäbe, die letztlich nur in weltanschaulichem Boden wurzeln können, und: keine politische Institution, weder Staat

noch politische Parteien, darf versuchen, eine Weltanschauung aufzuzwingen, liegt ein breites Feld offen. Besonders interessant wäre es, zu erfahren, wie der Papst es beurteilt, wenn eine freie kulturelle oder religiöse Gruppe (beispielsweise der katholische Volksteil) sich als politische pressure-group organisiert, nicht in der Absicht oder mit dem Ziel, ihren nichtkatholischen Mitbürgern den katholischen Glauben oder daraus sich ergebende Forderungen aufzuzwingen, sondern um sich gegen Vergewaltigung zur Wehr zu setzen und zu verhindern, daß im Namen irgendwelcher „Ideologien" ihre Menschenrechte, ihre Gewissens-, Glaubens- und Bekenntnisfreiheit überfahren oder die Grundlagen aller sittlichen Ordnung zerstört werden. — Hier wären noch viele Fragen zu stellen und zu beantworten. Da es jedoch an dieser Stelle dem Papst darum geht, die Wahrheit nicht aufzwingen, sondern ihre eigene Überzeugungskraft wirken zu lassen — das von ihm eingeflochtene Zitat aus „Dignitatis Humanae" stellt das unzweideutig klar —, so kann man mit unbedingter Sicherheit auch aus dem, was er über die politischen Parteien einerseits und die freien kulturellen und religiösen Gruppen andererseits sagt, nur so viel herauslesen, wie innerhalb dieses Zusammenhangs schlüssig ist. Dem Wortlaut nach tragen die Aussagen beider Sätze, für sich allein genommen, jedoch weiter; *wie* weit, das muß der Ausleger auf seine eigene Kappe nehmen; dafür kann er den Papst nicht ohne weiteres verantwortlich machen (25).

Jetzt endlich kommt der Papst dazu, die ideologischen Systeme beim Namen zu nennen, denen der Katholik bei seinem politischen Engagement sich nicht verschreiben kann, weil sie grundsätzlich oder in wesentlichen Stücken seinem Glauben zuwiderlaufen. An erster Stelle nennt der Papst die marxistische, an zweiter Stelle die liberal(istisch)e Ideologie, d. i. Kollektivismus und Individualismus (26).

Darauf folgt zunächst eine Reflexion über Ideologien überhaupt: Ideologien sind ambivalent [2]. Die Ideologie kann die politische Aktion so weit denaturieren, daß sie zu bloßer Vollstreckung abstrakter theoretischer Maximen wird, gleichviel ob sie passen oder nicht (gemeint ist wohl ein starrer Doktrinarismus); ebenso läßt sich aber auch umgekehrt die Doktrin als bloßes Herrschaftsinstrument mißbrauchen (gemeint ist wohl die Rechtfertigung von Gewaltmaßnahmen durch Berufung auf ideologische Maximen, womit jeder Widerspruch der Betroffenen abgeschnitten oder als ketzerisch gebrandmarkt wird). Damit erweist sich aber der bisher als wertneutral erschienene

[2] Im lateinischen Text heißt es ‚socialis quaelibet doctrina', womit auch die päpstliche Soziallehre impliziert ist; an dieser Stelle erweist sich die Wiedergabe von Ideologie durch ‚doctrina' als mißlich. — Ob der Latinist die Schlinge, die er sich damit gelegt hat und aus der er jetzt nicht mehr heraus kann, gemerkt hat? — „Gaudium et Spes" spricht im Lateinischen ohne Hemmungen oder Umschweife von ‚ideologiae' (Ziff. 4 und 8) und vermeidet damit alle Zweideutigkeiten.

Gebrauch des Begriffs „Ideologie" als trügerischer Schein. Der Vorwurf der Ambivalenz wird unterschiedslos gegen alle Ideologien erhoben; keine wird davon ausgenommen und noch weniger von diesem Mangel ausdrücklich freigesprochen. Kein Wunder daher, daß hier erstmalig das *Gegensatzpaar* Ideologien/christlicher Glaube gebildet und die *Überlegenheit* des Glaubens gefeiert wird, der einen transzendenten Schöpfergott anerkennt, der durch alle Stufen der Seinsordnung hindurch den Menschen als freies und (eben darum) verantwortliches Wesen anspricht (27) [3].

Wohin der folgende Abs. 28 zielt, will sich mir trotz allen Bemühens nicht erschließen. Der Papst kommt zurück auf die ihn lebhaft beschäftigende Gefahr für die menschliche Freiheit, die er in den grundsätzlich oder in wesentlichen Stücken dem christlichen Glauben widerstreitenden Ideologien erkannte, vor denen er in Abs. 26 warnte. Hier signalisiert er die gleiche, nur in noch höherem Grade drohende Gefahr, wenn man sich völlig (‚penitus', franz. «fondamentalement») einer Ideologie verschreibt, die keine „wahre und organische Lehre zur Grundlage hat" (‚verae omnibusque numeris expletae scientiae fundamento careat'; „non ha a la basa una dottrina vera e organica"; «ne repose pas sur une doctrine vraie et organique»; "does not rest on a true and organic doctrine"), und sich in sie als letzte und ausreichende Erklärung für alles flüchtet und so ein neues *Idol* (‚novum quoddam idolum'; „nuovo idolo"; «nouvelle idole»; "new idol") schafft, dessen *totalitäre und zwanghafte* Natur (‚absoluta et coercens indoles'; „carattere totalitario e coercitivo"; «caractère totalitaire et contraignant»; "totalitarian and coercive character") man — manchmal ohne sich dessen bewußt zu werden — einfach hinnimmt. Das gibt mehrere Rätsel auf. Was heißt hier „organisch"? Die lateinische Wortfassung läßt an Kohärenz oder Konsistenz der Doktrin denken; sie steht damit aber völlig allein und dürfte daher das, was mit „organisch" gemeint ist, kaum treffen und noch weniger ausschöpfen. — Wie erklärt es sich, daß man die „totalitäre und zwanghafte Natur" des Idols nicht rechtzeitig bemerkt und so Gefahr läuft, sich ahnungslos darin zu verstrikken? — Und was ist überhaupt gemeint mit dieser Hinaufstufung von gemeingewöhnlicher Ideologie zum „neuen *Idol*"? Diese letztere Frage läßt sich wohl am ehesten beantworten. Dem „Idol" gebührt Kult,

[3] Die unvergleichliche Prägnanz des französischen «comme liberté responsable» gibt der Latinist mit der zweifellos eleganten Umschreibung wieder ‚vocat et alloquitur hominem certa praeditum libertate certisque devinctum officiis'; der *ital.* Übersetzer kommt dem Französischen nahe mit „quale essere responsabilmente libero"; der *engl.* sagt schlicht "as endowed with responsability and freedom"; in der *dt.* Wiedergabe mit „als freies Geistwesen" ist das zweite Element, die Verantwortlichkeit, und damit das Gleichgewicht *verloren*gegangen. — Wer kann *hier* noch zweifeln, daß wir im Französischen den Urtext vor uns haben?

„Idololatrie". Diese Idololatrie ist uns — nur unter anderem Namen — wohlbekannt; wir nennen sie „Ersatzreligion" oder neuerdings lieber „Religionsersatz". Diese Übersteigerung zum Idol ist es denn wohl auch, was diese Ideologien vor den in Abs. 26 abgelehnten voraushaben. — Wohin aber zielt der ganze Passus? Sind es vielleicht Erscheinungen im französischen Geistesleben (*Sartre*?), auf die abgezielt wird? Ich muß es offenlassen.

Unmittelbar anschließend spricht der Papst von der *Einbuße* an Kredit oder Renommee, die nach heute verbreiteter Meinung die Ideologien derzeit erleiden. Darin könnte man eine Öffnung zur Transzendenz hin erblicken (die Ideologien waren stillschweigend schon immer als immanentistisch verstanden); es kann sich aber ebensowohl um ein noch radikaleres Absinken in einen technizistischen Positivismus handeln, der nach einem Sinn der Welt oder des Lebens überhaupt nicht mehr fragt (29).

Auf diesen Positivismus und dessen „eindimensionalen Menschen" geht der Papst jedoch nicht näher ein, sondern wendet sich unmittelbar *geschichtlichen Bewegungen* zu, die selbst wiederum Geschichte gemacht haben und nicht mehr ohne weiteres mit der ihnen anfänglich zugrundeliegenden Ideologie gleichgesetzt werden können (‚incepta, quae a compositis antea doctrinis profecta sunt, sed aliqua ratione ab iisdem distinguuntur'; «mouvements historiques concrets issus des idéologies et pour une part distincts d'elles»). Damit sind wir bei dem Begriffspaar Ideologien und geschichtliche Bewegungen oder Strömungen angekommen, mit dem der berühmte Text „Pacem in Terris" Ziff. 159 es zu tun hat, wo *Johannes XXIII.* unterscheidet zwischen den ‚formulae disciplinae definite descriptae', den in die Philosophiegeschichte eingegangenen, in deren Lehrbüchern eingefrorenen und erstarrten *Systemen*, ‚quae iam non mutantur', und den ‚incepta in mutabilibus rerum adiunctis versantia', den *Bewegungen oder Strömungen*, die in der sich wandelnden Welt sich ständig umgestalten und dabei unter Umständen weit von der ursprünglichen systematischen Konzeption entfernen, durchaus Vernünftiges enthalten (‚rectae rationis principiis congruant') und berechtigte Ansprüche geltend machen (‚iustas hominis appetitiones referant'). Diesen Passus aus „Pacem in Terris" schaltet *Paul VI.* seinen Ausführungen über die „geschichtlichen Bewegungen" vor (30) [4].

Bildeten die Ideologien bis hierhin das einfache Gegensatzpaar kollektiv/individualistisch, so wird nunmehr bei den geschichtlichen Be-

[4] Für die ‚doctrinae' verwendet „Pacem in Terris" die Bezeichnung ‚formulae disciplinae'; die Bewegungen oder Strömungen heißen dort genau wie hier ‚incepta' (die ‚socialia incepta', von denen hier in Ziff. 19 die Rede war, sind soziale bzw. sozialpolitische *Maßnahmen*).

wegungen der Marxismus eigens vom Sozialismus abgehoben, so daß sich die Dreigliederung der sozialistischen, der marxistischen und der liberalistischen Bewegung ergibt. (Man könnte auch sagen „Sozialismus" und „Marxismus", aber nicht „Liberalismus"; will man Mißverständnisse vermeiden und das treffen, was der Papst im Auge hat, dann muß man von der liberal*istisch*en Geisteshaltung sprechen; gemeint ist der kompromißlose extreme Individualismus.)

Durchaus sachgerecht werden diese „Ismen" nicht als monolithische Blöcke behandelt, sondern als vielschichtige und vielfach verzweigte Bewegungen oder Strömungen. Das gilt vor allem vom *Sozialismus.* Mit nicht zu verkennendem Wohlgefallen beobachtet der Papst, wieviel Gutes und Wertvolles die Katholiken im Sozialismus erkennen, ja wieviel christliches Erb- und Eigengut sie darin wiederentdecken. Auch *Pius XI.* hatte schon eigens angemerkt, die Päpste hätten nie bestritten, daß der Sozialismus einiges Richtige enthalte („Quadragesimo Anno" 120), aber bei ihm klang das doch sehr viel zurückhaltender als heute bei *Paul VI.*, der nur Übertreibungen abwehrt; man solle nicht, wozu manche geneigt schienen, den Sozialismus *idealisieren* (dasselbe wird er an späterer Stelle vom Liberalismus sagen). Nichtsdestoweniger bleiben nach seiner Meinung alle Erscheinungsformen des Sozialismus noch irgendwie abhängig von oder verbunden mit der für den Christen unannehmbaren, weil dem christlichen Menschenbild widerstreitenden Ausgangsposition der Bewegung (‚vinculum definitum'); darum müsse der Christ immer genau zusehen, wie weit er sich einlassen und wie weit er mitmachen könne (31). Folgt daraus, der Christ könne mit *keiner* der vielen Arten oder Unterarten des Sozialismus sich vorbehaltlos identifizieren? *Pius XI.* hatte seiner Erklärung, der Sozialismus, „gleichviel ob als Lehre, als geschichtliche Erscheinung oder als Bewegung", bleibe „mit der Lehre der katholischen Kirche immer unvereinbar", die Klausel beigesetzt: „er müßte denn aufhören, Sozialismus zu sein" („Quadragesimo Anno" 117). Auch *Paul VI.* bringt eine Einschränkung an: die Abhängigkeit von den geschichtlichen Ursprüngen oder der Zusammenhang mit ihnen bestehe „je nach Umständen" (‚pro re natâ', «selon les circonstances»). Damit ist unzweideutig ein Mehr oder Weniger angedeutet; kann dieses Weniger auch gleich Null sein? Der Text schließt es nicht aus, und so wird man die Tatsachen fragen müssen. Vom Godesberger Grundsatzprogramm der deutschen Sozialdemokratie steht auf jeden Fall fest, daß es ausdrücklich mit allem bricht, was *Paul VI.* historisch durchaus zutreffend als Ausgangsposition des (kontinental-europäischen) Sozialismus kennzeichnet. All den von *Paul VI.* zusammengestellten Vorbehalten trägt das Godesberger Grundsatzprogramm voll und ganz Rechnung. Versteht man das ‚pro re natâ' dahin, zum Sozialismus, wie *Paul VI.*

ihn versteht, gehöre notwendig oder wesentlich ein Mindestbestand dem christlichen Menschenbild widersprechender Momente, dann müßte man sagen, der „Sozialismus" des Godesberger Grundsatzprogramms sei in seinem Sinne kein „Sozialismus" mehr, sondern Sozial*demokratie,* wie denn auch manche seiner Anhänger es vorziehen, sich nicht als Sozialisten, sondern als Sozialdemokraten zu bezeichnen [5].

Daß der *Marxismus* in seiner geschichtlichen Entfaltung (‚historica marxianae doctrinae explicatio') rundweg als mit dem christlichen Glauben unvereinbar abgelehnt wird, versteht sich mindestens vom atheistischen Materialismus (so schon 26) von selbst. Nichtsdestoweniger unterzieht der Papst sich der Mühe, auch ihn nicht pauschal zu verwerfen. Es gibt Spaltungen, leidenschaftliche Kämpfe unter marxistischen Brüdern, aber nicht nur das, es gibt auch Erscheinungen, die man als Schichtungen bezeichnen kann; so unterscheidet der Papst im Marxismus verschiedene „Ebenen" („livelli", «niveaux», "levels"; im Lateinischen nur das farblose ‚modi'), die genauer beschrieben und durchleuchtet werden (32. 33). Hier aber spricht der Papst von einem ganz engen Band, das sie alle im innersten Wesenskern verbindet (‚arctissimum vinculum, quod penitus easdem coniungit'; «le lien intime, qui les unit radicalement»). Wo und inwieweit eine solche ideologische Bindung besteht («rapport à l'idéologie»), ist selbstverständlich auch hier keine Grundsatzfrage, sondern entweder eine *definitorische* Frage (wie definiere ich oder wofür verwende ich die Wortmarke „Marxismus"? — *Marx* selbst erklärte, wenn etwas sicher sei, dann dieses, daß er kein Marxist sei) oder eine reine *Tat*frage (welche Position halten diese und jene, die sich selbst als Marxisten bezeichnen oder als Verfechter des Marxismus auftreten?). Sowohl in der Definition als auch in der Beurteilung der Tatfrage dürfte die überwältigende Mehrheit derer, die sich als Marxisten bezeichnen, mit dem Papst übereinstimmen. Daß wir *Marx* auch höchst wertvolle Erkenntnisse verdanken, steht auf einem anderen Blatt. Wesentliche Bestandteile der Marxschen Sozialanalyse und Sozialkritik haben sich nicht nur allgemein durchgesetzt und sind Allgemeingut geworden, sondern sind auch durch „Quadragesimo Anno" in die katholische Soziallehre „rezipiert". Diese Marx'schen Erkenntnisse bezeichnet niemand als „marxistisch"; die meisten Zeitgenossen wissen schon gar nicht mehr, daß wir sie *Marx* verdanken. Etwas anderes ist es, mit den von *Marx* entwickelten Instrumenten der Analyse auch seine Methode zu übernehmen,

[5] Ähnlich hatte alsbald nach Erscheinen der Enzyklika „Quadragesimo Anno" der Erzbischof von Westminster erklärt, seiner Meinung nach sei der britische Labour-Sozialismus kein Sozialismus in dem Sinne, wie *Pius XI.* ihn verstehe; der Hl. Stuhl hat dieser Erklärung, die den englischen Katholiken als Richtschnur diente, nie widersprochen (allerdings sie auch niemals sich zu eigen gemacht).

dieselben anzuwenden. In der Methode steckt bereits der Ansatz zur Interpretation. Die Meinung, Marxismus als Methode und Marxismus als These ließen sich säuberlich trennen, kennzeichnet *Paul VI.* darum mit vollem Recht als gefährliche Illusion (‚vanum profecto atque periculosum'; «illusoire et dangereux» [34]).

Auf der Gegenseite entwickelt die *liberale* bzw. liberalistische Ideologie in erstaunlichem Maß neue Lebenskraft. Trotz der verhältnismäßigen Kürze, in der sie gewürdigt wird, versäumt der Papst nicht, ähnlich wie vorher beim Sozialismus, zuerst den wertvollen Gehalten des Liberalismus seine Anerkennung zu zollen. Dabei ist es wohl nicht von ungefähr, daß er eigens die *wirtschaftliche Effizienz* eines recht verstandenen Liberalismus würdigt. Der Kirche wird ja stereotyp vorgeworfen, sie identifiziere fälschlich eine von zünftlerischen oder ähnlichen staatlichen Bindungen freie Verkehrswirtschaft mit einem für sie in der Tat unannehmbaren Typ eines weltanschaulichen Liberalismus. Der Sturm, den er durch seine in „Populorum Progressio" am „Liberalkapitalismus" (‚effreni liberalismi ratio'; n. 26) geübte Kritik in den liberalen Redaktionen auslöste, ließ es dem Papst wohl geraten erscheinen, durch größere Vorsicht dem neuerlichen Ausbruch eines solchen Sturmes vorzubeugen; in der Tat haben, so weit ich sehe, die Blätter, die damals tobten, das jetzige Apostolische Schreiben mit gelassener Ruhe hingenommen und sich um eine objektivere Würdigung bemüht. — In gedrängterer Kürze als beim Sozialismus, aber ähnlicher Gedankenführung mahnt der Papst davon ab, den Liberalismus zu idealisieren und fordert wiederum genaue und umsichtige Unterscheidung zwischen dem, was der Katholik gutheißen und mitmachen kann, und dem, wovon er sich distanzieren muß. *Der* philosophische Liberalismus ist und bleibt eine im Ansatz verfehlte Lehre von der Autonomie des einzelnen; die Besorgnis jedoch, von diesem falschen Ansatz finde sich, wie in allen Spielarten des Sozialismus, so auch des Liberalismus ein mehr oder weniger großer Restbestand, kommt nicht zum Ausdruck; hier heißt es nur: seht genau zu und unterscheidet (35).

An dieser Stelle möge es gestattet sein, auf den vorgeschalteten Text aus „Pacem in Terris" zurückzukommen. In meinen Augen bedeutete er für das, was das jetzige Apostolische Schreiben „Ideologien" nennt, ein Begräbnis erster Klasse. Ich verstand *Johannes XXIII.* dahin: Laßt diese mumifizierten ‚formulae disciplinae definite descriptae' in den Museen verstauben; sie sind *tot*. Schaut euch statt dessen die Bewegungen und Strömungen an, mit denen ihr es im praktischen Leben zu tun habt. Vielleicht führen sie noch die alten Namen; vielleicht beten sie auch noch ein paar alte Formeln nach, die sie nicht verstehen und an die sie nicht mehr glauben, die aber zur Folklore oder zum Festtagsaufputz gehören. Haltet euch an das, worum es den Leuten wirklich

geht, worum es ihnen im Ernst zu tun ist. Bestärkt und unterstützt sie bei allem, was gut und vernünftig ist. Im übrigen laßt die Toten ihre Toten begraben. — So hatte ich, wie gesagt, den Text verstanden und ihn mit Begeisterung in mich aufgenommen.

Versteht aber *Paul VI.* ihn ebenso? Oder muß ich meine Interpretation berichtigen, um sie mit der seinigen in Einklang zu bringen? Mir kommt fast vor, *Paul VI.* schreibe diesen unseligen ‚formulae disciplinae' mehr Lebenskraft zu; für ihn seien sie noch nicht im *Überweg-Heinze* oder anderen Standardwerken der Geschichte menschlicher Irrtümer begraben und fossil geworden. Dahin deutet doch, daß er — namentlich beim Sozialismus — die Ausgangsposition, hier das immanentistisch verkürzte und kollektivistisch vereinseitigte Menschenbild, in allen im übrigen noch so verschiedenen Spielarten mehr oder weniger *nachwirken* sieht.

Im wesentlichen führen beide Interpretationen zum gleichen praktischen Ergebnis: der Katholik soll nicht aus Besorgnis, mit irgend etwas in Berührung zu kommen, was er nicht akzeptieren kann, sich in seine Klause zurückziehen und es den anderen überlassen, die Welt nach ihrem gusto zu gestalten, und sich nur dann bereitfinden mitzumachen, wenn die anderen bereits ohne sein Mitwirken alles und jedes so geregelt haben, wie wir es für richtig halten; wir sollen das Gute nicht deswegen zurückweisen, weil die gleichen Leute auch anderes verfolgen, was wir nicht billigen können. Im Gegenteil: Wo immer etwas Gutes und Rechtes erstrebt wird, sollen wir dabeisein und es unterstützen. Dieser von *Johannes XXIII.* vollzogene Durchbruch bleibt unangefochten. Ganz gewiß wollte auch er keine blinde Vertrauensseligkeit; auch er appelliert wie sein Nachfolger *Paul VI.* an unser Unterscheidungsvermögen. Aber mit welcher stillschweigenden Voraussetzung gehen wir an die Unterscheidung heran? Unterstelle ich, die Leute sind vernünftig und guten Willens; sie sehen, was not tut, und packen es an, und was in den alten Büchern steht, das interessiert sie nicht; oder unterstelle ich: diese Leute sind, gleichviel in welcher Verdünnung, infiltriert mit der auf unchristlichem, ja antichristlichem Boden gewachsenen Doktrin; zuerst muß ich sehen, welche Vorbehalte ich zu machen und wovon ich mich zu distanzieren habe; dann erst läßt sich über Zusammenarbeit reden. Auf die knappste Formel gebracht: was soll am Anfang stehen, ein Vorschuß an Vertrauen oder die behutsame Vorsicht? Beide Verfahrensweisen enthalten etwas unverzichtbar Richtiges; vereinseitigt führen beide zu Fehlentscheidungen; alleinberechtigt ist keine von beiden. Welcher man den Vorzug gibt, oder wie man sie gegeneinander auswägt, ist nicht allein Sache der ratio; auch das Temperament spricht mit. Habe ich zu viel vom optimistischen Temperament *Johannes' XXIII.* in seinen Text hineingelesen, und nimmt der

Text, wenn *Paul VI.* ihn sich zu eigen macht, etwas von seinem andersgearteten Temperament an? Ich muß die Frage offen lassen.

War zu Beginn von 29 die Rede vom *Abklingen* der Ideologien («recul des idéologies»), zu Beginn von 36 dagegen von deren neuem *Ansturm* («approche renouvelée des diverses idéologies»), so überrascht es vollends, wenn 37 deren *Schwäche* (‚debilitas', franz. im Plural «les faiblesses des idéologies») an die Spitze stellt. Vielleicht läßt sich die Unstimmigkeit dadurch beheben, daß man die „Schwäche" im Sinne von Unzulänglichkeit oder Versagen versteht: die Ideologien *halten nicht, was sie versprechen.* Als Beispiele dafür werden angeführt bürokratischer Sozialismus (‚graphiocraticus socialismus'; «socialisme burocratique»), technokratischer Kapitalismus (‚capitalismus qui dicitur technocraticus'; «capitalisme technocratique») und autoritäre Demokratie (‚imperiosum democratiae genus'; «démocratie autoritaire»). Sie alle versagen vor der Aufgabe, menschliches Zusammenleben in Gerechtigkeit und Gleichheit (sic!) zu ermöglichen; ja, es kann gar nicht anders sein; unweigerlich verfallen sie dem Materialismus, dem Egoismus und der Zwangsanwendung. Dagegen rege sich allenthalben ein *Aufbegehren* (‚reclamatio'; «contestation»); Ausdruck dieses Aufbegehrens seien die neu aufkommenden *Utopien* (‚resurgentes ut vulgo aiunt utopiae', «renaissance des utopies»), die sich eines unverkennbaren päpstlichen Wohlwollens erfreuen.

Was hat man sich unter diesen „Utopien" vorzustellen? Die Ideologien und die durch sie ausgelösten, von ihnen beherrschten oder doch beeinflußten geistigen Strömungen und geschichtlichen Bewegungen — Sozialismus, Marxismus, Liberalismus — sind wohlbekannte Größen. Dagegen muten schon die Namen der als Versuche, die genannten Ideologien in konkreten gesellschaftlichen oder politischen Ordnungen zu realisieren, aufgeführten *Modelle* — bürokratischer Sozialismus, technokratischer Kapitalismus, autoritäre Demokratie — ein wenig wie Wortgeklingel an; bereits hier fehlt jeder Hinweis, wo man sie in der Erfahrungswelt von heute antrifft [6]. Von den *Utopien* selbst aber wird überhaupt nur ausgesagt, sie erhöben den *Anspruch*, den Ideologien überlegen, d. i. in höherem Grade geeignet zu sein, die gesellschaftspolitischen Probleme der Gegenwart zu lösen (‚ad politicas expediendas hodierni temporis societatum quaestiones'; «résoudre les problèmes politiques des sociétés modernes»). Über den *Aussagegehalt* dieser Utopien, über die „Schönere Zukunft", deren Bild sie entwerfen, erfahren wir nichts. Bestimmt denkt der Papst nicht an Weltverbesserungspläne an den heute im Zeitalter der „Säkularen Inflation" leider nicht mehr utopischen Plan des „Schwundgeldes", das alle sozial-

[6] Aus der Wendung „technokratischer Kapitalismus" könnte man allenfalls die Abneigung gewisser französischer Kreise gegenüber der EWG heraushören.

ökonomischen Probleme lösen sollte, oder dergleichen mehr. Wo aber finden wir dann die der päpstlichen und unserer Beachtung würdigen „Utopien"? *Wo*rauf wird hier angespielt, *welche* literarischen, publizistischen oder sonstigen Erscheinungen sind hier in Bezug genommen? Man greift (oder jedenfalls ich greife) ins Leere.

Sehr zutreffend kennzeichnet der Papst den verführerischen Mißbrauch, träumerisch in utopischen Vorstellungen (Illusionen) zu schwelgen, statt herzhaft die vor der Hand oder vor den Füßen liegenden Aufgaben anzupacken. Nichtsdestoweniger erkennt er den Utopien, genauer gesprochen der in ihnen zu Wort kommenden *Kritik* am Bestehenden, *hohen Wert* zu: sie beflügele die schöpferische Phantasie, bisher übersehene Möglichkeiten zu entdecken oder neue Ausblicke auf künftige Möglichkeiten zu eröffnen [7]. Auf diese Weise stärkt (‚sustinet'; «soutient») sie den „sozialen Dynamismus" (‚dynamicam societatis vim'; «la dynamique sociale») durch die neue Zuversicht, die sie den erfinderischen Kräften des menschlichen Geistes und Herzens einflößt. *Noch mehr:* wenn sie nach allen Seiten offen hält (‚ad omnia patet'; «ne refuse aucune ouverture»), kann sie auch dem *christlichen Appell* begegnen (‚christianae religionis invitamentis occurrere'; «rencontrer l'appel chrétien»). Damit ist der Übergang hergestellt zu dem hier einsetzenden, allerdings zunächst noch durch die Ausführungen über die Humanwissenschaften (38—40) und über die Problematik des Fortschritts (41) [8] unterbrochenen triumphalistischen Lobpreis auf den christlichen Glauben, will sagen, auf die in der Kraft dieses Glaubens von den Christen vollbrachten (oder zu vollbringenden?) Leistungen und auf die Dynamik der kirchlichen Soziallehre («dynamisme de l'enseignement social de l'Église» [42]).

Bereits die letzten Sätze des ersten Absatzes und der ganze zweite Absatz von 37 sind ein hinreißendes Feuerwerk französischer Rhetorik, das auch den deutschen Leser nicht unberührt läßt, seine Skepsis allerdings eher vertieft als behebt.

Zwischen 37 und 38 schaltet die italienische Übersetzung ein Blatt

---

[7] An dieser Stelle unterläuft der deutschen Übersetzung der Vatikanischen Druckerei der Fehler, das französische «à la fois» (lat. ‚una simul') wiederzugeben durch „zu dem Glauben". Weder im lateinischen Text noch in den anderen Übersetzungen ist vom Glauben die Rede; glücklicherweise wirkt der Übersetzungsfehler an dieser Stelle nicht sehr sinnstörend. Der gleiche Fehler kehrt jedoch in Ziff. 40 wieder und macht dort aus einer notwendigen, aber nicht hinreichenden Bedingung völlig widersinnig eine „Bedingung für den notwendigen und unzulänglichen Glauben". — Diese wiederholte Fehlübersetzung von «à la fois» beweist unwiderlegbar, daß die deutsche Übersetzung nach der französischen Vorlage gefertigt ist; vermutlich fand die Übertragung ins Lateinische erst zu der Zeit statt, als die Übersetzungen in die modernen Sprachen schon in Arbeit waren. Zu Ziff. 2 ist die gleiche französische Wendung (lat. ‚simul') zutreffend mit „zugleich" verdeutscht.

[8] Französisch immer «progrès», nicht «développement»; der Lateiner kann diese Unterscheidung nicht mitmachen; *wir* würden von Fortschritts*ideologie* sprechen.

ein mit der Zwischenüberschrift „L'interrogativo delle scienze sull' uomo" und bringt anschließend 38 *ohne* Randtitel; die anderen Übersetzungen folgen dem lateinischen Text, der hier keine Unterteilung vornimmt und Teil II erst mit 41 endigen läßt. Vielleicht sind 38—41 ein nachträglicher Einschub; zweifellos würde Teil III (Ziff. 42 ff.) durchaus glatt an 37 anschließen. Die offenbar beabsichtigte *Klimax* Ideologie — Utopie — christlicher Glaube und seine Entfaltung in der kirchlichen Soziallehre würde dann sogar deutlicher hervortreten.

Weil nicht zu dem für diesen Aufsatz gewählten Thema gehörig, sei auf die zweifellos interessanten Ausführungen 38—41 hier nicht eingegangen. Nur beiläufig sei darauf hingewiesen, daß in 41 und 45 der Begriff „Ideologie" nochmals auftaucht und in 38 von einem „ideologischen Apriori" («l'a priori idéologique») die Rede ist, das der Latinist in freier, den Sinn aber ausgezeichnet treffender Übersetzung mit ‚praeiudicatae opinationes' wiedergibt [9].

Trifft es nun zu, was behauptet worden ist, dieses Apostolische Schreiben *Pauls VI.* biete zwar auch eine „Soziallehre", aber „in einem völlig anderen Sinn als früher" (Christ in der Gegenwart 23 [1971] 163)?

Daß schon *Pius XI.* 1931 „Quadragesimo Anno" nicht mehr so schrieb wie *Leo XIII.* 1891 „Rerum Novarum", daß *Johannes XXIII.* 1961 „Mater et Magistra" nicht so schrieb, wie seine beiden Vorgänger *Pius XI.* und unmittelbar *Pius XII.* geschrieben bzw. gesprochen hatten, daß das Konzil 1965 seine Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" und *Paul VI.* 1967 „Populorum Progressio" und heute dieses Apostolische Schreiben wiederum anders schreibt, versteht sich von selbst. Daß das Blickfeld sich ungeheuer geweitet hat, sieht ein Blinder. Daß einzelne ältere Aussagen berichtigt werden mußten oder zurückgenommen wurden, ist außer Streit. Daß dagegen die Kirche vor *Johannes XXIII.* konkrete Lösungen autoritativ vorgelegt habe, jetzt aber darauf verzichte, stimmt ganz und gar nicht. *Pius XI.* hatte seine Unzuständigkeit dafür in „Quadragesimo Anno" 41 geradezu plakatiert. Praktische Ratschläge zur Lösung konkreter Probleme zu erteilen, hat ausgerechnet *Johannes XXIII.* in „Mater et Magistra" begonnen und *Paul VI.* in „Populorum Progressio" fortgesetzt — selbstverständlich unverbindliche Vorschläge, keine autoritativ verkündeten Lösungsmodelle. Wenn *Paul VI.* jetzt ausdrücklich ausspricht, er habe keine Universalrezepte oder Patentlösungen anzubieten, die auf alle so verschiedenen Verhältnisse passen (4), so ist das eine bare Selbstverständlichkeit, und niemand würde ihn für so töricht halten, daß er

[9] Für das Substantiv „Ideologie" wird auch in 41 und 45 konsequent ‚doctrina' beibehalten. Vgl. die Tabelle auf S. 482.

sich darüber einer Täuschung hingeben könnte. Seine Aufgabe erblickt er darin, an die Ideologien und die aus ihnen entsprungenen Bewegungen den Maßstab des christlichen Glaubens, näherhin des christlichen Menschenbildes mit seiner *transzendenten* Dimension anzulegen. Damit tut er genau dasselbe, was seine Vorgänger getan haben, er setzt das Werk seiner Vorgänger ganz in deren Sinne fort.

Wenn *Leo XIII.* die Lage und Behandlung des proletarisierten Lohnarbeiters seiner Tage als ‚prope servile jugum' kennzeichnete, ihm den Rechtsanspruch auf einen zum Leben ausreichenden Lohn zuerkannte und das Koalitionsrecht als angeborenes Menschenrecht für ihn forderte, wenn *Pius XI.* den Fehler der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung darin erkannte, daß sie etwas Trennendes, den Klassengegensatz der Arbeitsmarktparteien, zur Grundlage habe, und sie umgewandelt sehen wollte in eine Ordnung, die aus etwas gesellschaftlich *Verbindendem* erwachse, nämlich aus dem Zusammenwirken zu den verschiedenen, zum Gemeinwohl des Ganzen zu erbringenden Beiträgen, dann taten diese Päpste genau dasselbe, was das Konzil in seiner Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes" und was *Paul VI.* im vorliegenden Apostolischen Schreiben „Octogesima Adveniens" unternimmt; und wenn *Leo XIII.* ausdrücklich betonte, die Staatsbürger hätten die volle Freiheit, sich die Staatsform zu wählen, die sie wünschten, wofern nur den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge geschehe (‚salva iustitia' [DS 3150; cf. 3173. 3254]), und *Pius XI.* auf ihn sich berufend klarstellte, für die konkrete Gestaltung der Gesellschaft bestehe genau die gleiche Freiheit („Quadragesimo Anno" 86), so kann kein Konzil und kein künftiger Papst diesen „Pluralismus" überbieten. In zeitgeschichtlich wechselndem Gewande ist es substanziell unveränderlich das gleiche: Einrichtungen, Zustände, Ereignisse, Lehrmeinungen, Forderungen und Pläne werden gemessen an den Maßstäben, die der christliche Glaube an die Hand gibt, und alle, die sich zu Christus und zu seiner Kirche bekennen, werden aufgerufen, ihre Augen offen zu halten, um zu sehen, wo Aufgaben ihrer warten; ihre Bequemlichkeit und Opferscheu, aber auch ihre Voreingenommenheiten und Ängstlichkeiten herzhaft überwindend sollen sie sich mit vorbehaltloser Entschlossenheit *engagieren.*

So hatte *Pius XI.* seine Enzyklika „Quadragesimo Anno" abgeschlossen; so und nicht anders beschließt *Paul VI.* sein Apostolisches Schreiben „Octogesima Adveniens".

Zur Entwicklung der Konzilsidee

Von Hermann-Josef Sieben, S. J.

Vierter Teil

Konzilien in Leben und Lehre des Augustinus von Hippo

Eine Untersuchung zur Konzilsidee der Alten Kirche kann an *Augustinus*, einem ihrer einflußreichsten Theologen, nicht vorübergehen. Die zu unserem Thema vorliegende Literatur [1] ist vornehmlich mit der Frage befaßt, ob Augustinus die Unfehlbarkeit ökumenischer Konzilien bezeugt oder bestreitet; wo man darüber hinaus seine Konzilslehre im Zusammenhang behandelt, systematisiert man meist die einzelnen Elemente derselben nach späteren Vorstellungen. Wir versuchen im folgenden, einerseits allgemein den Konzilsbegriff des Augustinus zu bestimmen, anderseits seine explizite Konzilslehre in ihrer historischen Bedingtheit, in ihrem Kontext, zu skizzieren. Da die Konzilstheorie des Augustinus im Zusammenhang mit seiner Konzilspraxis gesehen werden muß, beginnen wir mit der Frage, welche persönliche Erfahrung mit Konzilien (Teil I) und welches historische Wissen über die Konzilspraxis der Alten Kirche (Teil II) ihm zur Verfügung stehen. Einige Beispiele dazu, welchen „Gebrauch" Augustinus selber von Konzilien macht (Teil III), helfen seine explizite Konzilslehre (Teil IV) und den ihr vorausgesetzten Konzilsbegriff (Teil V) im rechten Licht zu sehen.

I. Teilnahme an Konzilien

Der erste Biograph Augustins, *Possidius*, berichtet, der Bischof von Hippo habe, wann immer er konnte, an den Konzilsversammlungen seiner Kollegen teilgenommen [2]. Was läßt sich, so fragen wir, über dieses allgemeine Zeugnis hinaus historisch über die Konzilstätigkeit Augustins ausmachen? [3] Zunächst fällt auf, daß für die afrikanische

---

[1] Zur Literatur vgl. Anm. 128.

[2] ‚Sanctorum concilia sacerdotum per diversas provincias celebrata, cum potuit, frequentavit; non in eis quae sua sunt, sed quae Jesu Christi quaerens, ut vel fides sanctae ecclesiae catholicae inviolata maneret, vel nonnulli sacerdotes et clerici, sive per fas sive per nefas excommunicati, vel absolverentur vel abjicerentur' (PL 32: 51).

[3] Einer exakten historischen Aufhellung der Konzilstätigkeit des Augustinus steht im Grunde auch heute noch im Wege, was schon *Ch. W. F. Walch* beklagt: die Schwierigkeit, Zahl und Gegenstand der verschiedenen Konzilien sicher zu bestimmen: „Wir kommen jetzt zu denen Conciliis, welche am Ende dieses Jahrhunderts

Kirche, die sich zwar schon seit *Cyprians* Zeiten einer regen Konzilstätigkeit erfreute [4], eine neue Blütezeit kirchlicher Konzilien mit dem Episkopat des *Aurelius von Karthago* (391) und der Priesterweihe des Augustin von Hippo (391) beginnt [5]. Mehrere Historiker sehen in der auffallenden Konzilsfrequenz dieser Jahre [6] zu Recht, wie uns scheint, die Verwirklichung eines gemeinsamen Reformplanes der beiden Kirchenmänner [7]. In diesem Sinne schreibt Augustinus im Jahre 392, also noch als einfacher Priester, an Aurelius von Karthago; der Mißbrauch von Festgelagen an Martyrermemorien müsse durch das „Schwert strenger Konzilsvorschriften" abgestellt werden [8], ja, nur durch gemeinsame Konzilsbeschlüsse könne diesem Unfug ein Ende bereitet werden [9].

---

in Carthago gehalten worden. Nichts ist so verworren als die Frage: wieviel und wenn ein jedes unter ihnen zusammengekommen. Die Quelle dieser Unmöglichkeit rührt daher, daß wir zwar Canonen von verschiedenen solchen Versammlungen, aber von keiner historische Nachricht haben." (Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen [Leipzig 1759] 241). — Zur Frage, welche Canones welchem Konzil zuzuordnen sind, vgl. außer dem Standardwerk *Hefele/Leclercq*, Histoire des Conciles, Bd. I, 2; II, 1 (Paris 1907/8), und *P. Palazzini*, Dizionario dei Concili, Bd. I—VI (Rom 1963—1967), u. a. *F. L. Cross*, History and Fiction in the African Canons, in: JThSt 12 (1961) 227—247; *A. Strewe*, Die Canonessammlung des Dionysius Exiguus in der ersten Redaktion (Arbeiten zur Kirchengeschichte, 16 [Berlin 1931]); *L. Duchesne*, Histoire ancienne de l'Église, t. III (Paris 1909) 122, Anm. 2; *F. Maassen*, Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts (Gratz 1870) 149—185.

[4] Vgl. u. a. *P. Monceaux*, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne (Paris 1902, 1905, 1912) t. II, 41—66; t. III, 205 bis 237. 325—353, und *A. Audollent*, Art. «Afrique», in: DictHistGéogrÉccl (1912) 747—749. 811.

[5] Vgl. *G. Bardy*, Conciles d'Hippone au temps de s. Augustin, in: Augustiniana 5 (1955) 441—458. *B.* behandelt die beiden Konzilien von Hippo in den Jahren 393 und 427, die wie ein Rahmen diese Konzilsperiode der afrikanischen Kirche einfassen. «Entre les deux hommes que rapprocha bientôt une étroite amitié, les rôles furent spontanément partagés: Augustin fut la tête qui pense, Aurèle le bras qui agit.» Ebd. 442; zum Verhältnis der beiden Männer vgl. auch *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) Bd. VII, 39—42.

[6] *A. Audollent* zählt für die Jahre 393—427 39 katholische Konzilien in Afrika (a. a. O. [Anm. 4] 811—822).

[7] «Mais, surtout, l'institution conciliaire devient, avec Aurelius et Augustin, l'instrument principal de l'effort mené en commun pour venir à bout du schisme». (*R. Crespin*, Ministère et sainteté, pastorale du clergé et solution de la crise Donatiste dans la vie et la doctrine de st. Augustin [Paris 1965]); vgl. auch *F. L. Cross*, a. a. O. (Anm. 3) 229, der die Initiative vor allem Augustin zuzuschreiben scheint: "With that remarkable ability for practical matters and talent for organisation with which men of outstanding spiritual gifts are often blessed, Augustin conceived the plan of regular councils. The year was 392."

[8] ‚Scias itaque, domine beatissime et plenissima charitate venerabilis, non desperare nos, immo sperare vehementer, quod Dominus et Deus noster per auctoritatem personae quam geris, quam non carni, sed spiritui tuo impositam esse confidimus, multas carnales foeditates et aegritudines quas Africana Ecclesia in multis patitur, in paucis gemit, conciliorum gravi ense et tua gravitate posse sanari.' (Ep. 22, 2).

[9] ‚Sed tanta est pestilentia huius mali, ut sanari prorsus, quantum mihi videtur, nisi concilii auctoritate non possit.' (Ep. 22, 4).

Wir halten fest: Vor seinem Episkopat trägt sich Augustinus schon mit dem Gedanken einer Kirchenreform mittels Konzilsveranstaltungen. So ist es nicht zu verwundern, daß er auf dem Konzil vom 8. Oktober 393 in Hippo, der ersten der zahlreichen unter Aurelius veranstalteten Synoden, obwohl noch einfacher Priester, zugegen ist, und sogar vor den versammelten Bischöfen eine Predigt hält. Sie ist uns, wenn auch vielleicht nicht im ursprünglichen Wortlaut [10], so doch zumindest in der Substanz überliefert [11]. Inwieweit Augustinus bei der Abfassung der Canones [12] dieses Konzils von Hippo im Jahre 393, das man als Archetyp aller folgenden afrikanischen Konzilien bezeichnet hat [13] und dessen Dekrete von *F. L. Cross* als ein „complete body of canon law" [14] angesehen werden, initiativ ist, läßt sich natürlich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Eine direkte Beteiligung an der Konzilsdiskussion scheint wenig wahrscheinlich, denn Augustinus ist als einfacher Priester kein eigentliches Mitglied der Synode [15]. Ein Einfluß auf die Thematik des Konzils über Aurelius oder andere Bischöfe ist anderseits durchaus im Rahmen des Wahrscheinlichen [16].

Von Bedeutung für die Zukunft der afrikanischen Kirche war vor allem Kanon V, der eine jährliche Konzilsveranstaltung vorschreibt [17]. Was läßt sich über die Teilnahme und Rolle des Augustinus auf diesen Konzilien — die übrigens nicht mit der Regelmäßigkeit stattfinden, die der Kanon vorsieht — ausmachen? Von zwei katholischen Konzilien des Jahres 394 ist nichts erhalten, woraus sich mit Sicherheit auf

---

[10] De fide et symb. (PL 40: 181—196).

[11] Daß Augustinus vor den versammelten Bischöfen über den Glauben predigte, ist durch Retract. I, 17 belegt: ‚Per idem tempus coram episcopis hoc mihi jubentibus, qui plenarium totius Africae concilium Hipponeregio habebant de Fide et Symbolo presbyter disputavi. Quam disputationem, nonnullis eorum qui nos familiarius diligebant, studiosissime instantibus, in librum contuli . . .' *F. L. Cross*, a. a. O. (Anm. 3) 230, zu diesem ‚liber': ". . . we cannot suppose it bears any close resemblance to what Augustine actually delivered . . . As it is we can only suppose that it has reached us in a greatly revised form."

[12] Statuta concilii Hipponensis breviata (PL 56: 418C—431A); nach *F. L. Cross*, a. a. O. (Anm. 3) 233 der "standard text".

[13] *L. S. Le Nain de Tillemont*, Mémoires pour servir l'histoire de l'Église des six premiers siècles, t. 1—16 (Paris 1701 ff.), t. XIII, 186, unter Berufung auf Baronius.

[14] A. a. O. (Anm. 3) 231.

[15] So *G. Bardy*, a. a. O. (Anm. 5) 452; vgl. dazu *F. L. Cross*, a. a. O. (Anm. 3) 232, Anm. 1, der mit der Möglichkeit rechnet, daß Augustinus das ‚breviarium' redigiert hat.

[16] So schon *Le Nain de Tillemont*, a. a. O. (Anm. 13), t. XIII, 186: «Il ne faut pas douter, que les avis et les mémoires de saint Augustin n'aient eu une grande part aux règlements qui s'y firent.» — Ähnlich der *Maurinerbiograph:* ‚Nec ambigendum, quin Augustinus decretis in concilio sanciendis operam suam praeter caeteros praestiterit' (PL 32: 190).

[17] Vgl. dazu *R. Crespin*, a. a. O. (Anm. 7) 54: «C'était là, enfin, pour un animateur tel que fut Augustin, une occasion privilégiée de communiquer son enthousiasme et d'obtenir l'adhésion de tous à ses initiatives.»

die Anwesenheit Augustins schließen ließe. Diese ist jedoch wahrscheinlich [18]. In den Jahren 395 und 396 scheint überhaupt kein Konzil stattgefunden zu haben. Das Konzil vom 28. August 397 [19] ratifizierte zunächst die Canones des Konzils von Hippo im Jahre 393. Ob Augustinus an diesem Konzil teilgenommen hat, läßt sich nicht mit letzter Sicherheit ausmachen [20]. — Aus den Jahren 398 und 400 ist kein Konzil bekannt. Seine Teilnahme am Konzil von 399 ist zwar nicht durch den einzigen überlieferten Kanon [21] gesichert, wohl aber durch das Zeugnis von Sermo 62 [22]. Im Abstand von nicht ganz drei Monaten finden im Jahre 401 zwei Konzile statt, beide in Karthago unter dem Vorsitz des Aurelius. Sie befassen sich u. a. mit der Frage, ob die zusammen mit ihren Gläubigen vom Donatismus zurückgekehrten Geistlichen ihr Priesteramt behalten bzw., ob die im Schisma getauften Söhne von Donatisten zu Priestern geweiht werden können [23]. Das Konzil vom 13. September 401 beauftragt eine Kommission von 20 Bischöfen mit der Wiederherstellung der Ordnung in der Kirche von Hippo Diarrhytorum, wo der Bischof *Equitius* sein Unwesen treibt. Eines der Mitglieder dieser Kommission ist Augustinus; er hatte also an diesem zweiten Konzil des Jahres 401 teilgenommen [24]. Der Einfluß Augustins auf dieses Konzil wird besonders in Kanon 69 [25] deutlich. Das Argument, dessen sich die katholischen Delegierten bedienen sollen, ist das Lieblingsargument Augustins: die widersprüchliche Haltung der Donatisten ihren eigenen Schismatikern gegenüber. *Le Nain de Tillemont* hält die Teilnahme auch am Konzil vom 15./16. Juni für wahrscheinlich [26].

---

[18] Zum folgenden vgl. (außer der oben, Anm. 3 u. 5, angegebenen Literatur) O. *Perler*, Les voyages de saint Augustin, Études Augustiniennes; ebd. 162: «Sa présence . . . n'était pas chose extraordinaire: Aurelius aura tout simplement invité son ami.»

[19] Vgl. darüber vor allem *F. L. Cross*, a. a. O. (Anm. 3) 230.232. — O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 219 f., hält die Teilnahme Augustins am Konzil vom 26. Juni 397 für sicher angesichts der Tatsache, daß dieser sich seit zwei Monaten in Karthago befindet.

[20] *Le Nain de Tillemont*, a. a. O. (Anm. 13), erwägt in aller Ausführlichkeit die Gründe für und gegen seine Anwesenheit. So findet sich z. B. in der Konzilssammlung des Isidor die Unterschrift des Augustinus, zusammen mit der des Aurelius und Epigonus (*Mansi* III, 892); in anderen Konzilssammlungen fehlt sie: vgl. Note 26: «Si saint Augustin a assisté au concile général de Carthage en 397», a. a. O. (Anm. 13) 980—981. — Vgl. dagegen O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 221, Anm. 1.

[21] *Mansi* II, 752.

[22] O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 225 f.

[23] Codex canonum ecclesiae Africanae, can. 56—57 (*Mansi* III, 747 ff.; vgl. dazu *Hefele/Leclercq*, a. a. O. (Anm. 3) II, 1, S. 201—209, u. *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) 369—372.

[24] Vgl. Can. 78 des Cod. can. eccl. Afric. (*Mansi* III, 779).

[25] *Mansi* III, 774.

[26] A. a. O. (Anm. 13) 44: «Les décrets qui se sont faits en l'un et en l'autre (scil. concile de 401) nous donnent lieu de croire que saint Augustin a assisté à tous les

Bis zum großen Religionsgespräch zwischen Donatisten und Katholiken im Jahre 411 [27] findet nun jedes Jahr — ausgenommen das Jahr 406 — ein Konzil statt (im Jahre 408 waren es sogar zwei). Für die Teilnahme Augustins am Konzil von Mileve [28] im Jahre 402 liegt zwar kein direktes Zeugnis vor, aber man kann mit *L. S. Le Nain de Tillemont* [29] darauf hinweisen, daß ein Teil der Konzilsdekrete im Zusammenhang steht mit Fragen, die Augustinus in Briefen des Jahres 401/02 behandelt [30]. — Einer der Höhepunkte der afrikanischen Kirchengeschichte stellt das Konzil vom 25. August des Jahres 403 dar. Die Bischöfe fassen den Entschluß zu einer großangelegten Kampagne zur Wiedervereinigung mit den Donatisten ausschließlich auf friedlichem Wege mittels öffentlicher Diskussion [31]. Augustinus ist bei diesem Konzil anwesend [32]. Die auf diesem Konzil abgefaßte Aufforderung an die donatistischen Bischöfe [33], sich dem öffentlichen Glaubensgespräch zu stellen, dürfte kaum ohne seine aktive Mitwirkung abgefaßt worden sein [34]. — Vor seiner Rückkehr nach Hippo, unmittelbar an-

---

deux.» — Der *Maurinerbiograph* entdeckt in den Dekreten dieser beiden Konzile den Geist des Augustinus: ‚Augustini certe ingenium in huiusce concilii decretis elucet plurimum' (a. a. O. [Anm. 16] 301). — O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 234, folgert die Anwesenheit aus sermo 24, der am 16. Juni in Karthago gehalten wurde.

[27] *Mansi* IV, 19—276. — Zum Problem des Donatismus allgemein vor allem *J. P. Brisson*, Autonomisme et christianisme dans l'Afrique Romaine de Septime Sévère à l'invasion vandale (Paris 1958).

[28] Vgl. *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) 372.

[29] A. a. O. (Anm. 13) 387: «Cette dispute servit, semble-t-il, d'occasion à une partie des décrets du concile de Milève qui y ont rapport». — Auch O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 244, hält die Teilnahme für «moralement certain».

[30] Vgl. ep. 59 mit Can. eccl. African. 86 (*Mansi* III, 786); ferner ep. 63, 4 mit can. 90 (*Mansi* III, 787).

[31] Vgl. hierzu *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) 372—376.

[32] ‚Alypius episcopus ecclesiae Thagastensis dixit: nos quidem de Numidia venimus, et sancti fratres Augustinus et Possidius: sed de Numidia legatio mitti non potuit, quod adhuc tumultu tyronum, episcopi propriis necessitatibus in civitatibus suis aut impediti aut occupati sunt' (Can. 90 [*Mansi* III, 790]).

[33] ‚Convenimus vos ex concilii nostri auctoritate missi, de vestra correctione gaudere cupientes, considerantes domini caritatem, qui dixit: beati pacifici, quia ipsi filii Dei vocabuntur, et admonuit per prophetam etiam his qui dicunt se fratres nostros non esse, dicere nos debere, fratres nostri estis. Hanc ergo pacificam ex caritate venientem commonitionem nostram contemnere non debetis, ut si quid veritatis habere nos arbitramini, non dubitetis asserere: id est, ut congregato vestro concilio deligatis ex vobis, quibus causam assertionis vestrae committatis: ut et nos possimus hoc facere, ut etiam de nostro concilio deligantur, qui cum eis quos deligeritis, constituto loco et tempore, quidquid quaestionis est, quod vestram a nobis separat communionem, cum pace discutiant, et tandem aliquando adjuvante Domino Deo nostro, finem veternosus error accipiat, ne propter animositatem hominum infirmae animae et ignari populi sacrilega dissensione dispereant. Si enim hoc fraterne acceperitis, veritas facile dilucescit: si autem hoc facere nolueritis, diffidentia vestra facile innotescet' (Cod. can. eccl. Afric. 92 [*Mansi* III, 794]).

[34] *Le Nain de Tillemont*, a. a. O. (Anm. 13) 395: «Il (d. h. der Text der Einladung zum Religionsdisput) est inseré dans ce concile et il est aisé de juger que saint Augustin y avait eu beaucoup de part».

schließend an das Konzil vom 13. September, geht Augustinus in seinen Psalterhomilien in der Kirche von Karthago ausführlich auf die Auseinandersetzung mit den Donatisten ein [35]. — Die Donatisten dachten nicht daran, sich einem öffentlichen Religionsgespräch zu stellen, sie antworteten vielmehr mit brutaler Gewalt [36]. Daher die volte-face der Katholiken auf dem Konzil vom 26. Juni des Jahres 404: man bittet den Kaiser um Anwendung der Ketzergesetze gegen die Donatisten. Auch Augustinus, der auf dem Konzil anwesend ist [37], gibt nach anfänglichem Zögern dem Drängen der übrigen Bischöfe nach und unterstützt den Rekurs auf den weltlichen Arm [38]. — Ob Augustinus am Konzil des folgenden Jahres (23. August 405) teilgenommen hat, läßt sich wiederum nicht dem kurzen Konzilsbericht, der auf uns gelangte [39], mit Sicherheit entnehmen. Man kann es aber mit *Le Nain de Tillemont* u. a. [40] für wahrscheinlich halten. — Das Konzil vom 13. Juni des Jahres 407 regelt u. a. eine recht dunkle Streitsache des numidischen Bischofs *Maurentius*. Dabei erbittet sich Maurentius als Richter u. a. Augustinus [41], woraus man wohl auf Augustins Anwesenheit auf diesem Konzil schließen kann. — Die den beiden Konzilien im Jahre 408 sowie in den Jahren 409 und 410 zugehörigen Texte geben keinerlei positiven Aufschluß über eine Anwesenheit Augustins. Aus indirekten Zeugnissen ergibt sich jedoch die Nichtteilnahme an dem Konzil vom 13. Oktober 408 (Brief 97) und die Teilnahme am Konzil vom 14. Juni 410 [42]. — Auf das große Religionsgespräch zwischen Katholiken und Donatisten, das nach vielen Widerständen und Hindernissen doch schließlich zustande kam, brauchen wir in unserem Zusammenhang nicht näher eingehen, da es sich nicht um ein Konzil im eigentlichen Sinn des Wortes handelt [43]. Halten wir jedoch von dieser einzigartigen Veranstaltung fest, was *Le Nain de Tillemont* von ihr in bezug auf Augustinus sagt: «Il est visible que ce saint (d. h. Augustin) en fut

---

[35] Enarrat. Ps. 36; vgl. dazu u. a. *A. C. de Veer*, L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme, in: RechAug 3 (1965) 219—237, z. St. 221. Zum Datum vgl. jedoch O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 237, Anm. 9.

[36] Vgl. hierzu *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) 376.

[37] Vgl. Ep. 185: 7, 25.

[38] Vgl. hierzu vor allem *E. L. Grasmück*, Coercitio, Staat und Kirche im Donatistenstreit (Bonn 1964), bes. 195—250.

[39] Cod. can. eccl. Afric. 94 (*Mansi* III, 799).

[40] A. a. O. (Anm. 13) 425: «Saint Augustin ne manqua pas sans doute de se trouver à ce concile général d'Afrique comme il avait fait aux autres»; vgl. den *Mauriner*biographen, a. a. O. (Anm. 16) 353; ferner *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4), t. VII, 27, und O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 257 f.

[41] Cod. can. eccl. Afric. 100 (*Mansi* III, 806).

[42] Ebd. 106—108 (*Mansi* III, 807—811); vgl. O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 269 bis 271. 274.

[43] Vgl. hierzu u. a. *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) 388—425.

l'âme de la part des catholiques» [44]. — Noch im selben Jahr 411 findet in Karthago das erste Konzil gegen *Caelestius*, Schüler des *Pelagius*, statt [45]. Diesmal wissen wir positiv durch Augustinus selbst, daß er auf diesem Konzil nicht anwesend war [46]. — Das Konzil von Cirta (Zerta?) in Numidien am 14. Juni 412 nimmt in einem gemeinsamen Synodalbrief zu dem Vorwurf der Donatisten Stellung, der Schiedsrichter des Glaubensgesprächs vom Vorjahr, *Marcellinus*, sei bestochen gewesen [47]. Augustinus bekennt sich selber als Verfasser dieses Briefes, der die Kurzfassung der längeren Abhandlung ‚Post collationem contra Donatistas' darstellt [48]. In seiner Eigenschaft als Verfasser des gemeinsamen Synodalbriefes erscheint Augustinus somit als die zentrale Figur dieses Konzils von 412.

Weitere afrikanische Konzile sind erst wieder für das Jahr 416 bekannt, und zwar gleich zwei, eines in Mileve (Numidien) und das andere in Karthago. Beide befassen sich mit dem Pelagianismus. Der Brief des Konzils von Mileve an Papst *Innozenz* [49] führt unter den Verfassern an achter Stelle den Namen Augustins auf; eine führende Rolle bei der Abfassung des Briefes ist kaum auszuschließen. — Das Konzil von Karthago sendet ebenfalls einen Brief an Innozenz, um ihn zu Maßnahmen gegen Pelagius und Caelestius zu bewegen [50]. Die Nichtteilnahme an letzterem ergibt sich aus Brief 178, in dem Augustinus beide Konzile unterscheidet [51].

Von den Konzilien in Thysdrus (417?), Karthago (417 oder 418) und Thelepte (24. Februar 418) sind teils keine, teils unsichere Dokumente überliefert; über eine Teilnahme Augustins ist nichts auszumachen. Das Universalkonzil vom 1. Mai 418, das in 20 Canones sich hauptsächlich mit dem Pelagianismus und Donatismus befaßt [52], be-

---

[44] A. a. O. (Anm. 13) 551.

[45] *J. H. Koopmans*, Augustine's First Contact with Pelagius and the Dating of the Condemnation of Caelestius at Carthage, in: VigChr 8 (1954) 149—153. Vgl. dagegen *F. Refoulé*, La datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus fidei de Rufin, in: RevÉtAug 9 (1963) 41—49.

[46] Augustinus schreibt an Aurelius: ‚Haec (d. h. die Lehrsätze des Pelagius) ita objecta sunt, ut etiam apud Carthaginem a Sanctitate tua et ab aliis tecum episcopis dicerentur audita atque damnata. Ubi quidem, ut recolis, ipse non fui, sed postea cum venissem Carthaginem, eadem gesta recensui' (De gest. Pel. 11, 23).

[47] Brief 141 (*Mansi* IV, 299—306).

[48] Retract. II, 40: ‚Multo autem brevius id egi quadam ad eos rursus epistola. Sed quia in concilio Numidiae omnibus qui ibi eramus hoc fieri placuit, non est in epistolis meis.' Vgl. hierzu *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) 384—386.

[49] Brief 176 (*Mansi* IV, 334—336).

[50] Brief 175 (*Mansi* IV, 321—324).

[51] Vgl. *O. Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 331. — Vgl. dort auch Genaueres zur Datierung der beiden Konzile.

[52] Cod. can. eccl. Afric. 108—127 (*Mansi* III, 810—823). — Vgl. hierzu *H. Ulbrich*, Augustins Briefe zur entscheidenden Phase des Pelagianischen Streites, in: REA 9 (1963) 51—75. 235—258.

schließt in seinem letzten Kanon die Fortsetzung des Konzils — offensichtlich wartet man auf die Antwort von Papst *Zosimus*. Man läßt zu diesem Zweck vom Concilium generale eine Kommission von je 3 Prälaten aus den afrikanischen Provinzen (mit Ausnahme der tripolitana, die nur einen Vertreter sendet) wählen, bevor die übrigen Synodalen zu ihren Sitzen zurückkehren. Augustinus wird dabei zusammen mit *Alypius* und *Restitutus* als Vertreter für Numidien gewählt. Daraus ergibt sich eindeutig seine Anwesenheit auf diesem Konzil [53]. — Von einem weiteren Konzil gegen Ende des Jahres 418 im Kompetenzstreit zwischen Rom und Afrika um den Fall des Apiarius sind die Akten verloren. — Derselbe Streitfall beschäftigt das Generalkonzil vom 25.—30. Mai 419 in Karthago, an dem neben drei päpstlichen Legaten 217 afrikanische Bischöfe teilnehmen [54]. Die Konzilsakten haben den, wie es scheint, entscheidenden Vermittlungsvorschlag des Augustinus festgehalten: man solle sich bis zur Klärung der Echtheitsfrage an die vom Papst angezogenen Canones halten [55]. Der Synodalbrief an Papst *Bonifatius* trägt u. a. die Unterschrift Augustins [56]. — Von einem Konzil am 13. Juni 421 sind keine Dokumente überliefert, die die Anwesenheit Augustins beweisen [57], genausowenig von ein oder zwei Konzilien aus dem Jahre 423. — Das Concilium von 424 in Karthago greift die Streitsache *Apiarius* wieder auf; der an Papst *Caelestin* gerichtete Synodalbrief enthält in der Überschrift nicht den Namen Augustins; auch die Namen der übrigen numidischen Bischöfe fehlen [58]. Wir wissen jedoch, daß sich Augustinus nach dem Osterfest, das in diesem Jahr auf den 30. März fiel, 3 Monate lang in Karthago aufhielt [59], in der Zeit also, in der Konzilien vorzugsweise stattfinden. — In die

---

[53] *Mansi* III, 823.

[54] Es muß auf diesem Konzil recht hitzig zugegangen sein. Aus den Akten, die überliefert sind (vgl. *Mansi* III, 401—408), geht hervor, daß man sich mehrmals gegenseitig unterbrach. Die Afrikaner weigern sich, die vom Papst als nizänisch ausgegebenen Canones als echt anzuerkennen. Man kommt deshalb zu dem Schluß, sich authentische Abschriften aus Alexandrien, Konstantinopel und Antiochien zu besorgen. Vgl. hierzu *Hefele/Leclercq*, a. a. O. (Anm. 3) 196—211; zum sog. Cod. can. eccl. Afric., der von diesem Konzil stammen soll, vgl. vor allem *F. L. Cross*, a. a. O. (Anm. 3) 240—247.

[55] ‚Cumque recitaretur, Augustinus ecclesiae Hipponis Regiensis, legatus provinciae Numidiae dixit: et hoc nos servaturos profitemur, salva diligentiore inquisitione concilii Nicaeni. Aurelus episcopus dixit: hoc etiam omnium vestrae caritati placet, responsione firmate. Universum concilium dixit: omnia in Nicaeno concilio statuta sunt, nobis omnibus placent' (*Mansi* IV, 406).

[56] *Mansi* III, 835. — Vgl. auch *Mansi* III, 823. 827.

[57] *Hefele/Leclercq*, a. a. O. (Anm. 3) II, 1: 213. Vgl. O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 364.

[58] *Mansi* IV, 515—516. — Zu diesem Konzil vgl. *Ch. Munier*, Un canon inédit du XXe concile de Carthage, in: RevScRel 40 (1966) 113—126.

[59] *Le Nain de Tillemont*, a. a. O. (Anm. 13) 842. — O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 379, argumentiert auf Grund von sermo 114 für die Anwesenheit Augustins.

Jahre 418—426 [60] fällt die *Leporius*-Affäre. Der Synodalbrief an die gallischen Bischöfe [61] stammt höchstwahrscheinlich aus der Feder Augustins [62], der ‚Libellus emendationis sive satisfactionis', den der Mönch *Leporius* dem Konzil präsentiert, trägt u. a. seine Unterschrift [63]. — Das letzte afrikanische Konzil schließlich, an dem Augustinus teilnimmt, ist das vom 24. September des Jahres 427 in Hippo [64]. Man befaßt sich mit Disziplinarfragen, die Akten sind erhalten [65], ‚Praefatio' und ‚Conclusio' erwähnen Augustinus [66]. *Aurelius* führt, wie auch bei den meisten der vorangegangenen Konzilien, ordnungsgemäß den Vorsitz, die ehrende Erwähnung Augustins wirft jedoch bezeichnendes Licht auf seine Rolle in diesem Konzil. Möglicherweise versammelte es sich auch auf seine Anregung hin. Besonders deutlich wird jedoch der Einfluß Augustins auf die Abfassung der Dekrete, wenn man Kanon 4 und 5 [67] mit den Sermones 355 und 356 (De vita et moribus clericorum suorum) vergleicht, die Augustinus Ende des Jahres 424 in Hippo gehalten hat. Die Dekrete fassen in nüchterne juridische Bestimmungen den Geist der Strenge und der Zucht, von denen die genannten Predigten zeugen. — Mit dem Konzil von Hippo im Jahre 427 endet die unter dem Zweigestirn Aurelius/Augustinus so fruchtbare Periode konziliarer Reformen der afrikanischen Kirche, nicht nur deshalb, weil die beiden Freunde — höchstwahrscheinlich — im gleichen Jahr (430) vom Tode dahingerafft werden, sondern auch, weil die äußeren Umstände, der Einfall der Vandalen, für viele Jahre eine Kon-

---

[60] Zur Datierung vgl. O. *Perler*, a. a. O. (Anm. 18) 343, der im Anschluß an *J. L. Maier*, La date de la retraction de Leporius et celle du sermon 396 . . . ., in: REA 11 (1965) 39—42, die Leporius-Affäre in das Jahr 418 legt, und zwar in die Wochen nach dem Konzil vom 1. Mai.

[61] *Mansi* IV, 518—520.

[62] Ebd. 517.

[63] ‚Augustinus episcopus Hipponensium regiorum oblato nobis a Leporio libello subscripsi' (*Mansi* IV, 527).

[64] Vgl. hierzu *M. Boudinhon*, Note sur le Concile d'Hippone de 427, in: RevHistLitRel 10 (1905) 267—274; vgl. *Hefele/Leclercq*, a. a. O. (Anm. 3) II, 1: 1302 bis 1308, und *G. Bardy*, a. a. O. (Anm. 5) 452—458.

[65] PL 56; 876—879.

[66] ‚Cum Aurelius senex una cum fratribus et consacerdotibus suis consedisset, astantibus diaconibus, Aurelius episcopus dixit: Sanctitas vestra melius recolit qua necessitate factum est ut instituta concilii solemnitas per biennium cessaret. Nunc quia adjuvante Deo, certa providentia factum ut sanctus frater et coepiscopus noster Augustinus pro sua religione concilium libenter acciperet et nos Dominus in unum congregari jussisset, et quia contingit ut infirmitas mea vestrum omnium vultum salutaret, agamus aliquid pro utilitate Ecclesiae, ut ea quae innata vel quae audienda sunt audiantur, ne causae, cum diutius adhuc dimitti coeperint, in pejus exsurgant. Unde hoc opus est ut Ecclesiae causae quae disciplinae congruunt pertractentur' (PL 56: 876). — ‚Haec statuta singuli propria subscriptione firmarunt: Aurelius, Simplicius, Augustinus et caeteri' (ebd. 879).

[67] PL 56: 877.

zilsveranstaltung der Katholiken nicht mehr erlauben [68]. Abschließend ist nur noch die ehrenvolle Einladung Augustins zum „ökumenischen" Konzil von Ephesus durch Kaiser *Theodosius II.* zu erwähnen [69]. Die Teilnahme an diesem „ökumenischen" Konzil hätte wahrhaftig die konziliare Tätigkeit des Bischofs von Hippo gekrönt.

Wir können als Ergebnis unseres Überblicks festhalten: Fast überall, wo die Quellenlage ein Urteil erlaubte, ließ sich die Anwesenheit Augustins entweder positiv nachweisen oder wahrscheinlich machen. Das eingangs zitierte Zeugnis des Possidius, Augustinus habe, wann immer er konnte, an den Bischofsversammlungen seiner Kollegen teilgenommen, erweist sich somit als historisch zutreffend [70].

II. Augustins historische Kenntnis von Konzilien

Augustins Konzilsbegriff und seine Konzilslehre ist nicht nur von einer persönlichen Erfahrung mit Konzilien bestimmt, sondern ebenso von seinen historischen Kenntnissen über die Konzilspraxis der Kirche. Deswegen fragen wir im folgenden: Von welchen Konzilien hat er historische Kenntnis, von welchen besitzt er sogar die Akten? Art und Umfang seines Konzilswissens legen es nahe, zwischen den afrikanischen und den außerafrikanischen Konzilien zu unterscheiden [71].

Über die *vorcyprianischen* Konzilien [72] war Augustinus zumindest durch die gleiche Quelle informiert, aus der auch wir von ihnen Kenntnis haben: aus den Briefen Cyprians, die sich höchstwahrschein-

[68] Vgl. für die folgenden Jahre der arianischen Verfolgung *A. Audollent*, a. a. O. (Anm. 4) 823—833. [69] *Mansi* IV, 1207.

[70] Zur Teilnahme Augustins an den Konzilien seiner Zeit vgl. außerdem *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4), Bd. VII, 21; *G. Bardy*, a. a. O. (Anm. 5) 443; *R. Crespin*, a. a. O. (Anm. 7) 133.

[71] Inwieweit Augustinus ein „Apostelkonzil" kennt, läßt sich in etwa durch Ep. 82, 11 und ‚Contra partem Donati post gesta' 15, 19 ff. entscheiden: In seiner berühmten Diskussion mit Hieronymus über die Frage, ob Paulus Gal 2, 11 den Petrus zum Schein oder wirklich getadelt hat, faßt Augustinus eine doppelte Möglichkeit ins Auge: daß nämlich dieser Tadel ‚post apostolorum decretum' stattfindet oder ‚ante illud Jerusolymitanum concilium'. Daß man diese Apostelversammlung von Apg 15 als ein Konzil ansehen kann, scheint ihm aber beim Bericht über das Religionsgespräch vom Jahre 411 nicht so deutlich bewußt zu sein. Auf das Ansuchen der Donatisten, aus der Schrift zu beweisen, daß Konzilsakten mit ‚dies' und ‚consules' gekennzeichnet sein müssen, antwortet Augustinus: diese Forderung ist unangebracht, denn erstens: Schrift und Konzilien sind nicht vergleichbar, und zweitens: in der Hl. Schrift ist kein Konzil bekannt, ‚ubi apostoli iudices sederint et accusatum aliquem vel damnaverint vel absolverint'. Daß Augustinus hier bloß negiert und nicht, auf Apg 15 eingehend, erläutert, scheint doch anzuzeigen, daß ihm das sog. Apostelkonzil keine geläufige Größe ist. Zum Briefwechsel Augustin — Hieronymus vgl. vor allem *P. Auvray*, Saint Jérome et saint Augustin. La controverse au sujet de l'incident d'Antioche, in: RechScRel 29 (1939) 594—610.

[72] Karthago 215 (?): vgl. *Cyprian*, Ep. 71, 4; das Konzil von 217 (?); vgl. Ep. 1, und das der Lambesitanischen Kolonie vom Jahre 240: vgl. Ep. 59, 10.

lich alle [73], sicher aber zu einem großen Teil im Besitz des Bischofs von Hippo befanden [74].

Über die *cyprianischen* Konzile ist Augustinus ebenfalls durch dessen Briefsammlung im Bilde. Auf die Konzile in den Jahren 253 und 255 nimmt Augustinus in seinen Schriften ausdrücklich Bezug [75]. Besonders eingehend befaßt er sich mit den Konzilsakten vom 1. September des Jahres 256, den sog. ‚Sententiae episcoporum numero LXXXVII de haereticis baptizandis' [76]. Für die Konzilien der Jahre 251, 252, 254 und des Frühjahrs 256 liegt zwar im antidonatistischen Schrifttum des Augustinus keine ausdrückliche Bezugnahme vor, er ist jedoch höchstwahrscheinlich durch die entsprechenden Briefe Cyprians [77] über sie informiert.

Daß Augustinus von den afrikanischen Konzilien *nach* dem Episkopat Cyprians bis zu seinem eigenen Amtsantritt [78] Kenntnis hat, ist deswegen wahrscheinlich, weil von diesen Konzilien z. T. Konzilsakten vorliegen, die ihm kaum unbekannt geblieben sein können.

Die Frage, inwieweit Augustinus die recht zahlreichen *Donatisten*konzilien kennt [79], ist einfach dahingehend zu beantworten, daß Augustinus der eigentliche „Historiker" des Donatismus ist [80]. Seinen historischen Nachforschungen verdankt die Nachwelt nicht nur überhaupt die Nachricht von der Existenz der meisten dieser Konzilien [81], sondern auch beachtliches Quellenmaterial [82]. Die Kenntnis dieser Konzi-

---

[73] Vgl. *I. Marrou*, Saint Augustin et la fin de la culture antique (Paris 1938) 421: «Il est facile de s'assurer qu'Augustin a de toute son œuvre (gemeint ist das Werk Cyprians) une connaissance complète et approfondie.» Vgl. auch *B. Altaner*, Die Bibliothek Augustins, in: Kleine patristische Schriften (TU 83 [Berlin 1967]) 174 bis 178.

[74] Vgl. die Rubrik «Auteurs divers» der Bände 28—30 der Bibliothèque Augustinienne, hrsg. von *F. Cayré* (Paris 1936 ff.), wo die einzelnen Briefe, auf die sich Augustinus bezieht, aufgeführt sind.

[75] Ep. 166: 8, 23; vor allem De bapt. V: 23, 31; vgl. auch Bibliothèque Augustinienne, a. a. O. (Anm. 74) Bd. 29, 637—639.

[76] De bapt. VI, 8 — VII, 48 kommentiert Augustinus die einzelnen Bischofsvoten.

[77] Ep. 44. 45. 48. 57. 67. 72. Vgl. hierzu jedoch *G. Bavaud*, in: Bibl. Aug., a. a. O. (Anm. 74), Bd 29, 31: Augustinus benutzt den ganzen Cyprian-Dossier zur Frage der Wiedertaufe außer Ep. 72 und dem Synodalbrief vom Frühjahr 256.

[78] Die Konzilien um das Jahr 348 in der Byzacene und in Numidien, im Jahr 349 in Karthago unter Gratus, im Jahr 389 und am 16. Juni 390 unter Genethlius.

[79] Vgl die Liste bei *A. Audollent*, a. a. O. (Anm. 4) 811—822.

[80] *P. Monceaux*, a. a. O. (Anm. 4) VII, 243—257.

[81] Das Konzil von Karthago um das Jahr 335 ist uns z. B. nur durch Ep. 93, 10, 43 bekannt, das Konzil von Karthago (?) zwischen 370 und 390 mit der Verurteilung des Tyconius nur durch C. ep. Parm. I, 1, das Maximianistenkonzil zu Karthago im Jahre 393 nur durch C. Cresc. 4, 6, 7 usw. Ähnlich verhält es sich mit einer Reihe weiterer Donatistenkonzilien.

[82] Der Synodalbrief des Maximianistenkonzils vom 24. Juni des Jahres 393 zu Cabarsussi ist uns allein von Augustinus überliefert. Er zitiert ihn in extenso in einer Homilie zu Ps 36, die er im Jahre 403 (?) in Karthago hält (In Ps. 36, 19—20; Text vgl. auch *Mansi* III, 845—848). Auch die Sentenz des Konzils von Bagai (24.

lien und ihrer Akten war für Augustinus während seiner gesamten Auseinandersetzung mit dem Donatismus von vitalem Interesse [83].

Wie steht es mit seiner Kenntnis der *außerafrikanischen* Kirchenversammlungen? Was das 2. und 3. Jahrhundert angeht, so ist bekanntlich unsere Hauptquelle für die Konzilsgeschichte die Historia ecclesiastica des *Eusebius von Caesarea* [84]. Diese Kirchengeschichte liegt vom Jahre 402/403 ab in der lateinischen Übersetzung und Fortführung durch *Rufinus von Aquileja* vor. Augustinus konnte sie folglich von diesem Zeitpunkt an benutzen. Er hat sie sicher spätestens vom Jahre 421 oder 425 ab verwendet, da er sich ausdrücklich in seiner Schrift De cura pro mortuis gerenda darauf bezieht [85]. Weitere Quellen für die Kenntnis der Konzilien des 2. und 3. Jahrhunderts sind die Briefe des *Cyprian*, worüber weiter oben schon gehandelt wurde.

Die Mehrzahl der Kirchenversammlungen des 4. Jahrhunderts befassen sich mit dem Arianismus. Sie sind uns vornehmlich bekannt durch die publizistischen Sammlungen, die *Athanasius* für den Osten und *Hilarius* für den Westen hergestellt haben [86]. Kannte Augustinus eine dieser Sammlungen? Von der Antwort auf diese Frage hängt es ab, ob er eine genauere Kenntnis dieser für die Konzilsgeschichte so wichtigen Periode hatte. Zunächst was die Sammlungen des *Athanasius* angeht: Ein positiver Hinweis für die Benutzung der Aktensammlungen des Athanasius läßt sich im Werk des Augustinus, soweit wir

---

April 394) ist durch Augustinus der Nachwelt überliefert (vgl. *Mansi* III, 857—858); ebenso das Dekret eines Konzils aus dem Jahr 414/19 über die Rückkehr vom Katholizismus zum Donatismus ist uns nur durch Augustinus erhalten (C. Gaud. I, 37, 48). Von den meisten der Donatistenkonzilien gilt, was schon *C. W. F. Walch*, a. a. O. (Anm. 3) 134, bemerkt: „Man muß sich abermals mit dem behelfen, was Augustinus und Optatus von Mileve hievon aufgezeichnet." — In der Tat, Augustin übernimmt zunächst die antidonatistische Aktensammlung des Optatus von Mileve, erweitert dann diese aber erheblich (vgl. hierzu *P. Monceaux*, a. a. O. [Anm. 4] VII, 243 ff.).

[83] Zur Benutzung dieser Konzilien vgl. vor allem seine Predigt In Ps. 36 und von der zahlreichen Literatur hierzu *A. C. de Veer*, L'exploitation du schisme maximianiste par saint Augustin dans sa lutte contre le donatisme, in: RechAug 3 (1965) 219—237.

[84] Sie enthält Nachrichten über die Konzilien von Hierapolis, Ephesus, Ponto, in Palästina, Gallien, Osroene, Rom, Iconium, Vostra und Antiochien; vgl. hierzu Hist. Eccl. VI, 33; VI, 37; VI, 43; VII, 24; VII, 28.

[85] ‚Legimus in ecclesiastica historia, quam graece scripsit Eusebius et in latinam linguam vertit Rufinus.' (ebd. 6, 8). — Vgl. auch De haer. 83: ‚Cum Eusebii historiam scrutatus essem, cui Rufinus a se in latinam linguam tractatae subsequentium etiam temporum duos libros addidit, non inveni . . .' (aus dem Jahr 428/9). Zum Ganzen vgl. *B. Altaner*, Augustinus und Eusebius von Kaisareia, a. a. O. (Anm. 73) 253—259. Altaner macht auch darauf aufmerksam, daß Augustinus die Kirchengeschichte des Eusebius im Jahre 397/8 bei der Abfassung von ‚Contra Faustum' noch nicht gekannt hat.

[86] *Athanasius* stellte die verschiedenen Konzilsdokumente in seinen Werken ‚Historia Arianorum ad monachos', ‚Apologia contra Arianos' und ‚Epistula de decretis Nicaenae synodi' zusammen; *Hilarius* in seinem ‚De synodis' und dem sog. ‚Opus historicum'.

sehen, nicht finden [87]. Anders ist dagegen in bezug auf *Hilarius* zu urteilen; dessen Konzilsaktensammlung De synodis kann man als bekannt voraussetzen [88]. — Aufschlußreich für unsere Frage ist weiter ein Vergleich zwischen Brief 44 aus dem Jahre 395/96 und der Schrift Contra Cresconium grammaticum vom Jahre 405/06. In der Auseinandersetzung mit dem Donatisten *Cresconius* verfügt Augustinus über einen Text, den er 10 Jahre früher beim Religionsgespräch mit dem Donatisten *Fortunius* noch nicht kannte: den Synodalbrief des Konzils von Sardika/Philippopolis. Daraus folgt, daß Augustinus, wie im Fall des Donatismus, auch in der Frage der mit dem Arianismus beschäftigten Konzilien sich mit den Jahren mehr und mehr Dokumente besorgte [89]. Kann man mit *B. Altaner* noch einen Schritt weitergehen und vermuten, „daß nicht nur Augustinus (um 406), sondern auch der donatistische Bischof Fortunius das ganze ‚Opus historicum' des Hilarius, in dem das Rundschreiben der Arianer enthalten war, in Händen hatte?" [90] Diese Annahme ist u. E. nicht möglich, denn zur Aktensammlung des ‚Opus historicum' des *Hilarius* gehört auch die ‚Epistula synodi Sardicensis ad universas ecclesias' [91], aus der eindeutig hervorgeht, daß es auch ein orthodoxes Konzil zu Sardika gab. Wie könnte Augu-

---

[87] Vgl. hierzu auch *B. Altaner*, Augustinus und die griechische Patristik, a. a. O. (Anm. 73) 316—331, z. St. 325.

[88] Ep. 93, 6,21—9,31 weist Augustinus die falsche Interpretation einer Stelle aus dieser Schrift zurück. Es handelt sich dabei nach *I. Chevalier*, Saint Augustin et la pensée grecque (Freiburg 1940) 94, um ein Zitat. — Vgl. allgemein zur Vertrautheit des Augustinus mit den Schriften des Hilarius *I. Marrou*, a. a. O. (Anm. 73) 421: «Parmi les écrivains de l'Église ‚transmarine' il a lu Hilaire de Poitiers».

[89] In Ep. 44 berichtet Augustinus von seinem Religionsgespräch mit dem Donatistenbischof *Fortunius*, der sich zum Beweis der Kircheneinheit zwischen Donatisten und der übrigen Kirche auf einen Synodalbrief beruft, in dem man offensichtlich die ‚Epistula synodica Sardicensis Orientalium' (CSEL 65, 48—78), also den Brief der arianischen Partei dieses Konzils, zu sehen hat. Aus den weiteren Ausführungen geht hervor, daß Augustinus augenscheinlich zu dieser Zeit noch keine genauere Kenntnis von diesen Konzilsakten besitzt. — Anders im Jahre 406. Die Berufung des *Cresconius* auf den nämlichen Synodalbrief weist Augustinus zurück mit dem Hinweis, daß er im Besitz dieses Briefes ist: ‚Sed orientales, quos modo nostros esse concedis, non latuisse hoc facinus dicis atque, ut hoc probes, inseris principium epistulae concilii Serdicensis, ubi Donati Carthaginis episcopi vestri nomen invenitur adscriptum . . . disce ergo quod nescis: Serdicense concilium Arrianorum fuit, quod notum iam diu est et habemus in manibus, contractum maxime contra Athanasium . . .' (C. Cresc. III, 34, 38; vgl. auch ebd. IV, 44, 52). Damit scheint gesichert, daß Augustinus im Jahre 406 die ‚Epistula synodica Sardicensis Orientalium' — oder zumindest einen Teil von ihr — in Händen hat. Dem Besitz des ganzen Briefes scheint entgegenzustehen, daß in eben diesem Brief (a. a. O. 60 ff.) deutlich von einem orthodoxen Konzil in Sardica die Rede ist. Wie kann Augustinus in Kenntnis des ganzen Briefes schlankweg behaupten: ‚Serdicense concilium Arrianorum fuit?' Zur weiteren Problematik dieser epistula synodica vgl. *A. C. de Veer*, Bibl. Aug., t. 31, note 34, p. 805—809.

[90] Augustinus und Athanasius, a. a. O. (Anm. 73) 260—268, z. St. 261.

[91] Series B II, 1 (CSEL 65, 103—126).

stinus in Kenntnis dieses Briefes *Cresconius* entgegenhalten: ‚Disce ergo quod nescis: Serdicense concilium Arrianorum fuit . . .'?[92] Man wird vielmehr gerade aus diesem Nichtwissen um ein orthodoxes Konzil von Sardika schließen müssen, daß die in Frage stehende Konzilssammlung sich nicht in den Händen Augustins befindet und daß infolgedessen seine Kenntnisse über die arianischen bzw. antiarianischen Konzilien des 4. Jh. begrenzt sind.

Dieses begrenzte Wissen braucht nicht zu erstaunen. Auch von anderen Konzilien des 4. Jh. hat Augustinus nur dürftige oder gar keine Nachrichten. So scheint er z. B. auch keine Kenntnis vom sog. Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel zu haben[93]. — Auf das Arelatense I (314) beruft sich Augustinus zwar immer wieder in seiner Auseinandersetzung mit den Donatisten[94], aber die Canones dieses Konzils scheint er nicht in Händen zu haben. Wie kann man sonst erklären, daß er Kanon 8 dieses Konzils (Verbot der Wiedertaufe) nie gegen die Donatisten zitiert, und statt dessen sich immer wieder auf ein ‚concilium plenarium' beruft[95], ohne je genauer zu spezifizieren, welches Konzil er damit meint?[96]

Auf das Verhältnis Augustins zum Konzil von Nizäa wird im folgenden Abschnitt noch einzugehen sein. Hier ist nur festzustellen, daß er dessen Glaubensformel vom Beginn seines Episkopats an aller Wahrscheinlichkeit nach kannte[97]. Die Glaubensformel wird nämlich auf dem Konzil von Hippo vom Jahre 393, auf dem er als Priester vor den versammelten Bischöfen predigt, eingangs zitiert[98]. An seiner frü-

---

[92] Vgl. u. a. *G. Folliet*, L'épiscopat africain et la crise arienne au IV siècle, in: RevByz 24 (1966) 196—223.

[93] Vgl. schon *Le Nain de Tillemont*, a. a. O. (Anm. 13) IV, 637a: «. . . Il ne parait point, qu'il (scil. Const. I) fut connu de s. Augustin . . .»

[94] U. a. in Ep. 43, 2, 4; 43, 7, 20; 88, 3; 89, 3; vor allem in Ep. 53, 2, 5, wo Augustinus die verschiedenen Akten seines Donatistendossiers aufzählt.

[95] De bapt. I, 7, 9; I, 18, 27; II, 4, 5; II, 7, 12; II, 8, 13; II, 9, 14; IV, 5, 7; IV, 6, 8; V, 4, 4; V, 17, 23; VI, 1, 1; VI, 2, 3; VI, 7, 10; VI, 8, 12; VI, 13, 21; VII 1, 1; VII, 20, 39; VII, 27, 53.

[96] Zur Geschichte der Kontroverse, auf welches Konzil Augustinus hiermit anspielt, vgl. *Johann Ernst*, Der heilige Augustin über die Entscheidung der Ketzertauffrage durch ein Plenarkonzil, in: ZKTh 24 (1900) 282—325.

[97] Ob er die Canones kannte, ist demgegenüber zumindest ungewiß; aus Ep. 293, 4 ergibt sich nämlich, daß er zur Zeit seiner Bischofsweihe wenigstens die Bestimmung von Kanon 8 (ne in una civitate duo episcopi probentur existere) nicht kannte.

[98] Den Text des Breviarium Hipponense vgl. PL 56: 418C; dazu *G. Bardy*, a. a. O. (Anm. 5) 445. — Die fides Nicaena war von *Caecilian* nach Afrika gebracht worden und scheint auch auf dem Konzil von Karthago im Jahre 390 unter *Genetlius* zitiert worden zu sein (vgl. *Mansi* III, 692: Kanon I: ‚Quae a patribus certa dispositione accepimus'; vgl. auch die Ballerini: ‚Nicaenum concilium Africanis notum ex antiquissima versione a Caeciliano allata in Africam, ex qua symbolum insertum fuerat inter canones Hipponenses, ab Augustino, cum ordinatus fuerit episcopus, ignorari potuisse incredibile est' (*Mansi* III, 913). — Auch aus den Schriften des *Ambrosius*, die Augustinus sicher kannte, und in denen die ‚fides Nicaena' mehr-

hen Vertrautheit mit der fides Nicaena und an seiner Kenntnis der wechselvollen Geschichte dieser Glaubensformel — zumindest in den späten Jahren seines Episkopats [99] — kann u. E. kein vernünftiger Zweifel bestehen. Aber es stellt sich hier eine andere Frage: War für Augustinus das Nicaenum ein ökumenisches Konzil? M. a. W., sah er die von ihm nie bestrittene Autorität dieses Konzils in dessen Ökumenizität begründet? Aus den verhältnismäßig wenigen Stellen, an denen Augustinus überhaupt näher auf das Nicaenum eingeht [100], läßt sich diese Frage u. E. nicht in einem positiven Sinne beantworten: Es muß offenbleiben, ob Augustinus das Nicaenum als ökumenisches Konzil verstand [101]. In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, daß er niemals die Zahl 318 in bezug auf das Nicaenum nennt oder diese Zahl kommentiert. Darin unterscheidet sich Augustin auffallend von anderen Theologen seiner Zeit, z. B. von *Ambrosius*, für den die Zahl 318 von providentieller Bedeutung war [102].

Man wird kaum fehlgehen mit der Annahme, daß das Konzilswissen Augustins und vor allem sein Studium der Konzilsakten von seinen jeweiligen theologisch-apologetischen Interessen bestimmt ist: Deswegen wird man zwar mit einer umfangreichen, aber kaum mit einer vollständigen Sammlung der Arianerakten rechnen können, denn die Auseinandersetzung mit den Arianern ist nicht mehr von brennender Wichtigkeit für ihn. Zudem ist zu beachten, daß diese Akten keine Ar-

---

fach zitiert wird (I, prol. 5 [CSEL 78] 118—121; III, 125 [151] usw.) war ihm die fides Nicaena bekannt. Schließlich war die ‚fides Nicaena' ja auch in kaiserlichen Erlassen als Reichsglaube vorgeschrieben (Codex Theod. 16, 5, 6 und 16, 1, 3; vgl. auch Brief 201 der Kaiser *Honorius* und *Theodosius* an *Aurelius* vom Jahre 419).

[99] ‚Pater ergo et Filius unius sunt ejusdemque substantiae. Hoc est illud Homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos Arianos a catholicis patribus veritatis auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est: quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minus quam oportuit intellectum, quod tamen fides antiqua peperat, multis paucorum fraude deceptis, haeretica impietas sub haeretico imperatore Constantio labefactare tentavit. Sed post non longum tempus libertate fidei catholicae praevalente, posteaquam vis verbi, sicut debuit, intellecta est, Homousion illud catholicae fidei sanitate longe lateque defensum est. Quid est enim Homousion, nisi unius ejusdemque substantiae?' (C. Max. Ar. 2, 14, 3).

[100] De haer. 44; C. Max. Ar. 2, 14, 3; 2, 15, 2; 2, 18, 1; Ep. 213, 4; Ep. 238.

[101] Augustinus bezeichnet das nizänische Konzil, soweit wir sehen, nirgendwo als ‚Concilium universale' oder als ‚concilium plenarium': ‚Istos sane Paulinianos baptizandos esse in Ecclesia catholica Nicaeno concilio constitutum est' (De haer. 44). ‚Hoc est illud Homousion, quod in concilio Nicaeno adversus haereticos . . . firmatum est' (C. Max. Ar. 2, 14, 3);. ‚Sed nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Arimense tamquam praejudicaturus proferre concilium' (C. Max. Ar. 2, 14, 3). ‚Nicaenum ergo tenete nobiscum concilium' (ebd. 2, 15, 2). ‚Iam tandem concilium Nicaenum et Homousion laudate ac tenete nobiscum' (ebd. 2, 18, 1). ‚Quod concilio Nicaeno prohibitum fuisse nesciebam' (Ep. 213, 4). Vgl. auch Ep. 238, wo zwar das Homousion thematisch ist, aber das betreffende Konzil nicht mit Namen genannt wird. Zur Auseinandersetzung Augustins mit den Arianern vgl. neuerdings *M. Simonetti*, S. Agostino e gli Ariani, in: REA 13 (1967) 55—84.

[102] Vgl. Teil II unserer Untersuchung in: ThPh 46 (1971) 62.

gumente lieferten wie die Donatistenkonzilien! In die gleiche Richtung deutet auch sein Verhalten in der Auseinandersetzung mit *Pelagius:* Sobald er die Nachricht erhält, daß eine palästinensische Synode (Diospolis 415) die Orthodoxie des Pelagius festgestellt hat, bemüht er sich um Einsicht in die Akten dieses Konzils. Die Beschaffung der Konzilsakte ist für ihn von höchster Bedeutung, und so ruht er nicht, bis er sie besitzt [103].

III. Usus conciliorum

Vor dem Abriß seiner expliziten Konzilslehre soll nun zunächst an einigen Beispielen aufgezeigt werden, wie Augustinus in seiner eigenen bischöflichen Praxis Konzile „verwendet" [104].

In einem Brief an seine eigene Kirchengemeinde von Hippo beruft sich Augustinus für die schonende Behandlung eines unter schwerem Verdacht stehenden Priesters auf Kanon 6 des Konzils von Hippo im Jahre 393 [105]. Ein besonders schönes Beispiel dafür, mit welchem seelsorgerlichen Geschick und welchem Einsatz Augustinus in seiner eigenen Kirche Konzilsbeschlüsse zu verwirklichen sucht, ist Ep. 29 [106]. Der Konzilsbeschluß, um dessen Durchführung es geht, ist Kanon 29 des Konzils von Hippo (393). Er verbietet Gelage in den Kirchen [107]. Augustinus bemüht sich nicht nur um die Durchführung der Konzilsdekrete in der eigenen Kirche, er weiß deren Respektierung auch bei seinen Kollegen zu urgieren, zumal wenn man ihm Versäumnisse auf diesem Gebiet vorwirft. So moniert er bei *Quintianus* die Applikation

---

[103] Vgl. hierzu *B. Altaner,* a. a. O. (Anm. 87) 316—331, z. St. 329—330.

[104] Wir beschränken uns dabei im wesentlichen auf die Auswertung seiner Briefe, von denen sich einige — wie das bei Briefen naheliegend ist — mit Disziplinarfragen befassen. — Wir sehen in diesem Abschnitt ab vom polemischen Gebrauch der Donatistenkonzilien im Sinne der eigenen orthodoxen Position.

[105] Er hatte den Namen des Priesters *Bonifacius* weiterhin beim Memento vivorum verlesen lassen, um den schwebenden Fall nicht zu präjudizieren. Dieses sein Vorgehen entspricht nicht nur dem weltlichen Recht, führt er aus, sondern auch dem kirchlichen: ‚Et in episcoporum concilio constitutum est, nullum clericum qui nondum convictus sit, suspendi a communione debere, nisi ad causam suam examinandam se non praesentaverit' (Ep. 78, 4). Damit bezieht sich Augustinus wohl auf Kanon 6 des Konzils von Hippo (393), den er auf den Fall eines Priesters analog bezieht: ‚Ut quisquis episcoporum accusatur, ad Primatum provinciae ipsius causam deferat accusator, nec a communione suspendatur, cui crimen intenditur, nisi ad causam suam dicendam primatis litteris evocatus minime occurrerit, hoc est, intra spatium mensis, ex die qua eum litteras accepisse constiterit . . .' (*Mansi* III, 920).

[106] Augustinus berichtet darin seinem Freund *Alypius,* wie es ihm gelungen ist, seine Gemeinde durch seine Predigten von den bisher üblichen skandalösen Gastmählern in der Kirche, den sog. ‚Laetitiae', abzuhalten. Vgl. hierzu *J. Quasten,* Vetus superstitio et nova religio. The Problem of ‚refrigerium' in the Ancient Church of North Africa, in: HarvThRev 33 (1940) 253—266.

[107] ‚Ut nulli episcopi vel clerici in ecclesia conviventur, nisi forte transeuntes hospitii illic necessitate reficiant; populi etiam ab huiusmodi conviviis quantum potest fieri, prohibeantur' (*Mansi* III, 923).

von Kanon 36 des Hipponense I, das Verbot, außerkanonische Schriften in der Kirche zu lesen [108]. Sich selber verteidigt er im gleichen Brief durch Hinweis auf den genauen Sinn der augenscheinlich von Quintianus gegen ihn geltend gemachten Konzilsdekrete [109]. Wenn ein allgemein kirchlicher Brauch schon besteht, erspart sich Augustinus den Hinweis auf das Dekret eines „partikulären" Konzils. Auch dies dürfte bezeichnend sein für seine Haltung Konzilien gegenüber. In diesem Sinne verweist er *Januarius* in der Frage der eucharistischen Nüchternheit nur auf den „Brauch" der Gesamtkirche und nicht auf Kanon 28 des Konzils von Hippo (393) [110]. Aus Brief 65 an *Xantippus*, Primas von Numidien, erfahren wir, daß Augustinus im Fall eines von ihm kurzfristig suspendierten Priesters Kanon 12 des Konzils zu Karthago vom Jahre 401 berücksichtigt hat: Dem betreffenden Priester wurde die Frist genannt, innerhalb deren er von seinem Rechtfertigungsrecht Gebrauch machen kann [111]. Im Brief 60 an *Aurelius von Karthago* geht es wieder um Kanon 13 des Konzils in Karthago vom Jahre 401, d. h. um das Verbot, Mönche eines anderen Klosters in den

---

[108] Ep. 64, 3: ‚Vos ipsi prius nolite in scandalum mittere Ecclesiam, legendo in populis scripturas quas canon ecclesiasticus non recepit; his enim haeretici, et maxime Manichaei, solent imperitas mentes evertere, quos in campo vestro libenter latitare audio. Miror ergo prudentiam tuam, quod me admonueris ut jubeam non recipi eos qui ad nos a vobis ad monasterium veniunt, ut quod statutum est a nobis in concilio permaneret, et tu non memineris in concilio institutum, quae sint scripturae canonicae quae in populo Dei legi debeant. Recense ergo concilium, et omnia quae ibi legeris commenda memoriae.'

[109] Kanon 19 des Konzils vom Jahre 393 bezieht sich nicht auf ‚laici', sondern auf ‚clerici': ‚Omnia quae ibi legeris commenda memoriae et ibi etiam invenies, de solis clericis fuisse statutum, non etiam de laicis, ut undecumque venientes non recipiantur in monasterium; non quia monasterii mentio facta est, sed quia sic institutum est, ut clericum alienum nemo suscipiat' (Ep. 64, 3). — In der Tat lautet Kanon 19: ‚Ut clericum alienum, nisi concedente eius episcopo, nemo audeat vel retinere vel promovere in ecclesia sibi credita . . .' (*Mansi* III, 922). Auch Kanon 13 des Konzils von Karthago im Jahre 401 trifft im vorliegenden Fall nicht zu, denn er verbietet (nur) die Aufnahme eines entlaufenen Mönchs in den Klerus oder seine Bestallung zum Abt in einem anderen Kloster: ‚Item placuit, ut si quis de alterius monasterio susceptum vel ad clericatum promovere voluerit, vel in suo monasterio majorem monasterii constituerit, episcopus qui hoc fecerit, a ceterorum communione sejunctus, suae tantum plebis communione contentus sit, et ille neque clericus neque praepositus perseveret' (*Mansi* III, 779).

[110] ‚Ex hoc enim placuit Spiritui Sancto, ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam caeteri cibi; nam ideo per universum orbem mos iste servatur' (Ep. 54, 4, 8). — Der diesbezügliche Kanon lautet: ‚Sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrentur' (PL 56: 427).

[111] ‚Ipsi non celavi sed fideliter quid institutum esset aperui: ut si intra annum causam suam, si forte sibi aliquid agendum putat, agere neglexerit, deinceps eius vocem nemo audiat' (Ep. 65, 2). — Der betreffende Kanon lautet: ‚Rursum constitutum est, ut quoties clericis convictis et confessis in aliquo crimine . . . si forte causae suae adesse voluerint et innocentiam suam asserere, intra annum excommunicationis hoc faciant: si vero intra annum causam suam purgare contempserint, nulla eorum vox postea penitus audiatur' (*Mansi* III, 779).

Klerus aufzunehmen oder als Abt in einem Kloster einzusetzen. Augustinus klärt ein Mißverständnis auf: Die fraglichen Personen haben nicht mit seinem Einverständnis ihr Kloster verlassen; sie sind auf eigene Faust gegangen. Im gleichen Zusammenhang begründet Augustinus den Sinn des Kanons [112]. Eine ähnliche Rechtfertigung eines Kanons des gleichen Konzils — jedoch ohne ausdrückliche Bezugnahme darauf — findet sich in der Schrift gegen *Cresconius* [113]. Auf die exakte Beobachtung der Canones 132 und 133 des Konzils zu Karthago vom Jahre 419 durch Augustinus macht *G. May* aufmerksam [114]. In einer seiner Bußpredigten führt Augustinus aus, exkommuniziert werden könne nur, wer aus freien Stücken ein Bekenntnis abgelegt habe oder durch ein weltliches oder geistliches Gericht überführt worden sei [115]. Obwohl sich Augustinus im Zusammenhang nicht ausdrücklich auf den Buchstaben der Canones 132 und 133 des Konzils im Jahre 419 beruft [116], ist es doch offensichtlich, daß diese Dekrete hinter den Ausführungen seiner Predigt stehen.

Zum Schluß dieses Überblicks ist auf einen Brief hinzuweisen, aus dem hervorgeht, daß sich Augustinus in bestimmten Fällen über einen formellen Konzilsbeschluß hinwegsetzen konnte. Das Konzil zu Karthago vom Jahre 348 hatte in Kanon 11 [117] für die Absetzung eines Priesters die Hinzuziehung von 6 Bischöfen vorgeschrieben [118]. Augustinus

---

[112] ‚Sed tamen etiam atque etiam cogitanti quid sit utile saluti eorum, quibus in Christo nutriendis servimus, nihil mihi alium occurrere potuit, nisi non esse istam viam dandam servis Dei, ut se facilius putent eligi ad aliquid melius, si facti fuerint deteriores. Et ipsis enim facilis lapsus et ordini clericorum fit indignissima injuria, si desertores monasteriorum ad militiam clericatus eligantur, cum ex his qui in monasterio permanent, non tamen nisi probatiores atque meliores in clerum assumere soleamus' (Ep. 60, 1).

[113] Kanon 68 (*Mansi* III, 771—774) sieht die Möglichkeit vor, daß Donatistenkleriker ‚in suis honoribus' in die Kirche wiederaufgenommen werden können, und zwar überall dort, wo dies dem Frieden der Kirche zuträglich erscheint. Augustinus gibt zu dieser praktischen Anweisung die theologische Begründung (C. Cresc. II, 11, 13).

[114] Anklage und Zeugnisfähigkeit nach der zweiten Sitzung des Konzils zu Karthago vom Jahre 419, in: ThQschr 140 (1960) 163—205, z. St. 185 f.

[115] ‚Nos vero a communione prohibere quemquam non possumus . . . nisi aut sponte confessum aut in aliquo saeculari sive ecclesiastico iudicio nominatum atque convictum' (Sermo 351, 4, 10).

[116] Kanon 132: ‚Item placuit, ut si quando episcopus dicit aliquem sibi soli proprium crimen fuisse confessum, atque ille neget et paenitere noluerit, non putet ad iniuriam suam episcopus pertinere, quod illi soli non creditur, etsi scrupulo propria conscientiae se dicit neganti nolle communicare.' — Kanon 133: ‚Quamdiu excommunicato non communicaverit suus episcopus, eidem episcopo ab aliis non communicetur episcopis, ut magis caveat episcopus, ne dicat in quemquam, quod aliis documentis convincere non potest' (*Mansi* III, 827).

[117] Vgl. *Mansi* III, 148; mit leichter Abänderung erneuert in Kanon 8 des Konzils von Hippo vom Jahre 393 (*Mansi* III, 920).

[118] ‚Unde si quis tumidus vel contumeliosus exstiterit in majorem natu, vel aliquam causam habuerit, a tribus vicinis episcopis, si diaconus est, arguatur, presbyter a sex, si episcopus, a duodecim consacerdotibus audiatur' (*Mansi* III, 148).

hat sich im Falle des *Abundantius* nicht an diese Vorschrift gehalten, sondern diesen Priester offensichtlich ohne Hinzuziehung anderer Bischöfe seines Amtes enthoben. Es erschien ihm für das Wohl seiner Kirche notwendig [119].

Wir brechen hier ab. Die beigebrachten Beispiele genügen, den ‚usus conciliorum' Augustins, genauer: die Bezugnahme auf Disziplinardekrete von Partikularkonzilien, zu beleuchten. Es ist nun noch kurz sein Verhältnis zum Nicaenum zu kennzeichnen. Auszugehen ist hier von der merkwürdigen Tatsache, daß der Bischof von Hippo die ‚fides Nicaena' nirgendwo in seinem gesamten Werk in extenso zitiert. Dies weder an den zahlreichen Stellen, an denen er Trinitarisches behandelt, noch in seinem Hauptwerk ‚De Trinitate', wo er sich doch in der Einleitung ausdrücklich auf die Tradition beruft, der er sich verpflichtet weiß [120]. Man hat diese erstaunliche Tatsache damit in Zusammenhang gebracht oder daraus zu erklären versucht, daß Augustinus dem Konzil von Nizäa keine Unfehlbarkeit zuschreibt [121]. Diese Erklärung erscheint uns nicht richtig. Mag er dem Konzil vielleicht auch keine Unfehlbarkeit zuschreiben — diese Frage muß offen bleiben — er weiß sich jedenfalls durch die Formel gebunden [122]. Das Bewußtsein, an den Inhalt der Formel gebunden zu sein, bedeutet nun aber für ihn nicht, daß er den in dieser Formel gefaßten Glauben notwendig mit den

---

[119] ‚Quod si forte judicibus ecclesiasticis aliud videtur, quia sex episcopis causam presbyteri terminare concilio statutum est, committat illi, qui vult, ecclesiam suae curae commissam: ego talibus, fateor, quamlibet plebem committere timeo, praesertim quos nulla bona fama defendit, ut hoc eis possit ignosci' (Ep. 65, 2).

[120] De trin. I, 7.

[121] Vgl. *A. Schindler*, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre (Tübingen 1965) 125: „Daß Augustin nicht ausdrücklich jenen Konzilsentscheid zugrunde legt, ist hauptsächlich in seiner Auffassung der Tradition begründet, die den Konzilien zwar eine große Bedeutung, aber keine Unfehlbarkeit zuschreibt." — *H. Reuter*, auf den sich Sch. beruft, geht bei der Interpretation von C. Max. Ar. 2, 14, 3 (‚Sed nunc nec ego Nicaenum, nec tu debes Arimense tamquam praejudicaturus proferre concilium. Nec ego huius auctoritate, nec tu illius detineris: scripturarum auctoritatibus non quorumque propriis, sed utrisque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione concertet.') noch weiter, wenn er meint, Augustinus „fühle sich durch die in Rede stehende Formel nicht gebunden . . ." (*H. Reuter*, Augustinische Studien [Gotha 1887] 186).

[122] Das ergibt sich nicht nur aus einer Reihe von Stellen in C. Max. Ar. (vgl. ebd. 2, 15, 2: ‚Nicaenum igitur tenete nobiscum concilium, si vultis Christum dicere verum Dei filium'; ebd. 2, 18, 1: ‚Nonne sentitis vos generationem Dei credere vitiosam . . . qui dicere audetis ex utero Dei processisse diversam naturam? Si autem hoc, sicut debetis. horretis, respuistisque nobiscum, iam tandem concilium Nicaenum et Homousion laudate ac tenete nobiscum.'), sondern vor allem durch den Brief 238 an *Pascentius*. In ihm führt Augustinus zunächst den Nachweis, daß der Begriff ‚homousios', mag er auch nicht in der Schrift stehen, nichtsdestoweniger die Wahrheit der Schrift aussagen *kann* (238, 1, 5: ‚Vides, posse fieri ut etiam de verbo quod in Scriptura Dei non est, reddatur tamen ratio unde recte dici ostendatur. Sic ergo et Homousion, quod in auctoritate divinorum librorum cogebamur ostendere, etiamsi vocabulum ipsum ibi non inveniamus, fieri posse ut illud inveniamus cui hoc vocabulum recte adhibitum judicetur.'). Im Anschluß daran zeigt er durch

Worten dieser Formel aussagt, im Gegenteil: Er vermeidet dies geflissentlich. Gerade hierfür ist wiederum der Brief an *Pascentius* aufschlußreich. Nach der Rechtfertigung des Homousios durch Schriftbeweise erwartet man als persönliches Bekenntnis zu diesem Glauben die Niederschrift der ‚fides Nicaena'. Das geschieht aber nicht: Augustinus formuliert ein Glaubensbekenntnis in eigenen Worten [123], dessen inhaltliche Übereinstimmung mit der ‚fides Nicaena' er ohne weiteres voraussetzt. Die Gebundenheit an die Formel ist ebenso offensichtlich wie die Tendenz, ein bloß verbales Reproduzieren der Formel zu vermeiden [124]. In dieselbe Richtung deutet auch seine Weigerung im gleichen Brief an *Pascentius*, sich auf den griechischen Terminus ‚homousios' einfach festlegen zu lassen. Wenn er statt dessen eine ‚interpretatio' und ‚expositio' dieses Terminus verlangt, meint er damit nicht nur die Übertragung ins Lateinische, sondern auch das „schriftgemäße" Verständnis dieses Terminus [125]. Eine Bestätigung unserer Interpretation der augustinischen Haltung dem Nicaenum gegenüber, nämlich Geringschätzung bloßer verbaler Reproduktion der Formel bei gleichzeitiger Bindung an die in der Formel gemeinte Aussage, mag man im Streitgespräch Augustins mit dem Arianerbischof *Maximinus* sehen. Auch von diesem verlangt er, was er selbst praktiziert: keine Konzilsformeln, wenn es darum geht, den persönlichen Glauben zu bekennen [126]. Um die Haltung Augustins der Formel von Nizäa gegenüber

---

einen Schriftbeweis, daß der umstrittene Terminus *de facto* die Schriftwahrheit aussagt (‚Hoc unum peto interim ut diligenter exquiras, utrum alicui divina Scriptura de diversis substantiis dixerit, quod unum sint. Si enim non invenitur dictum, nisi de iis rebus quas constat esse unius eiusdemque substantiae, quid opus est ut rebellemus adversus veram et catholicam fidem? Si autem inveneris alicubi hoc scriptum etiam de diversis substantiis, tunc aliud cogar inquirere, unde ostendam recte homousion dictum Patrem et Filium' [Ep. 238, 4, 25]).

[123] ‚Si autem sic vis ut etiam ego dicam fidem meam, quomodo te dicis dixisse tuam, ego etiam brevius possum dicere, credere me in Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Si autem proprium aliquid unde dissentis a me vis audire: credo in Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, nec Filium dicens Patrem, nec Patrem dicens Filium nec utriusque Spiritum Sanctum vel Patrem vel Filium . . .' (Ep. 239, 3).

[124] Warum letzteres? Wohl weniger aus theologischen, grundsätzlichen Bedenken gegen Glaubensformeln als vielmehr aus dem für Augustinus typischen Bedürfnis, Persönliches — und was wäre persönlicher als ein Glaubensbekenntnis? — in eigenen Worten zu sagen.

[125] ‚Tu contra, verbum ipsum crebro repetens, et invidiose ventilans, atque in conciliis majorum nostrorum conscriptum commemorans, vehementer urgebas ut ipsum omnino verbum quod est Homousion in sanctis libris ostenderemus; nobis etiam atque etiam revocantibus, quia lingua nostra graeca non esset, prius interpretandum et exponendum esse quid sit homousion, tum demum in divinis litteris requirendum: quia etsi fortasse nomen ipsum non inveniretur, res tamen ipsa inveniretur. Quid est enim contentiosius quam, ubi de re constat, certare de nomine?' (Ep. 238, 1, 4).

[126] Auf die Forderung des Augustinus, sein Glaubensbekenntnis abzulegen, antwortet Maximinus: ‚Si fidem meam postulas, ego illam teneo fidem, quae Arimini a trecentis et triginta episcopis non solum exposita sed etiam subscriptionibus firmata est.' Augustinus darauf: ‚Iam dixi, et hoc ipsum repeto, quia respondere no-

richtig zu interpretieren, muß man sie schließlich auch im Kontext anderer westlicher Theologen sehen: Ihr Verständnis für das, was man später als Konzilsdefinition bezeichnet, ist nur langsam gewachsen [127]. Weiterhin ist für eine richtige Einschätzung seiner Position die Eigenart seines Konzilsbegriffs überhaupt zu beachten, von dem im folgenden noch die Rede sein soll.

IV. Die Konzilslehre Augustins

Die Konzilslehre Augustins wird hier nicht zum ersten Mal behandelt [128]. Wir können uns deshalb im folgenden kurz fassen, zumal da die Auslegung — vor allem von De bapt. 2, 3, 4 — bei gewissen katholischen und evangelischen Autoren sich stark angenähert hat [129]. Statt noch einmal die vielverhandelte Frage aufzurollen, ob Augustinus die

---

luisti: dic fidem tuam de Patre et Filio et Spiritu Sancto.' Darauf Maximinus: ‚Cum enim non defecerim a responsione, cur accusor a tua Religione quasi responsum non dederim?" Darauf Augustinus: ‚Propterea dixi te respondere noluisse, quia dum ego quaererem ut diceres mihi fidem tuam de Patre et Filio et Spiritu Sancto, quod et nunc posco, tu mihi non dixisti fidem tuam, sed nominasti Arimense concilium. Fidem tuam volo nosse, quid credas, quid sentias de Patre et Filio et Spiritu Sancto. Si dignaris ore tuo audiam. Noli me mittere ad ea scripta, quae modo aut prae manu non sunt, aut eorum auctoritate non teneor. Dic quid credas de Patre et Filio et Spiritu Sancto.' Darauf antwortet Maximinus wieder bezeichnenderweise: ‚Non ad excusandum me Arimensis concilii decretum interesse volui, sed ut ostendam auctoritatem patrum, qui secundum divinas scripturas fidem nobis tradiderunt illam quam a divinis scripturis didicerunt.' Anschließend folgt ein Bekenntnis in eigenen Worten (Coll. c. Max. 2—4).

[127] Vgl. *H. J. Sieben*, Zur Entwicklung der Konzilsidee II: Die fides Nicaena als Autorität nach dem Zeugnis vorephesinischen Schrifttums, in: ThPh 46 (1971) 40—70.

[128] Mit ihr befaßte sich in der Vergangenheit vornehmlich die Kontroverstheologie. Strittig war vor allem die Auslegung von De bapt. 2, 3, 4. Man vergleiche hierzu u. a. *J. Gerhardus*, Loci theologici: De ecclesia, c. 9, n. 115 (Edit. Berlin 1867) t. V., S. 356; *K. A. von Hase*, Handbuch der protestantischen Polemik (Leipzig 1878) 18; *H. Schmidt*, Des Augustinus Lehre von der Kirche, in: Jahrbücher für deutsche Theologie 6 (1861) 197—255, z. St. 238; *H. Reuter*, a. a. O. (Anm. 121) 333 bis 355 (grundlegend); *A. Harnack*, Dogmengeschichte II, 4. Aufl., S. 85, und *F. Loofs*, Leitfaden, S. 370, mit *R. Bellarmin*, Quarta controversia generalis: De conciliis, lib. 2, cap. 7 (Opera omnia, ed. *J. Fèvre*, II) 244; *Melchior Cano*, De locis theologicis, lib. V, Cap. 1 und 6 (ed. Rom 1900) 258. 318; *Th. Specht*, Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus (Paderborn 1892) 313—325. Zu dieser apologetischen Literatur gehört auf katholischer Seite noch *C. Palomo*, San Agustin y la autoridad de los concilios, in: Salmantic. 8 (1961) 581—602; in etwa auch *K. Adam*, ‚Causa finita est'. Festgabe f. *Alb. Ehrhard*, hrsg. v. *A. M. Koeniger* (Bonn 1922) 1—23; *P. Batiffol*, Le catholicisme de saint Augustin (Paris ^{3}1920) I, 27—42.

[129] Man vergleiche etwa *F. Hofmann*, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus (München 1933) 306—315 (ähnlich *ders.*, Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus, in: *J. Betz / H. Fries*, Kirche und Überlieferung. Festschrift f. *J. Geiselmann* [Freiburg 1960] 81—89) mit *E. Benz*, Augustins Lehre von der Kirche (AbhMainzAkWissLitGeistSozialwissKl 1954) 2. *Hofmann* urteilt: „Eine eindeutige Antwort wie die nach der Unfehlbarkeit der Konzilien und des Papstes oder auch nach dem Verhältnis der Lehrgewalt Roms zu der der allgemeinen Konzilien wird bei ihm (d. h. Augustinus) kein

Unfehlbarkeit ökumenischer Konzilien bejaht oder verneint[130], beschränken wir uns im folgenden darauf, den „polemischen" Ansatz seiner Konzilslehre herauszustellen und sie von daher in ihren Hauptlinien zu skizzieren.

In der Tat ist zu beachten, daß der Großteil der die Konzilslehre betreffenden Aussagen Augustins sich in seinen antidonatistischen Schriften befindet[131]. Das bedeutet: Es ist damit zu rechnen, daß sie als Gegenposition zu donatistischen Thesen formuliert werden. Dieser Verdacht bestätigt sich, wenn man sich die Argumentation der Donatisten vergegenwärtigt, wie sie z. B. beim Religionsgespräch im Jahre

---

Verständiger suchen." (eb. 310). Und *Benz:* „Es liegt in der Konsequenz dieser Bindung des kirchlichen Lehramts an das Amt des Bischofs, daß für Augustinus das Plenarkonzil die höchste Repräsentation der kirchlichen Autorität darstellt . . . Deswegen wird auch von den Plenarkonzilien nicht im gleichen Sinn die Möglichkeit eines Irrtums behauptet, wie von den einzelnen Bischöfen. Frühere Plenarkonzilien können wohl von späteren ‚verbessert' werden — emendari —, dabei handelt es sich aber nicht um Korrekturen eines Irrtums, sondern um vertiefte Erkenntnis der Wahrheit auf Grund neuer Erfahrung und Einsichten. Auf diesen ganzen Komplex der konziliaren Ideen haben sich mit Vorliebe die Theoretiker des Konziliarismus bis zu Luther hin berufen, wenngleich Luthers These ‚Konzilien können irren' eine Vergröberung der Augustinischen Anschauung von der Emendierbarkeit früherer Konzilien durch spätere darstellt." (ebd. 35). — Vgl. hierzu auch *K. H. Lütcke,* ‚Auctoritas' bei Augustin (Stuttgart 1968) 137—142.

[130] Vgl. hierzu *K. H. Lütcke,* a. a. O. (Anm. 129) 139: „Was die Deutung des ‚emendari' bei den Plenarkonzilien anbetrifft . . . so wird man feststellen müssen, daß der Text überinterpretiert wird, wenn man bestimmen will, ob die Verbesserung eines früheren Konzils die Korrektur eines Irrtums bedeutet (der Begriff des ‚emendari' würde das immerhin nahelegen), oder ob es sich nur um eine weitere Entfaltung der Lehre handelt (aperitur quod clausum erat!), so wie das seit Vinzenz von Lerinum katholische Auffassung geworden ist. Die Frage ist schon deswegen schwer zu entscheiden, weil die umstrittene Stelle bei Augustin singulär ist. Es handelt sich um eine als Grundsatz formulierte Äußerung in einem konkreten Fall. Die Frage einer möglichen Fallibilität oder Infallibilität der Kirche (wir würden sagen: der Konzilien!) steht noch nicht zur Debatte." — Vgl. dagegen *G. Badaud,* der verschiedene Lösungsversuche der schwierigen Stellen durchdiskutiert und sich schließlich dafür entscheidet, die fraglichen Plenarkonzilien als „Nationalsynoden" zu verstehen. Dabei verweist er auf das Religionsgespräch von Poissy (1561): ‚Locus est adductus Augustini qui scripsit concilia priora posterioribus emendari et emendatio declarabatur non posse referri nisi ad errores. Responsum est, hoc generalibus conciliis non potuisse intelligi, quod aetate Augustini duo vel tria tantum modo concilia generalia fuerint habita.' (Corpus Reform. Opera Calvini, Ep. 3541, t. 18, c. 767 (Bibl. Aug., 29 [Paris 1964] Note 11 [L'autorité des conciles pléniers] 573 bis 596).

[131] Vgl. hierzu die folgenden Anmerkungen. — In seinen antipelagianischen Schriften kommt Augustinus mehrmals auf die mit dem gallischen Mönch befaßten Konzilien zu sprechen: De gest. Pel. 11, 23; 19, 43; 21, 45; 33, 58; 34, 59; 35, 62; 35, 65; De grat. Christi II, 10—14 (11—15); De anima et eius origine II, 12, 17; C. duas ep. pel. IV, 12, 34; contra Jul. I, 5, 19; III, 1, 4; De peccat. mer. III, 5, 11; De grat. et lib. arb. 4, 6; vgl. auch Ep. 186, 31.32; Op. imp. c. Jul. I, 67; II, 66; III, 57 usw. — *G. Martil,* La tradición en san Augustin a través de la controversia Pelagiana (Madrid 1943), hat diese Aussagen im Zusammenhang untersucht (Los concilios, ebd. 118—124) und kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „Los concilios . . . tienen en su concepto un carácter judicial bien definido. Cuando él los recuerda en su polémica es, casi siempre, notando una de estas dos funciones con-

411 vorgetragen wird: Der katholischen Argumentation, sei es auf Schrift-, sei es auf Vernunftbasis, setzen die Donatisten kategorisch die Dekrete der alten Konzilien entgegen, ohne dabei irgendeine Unterscheidung zwischen partikulären oder „ökumenischen" Konzilien zu machen. Dieser Unterschied erscheint ihnen irrelevant [132]. Solcher theologischen Position gegenüber, die gekennzeichnet ist durch Berufung auf Konzilien (statt auf Schrift), auf weit zurückliegende Konzilien (statt auf neuere), auf „partikuläre" (statt auf „ökumenische"), formuliert Augustinus seine Lehre über Konzilien.

Welches sind ihre Hauptzüge? Ein erster Zug der augustinischen Konzilslehre ist die Affirmation eines Wesensunterschiedes zwischen Heiliger Schrift und Konzilsdekreten. Diese sind an jener zu messen und nicht umgekehrt [133]. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um eine bloße ad hoc formulierte Gegenposition. Augustinus vertritt die gleiche Auffassung *Hieronymus* gegenüber im Zusammenhang einer ganz

---

trarias: condenar una doctrina como opuesta a la fe, o aprobarla, por su conformidad con ella" (ebd. 119). Von den Entscheidungen dieser Konzilien gilt: „Las decisiones del Concilio son de suyo firmes, inamovibles . . . Más aún: imprime tal energía a sus afirmaciones, cuando habla de las sentencias conciliares, que parece que ha de atribuírseles el carácter de irrevocables. Y sorprende más esta firmeza aplicada al caso del Concilio de Dióspoli, que era meramente provincial" (121). — Im folgenden sucht M. diese seine Interpretation („Unfehlbarkeit" auch der Partikularkonzilien) abzuschwächen. Er sieht nämlich deutlich den Widerspruch bzw. die Spannung zur Konzilslehre des antidonatistischen Schrifttums. Der Satz ‚ibi enim omnino cecidit haeresis vestra' (c. Jul. III, 1, 4) sei nicht dogmatisch zu verstehen, sondern als „una destrucción moral del prestigio de Pelagio" (122)! Dieser Harmonisierungsversuch wird jedoch den vorliegenden Texten schwerlich gerecht. Wir ziehen es deswegen vor, aus den Konzilsaussagen im Zusammenhang der Pelagiuskrise zu folgern, daß Augustinus nicht im Besitz einer einheitlichen, festen Lehre über einen Wesensunterschied zwischen Plenar- und Partikularkonzilien ist. Wir sind folglich berechtigt, die im antidonatistischen Schrifttum enthaltenen Elemente seiner Konzilslehre als im Ansatz polemisch zu charakterisieren.

[132] Im zweiten ‚mandatum' der Donatisten geht der Bischof *Habetdeus* folgendermaßen auf die katholischen Argumente ein: ‚Iam vero quod dicunt (d. h. die Katholiken in ihrem ‚mandatum') baptismum Christi ita defendi, sicut defenditur ipsa catholica ubique et apud omnes esse, decretis patrum nostrorum martyrum beatissimorum compendio brevitatis excluditur.' (Gesta tertiae cognitionis, Canon 258 [*Mansi* IV, 239]; vgl. auch etwas weiter unten: ‚Quod autem subtili brevitate ita dixerunt, cum qui foris baptizati fuerit, suscipi debere non ut quod deest adsit, sed quod inest prosit, in utroque seipsos circumvenisse monstratur. Quia enim haec, ut supra dictum est, sanctorum sententiis evacuantur.' (ebd.); vgl. ferner die zahlreichen Stellen, an denen Augustinus zu dieser Berufung auf die alten Konzilien Stellung nimmt, z. B. . . . vos autem, qui scripta Cypriani nobis tamquam firmamenta canonica auctoritatis opponitis, quidquid de Cypriano contra vos proferre potuerimus, necesse est cedatis et iustum est ut victi taceatis ac vos aliquando ab errore perniciosissimae dissensionis ad unitatem catholicam convertatis' (C. Cres. 2, 32, 40; ferner Ep. 39, 10, 35; Ep. 93, 10, 36; De bapt. 2, 3, 4 usw.).

[133] ‚Ego huius epistolae auctoritate non teneor, quia litteras Cypriani non ut canonicas habeo, sed eas ex canonicis considero, et quod in eis divinarum Scripturarum auctoritati congruit, cum laude eius accipio, quod autem non congruit, cum pace eius respuo . . . Non accipio . . . quod de baptizandis haereticis et schismaticis beatus Cyprianus sensit, quia hoc Ecclesia non accipit, pro qua

anderen Frage[134]. Dieser Wesensunterschied zwischen Heiliger Schrift und Konzilstexten (letztere fallen unter den Oberbegriff ‚episcoporum litterae') bedeutet nun für die Autorität der betreffenden Texte: sie besitzen nicht die „Endgültigkeit" der Schrift. Während ihr gegenüber keinerlei Zweifel oder Infragestellung (disceptatio) erlaubt ist, dürfen alle nichtkanonischen Schriften in Frage gestellt werden, freilich je nach ihrem Gewicht auf verschiedene Weise — anders die Schriften eines einzelnen Bischofs, anders die Schriften mehrerer Bischöfe, d. h. die Dekrete von Partikularsynoden[135], anders die Plenarkonzilien[136].

Was bedeutet „Infragestellung" im Hinblick auf die Plenarkonzilien? Unterstellt sie Fähigkeit zum Irrtum oder bloß Verbesserungsmöglichkeit? Die Frage soll, wie schon gesagt, offen bleiben. Anders verhält es sich bei Nicht-Plenarkonzilien. Hier rechnet Augustinus nicht nur mit der Möglichkeit zu weiterer Klärung, sondern mit eigentlichem Irrtum[137]. Aus seinem Ansatz, nämlich der Einbeziehung

---

beatus Cyprianus sanguinem fudit' (C. Cres. 2, 32, 40). Vgl. auch: ‚Nos enim nullam Cypriano facimus iniuriam, cum eius quaslibet litteras a canonica divinarum scripturarum auctoritate distinguimus. Neque enim sine causa tam salubri vigilantia canon ecclesiasticus constitutus est, ad quem certi prophetarum et apostolorum libri pertineant, quos omnino judicare non audemus, et secundum quos de caeteris litteris vel fidelium vel infidelium libere judicemus' (C. Cresc. 2, 31, 39; vgl. auch Ep. 93, 10, 35).

[134] ‚Ego enim fateor Charitati tuae, solis eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam . . . Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita senserunt, sed quia mihi vel per illos auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat, persuadere potuerunt' (Ep. 82, 1, 3). — Vgl. auch Ep. 147, 39: ‚Profecto, si recte in dijudicando sapis longe nos (scil. Ambrosius, Augustinus) infra vides ab illa auctoritate (scil. Heilige Schrift) distare.'

[135] Zur Wortgeschichte von ‚concilium' und ‚synodus' vgl. neuerdings *A. Lumpe*, Zur Geschichte der Wörter ‚concilium' und ‚synodus' in der antiken christlichen Latinität, in: AnuarHistConc 2 (1970) 1—21.

[136] ‚Quis autem nesciat sanctam Scripturam canonicam tam Veteris quam Novi Testamenti, certis suis terminis contineri, eamque omnibus posterioribus episcoporum litteris ita praeponi, ut de illa omnino dubitari et disceptari non possit, utrum verum vel utrum rectum sit, quiquid in ea scriptum esse constiterit: episcoporum autem litteras quae post confirmatum canonem vel scriptae sunt vel scribuntur, et per sermonem forte sapientiorem cuiuslibet in ea re peritioris, et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem doctioremque prudentiam, et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a veritate deviatum est: et ipsa concilia quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritate quae fiunt ex universo orbe christiano, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe priora posterioribus emendari; cum aliquo experimento rerum aperitur quod clausum erat, et cognoscitur quod latebat?' (De bapt. 2, 3, 4).

[137] ‚Proinde si omnino credendum sit quinquaginta episcopis orientalium id esse visum, quod septuaginta Afris vel aliquanto etiam pluribus contra tot milia episcoporum, quibus hic error in toto orbe displicuit, cur non potius etiam ipsos paucos orientales suum iudicium correxisse dicamus, non, ut tu loqueris, rescidisse?' (C. Cresc. 3, 3, 3); vgl. auch Ep. 51, 2: ‚Si probaveris innocentes (Felicianus et Praetextatus), cur non credamus a multo paucioribus majoribus vestris falso crimine traditionis innocentes potuisse damnari, si a trecentis decem successoribus eorum, in falso crimine schismatis innocentes damnari potuerunt?'

des quantitativen Aspekts (Zahl der Bischöfe) und des Zeitfaktors[138], ergibt sich eine Hierarchie, eine Rangordnung der Konzilien und infolgedessen eine gestufte Verbindlichkeit derselben: So haben z. B. Partikularsynoden Universalkonzilien zu „weichen" [139], spätere Partikularsynoden haben vor früheren den Vorrang. Für diese These führt Augustinus als geschickter Dialektiker das eigene Vorgehen der Donatisten an [140].

Indes, der quantitative Aspekt kann nicht allein ausschlaggebend sein: Auch die „Qualität" einer Bischofsversammlung gilt es, zur richtigen Einschätzung ihres Gewichts zu beachten [141]. Unter anderer Rücksicht, nicht der der verschiedenen, gestuften Verbindlichkeit, sondern der im Konzil affirmierten Wahrheit, bestimmt Augustinus das Verhältnis von Partikular- zum Universalkonzil als das der Wahrheitssuche: Partikularsynoden stellen verschiedene Thesen und Stufen im Prozeß der Wahrheitssuche dar, die dann im Universalkonzil zu einem gewissen Abschluß kommt [142]. Unter dieser Rücksicht — das

---

[138] Vgl. außer der vorhergehenden Anmerkung C. Cresc. 4, 6, 7 — 7, 8: ‚(Maximianus) recitat decreta conciliorum, primum quod apud Carthaginem a quadraginta et tribus factum est, quo praedamnatus est Primianus, alterum quod Cebarsussi centum vel amplius vestri tunc episcopi condiderunt, quo perfecte pleniusque damnatus est, cui talia documenta proferenti quid respondebis, nisi maioris auctoritatis esse Bagaiense concilium, in quo trecenti et decem eundem Maximianum et eius socios damnaverunt ... In hac vestra conflictione quid vultis ut nos medii iudicemus ... nisi contra duo concilia, quibus damnatus est Primianus, unum Bagaiense posterius pro illo valere debere, quo damnatus est Maximianus, eo videlicet firmius id esse arbitrantes, quo posterius potuit de prioribus iudicare?'

[139] ‚Quapropter illud unum isti considerent quod omnibus patet: si auctoritas Cypriani sequenda est, magis eam sequendam esse in unitate servanda, quam in Ecclesiae consuetudine commutanda; si autem concilium eius attenditur, huic esse universae Ecclesiae posterius concilium praeponendum, cuius se membrum esse gaudebat; et ut se in totius corporis compagine retinenda caeteri imitarentur, saepius admonebat. Nam et concilia posteriora prioribus apud posteros praeponuntur, et universum partibus semper jure optimo praeponitur' (De bapt. 2, 9,14).

[140] ‚Aut si ecclesiastica iudicia, quae prius facta fuerint, iam convelli non possunt, quid de Primiano facturi estis vestro episcopo Carthaginiensi, contra quem primo centum, plures utique quam de Caeciliano, iudicaverunt eique abrogato episcopatu Maximianum pro illo constituerunt? nonne Primianus posteriore iudicio nititur, quod pro illo factum est in oppido Bagaiensi, secundum quod iudicium non vult de se dubitari, sed ab omnibus vobis se extorquet absolvi? unde et nos secundum posterius de Caeciliano iudicium prorsus eum incunctanter absolvimus' (C. Cresc. 3, 13, 16); vgl. De bapt. 2, 2,2: ‚Quapropter cum Petrus illud faciens a Paulo posteriore corrigitur, et pacis atque unitatis vinculo custoditus ad martyrium provehitur; quanto facilius et fortius quod per universae Ecclesiae statuta firmatum est, vel unius episcopi auctoritati, vel unius provinciae concilio praeferendum est?' Vgl. auch De bapt. 3, 10, 14; Ep. 43, 9,26; Ep. 87, 6; De bapt. 2, 9, 14; C. Cresc. 4, 7, 7 — 7, 8, wo jedoch nicht überall klar ist, ob Augustinus Partikularkonzile mit Plenarkonzilien oder einfach mit dem Glauben der Gesamtkirche vergleicht.

[141] ‚Conferte nunc istam paucitatem cum illa multitudine episcoporum neque numerum numero, sed pondus ponderi comparate: hinc modestiam, inde temeritatem, hinc vigilantiam, inde caecitatem' (Ep. 43, 5,16).

[142] ‚Quomodo enim potuit ista res tantis altercationum nebulis involuta ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per

Partikularkonzil als Moment der Wahrheitssuche — kann die Konzilsautorität auch zur „Versuchung" werden; es kann dazu verleiten, das Suchen vorzeitig abzubrechen [143]. Solche Wahrheitssuche schließt die Möglichkeit des Irrtums, wie gesagt, nicht aus. Unbeschadet dessen bleibt die Pflicht bestehen, auch einem Partikularkonzil zunächst Glauben zu schenken. Augustinus veranschaulicht den Konflikt, in den die Entscheidungen irrender Partikularsynoden die Gläubigen hineinführen können, am Beispiel der Synode von Karthago im Jahre 312 [144]. Letzte Instanz ist jedenfalls das Plenarkonzil. Ihm kommt höchste Autorität zu [145]. Dieses stellt an und für sich die ‚totius ecclesiae

---

orbis terrarum regiones, multis hinc atque hinc disputationibus et collationibus episcoporum pertractata constaret? Hoc autem facit sanitas pacis, ut cum diutius aliqua obscuriora quaeruntur, et propter inveniendi difficultatem, diversas pariunt in fraterna disceptatione sententias, donec ad verum liquidum perveniatur, vinculum permaneat unitatis, ne in parte praecisa remaneat insanabile vulnus erroris' (De bapt. 2, 4, 5); Vgl. auch: ‚Jam enim ne videar humanis argumentis id agere, quoniam quaestionis huius obscuritas prioribus Ecclesiae temporibus ante schisma Donati magnos viros, et magna charitate praeditos patres episcopos ita inter se compulit salva pace disceptare atque fluctuare, ut diu conciliorum in suis quibusque regionibus diversa statuta nutaverint, donec plenario totius orbis concilio, quod saluberrime sentiebatur, etiam remotis dubitationibus, firmaretur' (De bapt. 1, 7, 9); vgl. hierzu De bapt. 7, 53, 102: ‚Sed nobis tutum est, in ea non progredi aliqua temeritate sententiae quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nullo plenario terminata sunt, id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini Dei nostri et Salvatoris Iesu Christi universalis ecclesiae consensione roboratum est.'

[143] ‚Quam tamen consuetudinem nisi prior ante Agrippinus, et nonulli per Africam coepiscopi eius etiam per concilii sententias deserere tentavissent, non auderet iste saltem ratiocinari adversus eam: sed in tam obscura quaestione turbatus, et ubique intuens universalem robustamque consuetudinem, coarctaret se potius et prece et intentione mentis ad Deum, ut quod postea plenario concilio visum est, id verum esse perspiceret et doceret. Sed cum fatigatum praecedentis concilii quod per Agrippinum factum est excepisset auctoritas, maluit praedecessorum suorum tamquam inventum defendere, quam inquirendo amplius laborare. Nam in fine epistolae ad Quintum ita ostendit, in quo tamquam lectulo auctoritatis quasi fessus acquieverit' (De bapt. 2, 8, 13).

[144] ‚Itaque et in aliis gentibus saepe nonnulla membra ecclesiae praevalentibus haeresum et schismatum seditionibus pressa atque obumbrata sunt et tamen, quia inerant, paulo post nullo dubitante claruerunt, et in ipsa Africana post illud Secundi Tigisitani apud Carthaginem seditiosum turbulentumque concilium, ... cum inde litterae paene per totam Africam ... missae fuissent, creditum est litteris concilii — neque enim aliter oportebat — et quasi visa sunt per aliquam partem agri frumenta dominica defecisse; nullo modo tamen defecerant, quae vere frumenta erant praedestinata atque seminata et alta radice feraciter germinantia. Salva enim conscientia litteris concilii crediderant; neque enim ab hominibus de aliis hominibus aliquid incredibile dicebatur aut eis contra evangelium credebatur. Sed posteaquam illi furiosa pertinacia usque ad dissessionem sacrilegam contra totum orbem christianum contensionem obstinatissimam perduxerunt atque innotuit bonis fidelibus, quos a Caeciliano alienaverat falsa criminatio, viderunt se, si in illa communione persisterent, non iam de quodam homine vel de quibusdam hominibus, sed de ecclesia toto terrarum orbe diffusa pravum habere iudicium, et maluerunt Christi evangelio quam collegarum concilio credere. Itaque illis relictis mox ad catholicam pacem multi et episcopi et clerici et populi redierunt, quod et antequam facerent in tritico deputabantur' (Ep. ad cath. 25, 73).

[145] ‚Restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium, ubi etiam cum ipsis

consensio' dar; seiner Entscheidung ist deswegen Unterwerfung geschuldet [146].

Wir sagen „an und für sich", denn die Frage, die Augustinus u. E. offen gelassen hat, ist die: wann und unter welchen Bedingungen ein Universalkonzil die ‚consensio' der ‚catholica' „darstellt", repräsentiert. Solche Repräsentanz [147] der ‚catholica' war für ihn jedenfalls im Konzil gegeben, das die Frage der Ketzertaufe zur Entscheidung gebracht hat [148].

Der letztentscheidende Grund, das absolute Kriterium, von dem her auch die Universalkonzilien ihre Autorität haben, ist die ‚catholica', die Gesamtkirche. Darin scheint eingeschlossen, daß Augustinus das Universalkonzil nicht so sehr als unbedingt endgültige Repräsentanz der Gesamtkirche betrachtet, denn vielmehr als deren bedingte Manifestation. Bedingt insofern, als die Gesamtkirche sich grundsätzlich immer noch deutlicher auf die Wahrheit hin manifestieren kann. Auf den Glauben der Gesamtkirche, auf ihre Praxis (in der Frage der Ketzertaufe) rekurriert Augustinus immer wieder und bringt sie ins Spiel gegen alle ‚chartae', ‚concilia' und ‚judicia humana' [149]. Weil der absolute Grund für die Wahrheit eben der Glaube der ‚catholica' ist (diese ist natürlich ihrerseits vermittelt von Christus her!), dieser

---

judicibus (Miltiades etc.) causa posset agitari, ut si male judicasse convicti essent, eorum sententiae solverentur' (Ep. 43, 7, 19).

[146] ‚Nam illis temporibus, antequam plenarii concilii sententia quid in hac re sequendum esset, totius ecclesiae consensio confirmasset, visum est ei (Cypriano) cum ferme octoginta coepiscopis suis Africanarum Ecclesiarum, omnem hominem qui extra Ecclesiae catholicae communionem baptizatus fuisset, oportere ad Ecclesiam venientem denuo baptizari' (De bapt. 1, 18, 28).

[147] Für die Idee der Repräsentanz der Kirche durch die Bischöfe vgl. folgenden Text: ‚Neque enim judicium deseruerant, ubi numquam omnino constiterant; nec in illis solis episcopis Afris erat Ecclesia, ut omne judicium ecclesiasticum vitasse viderentur, qui se judicio eorum praesentare noluissent. Millia quippe collegarum transmarina restabant, ubi apparebat eos judicari posse qui videbantur Afros vel Numidos collegas habere suspectos' (Ep. 43, 3, 11).

[148] ‚Neque illius huic sententiae, in qua ei visum est aliter suscipiendos ab haereticis venientes, quam vel in praeteritum suscipiebantur, sicut ipse testatur, vel nunc suscipiuntur, sicut totius orbis christiani plenario concilio rationabilis consuetudo firmata est, meam praepono sententiam, sed Ecclesiae sanctae catholicae, quam sic ille dilexit et diligit, in qua tam uberem cum tolerantia fructum attulit: cuius universitas ipse non fuit, sed in eius universitate permansit . . .' (De bapt. 5, 17, 23).

[149] ‚Utrum Caecilianus a traditoribus divinorum codicum fuerit ordinatus nescio, non vidi, ab inimicis eius audivi; non mihi de lege Dei, non de praeconio prophetarum, non de sanctitate psalmorum, non de Christi apostolo, non de Christi eloquio recitatur. Ecclesiam vero toto terrarum orbe diffusam, cui non communicat pars Donati, universarum scripturarum testimonia consona voce proclamant . . . Caecilianus, ecclesiae Carthaginiensis episcopus, humanis litibus accusatur, ecclesia Christi in omnibus gentibus constituta divinis vocibus commendatur, ipsa pietas, veritas, caritas nos non permittit contra Caecilianum eorum hominum accipere testimonium, quos in ecclesia non videmus, cui Deus perhibet testimonium; qui enim divina testimonia non sequuntur, pondus humani testimonii perdiderunt.' (Ep. 185, 1, 5); vgl. auch Ep. 43, 9; 25 und 9, 27; Ep. 89, 4; vgl. C. Cresc. 1, 33, 39, wo Augustinus den

Glaube aber in zahlreichen Fällen von vornherein, d. h. ohne die Entscheidung eines ökumenischen Konzils oder überhaupt eines Konzils, bekannt ist und feststeht, deswegen ist für Augustinus die Einberufung eines Konzils nicht in jedem strittigen Fall erforderlich. Offensichtliche Minderheiten haben kein grundsätzliches Recht auf Appellation an ein Universalkonzil. Dies betont Augustinus den Pelagianern gegenüber, die von den gegen sie abgehaltenen Partikularsynoden an ein allgemeines Konzil appellieren [150]. *Batiffol* macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß Augustinus zur Durchsetzung seiner theologischen Anliegen keineswegs auf den Rekurs auf eine bestimmte Form von Autorität festgelegt ist. Er bringt sie, d. h. den Heiligen Stuhl, die Gesamtkirche, die Konzilien, wechselweise, je nach Verschiedenheit der Lage, ins Spiel [151].

So können wir zusammenfassen: Im Rahmen seiner antidonatistischen Kontroverse und in Opposition gegen den donatistischen Kon-

---

Gedanken bis zum äußersten Formalismus zuspitzt: ‚Proinde, quamvis huius rei certe (certum) de scripturis canonicis non proferatur exemplum, earumdem tamen Scripturarum etiam in hac re a nobis tenetur veritas, cum hoc facimus quod universae jam placuit Ecclesiae, quam ipsarum Scripturarum commendat auctoritas: ut quoniam sancta Scriptura fallere non potest, quisquis falli metuit huius obscuritate quaestionis, eandem ecclesiam de illa consulat, quam sine ulla ambiguitate sancta scriptura demonstrat. Si autem dubitas quod ecclesiam quae per omnes gentes numerositas copiosissima dilatatur, haec sancta scriptura commendat . . ., multis te manifestissimis testimoniis ex eadem auctoritate prolatis onerabo, ut ex tuis concessionibus . . . ad hoc etiam perducaris . . . nihil te quod ad veritatem pertineat respondere potuisse.' (C. Cresc. 1, 33, 39). Das gleiche kürzer in dem bekannten Augustinuswort: ‚Quapropter securus iudicat orbis terrarum bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum in quacumque parte terrarum' (vgl. die Fußnote in der Bibl. Aug.) (C. epist. Parm. 3, 4, 24); vgl. auch den schönen Text, durch den Augustinus Cyprianus „endgültige" Zustimmung zur kirchlichen Ketzertauflehre andeutet: ‚Neque enim ei (scil. Cypriano) placeo, si eius ingenium facultatemque sermonis et doctrinae ubertatem sancto concilio cunctarum gentium cui profecto interfuit per spiritus unitatem, praeponere affectem: praesertim iam in tali veritatis luce posito, ubi certissime cernit quod hic pacatissime requirebat. Ex illa enim ubertate haec nostra quae videntur eloquia, tamquam infantilia rudimenta deridet: ibi videt qua regula pietatis hic egerit, ut nihil esset ei in Ecclesia charius unitate . . .' (De bapt. 5, 17, 23).

[150] ‚Quid est ergo quod dicunt, ‚simplicibus episcopis, sine congregatione synodi in locis suis sedentibus extorta subscriptio est?' Numquid beatissimis et in fide catholica excellentissimis viris Cypriano et Ambrosio ante istos, adversus istos extorta subscriptio est? . . . aut vero congregatione synodi opus erat, ut aperta pernicies damnaretur? quasi nulla haeresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit: cum potius rarissimae inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis exstiterit; multoque sint atque incomparabiliter plures, quae ubi exstiterunt, illic improbari damnarique meruerunt, atque inde per caeteras terras devitandae innotescere potuerunt' (C. epist. Pel. 4, 12, 33).

[151] *P. Batiffol*, a. a. O. (Anm. 128) 407: «L'autorité du Siège apostolique n'exclut pas l'autorité de l'ordre des évêques, non plus que l'autorité de l'Église. Augustin les invoque toutes les trois, tour à tour, et selon l'occurrence. Contre le Donatisme, il préfère invoquer l'autorité de l'Église universelle, et pour ce qui est du baptême, l'autorité d'un concile œcuménique. Dans la controverse contre Pélagius Augustin a considéré l'Église Romaine comme l'arbitre des controverses en matière de foi.»

zilsbegriff (unumstößliche, absolute und somit schriftanaloge Geltung lang zurückliegender, durch ehrwürdige Tradition geheiligter Konzilien, ganz gleich ob es sich dabei um partikulare oder universale Synoden handelt) legt Augustinus eine Konzilslehre vor, für die folgende Elemente wesentlich sind: die Unterscheidung zwischen Schrift und Konzil; die grundsätzliche Emendierbarkeit aller Konzilien (in einem näher zu bestimmenden Sinn); die gestufte Verbindlichkeit der verschiedenen Konzilsformen und -veranstaltungen; die Idee, daß es sich bei Konzilien um Wahrheitssuche handelt, also in diesem Sinn um „Kirche unterwegs" mit nur allmählicher Annäherung an die Wahrheit; das Universal- und Plenarkonzil als Manifestation der ‚catholica', der gegenüber selbstverständlich Unterwerfung und Gehorsam geschuldet ist [152]; die ‚catholica' ihrerseits als der feste und sichere Grund von Wahrheit überhaupt [153].

Weniger diese einzelnen Elemente seiner Konzilslehre — die sich natürlich noch vermehren ließen — sind jedoch in der Folgezeit von Einfluß gewesen als vielmehr sein Grundbegriff vom Konzil. Von ihm soll im folgenden die Rede sein.

V. Der Konzilsbegriff

Bei der Frage nach dem Konzilsbegriff des Augustinus erscheint es angebracht, von einer Beobachtung zum Sprachgebrauch auszugehen. Aus der Vielzahl von Termini, mit denen zu seiner Zeit die Funktion der Konzilien umschrieben wird [154], wählt Augustinus einen einzigen (zusammen mit dessen Synonymen) aus: den Terminus ‚firmare' [155]. So-

---

[152] ‚Ut amici exhortamur (die Pelagianer), non ut inimici litigamus. Detrahunt nobis, ferimus; canoni non detrahant, veritati non detrahant; ecclesiae sanctae pro remissione peccati originalis parvulorum quotidie laboranti non contradicant. Fundata ista res est. Ferendus est disputator errans in aliis quaestionibus non diligenter digestis, nondum plena Ecclesiae auctoritate firmatis; ibi ferendus est error, non tantum progredi debet, ut etiam fundamentum ipsum ecclesiae quatere moliatur' (Sermo 294, 20). — ‚Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus nos eius Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica Sede per successiones episcoporum frustra haereticis circumlatrantibus, et partim plebis ipsius judicio, partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare, vel summae profecto impietatis est, vel praecipitis arrogantiae' (De util. cred. 17, 35).

[153] ‚Itaque totum culmen auctoritatis lumenque rationis in illo uno salutari nomine atque in una eius ecclesia, recreando atque reformando humano generi constitutum est' (Ep. 118, 33).

[154] *H. J. Sieben*, a. a. O. (Anm. 127) 56.

[155] De bapt. 2, 9, 14: ‚perspecta veritate (consuetudo) plenario concilio con*firmata* est'; ebd. 4, 9, 12: ‚declarata veritate (consuetudo) *firma*(batur)'; ebd. 2, 7, 12: ‚veritas ... ad plenarii concilii con*firmationem* roburque perducta est'; ebd. 6, 1, 1: ‚plenarii concilii auctoritate originalis consuetudo *firmata* est'; ebd. 2, 2, 2: ‚per universae ecclesiae statuta *firmatum* est'; ebd. 1, 7, 9: ‚plenario ... concilio, quod

weit wir sehen, gibt es zu diesem Sprachgebrauch im Zusammenhang des von Augustinus erwähnten Plenarkonzils in der Ketzertauffrage keine Ausnahme[156]. Dieser einheitliche Sprachgebrauch ist um so auffallender, als er sowohl von dem der älteren afrikanischen Tradition, der Terminologie eines *Cyprian* z. B. [157], als auch von dem der zeitgenössischen Konzilien abweicht[158]. Nicht weniger bedeutsam erscheint es, daß Augustin den Terminus ‚decretum', den er im Zusammenhang katholischer Konzilien zu vermeiden scheint[159], auf donatistische Konzilsveranstaltungen anwendet, wobei er sich offensichtlich an den Sprachgebrauch der Donatisten anschließt[160]. Dieser einheitliche Sprachgebrauch scheint auf eine ihm zugrunde liegende einheitliche Vorstellung vom Wesen der Konzilien, auf einen eigentlichen Konzilsbegriff, hinzudeuten. Wir finden ihn, indem wir ‚firmare' zu übersetzen versuchen [161].

An einer Reihe von Stellen könnte ‚firmare' den juridischen Sinn von „bestätigen", „ratifizieren", „rechtskräftig machen" haben, zumal

---

saluberrime sentiebatur, etiam remotis dubitationibus *firma*(batur)'; ebd. 1, 18, 28: ‚plenarii concilii sententia ... totius ecclesiae consensio con*firmabat*'; ebd. 2, 4, 5: ‚res ... ad plenarii concilii ... con*firmationem* perducitur'; ebd. 5, 17, 23: ‚plenario concilio ... consuetudo *firmata* est'; ebd. 1, 7, 9: ‚consuetudo ... concilii universitate *firmata* est'; C. Max. Ar. 2, 14, 3: ‚veritatis auctoritate et auctoritatis veritate *firmatum* est (von Nizäa)'. Die Synonyme lauten: ‚Veritas eliquata et declarata per plenarium concilium *solida*(batur)' (De bapt. 2, 4, 5); ‚ecclesia ... plenarii concilii auctoritate *munita*' (De bapt. 7, 1, 1); ‚posterius *robur* plenarii concilii' (De bapt. 5, 4, 4); ‚conciliorum *gravitas*' (De util. cred. 17, 35); ‚auctoritas ... per successiones ... conciliorum *roborata*' (C. Faust. Man. 13, 4, 5) usw.

[156] Augustinus verwendet nur an einer einzigen Stelle den Terminus ‚decernere'. Es handelt sich dort aber eindeutig um die Übernahme des Terminus aus dem vorausgehenden Zitat: ‚Ianuarius a Lambese dixit: secundum scripturarum sanctarum auctoritatem *decerno* haereticos omnes baptizandos et sic in ecclesiam sanctam admittendos. Huic respondetur: secundum scripturarum sanctarum auctoritatem *decrevit* concilium catholicum orbis terrarum etiam in haereticis inventum baptismum Christi non esse inprobandum' (De bapt. 6, 13, 21). — Auch im Zusammenhang mit den afrikanischen Partikularsynoden scheint Augustinus den Terminus ‚decernere/decretum' eher zu vermeiden (vgl. Ep. 78, 4: ‚constitutum est'; Ep. 64, 3: ‚institutum est'; Ep. 65, 2: ‚statutum est'); De pecc. merit. III, 5, 11: ‚concilio statuebatur seu firmabatur'.

[157] ‚Quae res nos satis movit recessum esse a decreti nostri auctoritate' (Ep. 64, 1).

[158] ‚Quae decreta sunt recensentes' (*Hardouin* I, 969, Konzil von Karthago [397]).

[159] Vgl. jedoch De pecc. merit. III, 5, 11: ‚concilii decretum constitutum.' Leider wurde ‚decernere' und ‚decretum' nicht in den Goldbacherschen Index CSEL 58 aufgenommen!

[160] ‚Quae cum sententia (gegen die Maximianisten) consensu omnium firmaretur, placuit tamen decreto concilii dilationem temporis dari' (aus dem Brief des *Crescónius*, den Augustinus C. Cresc. 3, 15, 18 zitiert; vgl. auch ebd. 4, 4, 5; 4, 6, 7; 4, 7, 8).

[161] Hierzu aufschlußreich: ‚Sed quia dicitis eum (i. e. Cyprianum) pro hac sententia legalia documenta firmasse, quamquam non ille documenta legalia firmare potuit, sed eis potius quaecumque recte sensit ipse firmavit, reliqua ergo scripta Cypriani et ea ipsa legalia documenta, quibus eum dicis usum esse, commemora. Si non ea demonstravero vestram causam nihil adiuvare, vicisti ...' (C. Cresc. 2, 32, 40).

dort, wo es von ‚consuetudo' ausgesagt ist: „durch das Plenarkonzil wurde der Brauch bestätigt oder ratifiziert" [162]; bei der Mehrzahl der Belege dagegen erscheint die Übersetzung durch einen juridischen Terminus als zu schwach [163]. Die Grundbedeutung von ‚firmare': „festmachen", „stark machen", schimmert deutlich durch. Das Konzil bringt nicht nur eine juridische Bestätigung und eine „Bekräftigung" des Brauches oder der Wahrheit, sondern deren reale Festigung und Kräftigung": die Wahrheit setzt sich durch aufgrund des Konzils. Die Wahrheit bekommt durch das Konzil Kraft und Stärke [164], ‚confirmatio' und ‚auctoritas' werden dabei Wechselbegriffe [165]: die Wahrheit bekommt durch das Konzil Autorität. Man wird interpretieren dürfen: die Wahrheit wird durch das Konzil Autorität und kommt so durch dasselbe zu allgemeiner Geltung [166]. Das Konzil ist somit in seinem Begriff Wahrheit in Gestalt von Autorität. Was bedeutet das? Es bedeutet, daß Konzilien nicht mehr bloß „äußere" kirchliche Veranstaltungen sind, denen Verbindlichkeit zukommt im Maße, als sie sich mit der Schrift konform erweisen (dies dürfte die Auffassung des *Athanasius* sein), sondern daß sie „innere" Momente der Glaubenserkenntnis als solcher sind. Als ‚auctoritas' gehören Konzilien in das Grundschema, das für jede Art von Erkenntnis, insbesondere für religiöse, gilt: rationem praecedat auctoritas [167]. Konzilien als konkrete ‚auctoritas' sind somit konstitutiv für den Weg der Seele vom ‚credere' zum ‚intelligere'. Von ihnen gilt insbesondere, was grundsätzlich Augustinus über die Bedeutung der ‚auctoritas' für den christlichen Glauben sagt [168].

Der Autorität kommt in der Konzeption Augustins nicht nur die Rolle zu, eine Wahrheit zu begründen, sondern vor allem sie durchzu-

---

[162] De bapt. 5, 17, 23 (vgl. die übrigen Zitate in Anm. 155). Zum juridischen Sinn vgl. Thesaurus ling. lat. VI, 1, Sp. 812.

[163] So z. B. C. Max. ep. 2, 14, 3: ‚veritas auctoritate et auctoritatis veritate firmatum est'.

[164] ‚Res ... ad plenarii concilii ... confirmationem perducitur' (De bapt. 2, 4, 5).

[165] ‚Veritas non solum inventa est, sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta' (De bapt. 2, 9, 14); ‚veritas ... ad plenarii concilii confirmationem perducta est' (De bapt. 2, 7, 12).

[166] De bapt. 5, 22, 30: ‚per plenarium concilium ... quid esset rectius, eluce (bat)'.

[167] Mor. 1, 2, 3 und 1, 25, 47. Zur Herkunft dieses Grundschemas vgl. u. a. *K. H. Lütcke*, a. a. O. (Anm. 129) 35: „Dieses Begriffsschema *auctoritas-ratio* war ihm (d. h. Augustinus) aus der klassisch-römischen Literatur geläufig. In Rom hatte es zwar noch nicht die Form eines Aufstiegsschemas — von der *auctoritas* zur *ratio* — besessen (diese Form stammt von den Alexandrinern), war aber doch als Verbindung zweier aufeinander bezogener und oft in Gegensatz gestellter Begriffe entwickelt. Augustin ist, so sehr auch Tertullian und Ambrosius vorgearbeitet haben, in seinen Gedanken und Formulierungen zum Thema *auctoritas-ratio* von diesem römischen Schema beeinflußt worden und hat aus ihm für sein Verständnis des Problems von Glauben und Wissen neue Erkenntnisse gezogen."

[168] Vgl. hierzu *K. H. Lütcke*, a. a. O. (Anm. 129), wo auch weitere Literatur zum Thema; besonders *R. Lorenz*, Die Wissenschaftslehre Augustins, in: ZKG 67 (1955/6) 29—60. 213—251.

setzen. Es gilt ja, die Wahrheit nicht nur kleinen Kreisen zu vermitteln, sondern der ganzen Welt [169]. Mit ihrer Hilfe überwindet der Mensch die Skepsis. „Sie ist in einem weiteren Sinne dort, wo die ratio allein nicht zur Klarheit der Entscheidung gelangt, das, was *Mut macht* zur klaren, bestimmten Aussage" [170]. Es braucht hier nicht wiederholt zu werden, was in zahlreichen Abhandlungen über die beiden bei Augustinus korrespondierenden Begriffe ‚auctoritas' und ‚ratio' gesagt wurde. Es kommt hier vielmehr darauf an, diesen allgemeinen Begriff von ‚auctoritas' konkret im Konzil verwirklicht zu sehen: „Die auctoritas ist der Halt, an den sich der schwache Mensch klammert, sie ist die Kraft, die ihn in der Not der Entscheidung stärkt, sie ‚trägt' die menschliche infirmitas." [171]

Die hier versuchte Interpretation des augustinischen Konzilsbegriffs (Konzilien als auctoritas, d. h. als innere Momente der Glaubenserkenntnis als solcher) kann sich auch auf ausdrückliche Aussagen stützen. Im Zusammenhang der Frage nach der Gültigkeit der Häretikertaufe führt Augustinus aus: „Auch wir selber würden niemals etwas Derartiges (d. h. die Gültigkeit von Häretikertaufen) zu behaupten wagen, wenn wir nicht durch die voll übereinstimmende Autorität der ganzen Kirche (darin) ‚gestärkt' wären. Ihr würde auch Cyprian selber sich zweifelsohne unterwerfen, wenn ein Plenarkonzil zu seiner Zeit die Wahrheit in dieser Frage an den Tag gebracht hätte." [172] Hier hat ‚firmatus' offensichtlich mehr als einen rein juridischen Sinn. Der Terminus bezeichnet die Überwindung der „Schwäche" (infirmitas), wie sie menschlicher, insbesondere religiöser Erkenntnis, wesentlich ist, durch die auctoritas [173]. Eine ähnliche Stelle, wo ‚firmatus' u. E. mehr als juridische Bedeutung hat und auctoritas als inneres Moment der Glaubenserkenntnis ins Spiel kommt, ist De bapt. 4, 6, 8 [174]. Diese ‚firmitas' bzw. ‚auctoritas', die der Wahrheit kraft des Konzils zukommt, hilft ihrerseits zur Erkenntnis der Wahrheit [175]. Das heißt aber: Ohne die Autorität des Konzils ist die betreffende Wahrheit gar nicht oder nur unsicher erkennbar. Deswegen gilt auch: bestimmte Glaubensaus-

---

[169] *K. H. Lütcke*, a. a. O. (Anm. 129) 78.

[170] Ebd. 88. [171] Ebd. 106.

[172] ‚Nec nos ipsi tale aliquid auderemus adserere nisi universae ecclesiae concordissima auctoritate firmati, cui et ipse (scil. Cyprian) sine dubio cederet, si iam illo tempore quaestionis huius veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur' (De bapt. 2, 4, 5).

[173] Zu diesem Verhältnis göttlicher bzw. apostolischer ‚auctoritas' zu menschlicher „Schwäche" vgl. Tract. in Ps. 84, 4: ‚Quare sunt fundamenta apostoli et prophetae? Quia eorum auctoritas portat infirmitatem nostram.'

[174] ‚Antiquitate ipsius consuetudinis et plenarii postea concilii auctoritate firmati .... universalis concilii admonitus firmitate (vgl. auch Anm. 155).

[175] De bapt. 4, 6, 8: ‚universalis concilii admonitus firmitate videre aliquid.'

sagen können nur unter Voraussetzung eines entsprechend bedeutenden Konzils gemacht werden [176].

Begreift man so Konzilien mit Augustinus unmittelbar als innere Momente der Glaubenserkenntnis, insofern diese sich in der Spannungseinheit von auctoritas und ratio vollzieht, dann versteht man, daß der Bischof von Hippo ganz allgemein von der „höchst heilsamen Autorität" der Konzilien sprechen kann [177]. Die Konzilien sind in der Tat — analog zur Schrift — auctoritas, die die zum Heil führende Erkenntnis der göttlichen Wahrheit vermittelt.

Eine gewisse Bestätigung dieser unserer Interpretation des augustinischen Konzilsbegriffs mag man nun darin sehen, daß Augustinus einerseits auf eine Reihe von „Begründungen" der Konzilsautorität verzichten kann, die wir bei anderen kirchlichen Schriftstellern dieser Zeit, insbesondere im Zusammenhang mit Nizäa, antreffen [178], und daß er anderseits Formeln und Ausdrücke, die in die Richtung eines entsprechenden mystischen Konzilsbegriffs deuten, nicht ohne Ironie aufgreift dort, wo er sie antrifft [179], und dafür sorgt, daß sie auf den Konzilien, an denen er selber teilnimmt, vermieden werden [180]. Der Verzicht auf jedwede Form von „Konzilsaufwertung" (etwa durch mystische Zahlenspekulation) wie auch die auffällige Nüchternheit bei der Abfassung von Konzilsdokumenten haben offensichtlich ihre Erklärung in der spezifischen Konzilsauffassung des Augustinus: Ein Konzil ist seinem Wesen nach ‚auctoritas' und deswegen einer „Aufwertung" weder fähig noch bedürftig.

---

[176] C. ep. Parm. 2, 13, 30: ‚Nec aliquid hinc temere adfirmandum est sine auctoritate tanti concilii quantum tantae rei sufficit.'

[177] Ep. 54, 1, 1: ‚... conciliorum, quorum est in ecclesia saluberrima auctoritas.'

[178] Obzwar Augustinus die Konzilien durchaus auch als providentielle Veranstaltungen sieht — Ep. 190, 22: ‚conciliorum episcopalium vigilantia in adjutorio Salvatoris qua suam tuetur ecclesiam'; De bapt. 5, 22, 30: ‚donec aliquando in Domini voluntate per plenarium concilium ... quid rectum esset eluceret ...'; vgl. auch ebd. 7, 53, 102 und 6, 39, 76 — so ist ihm dennoch die Vorstellung einer Inspiriertheit der Konzilien fremd. Auffällig ist ebenfalls, daß er in bezug auf Nizäa nie die für dessen Autorität bei anderen Vätern so bedeutungsvolle Zahl 318 erwähnt, obwohl er doch zumindest aus Ambrosius die mystische Bedeutung dieser Zahl gekannt haben muß (vgl. unseren Beitrag II, a. a. O. [Anm. 127] 61/62).

[179] Die Formel des donatistischen Synodalbriefs von Bagai (394) (‚dei praesidentis arbitrio universalis concilii ore veridico ...') greift Augustinus in Ep. 108, 5, 14 und 15 mit bissigem Spott auf: ‚nam et illud, quod contra nos a vestra parte magis ore maledico quam veridico solet dici ...'; ‚grandiloqua illa sententia concilii Bagaiensis evomuit' (vgl. auch C. Cresc. 3, 19, 22; 3, 55, 61; 4, 2, 2; 4, 16, 19).

[180] Man vergleiche die weiter oben genannten katholischen Konzilsdokumente mit den folgenden Formeln des Konzils von Bagai: ‚Cum omnipotentis dei et Christi eius voluntate in ecclesia Bagaiense concilium gereremus ... placuit spiritui sancto qui in nobis est pacem firmare perpetuam ... dei praesidentis arbitrio universalis concilii ore veridico ...' (*Mansi* III, 857/8).

Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien

Von Johannes Beumer, S. J.

Wenn man das Tridentinum, das Erste und das Zweite Vatikanum miteinander vergleichen will, so zeigt, von der Problematik der aufgeworfenen Fragen und deren Beantwortung her, nur das letzte Konzil ein modernes Gepräge und unterscheidet sich dadurch wesentlich von den beiden früheren Kirchenversammlungen. Aber sobald mehr die äußeren Faktoren herangezogen werden, steht das Tridentinum, obschon es im 16. Jahrhundert abgehalten wurde, doch in größerer Nähe zu den mittelalterlichen Konzilien, während das Erste Vatikanum unter dieser Rücksicht als uneingeschränkt neuzeitlich gelten kann. Denn auf ihm, und keineswegs schon vorher, war die Besetzung repräsentativ für die Gesamtkirche, es gab zudem eine zu Anfang vorgelegte und dann durchgeführte parlamentarische Geschäftsordnung der Debatten und ein stenographisches Protokoll aller Konzilsreden, wodurch erst ein streng aktenmäßiger Bericht im Hinblick auf die Folgezeit ermöglicht wurde, und schließlich war auch die Furcht vor unberufener Einmischung seitens der staatlichen Machthaber so gut wie ausgeschlossen. Alles das läßt es zu, das Erste und das Zweite Vatikanische Konzil trotz der nach wie vor bestehenden inneren Gegensätze als eine gewisse Einheit zu betrachten.

Von den irgendwie gemeinsamen Faktoren sei hier die Konzilsbesetzung herausgegriffen, und zwar genauerhin die Besetzung durch die stärkere Beteiligung der Titularbischöfe. Wie diese zu Trient noch kaum eine Rolle gespielt haben, so wurde deren Bedeutung, sowohl praktisch als auch vom prinzipiellen Standpunkt aus, auf den beiden Vatikanischen Konzilien in zunehmender Deutlichkeit herausgestellt. Um das zu erkennen, muß freilich das Tridentinum immer wieder als Gegenstück des Vergleichs dienen. Damit wird eine Verschiedenheit zum Vorschein kommen, die zwar zunächst den Eindruck von etwas Nebensächlichem hervorrufen könnte, die dann aber doch zu der Natur des Bischofsamtes und seiner kollegialen Gewalt überleitet. Insbesondere ist der Beitrag nicht gering einzuschätzen, der in weiterer Konsequenz für eine vollere Wesensbestimmung des ökumenischen Konzils als solchen dienlich sein dürfte.

Das Tridentinum

Die Bulle ‚Laetare Hierusalem', mit der Papst *Paul III.* am 19. November 1544 zum Konzil in Trient einlud, hatte eine indifferente Aus-

drucksweise für die Adressaten gewählt; sie wandte sich nämlich an „alle von überallher, sowohl die ehrwürdigen Brüder, die Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, als auch die geliebten Söhne, die Äbte und alle anderen, die durch Recht oder Privileg die Vollmacht erhalten haben, den Konzilien beizuwohnen und auf ihnen ihre Meinung zu äußern“ [1]. Ob unter den Bischöfen die Titularbischöfe miteingeschlossen waren, muß zweifelhaft bleiben [2]. Jedenfalls wurden diese nicht eigens hervorgehoben, und tatsächlich fanden sich auch nur wenige von ihnen auf den Konzilssitzungen im Laufe der Jahre ein, und das in der Regel bloß als Vertreter abwesender Diözesanbischöfe [3]. So erschien zu Trient als erster Titularbischof am 18. Mai 1545 der Mainzer Weihbischof *Michael Helding*, ‚R. D. Michael Aldinus, ep. Sidoniensis, procurator R. archiepiscopi Maguntini, electoris Imperii‘ [4], der indes schon am 8. Januar 1546 abberufen wurde [5]. Bei den späteren Konzilsperioden war die Zahl der anwesenden Titularbischöfe ein wenig größer; die Gesamtliste für die Verhandlungen von 1551—1552 führt z. B. die Weihbischöfe (suffraganei) von Salzburg, Mainz, Würzburg, Speyer und Münster an [6]. Alle diese Titularbischöfe wurden indes als eigentliche Konzilsväter betrachtet, sie hatten Sitz und Stimme wie die anderen Bischöfe und blieben unterschieden von den übrigen Prokuratoren, denen die bischöfliche Weihe fehlte.

---

[1] ‚Omnes omnibus ex locis, tam venerabiles fratres nostros patriarchas, archiepiscopos et episcopos quam dilectos filios abbates et alios quoscumque, quibus iure aut privilegio in conciliis residendi et sententias in eis dicendi permissa potestas est‘ (Concilium Tridentinum, Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatuum Nova Collectio, ed. Societas Goerresiana, IV, 387, 11—14). — Diese Sammlung wird von nun an mit „CT“ zitiert (Band, Seite, Zeilen).

[2] Die Kanonisten und Theologen vor dem Trienter Konzil haben die Frage wenig untersucht und im allgemeinen wohl nur die residierenden Bischöfe als die eigentlichen Mitglieder eines Konzils angesehen. Bei *Melchior Cano* ist das Urteil betreffs der Titularbischöfe negativ: ‚Non enim patrum memoria, nisi episcopi et presbyteri in concilium vocantur; nec hi omnes, sed qui pastores Ecclesiae, et rectores sunt. Episcopi enim, quos annulares nostri vocant, sine causa aliquando in synodum sunt admissi. Sed nihil mirum. Nam et sine causa in Ecclesia sunt‘ (De locis theologicis V, 2). *Francisco Suárez* strebt (nach dem Konzil von Trient) einen Ausgleich an: Die Titularbischöfe können berufen werden, müssen es aber nicht, weil sie keine bischöfliche Jurisdiktion besitzen, und begründet das mit dem Brauch in der Kirche (XII, disp. 11, sect. 1, nr. 18). — Die Frage, die uns hier angeht, ist damit nicht entschieden, ob die Titularbischöfe wirklich zum Trienter Konzil berufen waren oder nicht. Eine positive Antwort läßt sich aber wohl aus dem Umstand ableiten, daß die Titularbischöfe, die sich zu Trient eingefunden hatten, praktisch zu den Sitzungen und zu der Stimmabgabe zugelassen wurden.

[3] Die resignierten Bischöfe, die ohne neuen Titel als ‚episcopi seniores‘ angeführt werden, bilden eine Ausnahme. Nach dem modernen Sprachgebrauch wären sie nur Titularbischöfe.

[4] CT, a. a. O. (Anm. 1) IV, 421—422.

[5] Ebd. IV, 564, 9—13.

[6] Ebd. VII, 558.

Eine Konzilssitzung, die 23., sollte sich ex professo mit dem Institut der Titularbischöfe befassen [7]. Am 10. Mai 1563 gelangte der Entwurf zu einem entsprechenden Disziplinardekret in die Hände der Konzilsväter, das die Überschrift trug: ‚De episcopis, clero et populo Christiano carentibus, nonnisi ex gravissima causa ordinandis' [8], und darin wurde unter Berufung auf das Corpus Iuris Canonici eine strenge Einschränkung des Instituts auf Notfälle gefordert [9]. Aber der Entwurf fand nicht den einstimmigen Beifall in den nachfolgenden Debatten. Neben das einfache ‚placet' trat beinahe ebenso häufig das entschiedene ‚non placet', wobei letzteres durch verschiedene, ja entgegengesetzte Ursachen veranlaßt sein konnte. Verhältnismäßig viele Konzilsväter tadelten die Härte des sprachlichen Ausdrucks, wie z. B. in dem Votum: „Die verletzenden Worte sind zu tilgen." [10] Andererseits wurde auch mehrfach das Verlangen geäußert: „Die Titularbischöfe sollen ganz abgeschafft werden", oder man knüpfte ihr Fortbestehen an die kaum ernstgemeinte und jedenfalls unerfüllbare Bedingung, daß sie sich an ihren Bischofssitz (in partibus infidelium!) begäben, um dort das Evangelium zu verkünden und u. U. den Märtyrertod zu erleiden [11]. Weitere Vorschläge wären schon eher durchzuführen gewesen, indes laufen sie darauf hinaus, daß die Einrichtung der Titularbischöfe mindestens an praktischer Bedeutung verloren hätte, wenn sie nicht gar völlig überflüssig geworden wäre [12]. Demgegenüber sind die ausge-

---

[7] Siehe die genaueren Angaben bei: *J. Beumer*, Die Titularbischöfe im Urteil der Konzilsverhandlungen zu Trient (XXIII. Sitzung), in: Gregorianum 46 (1965) 320—342.

[8] ‚Quia hactenus compertum est, ecclesiis, praesidio facultatum, clero et populo Christiano carentibus, praefici multos, qui nec prodesse (ut expediret) nec praeesse (ut deceret) valentes, instabilitate vagationis, et mendicitatis opprobrio serenitatem pontificalis obnubilant dignitatis ac intolerabiles abusus et scandala circa functiones episcopales, non sine episcopalis dignitatis dedecore, passim introducunt, dum unicum lucrum sibi proponunt: sancta synodus declarat, huiusmodi episcopos in posterum non esse ordinandos, nisi urgens et gravis necessitas aut eiusdem ecclesiae utilitas id exposcat; quod cum contigerit, tunc congrua iis et competens portio auctoritate Sedis Apcae perpetuo assignetur, unde honeste et pro dignitate vivere queant' (CT IX, 479, 20—28).

[9] Clementinen, Corpus Iuris Canonici Lib. I, tit. 3, cap. 5 (editio Friedberg II, 1137). Siehe auch die Worte des Erzbischofs von Rossano, der auch die „Duldung" der Titularbischöfe auf dem Konzil von Vienne und dem damaligen zu Trient als Beweis anbringt (CT IX, 499, 10—19). Der zitierte Text des Trienter Konzils findet sich: CT VII, 360, 18—36.

[10] Aquinatensis (CT IX, 534, 19).

[11] ‚Mittendi essent ad eorum ecclesias, quae, etsi in partibus infidelium sunt, non debent propterea retardari, cum parati esse debent subire martyrium pro ovibus suis, ut fecerunt episcopi primitivae ecclesiae' (Cardinalis Lotharingus: CT IX, 489, 18—20); ‚Placet, quod titulares ad eorum ecclesias, etiam inter infideles exsistentes, ire deberent, cum infidelibus verbum Dei maxime praedicari debeat' (Clodiensis: CT IX, 510, 20—21).

[12] So wollten z. B. einige die Titularbischöfe in Rom konzentriert wissen (Lesinensis: CT IX, 534, 9—10; Cavensis: CT IX, 564, 10—12). Der Bischof von Nizza meinte, nur jede Kirchenprovinz solle einen Titularen erhalten, für den dann die

sprochen positiven Stimmen, die sich für die Beibehaltung der Titularen einsetzen, weniger zahlreich, behaupten jedoch ihr Gewicht und verdienen in dem Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung eine besondere Aufmerksamkeit.

Nicht selten kommt die Rede auf die Einkünfte der Titularbischöfe, weil man durch deren Sicherung den eingeschlichenen Mißständen Einhalt gebieten will [13]. Einige Male erscheint auch eine Betrachtungsweise, die kaum ganz zufriedenstellt, indem vom rein rechtlichen Standpunkt auf den Anspruch der Kirche hingewiesen wird, der durch die Bestellung der Titularbischöfe in partibus infidelium noch zur Geltung gelange [14]. Sehr ausführlich begründete sie der italienische Konzilsvater, Bischof *Balduinus de Balduinis* von Aversa, mit der unentbehrlichen Hilfe für kranke oder alte Oberhirten und fügte noch konkrete Hinweise bezüglich der Amtsführung seitens der Hilfsbischöfe bei [15]. Besonders aufschlußreich sind die Bemerkungen der Konzilsväter, denen die kirchliche Notlage in den nordischen Ländern aus eigener Erfahrung bekannt war. So hob der Bischof von Przemyśl die weite Ausdehnung der polnischen Diözesen hervor [16], und der Prager Erzbischof, *Antonius de Muglitio*, erklärte zugunsten der Verhältnisse im Reich: „Die Titularbischöfe in Deutschland können schwerlich abgeschafft werden, da die Diözesen eine große Ausdehnung besitzen und da einige Bischöfe Kurfürsten sind, die sich häufig mit den Reichstagen und der Verteidigung ihrer Kirchen beschäftigen müssen“ [17], was

---

einzelnen Bischöfe aufkommen müßten (CT IX, 526, 23—25). Andere Vorschläge befürworteten die Aufteilung der großen Diözesen, um so die Titularbischöfe zu beseitigen (Bracarensis: CT IX, 502, 20—21; Aliphanus: CT IX, 576, 6—9). Dagegen erhoben, im Hinblick auf die deutschen Verhältnisse, der General der Augustiner-Eremiten und der General der Jesuiten Einspruch (CT IX, 586, 22—23 bzw. 588, 36—38).

[13] Larinensis (CT IX, 537, 16), Gebennensis (CT IX, 538, 32), S. Severinae (CT IX, 577, 1) u. a. m.

[14] ‚Ecclesia retinet ius ad illas ecclesias, quae ab infidelibus possidentur, cum episcopos titulares creat‘ (Interamnensis: CT IX, 524, 16—17). — Es wird also auch die Notwendigkeit der Verbindung zwischen Bischof und Volk betont. Daneben ist noch ein Grund beachtenswert, den man ökumenisch nennen dürfte: Bei der zu erhoffenden Vereinigung von Ost und West würden gegebenenfalls zwei Bischöfe denselben Sitz beanspruchen, der residierende Bischof der Ostkirche und der lateinische Titularbischof (Segobiensis: CT IX, 523, 1—6).

[15] ‚Non placet, quod episcopi titulares penitus tollantur, cum multa contingere possint, tum propter episcoporum malam valetudinem, tum propter ipsorum senectutem et quam plurima alia, quod non solum utilis sed necessaria eorum opera sit. Placeret tamen, quod ultra ea, de quibus in canone, adderetur, quod portio perpetua, quae illis assignanda est, ad minus sit 300 ducatorum, et quod non possint exercere munia episcopalia nisi in ecclesia, in qua talis portio illis fuerit assignata‘ (CT IX, 530, 48 — 531, 2).

[16] ‚Suntque episcopi titulares necessarii, praesertim in Polonia, in qua sunt dioeceses amplissimae, et non possunt bene exerceri a proprio episcopo in omnibus episcopalia munia‘ (CT IX, 564, 31—36).

[17] ‚Titulares autem episcopi in Germania difficile tolli possunt, cum amplissimae

indes nicht ohne Widerspruch hingenommen wurde. Auch die auf dem Konzil anwesenden Titularbischöfe nahmen Stellung zu dem Thema, das sie persönlich anging. Der Weihbischof von Eichstätt und Würzburg, *Leonhard Haller*, ergriff zweimal das Wort. In seiner ersten Rede gab er zu bedenken: „Die Worte betreffs der Suffraganbischöfe scheinen allzusehr zu verletzen und sich für die Erhabenheit dieses Konzils nicht zu geziemen, zumal da vieles, was dort gesagt wird, nicht auf manche Suffraganbischöfe anzuwenden ist, wie auch nicht für ihn selber, der Suffraganbischof von Eichstätt sei. Und falls die Suffraganbischöfe wirklich derart sind, wie in diesen Canones behauptet wird, warum benutzen dann die Kardinäle ihre Mitarbeit in ihren Kirchen?“ [18] Von der zweiten Rede ist nur die gedrängte Zusammenfassung des Konzilssekretärs erhalten: „Dann sprach er [Haller] von den Titularen, indem er sagte, er sei Titular und wünsche, daß ihm Einkünfte von 400 Dukaten zugesichert würden.“ [19] Ein in Italien wirkender Weihbischof sprach sich in demselben Sinne aus: „Die beleidigenden Worte für die Titularbischöfe sollen getilgt werden. Ebenso der Ausdruck ‚Titularen‘; denn daraus haben einige geschlossen, diese Bischöfe seien keine wahren Bischöfe, eine Behauptung, die nicht katholisch ist... Die Suffraganbischöfe sollen einer [bestimmten] Kirche zugewiesen werden und einen Anteil [an den Einkünften] erhalten, sie sollen auch wie die übrigen Bischöfe geprüft werden, da sie, was das Wesentliche angeht, wahre Bischöfe sind.“ [20] Der letztere Umstand, wodurch der tiefere theologische Grund für eine positive Einschätzung der Titularbischöfe gegeben ist, wurde noch von mehreren Konzilsvätern eingeschärft [21].

---

sint dioeceses, et cum aliqui sint principes electores, qui persaepe in comitiis Imperialibus et defendendis eorum ecclesiis occupati sunt‘ (CT IX, 538, 23—27).

[18] ‚De suffraganeis videntur verba nimis iniuriosa et indigna maiestate huius synodi, praesertim cum ea, quae dicuntur, multis ex suffraganeis non conveniant, sicut nec ipsi, qui est suffraganeus Eystetensis. Et si tales sunt suffraganei, ut in canonibus istis dicitur, cur cardinales eorum opera in eorum ecclesiis utuntur?‘ (CT IX, 508, 27—30.) — Siehe dazu den ausführlichen Bericht des Bischofs *Muzio Calini* (*A. Marani*, Lettere Conciliari [1561—1563] [Brescia 1963] 452).

[19] ‚Deinde locutus est de titularibus, dicens, se esse titularem et cupere, ut providerentur sibi reditus quadringentorum ducatorum‘ (CT IX, 607, 43—45).

[20] ‚Deleantur iniuriosa verba in episcopos titulares. Deleatur etiam hoc verbum titulares; nam ex hoc aliqui censuerunt, tales episcopos non esse veros episcopos, quod dictum non est catholicum... Suffraganei assignentur alicui ecclesiae, et detur eis aliqua portio, examinentur prout ceteri episcopi, cum sint veri episcopi quoad essentialia (CT IX, 565, 2—8). — Der Sprecher ist *Didacus de León O. Carm.*, Columbricensis oder Columbriensis. Das Register der Akten vermerkt: ‚Sedes titularis incerta, suffraganeus Sipontinus‘.

[21] ‚Tales episcopos esse veros episcopos, licet non habeant oves proprias; eas enim quamvis non habeant actu, tamen habent actitudine‘ (Dertusensis: CT IX, 563, 27—29); Episcopos titulares non esse tollendos, qui sunt veri episcopi, et quod est antiquus mos eos instituendi (Generalis Eremitarum: CT IX, 586, 20—21); ‚(Generalis Iesuitarum) reprobavit opinionem eorum, qui dixerunt, titulares non esse veros

Aber bei dem andauernden Widerstreit der Ansichten auf dem Konzil konnte der Entwurf des Disziplinardekrets nicht zum definitiven Beschluß erhoben werden. Deshalb waren unterdes schon ‚Canones reformati abusuum de sacramento ordinis' ausgearbeitet worden, die dann am 6. Juli 1563 zur Vorlage kamen [22]. Der Unterschied gegenüber der ursprünglichen Fassung war dem Inhalt nach nicht gerade bedeutend. Nur sind die Worte, die als Beleidigung für den Stand der Titularbischöfe empfunden worden waren, nunmehr weggefallen. Dafür treten neue Einzelbestimmungen hinzu: Die Summe der zugesicherten jährlichen Einkünfte ist genau festgelegt, die Tätigkeit des Titularbischofs wird auf die Diözese des zuständigen Ortsbischofs beschränkt, der aber wirklich der Residenzpflicht genügen muß, und die unentgeltliche Ausübung der Funktionen durch den Titularbischof soll durch Androhung von kirchlichen Strafen gewährleistet sein. Jedoch erhielt der neue Entwurf in den angeschlossenen Debatten (vom 10. bis zum 12. Juli) noch weniger als der frühere die Zustimmung der Konzilsväter. Immer wieder wurde das Urteil gefällt: ‚Decretum de titularibus reiiciatur', ‚tollatur', ‚omittatur', oder mindestens ‚differatur'. Allein in ganz vereinzelten Fällen lautete die abgegebene Stimme bejahend: ‚De titularibus remaneat' und ‚nec tollatur nec remaneat, sed reformetur'. Nähere Erklärungen bzw. Begründungen wurden jetzt für gewöhnlich weder bei den negativen noch bei den positiven Stimmen hinzufügt, und falls sie überhaupt vorkamen, zeichnen sie sich durch eine auffallende Kürze aus (wenigstens gilt das für die Notizen, die in den Akten auf uns gekommen sind). Schließlich fand die Konzilsleitung den Ausweg, den umstrittenen Gegenstand ganz fallenzulassen und bloß einen allgemein gehaltenen Entwurf gegen die ‚Clerici vagi' vorzulegen [23]; die Titularbischöfe sind darin zwar miteingeschlossen, wer-

---

episcopos. Quod dixit esse erroneum, quia tales consecrantur ut ceteri episcopi, et si tales non essent episcopi, ecclesia erraret, quae tenet, consecratos ab eis esse vere consecratos; alioquin sequeretur, non esse consecratos plures sacerdotes, et ex consequenti populus esset idololatra' (CT IX, 588, 32—36).

[22] ‚Nullus ad ecclesias in partibus infidelium, populo Christiano et clero carentes, in posterum episcopus ordinetur, nisi urgens necessitas id exposcat, eique perpetui reditus quadringentorum aureorum auctoritate Sedis Apcae assignentur. Qui tamen [pontificalia non possit exercere nisi in dioecesi episcopi residentis ac] pontificalia per se exercentis, idque gratis, ut ei nihil, etiam a sponte dantibus oblatum recipere liceat. Quodsi secus fecerit, a pontificalibus per annum sit suspensus' (CT IX, 593, 42—47).

[23] ‚Cum nullus debeat ordinari, qui iudicio sui episcopi non sit utilis aut necessarius suis ecclesiis, sancta synodus, vestigiis sexti canonis Chalcedonensis inhaerendo, statuit, ut nullus in posterum ordinetur, qui illi ecclesiae aut pio loco, pro cuius necessitate aut utilitate assumitur, non adscribatur, ubi suis fungatur muneribus, nec incertis vagetur sedibus. Quodsi locum inconsulto episcopo deseruerit, ei sacrorum exercitium interdicatur. Nullus praeterea clerus peregrinus sine commendatiis sui ordinarii litteris ab ullo episcopo ad divina celebranda et sacramenta administranda admittatur' (CT IX, 627, 29—35).

den aber nicht mehr namentlich hervorgehoben. Das entsprechende Dekret gelangte dann in der Generalkongregation vom 15. Juli 1563 zur Annahme durch das Konzil [24].

Diese recht dürftigen Ergebnisse der Trienter Verhandlungen bezüglich der Reform der Titularbischöfe könnten vielleicht, allerdings mit der nötigen Vorsicht, durch das ergänzt werden, was kurz zuvor bei den Beratungen über die dogmatischen Grundlagen des Weihesakramentes vorgebracht worden ist. So hatte z. B. am 25. November 1562 der Bischof von Almeria (Spanien), *Antonius Corrionero,* die These vertreten: „Die Bischöfe sind nach göttlichem Recht eingesetzt ... Die Gewalt zu regieren, zu weiden, zu leiten und zu exkommunizieren stammt unmittelbar von Gott, vom römischen Papst nur in dienender Funktion ... Da die Bischöfe Gesandte Christi sind, sind sie auch von Christus eingesetzt, und wie es eine zweifache Gerichtsbarkeit gibt, so auch eine zweifache Gewalt, und jede von ihnen ist den Aposteln von Gott verliehen ... Also werden auch beide Gewalten den Bischöfen bei ihrer Weihe gegeben; obschon sie keine Untergebenen erhalten, so doch die Gewalt zu weiden, zu regieren usw... Dazu kommt noch: Alles, was bei der Weihe mitgeteilt wird, wird von Gott verliehen; bei der Weihe wird aber die Gewalt mitgeteilt zu regieren, zu leiten, zu weiden, zu exkommunizieren, es stammt also diese Gewalt von Gott ... Jedoch kann der Papst diese Gewalt der Bischöfe einengen und erweitern, wie es nach seiner Ansicht für die Kirche förderlich ist ... Es soll demnach ein 7. Canon aufgestellt werden, in dem es heiße, die Bischöfe sind von Christus eingesetzt, und der Papst beruft sie zur Teilnahme an der Hirtensorge." [25] Abgesehen davon, daß diese „Spanische" Theorie noch weiter theologisch durchdacht werden müßte und daß sie nur von wenigen Vätern des Trienter Konzils befürwortet wird, hat sie für unsere Belange einen entscheidenden Man-

---

[24] CT IX, 630, 26—30 und 632, 26—30. — Leider ist aus der hier beigefügten Liste der Konzilsväter nicht unmittelbar ersichtlich, welche von ihnen Titularbischöfe waren. So erscheint Weihbischof *Haller* unter der Bezeichnung: ‚Leonardus Haller ep. Philadelphiensis Germanus' (CT IX, 635, 9). Und der Weihbischof de León: ‚Didacus ep. Columbriensis Hispanus' (CT IX, 637, 30); ‚Hispanus' heißt er nach dem Land seiner Geburt, nicht nach dem seiner Tätigkeit.

[25] ‚Episcopi iure divino instituti sunt ... Potestas regendi, pascendi, gubernandi et excommunicandi est immediate a Deo, a Pont^ce autem tamquam Dei ministro ... Praeterea cum sint legati Christi, ergo a Christo instituti sunt, et sicut est duplex forum, ita duplex est potestas, et utraque data est apostolis a Deo ... ergo utraque potestas datur in consecratione episcopis; licet non dentur subditi, auctoritas tamen pascendi, regendi etc. datur ... Praeterea quidquid confertur in consecratione, confertur a Deo; in consecratione autem confertur potestas regendi, gubernandi, pascendi, excommunicandi, ergo haec potestas est a Deo ... Pontifex tamen potest coarctare et extendere hanc episcoporum potestatem, prout viderit ecclesiae expedire ... Constituatur igitur 7. canon, ut in eo dicatur, episcopos esse a Christo institutos, et Pont^cem vocare eos in partem sollicitudinis etc. (CT IX, 172, 2 — 173, 13).

gel: Sie bezieht die Titularbischöfe nicht ausdrücklich in den Umfangbereich ihrer Aussage mit ein. Höchstens ließe sich die Annahme rechtfertigen, diese seien doch kaum von dem auszuschließen, was den Wirkungen der bischöflichen Weihe als solcher zugeschrieben wird. Freilich würde der Beweis bedeutend erleichert, wenn die stillschweigende Voraussetzung eigens hervorgehoben und bejaht wäre: „Die Titularen sind wirkliche Bischöfe", und das geschieht nicht, auch nicht bei ähnlichen Äußerungen, die von den Konzilsvätern in der 23. Sitzung gemacht worden sind [26].

Aber eine irgendwie mit der spanischen Auffassung verwandte Theorie berücksichtigt wenigstens die resignierten Diözesanbischöfe und leitet damit eine Stellungnahme zu den Titularbischöfen überhaupt ein. Es ist die Theorie von einer ‚absoluta ordinatio'. In ihrem Sinne führte der süditalienische Bischof *Antonio Fachinetti de Nuce* (Nicastro) am 27. November 1562 in der Konzilsaula aus: „Wenn wir zu Bischöfen bestellt und geweiht werden, knüpfen wir ein doppeltes Band, das eine mit der Partikularkirche, an deren Spitze wir stehen ... das andere mit der Universalkirche, die eine ist, wie auch deren Bischofsamt ... Jenes Band mit der Partikularkirche kann durch den Willen des Papstes gelöst werden, das andere aber mit der Universalkirche keineswegs, es ist vielmehr für immer unauflöslich ... Das läßt sich beweisen aus dem ständigen Gebrauch der Kirche; denn die Bischöfe, die auf ihre Partikularkirchen verzichten, verbleiben Bischöfe und behalten alles, was zu der bischöflichen Gewalt gehört, was gar nicht der Fall sein könnte, wenn nicht das zwischen ihnen und der Universalkirche bestehende Band unauflöslich wäre ... Indem wir die Weihe erhalten, wird die Ehe vollzogen, und wir verbinden uns mit der Universalkirche ... Ob aber die Bischöfe, insofern sie für die Universalkirche geweiht sind, als nach göttlichem Recht eingesetzt gelten können, möchte ich für möglich halten ... Ist nicht ein Bischof, der auf seine Partikularkirche verzichtet hat oder dessen Diözese durch den Einbruch des Meeres versunken oder durch einen anderen Bischof mit älterem Recht in Besitz genommen worden ist, ein wirklicher Bi-

---

[26] Zum Beispiel von dem spanischen Bischof *Delgado* (Lugo) und dem italienischen Bischof *Iacobus Gilbertus Nogueras* (Alife), siehe CT IX, 200, 38—201, 18 und 251, 27 — 202, 30. Das Gegenteil hält der spanische Jesuitengeneral *Iacobus Laynez:* ‚Potestas iurisdictionis Petro et successoribus eius data est a Deo immediate, aliis vero apostolis probabiliter tenetur, quod mediate; sed ego credo, quod immediate, et hoc fuit speciale privilegium. In episcopis vero a Papa manat ... Cum igitur potestas episcoporum haec non sit immediate a Deo, non potest dici de iure divino ... In aliis igitur a Papa non est invariabilis; non dico tamen, quod non sit a Deo, sed quod non est immediate a Deo et ideo non est de iure divino' (CT IX, 96, 25—38). — Zur ganzen Frage und ihrer historischen Entwicklung siehe vor allem: *E. Olivares S. J.*, Origen de la jurisdicción conciliar, in: ‚Archivo teológico Granadino 26 (1963) 97—130.

schof? Sicherlich ... und doch hat er keine Jurisdiktion."[27] Dieses ist also eine „Weihe auf die Universalkirche", und der Jesuitengeneral *J. Laynez* gebraucht dann (am 16. Juni 1563) dafür in bewußter Hinwendung zu den Titularbischöfen im allgemeinen den ungewöhnlichen und im Kirchenrecht verpönten Ausdruck ‚absoluta ordinatio'[28]; aber das von ihm beigebrachte Beispiel aus der alten Kirchengeschichte trifft nicht das, was eigentlich intendiert ist[29]. Kurze Zeit vorher, am 31. Mai 1563, hat der Bischof von Viesti, *Ugo Buoncompagni*, der spätere Papst *Gregor XIII.*, noch von der Möglichkeit einer Weihe ‚ad ecclesiam universalem' gesprochen[30], wobei wiederum der Beweis, dieses Mal dem Corpus Iuris Canonici entnommen, zu versagen scheint[31]. Der Sache nach ist diesen drei zuletzt genannten Äußerungen, die übrigens nicht mit der Meinung der Konzilsmehrheit, geschweige denn mit einer konziliaren Bestimmung zu identifizieren sind, gemeinsam, daß sie eine bischöfliche Weihe anerkennen, die losgelöst von der Übertragung der Jurisdiktion für eine Partikularkirche vorliegt, und

---

[27] ‚Dum creamur et consecramur episcopi, contrahimus duplex vinculum, alterum cum ecclesia particulari cui sumus praefecti ... alterum cum ecclesia universali, quae una est et cuius episcopatus unus est ... Illud vinculum cum ecclesia particulari contractum dissolubile est voluntate Papae; alterum vero contractum cum ecclesia universali minime, sed perpetuum indissolubile est ... Probatur ex immemorabili ecclesiae usu; nam et qui resignant ecclesias particulares, episcopi remanent retinentque omnia, quae sunt episcopalis potestatis, quod minime possent, si vinculum inter eos et ecclesiam universalem contractum indissolubile non esset ... Dum consecramur, consummatur matrimonium, et contrahimus aliud vinculum cum ecclesia universali ... An autem episcopi, prout ad ecclesiam universalem sunt consecrati, possent dici iure divino institui, putarem posse ... Episcopus, qui renuntiavit ecclesiae particulari vel cuius dioecesis irruptione maris [submersa est], vel ab habente ius anterius evicta fuerit, nonne verus episcopus est? Certe sic ... et tamen iurisdictionem non habet' (CT IX, 179, 15 — 180, 18). — Hierher gehört auch die Tatsache, daß die resignierten Ortsbischöfe ohne jedes Bedenken zu den Konzilien, das von Trient miteingeschlossen, zugelassen worden sind.

[28] ‚Reprobavit dictum illorum, qui dixerunt, titulares non esse veros episcopos ... Deinde probavit, quod potest congrue fieri absoluta ordinatio, quae est duplex. Quaedam est [illius qui ordinatur] non ad unam ecclesiam, sed indifferenter ad omnes, prout fuerunt ordinati apostoli, et haec est ordinatio evangelistarum, quae praefertur ordinationi episcoporum, qui ordinantur ad certas ecclesias. Alia ordinatio absoluta potest fieri eius, qui non est ordinatus ad aliquam ecclesiam nec habet iurisdictionem in aliqua ecclesia; adducens exemplum Paulini episcopi Nolani, qui ordinatus fuit presbyter ad nullam certam ecclesiam' (CT IX, 588, 32—45).

[29] Die aus einem Brief des Paulinus angeführte Stelle findet sich bei Migne PL 61, 159 nr. 10. Jedoch ist dabei zu beachten, daß der Schreiber nur von seiner Weihe zum Priester, nicht von der zum Bischof sprechen will. Die Bischofsweihe hat Paulinus bekanntlich später empfangen.

[30] Bericht nur nach den von *G. Paleotti* gesammelten Akten: In quarto: placet et probat c. ‚Inter corporalia' de transl. prael., quod potest episcopus consecrari ad ecclesiam universalem (CT III, 645, 24—26).

[31] In dem zitierten Text (Dekretalen *Gregors IX.*, I, 7 cp. 2; ed. Friedberg II, 97—98) ist, wenigstens direkt, nur die Rede von einem Bischof, der auf seine Kirche verzichtet hat: ‚Quum quis episcopali praeditus potestate nullius tamen potest esse episcopus, quemadmodum de illo contigit, qui oneri pontificali renunciat, non honori.'

auch gewisse Rechte, die sich daraus für die Universalkirche ergeben, also konkret die noch bestehende Weihe resignierter Ortsbischöfe und die neue Weihe der Titularen.

Alles in allem genommen, bieten uns die Debatten der 23. Sitzung des Trienter Konzils zwar noch keine ausgebildete Theologie des Bischofsamtes und der durch die Weihe begründeten Stellung der Titularbischöfe, wohl aber in sich beachtenswerte Ansätze hierzu. Insbesondere ist die Frage noch gar nicht aufgeworfen worden, ob die Titularbischöfe gerade kraft ihrer Weihe das Recht besitzen, an den Konzilien teilzunehmen und zusammen mit den anderen Bischöfen ihre Voten abzugeben. Wenn das durch den Umstand entschieden sein soll, daß wirklich zu Trient einige Titularbischöfe Sitz und Stimme hatten, so ist doch die Einschränkung nicht zu übersehen, daß es lediglich resignierte Diözesanbischöfe oder von ihren Ortsordinarien entsandte bischöfliche Vertreter waren.

Das Erste Vatikanum

Nach Abschluß des Konzils von Trient stieg allmählich die Anzahl der Titularbischöfe in der Gesamtkirche, und dazu hatten der Hauptsache nach zwei voneinander unabhängige Umstände beigetragen. Einmal verhinderte nämlich die vom Konzil streng eingeschärfte Residenzpflicht, daß die Ortsbischöfe in demselben Umfang wie bisher zu besonderen Dienstleistungen außerhalb ihrer Sprengel (als Legaten, Nuntien, höhere Beamte an der römischen Kurie usw.) herangezogen werden konnten, und deshalb mußten Titularbischöfe deren Platz einnehmen. Zum anderen wurde es im Laufe der Zeit unumgänglich, in den ausgedehnten Gebieten der überseeischen Missionen Oberhirten mit Bischofsweihe aufzustellen, weil die portugiesische Krone, die das Patronatsrecht nicht nur in Indien, sondern auch in Japan und in Ozeanien für sich allein beanspruchte, schwer zu der Errichtung von neuen Bischofssitzen zu bewegen war; so wurden denn nach längerem Zögern am 16. November 1637 die ersten Missionsobern mit bischöflicher Weihe für Japan und einen Teil des indischen Bistums Goa ernannt [32], die den Namen „Apostolische Vikare" erhielten, während ihr Titelsitz ‚in partibus infidelium' (Griechenland, Kleinasien, Nordafrika) lag, und weitere folgten, z. B. auch in Amerika, Schottland und sogar im Königreich Sachsen, überall wo die kirchliche Hierarchie noch nicht angebracht erschien. Als dann am 29. Juni 1868 durch die päpstliche Bulle ‚Aeterni Patris' ein Konzil im Vatikan einberufen wurde, besaß die Frage nach der Teilnahme der Titularbischöfe wegen ihrer großen Zahl eine eigene Dringlichkeit.

[32] *A. Mulders*, Missionsgeschichte (Regensburg 1960) 278 f.

Die Worte der Einladung zum Konzil hatten dieselbe allgemein gehaltene Form, wie sie für Trient angewandt worden war, und schlossen darum nicht jeden Zweifel aus. Aber die römische Kommission, der die Vorbereitung der neuen Kirchenversammlung anvertraut war [33], führte ein entscheidendes Urteil herbei, und zwar in ihrer Sitzung vom 17. Mai 1868 [34]. Ausdrücklich wurde die Frage gestellt: „Ist es passend, daß zum Konzil auch die Titularbischöfe berufen werden, ob sie nun die Verwaltung irgendeiner Diözese bzw. Mission innehaben oder nicht, wie z. B. die Apostolischen Vikare?" [35] Die Kommission gab einstimmig eine bejahende Antwort [36], und Papst *Pius IX.* approbierte am folgenden Tag diese Entscheidung [37]. Der Konsultor der Kommission, *Giuseppe Angelini,* der bald darauf zum Titularerzbischof ernannt wurde, fügte dem Dekret einen theologisch gut durchgearbeiteten „Anhang" bei, um die prinzipielle Seite der Frage zu klären. Demgemäß sind Titularbischöfe mit Jurisdiktion für ein bestimmtes Gebiet zur Teilnahme an einem Konzil berechtigt, und das sei unbestritten, wie *Angelini* mit Berufung auf die Kanonisten *Barbosa, Reiffenstuel, Gonzalez-Tellez, Ferrari, Devoti* und *Phillips* darzulegen sucht [38]. Aber auch den anderen Titularbischöfen komme aufgrund ihrer Weihe eine „allgemeine und universelle Jurisdiktion" zu nach der von *Bolgeni, Cappelari* und *Phillips* vertretenen Ansicht und darum dieselbe Art der Teilnahme [39]. Das Konzil selbst hat seinerseits das Problem des rechtlichen Ursprunges nicht von neuem aufgegriffen, wohl aber, so könnte man sagen, durch sein praktisches Verhalten die These *Angelinis* ihrem wesentlichen Inhalt nach anerkannt, indem es allen Titularbischöfen, die im Vatikan erschienen waren, Sitz und Stimme bei den Verhandlungen und Beschlüssen zubilligte.

Der 8. Dezember 1869 war der Tag, auf den das Konzil anberaumt worden war. Die Beteiligung der dazu Berufenen übertraf weitaus die bei sämtlichen Konzilien der Vergangenheit. Auch die Titularbischöfe fanden sich in ziemlich großer Anzahl ein, da von den ungefähr 240,

---

[33] *Mansi* 50, 193*—200*. — Siehe auch die Denkschrift von *P. Gianelli* bei *H. Schauf,* De conciliis œcumenicis (Rom 1961) 84—93.

[34] ‚Conventus nonus congregationis directricis (*Mansi* 49, 490—494) nebst Appendice (*Mansi* 49, 494—500).

[35] „Se convenga chiamare al concilio anche li vescovi titolari, abbiano o no l'Amministrazione di qualque diocesi o missione, per esempio li vicari apostolici?" (*Mansi* 49, 492).

[36] ‚Ma gli eminentissimi e reverendissimi cardinali congregati ... hanno risoluto ad unanimità nel senso affermativo' (*Mansi* 49, 493).

[37] *Mansi* 49, 493. — Siehe auch den Brief, den Kardinal *Prospero Caterini* an *Thomas Grant,* Bischof von Southwark (England) am 6. August 1869 geschrieben hat (Collectio Lacensis VII, 1058—1059).

[38] *Mansi* 49, 495.

[39] Ebd. 496.

die überhaupt in Betracht kamen [40], mehr als die Hälfte erschienen war [41]. Nur die eigentlichen „Hilfsbischöfe" (episcopi auxiliares) fehlten, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, möglicherweise weil sie für die Erledigung der laufenden Geschäfte in den Diözesen zurückgehalten wurden. Aber die übrigen Titularbischöfe, soweit sie der Einladung Folge geleistet hatten, nahmen durchaus aktiven Anteil an dem Konzil, indem sie die Postulate mitunterzeichneten, auch in die Kommissionen gewählt wurden, den Diskussionen beiwohnten und ihre Stimme für oder gegen einen Entwurf abgaben. Wenn sie sich bei den Konzilsreden etwas mehr zurückhielten, so mag das durch die Überfülle der Wortmeldungen bedingt gewesen sein; vielleicht fühlten sich auch die Apostolischen Vikare aus den Missionsgebieten wegen der Konzilssprache, des Lateinischen, und der meistenteils theoretischen Themen ein wenig behindert. Jedenfalls fand keinerlei Diskriminierung der Titularbischöfe statt. Als Redner unter ihnen ragte der gallikanisch gesinnte Theologe der Sorbonne, *Henri L. Maret,* Titularbischon von Sura, zweifellos hervor [42]. Er galt als einer der Führer in der Minorität bei den französischen Bischöfen, und seine Opposition gegen das neue Papstdogma war offensichtlich.

Soweit das aus den Akten hervorgeht, erhob nur ein einziger von den Konzilsvätern Einspruch gegen die Teilnahme der Titularbischöfe, der Erzbischof von St. Louis in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, *Peter Richard Kenrick.* Er tat das in einem umfangreichen Schriftstück, das auch andere Einwände und Beschwerden wider die zu erwartende Definition vorbrachte [43]. Darin sind die Konzilsteilneh-

[40] Die Zahl der Titularbischöfe zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils läßt sich schwer exakt bestimmen. Zwar bringen die Akten eine Liste sämtlicher Prälaten, die zur Teilnahme berufen waren (*Mansi* 53, 1061 ff.), und der Charakter der Titularen ist dabei auch meistens mit dem Zusatz ‚in partibus infidelium' gekennzeichnet. Aber auch andere müßten eigentlich als Titularbischöfe hinzugezählt werden, so sicher die resignierten Ortsbischöfe, die das Konzil aber immer nach ihrem ursprünglichen Sitz nennt, nur daß ein ‚iam' (= italienisch „già", ehemals) vorangestellt ist. Größere Zweifel bestehen bezüglich der Apostolischen Administratoren; einerseits sind es Bischöfe, weil sie unter der Rubrik ‚episcopi' auftreten, anderseits darf man sie kaum als residierende Bischöfe ansehen, weil sie ausdrücklich Administratoren genannt werden. Der Schluß liegt nahe, daß sie Titularbischöfe waren, obschon die Angabe eines Titularsitzes ‚in partibus infidelium' fehlt.

[41] Aus demselben Grund wie eben wird hier auf eine genaue Zahlenangabe verzichtet. Die Liste der Konzilsväter, die auf der letzten Sitzung ihre Stimme abgegeben haben, findet sich bei *Mansi* (52, 1337—1347); in ihr sind die Titularbischöfe mit ihrem Titelsitz angezeigt, die Apostolischen Vikare außerdem mit ihrem Missionsgebiet.

[42] Hier noch einige Titularbischöfe, deren Namen häufiger in den Konzilsakten erscheinen: *Ludwig Forwerk,* Titularbischof von Leontopolis und Apostolischer Vikar von Sachsen; *François H. de Mérode,* Titularerzbischof von Melitene; *Thommaso Salzano O. P.,* Titularbischof von Tanis; *Walter Steins S. J.,* Titularerzbischof von Bostra und Apostolischer Vikar von Calcutta.

[43] *Mansi* 51, 1059—1070. — Das Schriftstück trägt kein Datum, wird aber vor dem 13. Mai 1870 eingereicht worden sein, weil es zu den ‚Observationes ... in

mer in fünf Gruppen eingeteilt; die erste bilden die residierenden Bischöfe, die vierte und fünfte die Kardinäle ohne Bischofsweihe, die Äbte und die Ordensobern. Die Angehörigen der zweiten und dritten Gruppe werden also beschrieben: „2. Die Titularbischöfe, die, obschon mit dem bischöflichen Charakter ausgezeichnet, über keine Sitze und Herden verfügen und, von wenigen Ausnahmen abgesehen, Ämter an der römischen Kurie bekleiden. 3. Andere Titularbischöfe, die unter dem Namen von Apostolischen Vikaren an die Spitze von Missionen gestellt werden, und diese hängen alle unmittelbar vom Heiligen Stuhl ab, so daß sie nach dem Gutdünken des römischen Papstes abgesetzt werden können." [44] Und nun behauptet *Kenrick:* „Von diesen fünf Gruppen besitzen die allein, die zu der ersten Gruppe gehören, ein gesichertes und allgemein anerkanntes Recht, daß sie in Sachen des Glaubens ihr Urteil abgeben können. Über das Recht der bloßen Titularbischöfe besteht eine Meinungsverschiedenheit unter den Theologen. Auch wegen der Apostolischen Vikare, die mit dem bischöflichen Charakter ausgezeichnet sind, läßt sich ein Bedenken anmelden, nicht allein, weil sie keine eigenen Sitze haben, sondern auch weil sie unmittelbar von dem Apostolischen Stuhl abhängig sind und nach dem Gutdünken des Papstes entfernt werden können." [45] Hier wird offenbar übersehen, daß der Papst zwar die Apostolischen Vikare in ihrem Amt absetzen, aber ihnen nicht ohne weiteres die Zugehörigkeit zum Bischofskollegium nehmen kann, es sei denn unter denselben Voraussetzungen, durch Exkommunikation, wie das ebenso für die residierenden Bischöfe zutrifft. *Kenrick* zieht gegen Schluß aus dem Gesagten die Folgerung: „Deshalb darf nicht dem Papst allein für sich, sondern dem Konzil unter dem Vorsitz des Papstes die Anordnung zukommen, welches Recht den vier übrigen Gruppen, die aufgezählt worden sind, eig-

---

caput addendum decreto de Romani Pontificis primatu' gehört und noch nicht den neuen Entwurf ‚Pastor aeternus' berücksichtigt.

[44] ‚2. Episcopi annulares, qui, episcopali charactere insigniti, nec sedes nec greges habent, et paucis demptis, in curia Romana munia exercent. 3. Episcopi alii in partibus, qui nomine vicariorum apostolicorum missionibus praeficiuntur; qui omnes a sancta sede immediate pendent, adeo ut ad nutum pontificis Romani amoveri possint' (*Mansi* 51, 1068). — In einer ungewöhnlichen Terminologie nennt *Kenrick* die residierenden Bischöfe ‚episcopi titulares' und die sonst als Titularbischöfe bezeichneten ‚episcopi annulares'. Es kann aber kein Zweifel sein, wer tatsächlich gemeint ist; in der obigen Übersetzung wurde, um Mißverständnisse hintanzuhalten, die gebräuchliche Nomenklatur verwandt.

[45] ‚Ex his quinque classibus ii soli, qui ad primam pertinent, ius certum et ab omnibus agnitum habent in rebus fidei iudicium ferendi. De iure episcoporum mere annularium inter theologos disputatur. De vicariis apostolicis, episcopali charactere insignitis, dubium quoque moveri potest, non tantum quia sedes proprias non habent, sed quia a sede apostolica immediate pendent, ad nutum pontificis amovibiles' (*Mansi* 5, 1068).

nen soll, weil sonst der Eindruck erweckt wird, der Papst übe eine Herrschergewalt über das Konzil aus." [46] Es ist indes demgegenüber zu beachten, daß die Frage nach dem Umfang der zum Konzil Berufenen zusammen mit der Geschäftsordnung vorher geregelt werden mußte und daß das Konzil selbst, wenigstens praktisch, seine Zustimmung dazu gegeben hat [47].

Die Konzilsverhandlungen selber haben wenig oder gar nichts zur Erörterung des Problems der Titularbischöfe beigetragen. Der Sprecher der Glaubenskommission, Bischof *Federico Zinelli* von Treviso, versprach gewiß noch kurz vor Abschluß des Konzils, es werde ein neues Dekret über die Einsetzung der Bischöfe kommen [48], das möglicherweise auch die Stellung der Titularbischöfe geklärt hätte, aber die Verwirklichung der Absicht blieb aus. Keinesfalls sollte jedoch durch die Definition etwas über die grundlegende Frage ausgemacht sein, woher die Jurisdiktion der Bischöfe herrühre, ob unmittelbar von Gott oder direkt vom Papst [49], und die Antwort würde u. U. die allgemeine Jurisdiktion der Bischöfe als solcher miteinbezogen haben. Was der definierte Konzilstext über die Nachfolger der Apostel in allzu kurzem Wortlaut bringt [50], beschränkt sich unverkennbar auf die Bischöfe, denen eine eigene Herde anvertraut ist. Ein Gleiches gilt für die Erklärung des Sprechers der Glaubenskommission, *Zinellis*, es sei ein Irrtum, „die Bischöfe, Erzbischöfe, Primaten und Patriarchen nicht anders als einfache Beamte und Gehilfen des Papstes zu betrachten ... da die Bischöfe in ihrer eigenen Diözese eine unmittelbare und mit ihrem Amte verbundene, also keine delegierte, sondern eine wirkli-

---

[46] ‚Hinc non ad pontificem solum, sed concilium ex episcopis titularibus, praesidente pontifice, pertinere debet statuere, quodnam ius caeteris in quattuor ultimis classibus enumeratis competeret, cum aliter pontifex concilio dominari videri posset' (*Mansi* 51, 1068).

[47] Betreffs der Kontroverse, die zwischen Bischof *Maret* und dem Oratorianer *Delafosse* in der Frage nach der Berufung der Titularbischöfe zeitlich noch vor Beginn des Konzils ausgetragen wurde, siehe: *Th. Granderath*, Geschichte des Vatikanischen Konzils I (Freiburg 1903) 95 f.

[48] Relatio vom 5. Juli 1870: ‚De institutione episcoporum argumentum est speciale, et ratio habenda erit, in quantum erit iuris, cum tractabitur de institutione episcoporum, ut iam saepe dictum est' (*Mansi* 52, 1112).

[49] Relatio vom 16. Juli 1870: ‚Disputant theologi, num potestas iurisdictionis, quae est in episcopis, derivetur immediate a Deo an immediate a summo pontifice ... Hanc quaestionem ... nec nos voluimus definire per nostrum canonem' (*Mansi* 52, 1314). — Auch späterhin wurde über diese Streitfrage nichts endgültig entschieden. Nur Papst *Pius XII.* sagt in seiner Enzyklika ‚Mystici Corporis' (vom 29. Juni 1943) nebenbei: ‚Sacrorum antistites ... non plena sui iuris sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruantur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita' (DS 3804).

[50] ‚Episcopi, qui positi a Spiritu Sancto in Apostolorum locum successerunt, tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt' (DS 3060).

che Autorität besäßen" [51]. Auch die Redner in den Debatten, insbesondere die der Minorität, greifen das Thema von der allgemeinen Jurisdiktion sämtlicher Bischöfe kaum auf, geschweige denn, daß sie es weiter führen; nur der Kardinal Fürst *Friedrich zu Schwarzenberg*, Erzbischof von Prag, der sich sehr entschieden für die Ausdehnung des Entwurfs auf die Kirche und die Bischöfe eingesetzt hat [52], macht in seiner Ansprache vom 17. Mai 1870 die kritische Bemerkung: „In dem vorliegenden Bericht werden die Bischöfe nicht schlechthin, sondern nur in einem gewissen Sinne Nachfolger der Apostel genannt, und ihre ganze Sendung beschränkt sich auf eine bestimmte Diözese, die sie vom Papst erhalten, und das steht nicht mit der apostolischen Überlieferung im Einklang." [53] Mag hier der Ausdruck auch übertrieben sein, so ist vielleicht doch das Verlangen nach einer tiefergreifenden Auffassung von der bischöflichen Jurisdiktion angedeutet. Ähnlich lautende Stimmen finden sich selten, und sie lassen immer eine theologisch geschärfte Sprache vermissen [54].

Damit ist das aus dem Ersten Vatikanischen Konzil gewonnene Resultat erschöpft. Manche in sich berechtigte Wünsche sind offenbar unerfüllt geblieben, und das, was unmittelbar vor dem Konzil *G. Angelini* verheißungsvoll in die Wege geleitet hat, ist nicht zur Fortsetzung und Vollendung gekommen. Das erscheint bedauerlich, aber anderseits muß man Verständnis dafür aufbringen, daß ein anderes, ebenfalls wichtiges Thema, das von der päpstlichen Vollgewalt in der Kirche, eine eingehende Behandlung des Bischofsamtes mit seiner auch in den Titularbischöfen gegebenen Verwirklichung sozusagen verdrängt hat. Es brauchte lange Zeit, bis der so entstandene Schaden einigermaßen wieder gutgemacht werden konnte.

---

[51] Relatio vom 5. Juli 1870: ‚Emendator ... falso ... asserit, ansam dari errori eorum, qui episcopos, archiepiscopos, primates atque patriarchas asserunt esse nonnisi simplices officiales et adiutores papae ... cum episcopi in propria diœcesi immediatam et ordinariam, ac proinde non delegatam, sed veram auctoritatem habeant' (*Mansi* 52, 1115). — Hier wäre bestimmt ein Wort über die Jurisdiktion der Titularbischöfe angebracht gewesen, zumal über die Jurisdiktion der Apostolischen Vikare.

[52] ‚Fere omnes praesules qui adnotationes scripto exhibuerunt, postularunt, ut ... praeter primatum tamquam caput ecclesiae, etiam episcoporum apostolicae dignitatis successorum traderetur missio, dignitas et munus' (*Mansi* 52, 94).

[53] ‚In praesenti enim relatione episcopi non simpliciter, sed tantum quodam sensu apostolorum dicuntur successores, et omnis eorum missio restringitur ad particularem dioecesim, quam a summo pontifice accipiunt: haec vero ab apostolica traditione aliena est' (*Mansi* 52, 95).

[54] Auch *G. Alberigo*, Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo (Rom 1964) 415—454, bringt keine neuen Konzilstexte. Wenn bisweilen in den Reden der Väter von den Bischöfen schlechthin oder von der bischöflichen Jurisdiktion gesprochen wird, so läßt sich ohne eigenen Nachweis nicht aufrecht halten, daß die Titularbischöfe miteinbezogen seien. Meistens bedeutet eben „Bischof" nichts anderes als den Diözesanbischof.

Das Zweite Vatikanum

In den drei letzten Jahrzehnten des 19. und während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts änderte sich nicht viel an der Stellung der Titularbischöfe. Allerdings war ihre Anzahl im Steigen begriffen; obschon nämlich apostolische Vikariate mehr und mehr zu Bistümern erhoben wurden, kamen doch immer wieder neue hinzu, und auch die Bestellung von Weihbischöfen (episcopi auxiliares) nahm mit der Zeit zu, ebenso die von Titularbischöfen im eigentlichen Sinne (Nuntien, Internuntien, Apostolische Delegaten und Administratoren, auch rein ehrenhalber zu Bischöfen geweihte Prälaten). Papst *Leo XIII.* bemühte sich darum, den Stand der Titularen zu heben, indem er u. a. diesen ihren Namen festlegte [55], während die Konsekration nach wie vor auf den Titel einer untergegangenen Diözese erfolgte, allein mit dem Unterschied, daß der bis dahin gebräuchliche Zusatz ‚in partibus infidelium' in Wegfall kam. Der neue Codex Iuris Canonici vom Jahre 1917 bestätigte im großen und ganzen nur die schon bestehenden Normen. Die Titularbischöfe gehören jetzt zu den Teilnehmern eines ökumenischen Konzils mit beschließender Stimme, jedoch ist das Recht an die Bedingung geknüpft, daß sie tatsächlich dazu berufen werden [56]. Etwas Ähnliches gilt für ein mehrere Kirchenprovinzen umfassendes Plenarkonzil, auf dem sie auch ihren eigenen Bischof vertreten können [57]. Eigenartigerweise werden sie vom Codex indes nicht bei der Geschäftsordnung einer Diözesansynode angeführt [58], mag das nun auf eine Vergeßlichkeit zurückgehen oder die Voraussetzung haben, daß der in einer Diözese amtierende Weihbischof fast regelmäßig kraft eines zusätzlichen Titels zur legitimen Teilnahme berufen ist.

Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat von amtskirchlicher Seite aus das Anliegen der Titularbischöfe in stärkerem Maße aufgenom-

---

[55] „Es war ein Verdienst *Leos XIII.*, 1882 durch das Apostolische Schreiben ‚In suprema' den gemeinrechtlichen Normen eine zeitgemäße Fassung gegeben zu haben" (*W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts III [Wien 1959] 230). — Siehe das Apostolische Schreiben vom 7. Juli 1882 in: Codicis Iuris Canonici Fontes, cura Petri Card. *Gasparri* editi III (Romae 1925) 198.

[56] Sie stehen dort an letzter Stelle, sogar nach den Äbten und Ordensobern, und es heißt von ihnen nur: ‚Etiam Episcopi titulares, vocati ad Concilium, suffragium obtinent deliberativum, nisi aliud in convocatione expresse caveatur' (Codex Iuris Canonici can. 222, § 2). Das Partizip ‚vocati' ist wohl durch einen Bedingungssatz aufzulösen.

[57] ‚Concilio plenario assistere debent cum suffragio deliberativo ... Episcopi residentiales, qui, sui loco, mittere possunt Coadiutorem vel Auxiliarem ... Etiam Episcopi titulares, in territorio degentes, si a Legato Pontificio, secundum receptas instructiones, ad Concilium vocentur, adesse debent habentque suffragium deliberativum, nisi in convocatione aliud expresse caveatur' (CIC can. 282, § 2).

[58] CIC can. 358. — Selbstverständlich kann der Titularbischof zur Teilnahme berufen sein, falls er noch ein anderes Amt in der Diözese versieht (als Generalvikar, Domkapitular, Rektor des Seminars), aber nicht in seiner Eigenschaft als Titularbischof.

men. Das geschah praktisch schon dadurch, daß sie zur Teilnahme eingeladen wurden. Papst *Johannes XXIII.* erließ am 25. Dezember 1961 die Apostolische Konstitution ‚Humanae salutis' mit der Berufung des Konzils[59], und sein Motu proprio ‚Consilium' vom 2. Februar 1962 legte den Termin der feierlichen Eröffnung auf den 11. Oktober dieses Jahres fest[60]. In der Einladung waren die Titularbischöfe, anders als bei den beiden vorangegangenen Konzilien, eigens genannt[61], was freilich noch nicht die bis dahin kontrovertierte Frage entschied, ob sie bereits wegen ihrer Bischofsweihe das Recht zur Teilnahme besäßen oder erst durch den Papst eben infolge der Berufung dafür legitimiert würden. Tatsächlich fanden sich die Titularbischöfe in großer Zahl zum Konzil im Vatikan ein; von den etwas über Tausend, die damals die Gesamtkirche aufzuweisen hatte[62], kamen wohl weitaus die allermeisten[63], sowohl Apostolische Vikare der Missionsgebiete als auch reine Titularen, und dieses Mal noch viele Hilfsbischöfe der Diözesen. Sämtliche Titularbischöfe nahmen aktiven Anteil an der Vorbereitung, den Arbeiten und den Verhandlungen des Konzils, manche von ihnen wurden auch in die verschiedenen Kommissionen gewählt, nicht wenige taten sich in den Konzilsreden hervor[64], und der Titularerzbischof *Pericles Felici* erhielt sogar den einflußreichen Posten eines Generalsekretärs für den ganzen Verlauf des Konzils.

Aber auch die prinzipiellen Belange der Titularbischöfe wurden in den Dekreten berücksichtigt. Grundlegend ist dabei vor allem die Be-

---

[59] AAS 54 (1962) 5—13.

[60] Ebd. 65—66.

[61] Ausdrücklich heißt es: ‚Archiepiscopi et Episcopi, sive residentiales sive titulares' (AAS 54 [1962] 12).

[62] Die statistischen Angaben in dem ‚Elenco dei Padri Conciliari' (z. B. für das Jahr 1965 [Città del Vaticano 1965]) bringen zwar eine vollständige Liste aller Prälaten, die zum Konzil berufen waren, und auch die Unterscheidung nach residierenden Bischöfen und Titularbischöfen, aber keine zusammenfassende Angabe der Zahlen. Dagegen steht im Annuario Pontificio auch eine „Statistica della Gerarchia Cattolica"; z. B. in dem für 1965 S. 1237: 3 Titularpatriarchen, 1064 Titularerzbischöfe oder Titularbischöfe (gegenüber 11 residierenden Patriarchen und 1660 residierenden Erzbischöfen und Bischöfen).

[63] Leider sind die Angaben für die Teilnehmerzahl entweder ungenau oder nicht belegt. So nennt z. B. G. *Caprile* für die Erste Sitzung „ungefähr 2500" (Il Concilio Vaticano II, Band IV [Rom 1968] 20), und *H. Jedin* behauptet: „An der Eröffnungssession nahmen 2540 Konzilsväter teil; während des ganzen Konzils fiel die Präsenzstärke selten und immer nur wenig unter 2000 stimmberechtigte Teilnehmer" (Die Geschäftsordnung des Konzils, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III [Freiburg 1968] 618). Am meisten ist es zu bedauern, daß diese Zahlenangaben anscheinend niemals aufgeschlüsselt sind nach dem Rang der Teilnehmer, so daß nicht zu ersehen ist, wie viele davon residierende Bischöfe waren und wie viele Titularen.

[64] Hier einige Namen (ohne Anspruch auf Vollständigkeit): *Joachim Ammann* O. S. B., Titularbischof (Münsterschwarzach); *Luigi Battazzi*, Weihbischof von Bologna; *Emil Blanchet*, Titularerzbischof (Rektor des Institut Catholique zu Paris); *Léon A. Elchinger*, Weihbischof und Koadiutor zu Strasbourg; *Paul Gouyon*, Koadjutor des Erzbischofs von Rennes (seit dem 4. September residierender Erzbischof);

stimmung in der Konstitution über die Hirtenaufgaben der Bischöfe ‚Christus Dominus' vom 28. Oktober 1965. Denn hierin heißt es: „Die Bischöfe werden kraft der sakramentalen Weihe und durch die hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums zu Gliedern der Bischofskörperschaft ... Daher beschließt die Heilige Synode, daß allen Bischöfen, die Glieder des Bischofskollegiums sind, das Recht zusteht, am ökumenischen Konzil teilzunehmen" [65]. Obschon das Dekret die Titularbischöfe nicht eigens mit Namen nennt, so macht doch der universelle Tenor der Aussage es eindeutig klar, daß sie miteingeschlossen sind. Auch bezüglich des ihnen zukommenden beschließenden Stimmrechts dürfte wohl kaum noch ein Zweifel möglich sein [66]. Die Titularbischöfe, die ein Amt in einer Diözese versehen, gehören auch zu der Bischofskonferenz des betreffenden Landes, die Art ihres Stimmrechtes ist jedoch dann von den Statuten der Konferenz abhängig [67]. Pastorale Erwägungen liegen der folgenden praktischen Bestimmung zugrunde: „Um das Wohl [der Herde] zu gewährleisten, werden nicht selten Weihbischöfe aufgestellt werden müssen, weil der Diözesanbischof wegen der zu großen Ausdehnung der Diözese oder der zu großen Zahl der Bewohner, wegen besonderer Seelsorgebedingungen oder aus verschiedenartigen anderen Gründen nicht selbst allen bischöflichen Obliegenheiten nachkommen kann, wie es das Heil der Seelen erfordert." [68] Aus der dogmatischen

---

Josef Hiltl, Weihbischof von Regensburg; *Marcos McGrath*, Weihbischof von Panama; *Josef Reuß*, Weihbischof von Mainz; *Eduard Schick*, Weihbischof von Fulda; *Stephen A. Leven*, Weihbischof von San Antonio (USA); *Joseph Tavil*, Melkitischer Patriarchatsvikar in Ägypten; *Elias Zoghby*, Melkitischer Patriarchatsvikar in Ägypten. — Siehe auch: Konzilsreden, hrsg. von *Y. Congar, H. Küng* u. *D. O'Hanton* (Einsiedeln 1964).

[65] ‚Episcopi, vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris, constituuntur membra Corporis episcopalis ... ideo Sacrosancta Synodus decernit omnibus Episcopis, qui sint membra Collegii episcopalis, ius esse ut Concilio Œcumenico intersint' (ed. Herder II, 152 nr. 4).

[66] Anders *K. Mörsdorf:* „Neu ist allein die Aussage, daß *alle* Bischöfe ... das Recht haben, an einem ökumenischen Konzil teilzunehmen, wobei allerdings über die Frage des Stimmrechtes der Titularbischöfe nichts gesagt worden ist. Sie sind künftig ordentliche Mitglieder des ökumenischen Konzils und müssen ... eingeladen werden, wobei jeweils über die offengebliebene Frage des Stimmrechtes entschieden werden kann" (ebd. 152 f.). — Man wird doch wohl annehmen dürfen, daß den ordentlichen Konzilsmitgliedern beschließende Stimme zukommt.

[67] ‚Omnes Ordinarii locorum cuiuscumque ritus, Vicariis Generalibus exceptis, Coadiutores, Auxiliarii aliique Episcopi titulares peculiari munere vel ab Apostolica Sede vel ab Episcoporum Conferentiis demandato fungentes ad Episcoporum Conferentiam pertinent ... Ordinariis locorum necnon Coadiutoribus competit suffragium deliberativum. Auxiliaribus aliisque Episcopis ... suffragium deliberativum aut consultivum decernent statuta Conferentiae' (ed. Herder II, 234, nr. 38). — Vielleicht geschah die Einschränkung aus dem Bestreben, die Möglichkeit hintanzuhalten, daß gegebenenfalls (z. B. in Deutschland) die Titularbischöfe wegen ihrer großen Zahl die Diözesanbischöfe überstimmen könnten.

[68] ‚Quod bonum [dominici gregis] ut debite procuretur, haud raro Episcopi Auxiliares constituendi sunt, eo quod Episcopus diœcesanus, vel ob nimiam diœce-

Konstitution über die Kirche ‚Lumen gentium' vom 21. November 1964 ist hier noch das heranzuziehen, was den Bischof schlechthin angeht: „Die heilige Synode lehrt, daß die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel getreten sind ... Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können." [69] Hier bedeutet es sicher einen Fortschritt gegenüber der früher üblichen Unterscheidung von Weihegewalt und zusätzlich verliehener Jurisdiktionsgewalt, aber bei der Anwendung des Passus auf die Titularbischöfe im besonderen ist noch nichts darüber ausgemacht, in welcher Weise diesen „die Ämter der Lehre und der Leitung" zukommen, zumal da das Amt der Leitung wegen des Fehlens eines eigenen Jurisdiktionsbezirkes sich nur auf die Gesamtkirche beziehen kann [70].

Das ist alles, was die Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Titularbischöfe enthalten. Natürlich wurden noch mancherlei einschlägige Fragen während der Vorverhandlungen zum Dekret ‚Christus Dominus' aufgeworfen [71]. Hier nur ein knapper Auszug. „Die rechtliche Stellung der Koadjutor- und Hilfsbischöfe gehörte von Anfang an zu den heißen Eisen des Bischofsschemas" [72], vor allem auch deswegen, weil die dogmatische Grundlage, die Kollegialität der Bischöfe, noch nicht genügend gesichert erschien [73]. Grundsätzlich behauptete Kardinal *J. Döpfner* (München), eine Mehrheit von Bischöfen in ein und derselben Diözese entspreche weniger dem Ideal der

---

sis amplitudinem aut nimium incolarum numerum, vel ob peculiaria apostolatus adiuncta aut alias diversae naturae causas, nequit per semetipsum omnia episcopalia munia, sicut animarum exigit bonum, adimplere' (nr. 25, ed. Herder II, 194).

[69] ‚Docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse ... Episcopalis autem consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi, quae tamen natura sua nonnisi in hierarchica communione cum Collegii Capite et membris exerceri possunt' (nr. 20 u. 21, ed. Herder I, 216 f.).

[70] Leichter läßt sich zeigen, wie die Titularbischöfe die Lehrgewalt ausüben, eben als Glieder des einen ordentlichen Lehramtes der Bischöfe und als vollberechtigte Teilnehmer an einem Konzil. Betreffs der Leitungsgewalt sagt ‚Lumen gentium' sogar von den Diözesanbischöfen einschränkend: ‚Singuli Episcopi, qui particularibus Ecclesiis praeficiuntur, regimen suum pastorale super portionem Populi Dei sibi commissam, non super alias Ecclesias neque super Ecclesiam universalem exercent' (nr. 23, ed. Herder I, 230).

[71] Siehe die Einleitung zu dem Dekret von *K. Mörsdorf* (ed. Herder II, 134 bis 136).

[72] Ebd. 134.

[73] Das muß gesagt werden, obschon die theologische Literatur darüber bereits vor 1965 einen schwer überschaubaren Umfang erreicht hatte. Vgl. z. B. die Kommentare zu dem Dekret, außerdem: *J. Lecuyer*, Orientations présentes de la théologie de l'Épiscopat (Paris 1962); *M. Steinheimer*, Die höchste Gewalt des allgemeinen Konzils über die Gesamtkirche, in: WissWeish 27 (1964) 56—69; *G. Alberigo*,

Einheit, und deshalb müsse eine Teilung allzu großer Diözesen angestrebt werden. Auch afrikanische Bischöfe (*R. Tchidimbo*, Erzbischof von Conakry, Guinea, und *J. Busimba*, Bischof von Goma, Congo) stimmten dem zu, weil eine Häufung von Autoritätsträgern dem afrikanischen Stammesbewußtsein fremd sei. Einige Weihbischöfe des Konzils (u. a. *J. Reuß* von Mainz) wünschten eine genauere Abgrenzung dessen, was dem Hilfsbischof kraft seiner Weihe und seiner Zugehörigkeit zum Bischofskollegium an Rechten eigne. Kardinal *Döpfner* machte dagegen geltend, daß es wegen der Verschiedenheit in den einzelnen Diözesen Schwierigkeiten habe, durch ein allgemeines Gesetz die Aufgaben eines Weihbischofs festzulegen. Aus der Sorge um die Einheit der Bistumsleitung wandte sich Bischof *J. Pohlschneider* (Aachen) gegen die Zuweisung von Leitungsaufgaben, die sonst dem Generalvikar zugestanden hätten, an den Weihbischof. Von vielen Seiten her wurde die Praxis angegriffen, die Titularen auf den Sitz einer untergegangenen Diözese zu weihen, weil das eine bloße Fiktion darstelle, die heute in ökumenischer Sicht als untragbar erscheine (*A. Caillot*, Bischof von Evreux, *M. Wehr*, Bischof von Trier, *B. Stein*, Weihbischof von Trier); es wurde angeregt, die Hilfsbischöfe auf den Dienst des Bistums zu weihen und einem resignierten Diözesanbischof den bisherigen Titel zu belassen (u. a. auch von Abt *B. Reetz*, Beuron). Diese und ähnliche Wünsche haben aber kaum einen Niederschlag in dem Dekret ‚Christus Dominus' gefunden.

Im Zusammenhang mit den Konzilsverhandlungen muß noch ein davon unabhängiges päpstliches Dokument erwähnt werden. *Paul VI.* erließ nämlich am 30. November 1963 das Motu proprio ‚Pastorale munus' [74], worin neue Privilegien für alle Bischöfe, auch die Titularen, verliehen wurden [75]. Am bedeutendsten ist wohl die Vollmacht, überall in der Welt das Wort Gottes verkünden und die Beichte abnehmen zu dürfen [76]. Ein zweites Motu proprio, ‚Ecclesiae sanctae', wurde am

---

a. a. O. (Anm. 54); *W. Bertrams*, Die Einheit von Papst und Bischofskollegium in der Ausübung der Hirtengewalt durch den Träger des Petrusamtes (München 1965).

[74] AAS 56 (1964) 5—12.

[75] ‚Privilegia quae, praeter alia in Codice Iuris Canonici suis in titulis enumerata, omnibus Episcopis sive residentialibus sive titularibus competunt ab accepta authentica notitia canonica provisionis' (ibd. 11).

[76] ‚1. Verbum Dei ubique terrarum praedicandi, nisi loci Ordinarius expresse renuerit. 2. Confessiones fidelium, etiam religiosarum, ubique terrarum audiendi, nisi loci Ordinarius expresse renuerit. 3. Fideles quoslibet ubique absolvendi ab omnibus peccatis reservatis, excepto tamen peccato falsae delationis ... 4. Fideles quoslibet ubique absolvendi in actu sacramentalis confessionis ab omnibus censuris, etiam reservatis, exceptis ... 5. Sanctissimam Eucharistiam in suo oratorio domestico asservandi ... 6. Missam celebrandi iusta de causa qualibet diei hora, et Communionem etiam vespere distribuendi ... 7. Benedicendi ubique solo signo crucis, cum omnibus indulgentiis a Sancta Sede soncedi solitis, rosaria aliasque coronas

6. August 1966 herausgegeben [77], das hauptsächlich die konkreten Ausführungsbestimmungen zu dem Konzilsdekret ‚Christus Dominus' brachte, auch solche für die Hilfsbischöfe [78]; außerdem wird darin die Einrichtung der „Bischofsvikare" angekündigt [79], eine Einrichtung, die, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie einer relativen Eigenständigkeit der Hilfsbischöfe zugute kommen sollte. Wie wertvoll nun auch diese beiden päpstlichen Erlasse sind, um den berechtigten Anliegen zu dienen, trotzdem geben sie noch keine genauere Antwort auf die grundlegende Frage, welchen Anteil sie als Mitglieder des Bischofskollegiums in der Leitung der Gesamtkirche einnehmen. Weiterer Aufschluß hierüber ist möglicherweise von einer Neuordnung des Codex Iuris Canonici zu erwarten.

Die noch nicht ausgefüllten Lücken

Die Zusammenschau der drei letzten ökumenischen Konzilien, vom Tridentinum über das Erste Vatikanum bis zum Zweiten Vatikanum, ergibt für die Stellung der Titularbischöfe in der Kirche eine fortschreitende Linie. Unbestreitbar ist mit den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils ein Höhepunkt erreicht. Anderseits bleiben aber auch so noch einige Wünsche unberücksichtigt, die entweder die prinzipiellen Belange der Titularbischöfe betreffen oder mehr praktische Einzelheiten bei der Verwirklichung.

Die grundsätzliche Bewertung hängt ohne Zweifel aufs engste mit der Frage zusammen, wie es sich mit dem Bischofskollegium verhält und welche Gewalt es, unbeschadet der Vorrechte der päpstlichen Primatialstellung, in der Leitung der Gesamtkirche beanspruchen kann. Denn was hierbei den Diözesanbischöfen gebührt, ist nicht auf ihre Jurisdiktion in den einzelnen Diözesen zurückzuführen, sondern auf ihre bischöfliche Weihe und die damit an und für sich verbundene Eingliederung in die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe [80], und infolgedessen haben auch die Titularbischöfe daran ihren Anteil. Die Schwierigkeit besteht nun darin, diese Leitungsgewalt des Gesamtepiskopates gerade gegenüber der Gesamtkirche ganz exakt zu bestimmen. Von den bischöflichen Jurisdiktionsträgern, also nicht allein von den Diözesanbischöfen, sondern auch von den Apostolischen Vikaren und Ad-

---

precatorias, cruces, numismata, scapularia ... 8. Sub unica benedictione erigendi, in ecclesiis et oratoriis etiam privatis aliisque piis locis, stationes Viae Crucis cum omnibus indulgentiis ...' (ibd. 11—12).

[77] AAS 58 (1966) 757—787.

[78] Episcoporum Auxiliarium Facultates (ibd. 764).

[79] Vicarii Episcopales (ibd. 765—766).

[80] Eine von vornherein schismatische Weihe würde zwar sakramental gültig sein, aber wegen des Fehlens der hierarchischen Verbindung mit dem Haupt und den Gliedern des Bischofskollegiums keine Lehr- und Leitungsgewalt übertragen.

ministratoren läßt sich unbedenklich behaupten, daß sie ihre Teilkirche eben als Teil der Kirche und im Hinblick auf die Gesamtkirche zu leiten haben; aber damit ist zu dieser nur eine indirekte Beziehung hergestellt, die zudem nicht die Bischöfe als solche betrifft. Dagegen nehmen alle Bischöfe ausnahmslos an der kirchlichen Lehrgewalt teil, indem sie das ordentliche Lehramt in seinen allumfassenden Funktionen bilden und infolgedessen auch auf den ökumenischen Konzilien als deren vollberechtigte Mitglieder Sitz und Stimme besitzen. Lehrgewalt und Leitungsgewalt gehören indes sehr eng zusammen, zumal da wenigstens die ökumenischen Konzilien sich nicht auf die Vorlage und Erklärung des Offenbarungsgutes beschränken, vielmehr auch Gesetze für die Gesamtkirche erlassen können. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn das Zweite Vatikanische Konzil hier eine deutlichere Sprache gesprochen hätte, weil sonst kaum eine dem Gesamtepiskopat mit Einschluß der Titularbischöfe zustehende Leitungsgewalt für die Gesamtkirche zu erkennen ist. Selbstverständlich kann der römische Papst als Primas der Kirche von sich aus noch auf andere Weise das Kollegium der Bischöfe oder dessen Vertretung zur Leitung heranziehen, so z. B. durch eine „Bischofssynode", wie sie von *Paul VI.* mit dem Motu proprio ‚Apostolica sollicitudo' vom 15. September 1965 ins Dasein gerufen wurde [81]. Auch das Kardinalskollegium, mehr als bisher international zusammengesetzt, wäre durchaus imstande, durch die Kurienkardinäle die gleichen Aufgaben zu übernehmen. Jedoch ist nicht zu bestreiten, daß beide Einrichtungen höchst unvollkommen den eigenen und ausgesprochen universellen Anteil aller Bischöfe an der Leitung der Kirche zum Ausdruck bringen.

Auch auf dem Gebiet der praktischen Durchführung der Konzilsbeschlüsse, besonders der auf dem Zweiten Vatikanum erlassenen, bleiben noch einige Fragen offen und einige Wünsche unerfüllt. Im folgenden seien die wichtigsten davon, die zudem der Lösung größere Schwierigkeiten bieten, kurz besprochen.

Was seit dem Konzil von Trient immer wieder gegen die Titularbischöfe vorgebracht worden ist, bezieht sich oft nicht auf den Stand als solchen, sondern auf ihre verhältnismäßig hohe Zahl [82], und die bislang vorgeschlagenen Wege versprechen nicht alle einen durchgreifenden Erfolg. Wenn z. B. die Diözesanbischöfe nach ihrer Abdankung keine

[81] Eine Sonderausgabe des Motu proprio wurde am 17. September 1965 den Konzilsvätern zugestellt, die Veröffentlichung erfolgte am 30. Oktober 1965 (AAS 57 [1965] 775—780).

[82] So werden z. B. in dem Annuario Pontificio für das Jahr 1965 angegeben: 1735 Sitze von Titularerzbischöfen und Titularbischöfen, zusätzlich noch 3 Titularpatriarchate, von denen jedoch nicht alle besetzt waren noch in Zukunft besetzt werden sollten. Die Zahl der vorhandenen Titularen wird mit 1064 verzeichnet, dazu 3 Titularpatriarchen (S. 1237). Im Vergleich hierzu die Zahlen für die residierenden Bischöfe: 11 Patriarchen, 1660 Erzbischöfe und Bischöfe.

neuen Titelsitze mehr erhalten sollten, so würde sich das zwar durch die früher geübte Praxis gut empfehlen, aber auf der anderen Seite kaum einen Vorteil ergeben, weil es jeweils nur wenige „Altbischöfe" gibt und weil die von der Änderung betroffenen in Wirklichkeit doch Titularbischöfe blieben. Dagegen könnte die Anzahl der Apostolischen Vikare in den Missionen ohne weiteres stark verringert werden [83]; denn häufig wird es leicht möglich sein, die Vikariate zu Bistümern zu erheben, und in weitaus den meisten anderen Fällen würde ein Apostolischer Präfekt (ohne bischöfliche Weihe, aber mit der Vollmacht, das Sakrament der Firmung zu spenden, Kirchen u. dgl. zu konsekrieren) vollauf den gestellten Anforderungen genügen. Etwas Ähnliches gilt wohl auch für die „gefreiten Prälaten" (mit eigenem Jurisdiktionsbezirk, Praelati nullius), die fast regelmäßig zugleich Titularbischöfe sind [84]. Auf die Mitarbeit der sogenannten Hilfsbischöfe (Episcopi auxiliares) kann in vielen Diözesen nur schwerlich ganz verzichtet werden; aber wenn ein Bistum so groß wird, der Ausdehnung oder der Bevölkerungszahl nach, daß der Oberhirte beständig die Unterstützung durch zwei oder gar drei Weihbischöfe in Anspruch nehmen muß [85], dann sollte unbedingt die Aufteilung der Diözese oder u. U. auch die Angliederung einzelner Außenbezirke an kleinere Nachbarbistümer ernstlich erwogen werden. Die am wenigsten leicht zu überwindenden Bedenken verursacht indes die Gewohnheit, daß bis auf den heutigen Tag Prälaten, die niemals bischöfliche Funktionen ausüben müssen, wie die höheren Beamten an der römischen Kurie und insbesondere die Nuntien, Internuntien und Apostolische Delegaten [86], rein ‚honoris causa' die Weihe zum Bischof erhalten. Ihr Ansehen in der Öffentlichkeit soll damit offenbar gehoben werden, aber das angewandte Mittel, eben das Sakrament der Weihe, scheint so einem weniger hohen Zweck untergeordnet zu werden. Ist es denn, von berechtigten Ausnahmen abgesehen, ganz angemessen, daß z. B. viele Sekretäre der päpstlichen

[83] Für das Jahr 1965 waren es nur noch 120, während 100 apostolische Präfekturen und 6 selbständige Missionen darauf warteten, zu apostolischen Vikariaten erhoben zu werden (Annuario Pontificio: 1238).

[84] Das Jahr 1965 zählte 69 Praelati nullius mit Bischofsweihe, denen 19 ohne bischöfliche Weihe gegenüberstanden. Die „gefreiten Äbte" (Abbates nullius) gehören nicht in diese Kategorie; sie haben in der Regel keine Bischofsweihe.

[85] Den Höhepunkt bildet die Erzdiözese New York (USA), die 2 Hilfsbischöfe, die zugleich Generalvikare waren, im Jahre 1965 besaß und außerdem 9 Hilfsbischöfe ohne Amt und Titel eines Generalvikars, also insgesamt nicht weniger als 11 Hilfsbischöfe. Die Erzdiözese Paris hatte in demselben Jahr 1 Koadjutor (cum iure successionis) und 5 Hilfsbischöfe, die zugleich Generalvikare waren, die Diözese Münster 3 Hilfsbischöfe, die Erzdiözese Köln ebensoviele. Natürlich ist zu berücksichtigen, daß manche von ihnen an der Ausübung ihres Amtes durch Alter oder Krankheit verhindert sein können.

[86] Nuntien und Internuntien (mit Diplomaten-Charakter) gab es gegen Ende des Konzils 45, Apostolische Delegaten (ohne Diplomaten-Charakter) 14. Sämtliche waren Titularerzbischöfe.

Kongregationen zwangsläufig den Rang von Titularbischöfen innehaben? [87] Nur eine wirklich durchgreifende Reform der römischen Kurie vermöchte hier Wandel zu schaffen.

Ein zweites Bedenken betrifft die Weihe selbst, insofern diese bei den Titularen bis heute auf den Titel einer nicht mehr existierenden Diözese erfolgt. Schon zu Trient wurde darin ein Widerspruch mit der angestrebten ökumenischen Einstellung gesehen, weil manche solcher Diözesen inzwischen einen sakramental-gültig geweihten Bischof der getrennten Ostkirchen als wirklichen Inhaber aufweisen. Dazu kommt noch, daß die in der Titularweihe notwendig liegende Fiktion keine Realität bedeutet und gerade dem modernen Menschen unverständlich bleiben muß. Die Möglichkeit, diesen „Schönheitsfehler" zu beseitigen, sollte nicht allzu schwer zu finden sein. Wenn eine „absolute Weihe" oder die Weihe auf den Dienst der Diözese weiterhin als undurchführbar erscheint, so wäre einmal der Vorschlag zu überlegen, daß die Titularbischöfe, insbesondere die Hilfsbischöfe, den Titel einer größeren Kirche innerhalb ihres Wirkungsgebietes angewiesen bekämen, um von ihr Besitz zu nehmen und sie unbeschadet der vollen Jurisdiktion des Diözesanbischofs zu versehen. Die entfernte Analogie zu den römischen Titelkirchen der Kardinäle würde für diese Konstruktion das Vorbild abgeben [88]. Und wie der Zusatz ‚in partibus infidelium' schon seit einigen Jahrzehnten weggefallen ist, so könnte auch die Angabe des fremden Ortes verschwinden bzw. durch den Namen der neuen Titelkirche ersetzt werden.

Schließlich verdient die Frage noch Beachtung, auf welche Weise die Hilfsbischöfe einen wirklichen Anteil an der Leitung der Diözese erhalten können, ohne daß dadurch die unantastbare Vollgewalt des einen Diözesanbischofs gefährdet würde [89]. Ihre Bestellung zu „Bi-

---

[87] Die Zahl der Titularen ist, soweit ich sehe, nirgendwo zusammengestellt. In dem „Elenco dei Padri Conciliari" (für das Jahr 1965) bekommt Italien 135 Titularen zugewiesen. Darunter sind nicht die auswärts tätigen Nuntien und Delegaten enthalten, wohl aber die Hilfsbischöfe der italienischen Diözesen, deren Zahl mit Einschluß von Rom und der Vatikanstadt 36 betrug. Es verbleibt also ein Rest von 99. Jedoch müßte man von dieser Zahl noch die der Bischöfe und Apostolischen Vikare im Ruhestand abziehen, soweit sie ihren Wohnsitz dauernd in Italien hatten. — Gegen die Bischofsweihe der höheren Kurialbeamten spricht sich auch *Karl Rahner, S. J.*, aus: Episkopat und Primat (Quaestiones disputatae 11 [Freiburg 1961]) 113 f. Im Unterschied davon möchte ich aber nicht die Folgerung mitmachen, daß nur „wirkliche und als solche notwendige Weihbischöfe" in jeder Hinsicht „als Mitglieder des einen Gesamtepiskopats als des einen Trägers der Gesamtgewalt in der Kirche" anzusehen sind, weil das dem Prinzip der durch die Weihe und die hierarchische Eingliederung zukommenden Gewalt widersprechen würde.

[88] Natürlich ist die Entsprechung nicht vollkommen. Denn die Kardinäle werden, falls sie nicht schon Bischöfe sind, auf den Titel einer fiktiven Diözese geweiht genau wie die anderen Titularen. Nur als Kardinäle erhalten sie den Titel einer Kirche in Rom zugewiesen.

[89] Der besondere Fall des Koadjutor-Bischofs, der mit weitgehenden Vollmach-

schofsvikaren" bietet sich als Versuch einer brauchbaren Lösung an. Wenn sie bei einer Mehrzahl von Hilfsbischöfen mit der Aufteilung einer übergroßen Diözese in relativ selbständige Verwaltungsbezirke verbunden wäre, so brauchte das keine direkten Nachteile im Gefolge zu haben, vorausgesetzt, daß so die Errichtung von neuen Bistümern wenigstens entfernt eingeleitet werden soll. In allen übrigen Fällen entsteht jedoch das Dilemma: Entweder bleibt in Wirklichkeit alles, wie es vorher war, oder aber es kommt auf die Dauer dahin, daß die Diözesanen ihrem eigentlichen Bischof entfremdet werden, und eine einheitliche Leitung des Bistums müßte sich mit der Koordinierung der allerwichtigsten Belange begnügen. Ob derartige Schwierigkeiten durch gute Zusammenarbeit zu überwinden sind, das vermag wohl allein die Zukunft zu lehren.

Es gibt also bezüglich der Titularbischöfe außer den theoretischen Gesichtspunkten noch offene Fragen. Wertvoll ist indes die geradezu grundlegende Erkenntnis, daß in der Kirche ein Bischofskollegium besteht, dem die Titularen kraft ihrer Weihe und der hierarchischen Eingliederung angehören, um mit den anderen Bischöfen das eine ordentliche Lehramt der Kirche zu bilden und dementsprechend auch Sitz und Stimme auf den ökumenischen Konzilien zu erhalten, wobei die Art der Teilnahme an der Hirten- oder Leitungsgewalt irgendwie miteingeschlossen sein muß [90].

---

ten, auch für die Leitung der Diözese (sede plena), ausgestattet ist, soll hier ganz außer Betracht bleiben. Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils ‚Christus Dominus' hat über ihn allgemein bestimmt: „Zuweilen machen besondere Verhältnisse es erforderlich, daß zur Unterstützung des Diözesanbischofs ein Koadjutor bestellt werde ... Der Koadjutor wird mit dem Recht der Nachfolge ernannt; er werde vom Diözesanbischof immer zum Generalvikar bestellt. In besonderen Fällen können ihm von der zuständigen Obrigkeit aber auch größere Vollmachten eingeräumt werden" (nr. 25 u. 26).

[90] Selbstverständlich bildet die Lehre vom Bischofsamt und der Kollegialität die notwendige Grundlage, auf die hier nicht weiter eingegangen worden ist. Nützliche Ergänzungen sind der ungemein ausgedehnten Literatur zu diesem Thema zu entnehmen. Leider wird darin die Folgerung betreffs der Titularbischöfe selten und dann nicht ergiebig genug gezogen; so widmet z. B. die Schrift von *K. Rahner* und *J. Ratzinger*, Episkopat und Primat, der irgendwie neuen Frage nicht mehr als eine ganze Seite (113 f.).

Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur und des Sittengesetzes

Von Walter Brugger, S. J.

Ist die menschliche Natur — und im Gefolge davon — das natürliche Sittengesetz — unveränderlich oder veränderlich oder beides? Und in welchem Sinne?

Unveränderlichkeit. — Zunächst sei die Unveränderlichkeit erwogen. Sie betrifft nicht die sogenannte physische, individuelle Natur, die veränderlich ist bis zur Aufhebung des Vernunftgebrauchs und bis zum Tode, die auch in den biologischen Abläufen tiefgehenden Eingriffen unterliegt. Es geht um die sogenannte metaphysische Natur, um das grundlegende Verhältnis zum Sein, um jene Seinsweise, welche die Identität des Menschen als Menschen trotz aller sonstigen Veränderungen garantiert. Sie sagt nicht aus, wie das physische Wesen des Menschen tatsächlich beschaffen ist, sondern wie der Mensch sein soll (ja sein muß), damit man ihn als „Menschen" bezeichnen kann. Das metaphysische Wesen des Menschen (im Hinblick auf die Dynamik des Tuns auch Natur genannt) ist nicht absolut notwendig, da diese Notwendigkeit nur dem subsistierenden Sein zukommt. Es ist aber notwendig als Garant und Bedingung der Möglichkeit der Identität des Menschen als Menschen mit sich selbst. Die Einsicht in diese Notwendigkeit muß ihren Ausgang nehmen von der faktisch wahrgenommenen und hingenommenen Identität, in der der Mensch (d. i. jeder darüber Befragte) die Identität seiner selbst (trotz aller Veränderungen) und die allgemeine Identität seiner selbst mit anderen Menschen bei aller sonstigen Verschiedenheit der Sprache, Kultur und Geschichtsepochen erkennt. Durch alle noch so großen Verschiedenheiten hält sich etwas durch, was es erlaubt, ja fordert, von menschlicher Sprache, menschlicher Kultur und menschlicher Geschichte zu sprechen. Freilich wird man dabei im Dunkel der Frühgeschichte auch auf Wesen stoßen, bei denen es zweifelhaft sein mag, ob es sich um Menschen handelt. Dies aber nicht deshalb, weil man gar nicht wüßte, was ein Mensch ist oder sein soll, sondern weil die erhaltenen Spuren zu dürftig sind, um eine eindeutige Antwort auf die Frage zu geben.

Welches nun ist die Bedingung der Möglichkeit dieser Identität? D. h. welches ist das Mindestmaß an Soseinsbestimmtheit, unter dem diese Identität allein möglich ist? Der Mensch gehört zu den Wesen, die in der sogenannten Außenerfahrung begegnen können, die aber, analog zu dem, was jeder in sich erfährt, auch ein Innenleben, Bewußtsein und Selbstbewußtsein haben, die sich in der Begegnung verständigen, in der Zuwendung zu Gegenständen in einem gewissen Ausmaß begrifflich denken und das begrifflich Erfaßte formalidentisch vollziehen und durch Zeichen zum Ausdruck bringen können: die sich endlich als Selbstand gegenseitig zu bejahen und zu respektieren vermögen. Was so umschrieben wird, ist nichts anderes als das alte, meist als banal empfundene „animal rationale", das der Vernunft fähige Lebewesen. Wenn wir aber Lebewesen antreffen, die diese Kennzeichen nicht oder nicht alle tragen, die wir aber dennoch als Menschen betrachten, dann tun wir das einzig deshalb, weil wir Grund zu der Annahme haben, daß es sich dabei um Fälle von noch unentwickelten, unfertigen, oder aber in ihrer Entwicklung schwer gestörten Individuen handelt, in denen das grundlegende Sosein zwar vorhanden, aber nicht zur Auswirkung gekommen ist. Wenn diese Annahme zutrifft, handelt es sich um Menschen; wenn sie nicht zuträfe, wäre das keine Instanz gegen das oben umschriebene grundlegende Sosein des Menschen, das — auch in seiner

Kurzform ausgedrückt — keineswegs banal und nichtssagend ist, hier jedoch nicht willkürlich vorausgesetzt, sondern am Phänomen ausgewiesen wurde.

Wir haben vom Mindestmaß gesprochen, unter dem allein es möglich ist, die festgestellte Identität des Menschen als Menschen zu wahren. Ist die metaphysische Wesenheit des Menschen, sein spezifisches Grundverhältnis zum Sein mit einem solchen Mindestmaß identisch? Das folgt keineswegs. Wir haben diese Wesenheit nur als Mindestmaß angepeilt, um unsere Frage zu beantworten. Die so bestimmte Wesenheit grenzt zwar ab gegenüber dem nicht-menschlichen Sein, läßt aber die Frage nach ihrem Tiefengehalt und nach ihren maximalen Möglichkeiten offen. Diese Möglichkeiten lassen sich nicht a priori zu ihren Verwirklichungen in der Geschichte bestimmen. Indessen zeigt uns diese Geschichte schon eine Fülle von verwirklichten Strukturen. Welche von ihnen gehören zum metaphysischen Wesen des Menschen? Gibt es dafür einen Maßstab? Nehmen wir z. B. die Freiheit. Unabhängig von und vor ihrem Vollzug läßt sie sich nicht erkennen. Ist sie aber einmal vollzogen, so läßt sich zeigen, daß ihre grundsätzliche Verneinung auch zur Verneinung der Vernunft führt, da eine allseitige Festlegung, auch dort, wo die Vernunft verschiedene Möglichkeiten aufzeigt, unvernünftig wäre. All jene Möglichkeiten, Modalitäten und Seinsweisen, deren Verneinung zu einer Verneinung des als Mindestmaß erkannten Soseins führen müßten, gehören zum metaphysischen Wesen des Menschen und sind deshalb ebenso notwendig wie dieses. Wo aber Notwendigkeit ist, da ist auch Unveränderlichkeit, und zwar in dem Maße und in der Weise, wie sie der Notwendigkeit des Wesens zukommt. Diese Notwendigkeit aber bestimmte sich als die Notwendigkeit, Bedingung der Möglichkeit des Menschen zu sein, wie er sich in der Wirklichkeit zeigt. Der Mensch ist veränderlich, aber innerhalb seines bleibenden Menschseins! Die Notwendigkeit und Unveränderlichkeit seines Wesens ist demnach die Bedingung der Möglichkeit der Veränderung und Veränderlichkeit des Menschen gerade auch als Mensch und in seinem Menschsein; nicht um aufzuhören, Mensch zu sein, sondern um *auf andere Weise* Mensch zu sein.

Veränderlichkeit. — Gehen wir nun die Sache vom entgegengesetzten Pol an. Daß der Mensch vielfach veränderlich ist, ist eine Trivialität. Daß diese Veränderlichkeit nicht die metaphysische Wesenheit angreifen kann, ist aus dem Obigen klar, da sie sich sonst selbst — durch die Verneinung der Bedingung ihrer Möglichkeit — aufheben würde. Aber wie weit geht diese Veränderlichkeit? Im einzelnen wird man das nur durch die geschichtliche Verwirklichung erkennen können. Aber auch hier fragen wir: gibt es einen Maßstab, um das prinzipiell Mögliche vom Unmöglichen zu unterscheiden, und welches ist er? Es kann kein anderer sein als der für die Bestimmung der Unveränderlichkeit angegebene. All das nämlich, was sich nicht als zur metaphysischen Natur des Menschen in der oben angegebenen Weise zugehörig nachweisen läßt, ist zumindest *negativ* möglich; d. h. es läßt sich ohne Widerspruch zum Menschsein *denken*. Ob es *real* möglich, d. h. durch den Menschen oder andere Kräfte der Natur bewirkbar ist, läßt sich nicht a priori, sondern nur durch den Versuch oder die Beobachtung feststellen. Nehmen wir einmal — um der Phantasie freien Lauf zu lassen — an, es gelänge in der Zukunft, die Erbmasse des Menschen so zu verändern, daß er Nachkommen in der Gestalt und zoologischen Art von Vögeln zeugen würde. Man wird kaum beweisen können, daß diese oder eine andere zoologische Art mit der Vernunft und ihrer Betätigung schlechterdings unverträglich wäre. Oder nehmen wir den Fall, daß durch entsprechende Reize menschliche Eier ohne Besamung zur Entwicklung gebracht werden. Das Produkt wären ohne Zweifel Menschen. Noch so tiefgehende biologische Veränderungen heben das Menschsein nicht auf, solange das biologische Substrat für Sinnestätigkeiten geeignet ist — es müssen nicht dieselben sein wie die unseren —, die ihrerseits Instrument und Material für Vernunfttätigkeit sind.

Vieles, was zum Menschen gehört — die meisten Strukturen seiner Umwelt, Gewohnheiten, Mittel zum Lebensunterhalt, Formen der Selbstdarstellung, soziale Gestalten —, ist ihm nicht von Natur und ohne sein Zutun gegeben, sondern ist weithin durch seine Freiheit gestaltet. Sie sind das Feld der Geschichte. Die Natur des Menschen ist selbst geschichtlich. D. h. nicht, daß sie selbst als metaphysische Wesenheit veränderlich oder dem freien Gestalten des Menschen unterworfen sei. Es heißt aber, daß sie als solche, als metaphysische Wesenheit freies Gestalten des Lebensraumes, freie Selbstbestimmung und Selbstgestaltung des Menschen ermöglicht und fordert. Das aber, was so in der Geschichte und durch die Geschichte geworden ist, kann für den Menschen einer bestimmten geschichtlichen Stunde wie eine zweite Natur vorgegeben und nicht von heute auf morgen änderbar sein.

Was ergibt sich aus der dargelegten Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit der menschlichen Natur für die Veränderlichkeit und Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes? Sowenig wie die menschliche Natur in jeder Hinsicht veränderlich sein kann, ebensowenig das natürliche Sittengesetz. Es enthält absolut unveränderliche Prinzipien, die mit der wesentlich zu wahrenden Würde der Person und den sie ermöglichenden Beziehungen zum Unbedingten zusammenhängen (vgl. Thomas v. Aquin, de Ver. q. 16, a. 1 c et ad 9). Neben den principa legis naturalis der Synderesis, denen unveränderliche Wahrheit zukommt, kennt Thomas jedoch auch den Begriff des *status naturae*, und zwar gerade in Beziehung auf das Gesetz (vgl. S. Theol. I.II. q. 106, a. 4 c; III q. 84 a. 7 ad 2). Die Menschen können zu ein und demselben Gesetz (z. B. das Geschlechtsleben vernünftig zu gestalten) je nach ihrer Position in der Menschheitsgeschichte ein verschiedenes Verhältnis haben. Sie sind generell und zeitbedingt in der Lage, es vollkommener oder unvollkommener zu beobachten und darum auch gehalten, bzw. nicht gehalten, es auch zu tun. Das gilt für den Alten im Vergleich zum Neuen Bund, es gilt aber auch innerhalb des Neuen Bundes (I.II. q. 106 a. 4). Diesen Status definiert Thomas ganz allgemein: status, proprie loquendo, significat quandam positionis differentiam secundum quam aliquid disponitur secundum modum suae naturae, quasi in quadam immobilitate (S. Theol. II.II. q. 183 a. 1 c). Die menschliche Natur ist also nach Thomas nicht so eindeutig und ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Position ausdifferenziert, daß durch sie die Normen der Verhaltensweisen ein für alle Mal, ohne Rücksicht auf die Zeit-, Kultur- und Religionsstufen, gegeben wären. Daß etwas zu einer bestimmten Zeit Brauch ist, genügt allerdings nicht zum status naturae; außer der faktischen immobilitas gehört zum status auch die rectitudo, d. h., daß sich die fragliche Verhaltensweise von der Vernunft als ein möglicher modus naturae rechtfertigen läßt. Thomas wendet die Idee des status naturae verschiedentlich an, um Verhältnisse und Tatsachen des Alten Bundes, die den Anschauungen des Neuen Bundes widersprechen, als *zu ihrer Zeit* berechtigt aufweisen zu können (z. B. II.II. q. 154 a.9 ad 3 et obi.3; q. 154 a.2 ad 2).

Diese Kasuistik ist nicht um ihrer selbst willen interessant; sie könnte aber, auf ihre Prinzipien zurückgeführt, Licht werfen auf das heutige Problem der Veränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes.

Der Begriff des „status" naturae zeigt einerseits, daß die aus ihm sich ergebende Forderung mit Recht „Gesetz" genannt werden kann im Gegensatz zu einem Imperativ, der sich aus einer einmaligen Situation ergibt, denn „status" besagt nach Thomas eine gewisse Beständigkeit (quandam immobilitatem). Anderseits ist diese Beständigkeit als „dispositio" naturae nicht einfachhin mit der metaphysischen Natur gegeben und schließt daher eine Veränderung nicht aus.

Besprechungen

1. Scharbert, Josef, *Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre* (Quaestiones disputatae, 37). 8° (128 S.) Freiburg — Basel — Wien 1968, Herder. 13.80 DM. — 2. 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. — 3. Baumann, Urs, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie* (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung, II). 8° (316 S.) Freiburg — Basel — Wien 1970, Herder. 38.— DM.

1. Kein Zweifel: ein Beitrag zur Erbsündenlehre kann heute sehr wohl seinen Platz in „Quaestiones disputatae" finden. Ausführungen eines Alttestamentlers, selbst wenn sie zurückhaltend als „Prolegomena" einhergehen („Dinge ... von denen der Exeget des Alten Testamentes annehmen darf, daß sie dem Dogmatiker bei seiner theologischen Durchdringung der christlichen Lehre von der Erbsünde hilfreich sein können" [21]), dürfen großen Interesses gewiß sein. Denn man weiß (und Sch. resumiert es einleitend als „Stand der Diskussion" [9—21]), daß heute sowohl bei Dogmatikern wie Exegeten Gn 3 und Ps 51, 7 nicht mehr wie ehedem als grundlegende Texte beansprucht werden. Natürlich gibt es Nuancierungen. Aber kennzeichnend ist doch, daß man eine Klassifizierung weder nach Konfessionen vornehmen kann noch nach der Profession des Dogmatikers bzw. des Exegeten: Ansatzpunkt, bei dem man zu Recht angesetzt hat, der späterer Auslegung zugrunde liegt — so viel und schwerlich mehr wird man von Dogmatikern und Exegeten in kaum getrübter Einhelligkeit hören. Ein Beleg für viele, aus einer sehr neuen Veröffentlichung (*R. Schmid, E. Ruckstuhl, H. Vorgrimler,* Unheilslast und Erbschuld der Menschheit [Luzern — München 1969]), die nicht meint, eine Unbegründetheit und Illegitimität kirchlicher Erbsündenlehre feststellen zu müssen: der Alttestamentler *Schmid* ist durchaus in der sententia communis, wenn er — a. a. O. 25 — formuliert: „Das Alte Testament kennt zwar eine Solidarität ... in Lohn und Strafe, spricht aber nirgends von einer Solidarität in der Schuld." Der eigentliche Fragepunkt ist also Exegeten wie Dogmatikern bewußt; die Annahme, sie scheuten deswegen vor „Erbsünde" im AT zurück, weil im Verband mit Sünde „Erbe, erben" nicht verwandt wird, ist dann doch kaum mehr als eine Vermutung (und Sch. äußert sie auch nur einigermaßen beiläufig [14 f.]). Es wäre ja auch daran zu denken, daß die Dogmatiker durchaus nicht eindeutig von peccatum ‚hereditarium' her gedacht haben (ansonsten würde nicht peccatum originale gebräuchlichere Bezeichnung geworden sein), und daß sie gerade bei denjenigen Theorien, mit denen sie es am genauesten zu wissen meinten, entscheidend auf Einschluß in Adams Willen — sei es durch Pakt oder Dekret — zurückgegriffen haben.

Die eigentliche Untersuchung wird mit einem Blick auf Israels Umwelt, die Kulturvölker des Alten Orients, eröffnet. Der erhobene Befund: Sündeverfallenheit des Menschen ganz allgemein wird ausgesagt, und Zeugnisse für eine Verhaftung in Schuld (im weitesten Sinn) von Vorfahren finden sich auch. Die Begründung für das Fehlen eines solchen sündenfälligen Stammvaters aller Menschen führt hin zur entscheidenden Stütze für eine „Erbsünde im alttestamentlichen Sinn" (wie sie als Ergebnis bejaht werden wird): die seßhaft gewordenen semitischen Völker haben ihre Clan-Verfassung aufgegeben — Israels durchhaltendes Clan-Denken hingegen machte offen für die Konzeption, über die Verwandtschaft der Menschen gleicher Sprache und Lebensweise hinaus eine schließliche Verwandtschaft aller Menschen und so einen gemeinsamen Stammvater anzuvisieren.

Über dieses Clandenken braucht nicht weiter referiert zu werden; als eigenes Stichwort oder unter dem von „corporate personality" ist es viel verhandelt wor-

den. Wenn diese soziologische Struktur sich mit Vorzug in die Denkformen von Genealogie, Ätiologie, Typologie umsetzt, dann ist einsichtig, wie sich das im hier anstehenden Fall der Sünde auswirkt: innerhalb der Gemeinschaft getane Sünde wird mitsamt ihren Folgen Schuld und Verhängnis der ganzen Gemeinschaft, besonders wenn es sich um Sünde handelt, die von ausgezeichneten Gliedern getan worden ist. Wenn nun die Frage an den Jahwisten nach seinem „Glauben an eine Erbsünde ... mit einem entschiedenen Ja" beantwortet werden muß (76) — ein Glaube, der seit der Abrahamsgeschichte durch den an die Verheißung ausbalanciert wird, dann bleibt doch aufzuarbeiten, daß auf Gn 3 erst in der späten Weisheitsliteratur wieder ausdrücklicher Bezug geschieht. Eine Folgerung scheint unabweisbar zu werden, nämlich, daß diese Sicht ohne Einfluß auf das religiöse Leben Israels geblieben sei — „am Anfang nicht gelebter Glaube, sondern gedachte Theologie" (mit einer S. 19 benutzten Formulierung von *N. Lohfink*). Sch. widerspricht dem für die Zeit von 900—600 zwar nicht (79), weist aber auf Erklärungen hin, die die Gewichtigkeit dieses Befundes mindern können: Folge des Übergangs zum seßhaften Leben, wo Stadt- und Bauernkultur die natürlich gewachsene Clan-Gemeinschaft durch aus Beruf, Wirtschaft, Politik erwachsende neue Gemeinsamkeit ablöst — Folge des von den nachsalomonischen Teilreichen benötigten und entsprechend gepflegten Nationalbewußtseins, das die universalistische Heilsgeschichtskonzeption des Jahwisten verdrängt. Ob die Propheten, die Geschichtstheologen, der Deuteronomist, die Priesterschrift überhaupt um „Erbsünde" gewußt haben und wie Modifikationen verständlich gemacht werden können — die Ausführungen darüber sind nicht gut in gedrängter Form wiederzugeben und brauchen es auch nicht: die unterschiedlichen Auffassungen sind lange Zeit unharmonisiert nebeneinander hergelaufen, und thematisch bieten Sondierungsmöglichkeit von erhöhter Bedeutsamkeit erst die Redaktoren: derjenige, der für die Vereinigung von jahwistischem und elohistischem Werk verantwortlich ist, und derjenige, von dem der heutige Pentateuchzusammenhang stammt.

„Wiederaufnahme der jahwistischen Heilsgeschichtskonzeption" ist das Kapitel überschrieben, in dem dann so zusammengefaßt wird: „daß sich ... eine Tradition vom Jahwisten bis zur Exilszeit durchhielt und dann zu einem breiten Strom anschwoll, welche um den Einbruch der Sünde an der Wurzel der Menschheitsgeschichte und um deren verheerende Folgen für die ganze Menschheit wußte" (107). Ungeachtet des Fehlens einer verbindlichen Theorie „... eine Tradition, die zu Paulus und zum Erbsündendogma hinführt" (ebd.). Dasselbe noch einmal im Schlußpunkt der „Ergebnisse" (116): „Wenn man das AT als Offenbarungsurkunde ernst nimmt, muß man zugeben, daß es die Tatsache der Erbschuld eindeutig bezeugt."

Der Dogmatiker nimmt die dezidierte Stellungnahme des Alttestamentlers zur Kenntnis. Was neben dieser Kernaussage anfällt, kann ihm nur recht sein, etwa: „Am Anfang standen nicht Sünde, Unheil und Tod, sondern das Heil und das Leben in der Gemeinschaft mit Gott" als verbindliche Offenbarungsaussage (und dazu die nachdrückliche Mahnung, sich mit „heil" als hinreichender Beschreibung dieses Anfangs zu begnügen; 115 f.) — die grundsätzliche Nichtzuständigkeit biologischer Strukturen für diese „Erb"-Sünde — die Geltendmachung der Rolle der persönlichen Sünde zusammen mit den Strukturen vorpersonaler Kollektivsolidarität. Die Hauptfrage des Dogmatikers wird sein: was trägt die wiederholte, betonte Absicherung Erbsünde „im alttestamentlichen Sinn" (107.109.111.112) aus? Das „verbindliche Kerygma des Alten Testaments" wird in der abschließenden Zusammenfassung (111) so charakterisiert: „... das geeignet war, das neutestamentliche Kerygma vorzubereiten und in die kirchliche Erbsündenlehre einzumünden." Die alttestamentliche Erbschuld wird also in etwa abgehoben vom einschlägigen neutestamentlichen Kerygma und von der (auch aus den NT-Aussagen nicht unmittelbar ableitbaren) kirchlichen Erbsündenlehre. Wie ist die „vorbereitende, einmündende" Bezogenheit inhaltlich zu fassen? Die Antwort auf diese Frage entbehrt zwar der präzisen Formulierung, aber umschreibende Ausführungen — etwa 82.88.111 — legen nahe, daß sie in der Dimension der „Situation" zu liegen kommt (dieser Ausdruck als durch die neuere Diskussion — Stichwort *Schoonenberg* — gefüllt vorausgesetzt). Wenn die hier anzuzeigenden „Prolegomena" eben dieses Ergebnis

bringen, spricht alles dafür, daß sie den Beitrag des AT zur Sprache gebracht haben, ohne die Grenze zu mißachten, jenseits der erst vom Christusereignis her weitergehende Einsicht möglich wird.

2. Die Intention dieses Buches: Auf dem Hintergrund eines Überblicks und einer kritischen Stellungnahme zur heutigen Diskussion zu versuchen, vom personalen und geschichtsbewußten Denken unserer Zeit her eine solche Übersetzung der Erbsündenlehre der katholischen Kirche zu erstellen, die dem Bedeutungsschwund dieser Wahrheit für gläubiges Daseinsverständnis und christliches Leben wehren kann. Ein durchaus ambitioniertes Unternehmen: „Neue" Erbsündenlehre (gegenüber „traditioneller") als Zielansprache. Wenn das in einem schmalen Band auch nur einigermaßen seriös geleistet werden soll, sind methodische und stoffliche Festlegungen nicht zu vermeiden. Ausgangspunkt ist die traditionelle Erbsündenlehre, mit einem Kern zu wahrender (weil durch Schrift und Lehramt gedeckter) Grundaussage. Davon werden abgehoben und Gegenstand kritischer Prüfung „Voraussetzungen", die — entweder als geoffenbart angesehen oder doch wenigstens als logisch notwendig postuliert — der Sicherstellung und Einsichtigmachung der verbindlichen Kernaussage dienen. Von der thematischen Behandlung ausgeklammert werden der Urstand mit seinen präternaturalen Gaben, Fragen der Dogmengeschichte und der Lehrentwicklung außerhalb der katholischen Kirche.

Als unaufgebbare Grundaussage wird formuliert: eine Unheilssituation (mit Schuldcharakter, nicht bloß Erbübel), die alle Menschen umfaßt (und darum auch das unmündige Kind angeht, wie sehr zu Recht auch als ihr reiner Fall und darum als methodisch richtiger Einstieg die Betroffenheit des Erwachsenen angesehen werden muß), die der personalen Entscheidung vorgängig ist und darum nur analog Schuld einbringen kann. Auf den Seiten, die diese Gehalte als Kernlehre erweisen (13—31), wird kurz zu denjenigen neueren Interpretationen Stellung genommen, die ihnen nicht Genüge zu tun scheinen. Gut der Hinweis auf die Versuchung, evolutives Weltbild derart einzubeziehen, daß das Nichtsein in der Gnade („Erbsünde ... Schuld ... weil und insofern der Mensch die durch die menschliche Geschichte zu vermittelnde, heiligmachende Gnade Gottes nicht besitzt" [31]) in ein „Noch nicht" ermäßigt wird; der Schuldcharakter sollte dann nicht gehalten werden können, ob man nun den Grund für das „Noch nicht" in der Primitivität des sich entwickelnden Menschen oder in einem göttlichen Willen sieht, die ungeschuldete Gnade bis Christus und auf ihn hin vorzuenthalten.

Dann werden die traditionellen Voraussetzungen und Verstehenshorizonte kritisch angegangen: 1) Ein ursprünglicher Heilsplan, der von einem ersten Menschen (-paar) exklusiv die Heilsweitergabe abhängig macht, und der mit der Ursünde in Weitergabe von Schuld pervertierte; 2) der Monogenismus als Begründung für die universale Tragweite dieser Ursünde; 3) die (griechisch-) scholastische Denkform mit ihrer Bevorzugung von Wesen, Natur usw. und der damit unvermeidlichen Statik auf Kosten einer angemessenen Wertung von Geschichte und Gemeinschaft. Der kritischen Anfrage entspricht dieses Ergebnis: Die drei Voraussetzungen sind nicht unverzichtbar und blockieren also keine Ersetzung durch neuere. Daß 1) und 2) eng zusammenhängen, ist einsichtig. Ebenso, daß die Diskussion über den Stellenwert des Monogenismus Angelpunkt ist. Immerhin mußte auch 1) zur Frage gestellt werden, denn ein bejahter biologischer Polygenismus wäre ja grundsätzlich mit einem — ex supposito — verbindlich zu haltenden „theologischen" Monogenismus vereinbar. Als Ergebnis also: Die herkömmlichen Voraussetzungen können zugunsten solcher aufgegeben werden, die heutiger Theologie und Anthropologie mehr entsprechen. Das um so leichter, als auch die Schriftaussagen (von denen nach W. katholische Erbsündenlehre durchaus legitim herkünftig ist) offenen Raum lassen. Der wird genutzt. An die Stelle des „ursprünglichen Heilsplans" tritt als neuer Ort der Erbsünde die interkommunikative Vermittlung des Heils — als geschichtlich-kategoriale abgehoben von derjenigen transzendentalen unmittelbaren Gottbeziehung, die auf dem allgemeinen Heilswillen Gottes fußt.

Das nun ist Erbsünde: diese kategoriale Vermittlung gibt nurmehr Sünde weiter, und niemand kann solcher vorpersonalen Bestimmtheit seiner Freiheit entrinnen. Ein anthropologisches Datum, das auf dem Feld des übernatürlichen Heils sagt: Durch Schuld der Menschen ist die Geschichte so eindeutig Unheilsgeschichte ge-

worden, daß jeder einzelne vorgängig zur personalen Entscheidung „schuldhaft gnadenloser Mensch" (141) ist und seine persönliche Sünde nurmehr Nachvollzug dessen sein kann, was er (selbstverständlich: in analoger Weise) aufgrund überlieferten „Erbes" immer schon ist.

Kein Zweifel: Sobald der Monogenismus aufgegeben ist, wird man nicht leicht an solchen Überlegungen vorbeikönnen, um das Sündigwerden der vererbenden Menschheit einsichtig zu machen. Wird einsichtig auch der Schuldcharakter des Erbes? Existentiale (nicht nur existentielle) Situation hin — des Menschen innere Bestimmtheit durch sie her: die Frage ist doch, ob das kategorial-geschichtliche Gnadenangebot Gottes (das man „selbst schon gnadenhafte Wirklichkeit im Menschen" nennen mag) als Angebot schon so „heilig macht", daß dann das durch fremde Schuld nicht erbrachte Angebot „schuldig" macht. Noch einmal: Wird der Schuldcharakter einsichtig gemacht? Kaum. Es soll so vorsichtig gesprochen werden, denn es sind Ansätze da, beim Wesen der heiligmachenden Gnade anzusetzen (18.151.105: Schuld, der persönlichen analog, die „das Fehlen der Gnade bedeutet, die ... gerade als Fehlen dieser Gnade Schuld genannt werden muß"). Aber sie scheinen nicht entscheidend genug in die Begründungslinie einzugehen. Sehr ausführliche und bemühte Ausführungen gehen das Problem der Schuld nämlich von der „sündigen" Bestimmtheit der Freiheit durch die Geschichte an. Es ist erklärtes Anliegen (107), die Erbsünde auf „allgemeine, auch heute noch geltende anthropologische und theologische Strukturen" zurückzuführen, pointiert (ebd.): „wo es persönliche Sünde gibt, gibt es auch Erbsünde, muß es auch Erbsünde geben". Und hier hilft dann keine wiederholte Beteuerung: auch sehr hochgradige Besetzung des Freiheitsraumes führt nicht weiter als bis zu einer Art (soziologischer) Konkupiszenz. Der Vorwurf „nur Konkupiszenz" ist dem Verf. selbstverständlich bekannt. Eine Objektion von solchem Kaliber kann nicht unbereinigt bleiben. Was zu ihrer Entschärfung beigebracht wird (156 f.: im Gerechtfertigten sei freilich Konkupiszenz nicht mit Erbsünde gleichsetzbar, wohl aber im Ungerechtfertigten), ist zwar robust, aber ausreichende Überzeugungskraft will es nicht haben! Wäre nicht hier der entscheidende Gedankengang, der die Beweislast tragen soll, hätte man das Erklärungssystem nicht mit solchen Hypotheken zu belasten brauchen, denn Konkupiszenz besagt nun einmal: sie mag beim einzelnen die persönliche Sünde nahezu unvermeidlich machen — bevor er diese Sünde nicht getan hat, kann man auch nicht in analoger Weise von ihm als schuldhaft gnadenlosem Menschen reden. Ad vocem „Gnadenlosigkeit": Es ist ja doch in etwa bezeichnend, daß der öfter berufene Gewährsmann *Schoonenberg* hier eine Schwäche seiner Konzeption gespürt hat (und mit ihm W.). *Schoonenberg* hat eine Stützannahme: die durch die ganze Geschichte hindurch anwachsende Unheilsmacht ist voll und ganz erst mit der Verwerfung Jesu in der Kreuzigung da (für die Universalität müssen dann die entsprechenden Folgerungen gezogen werden). Nun hat er, gut beraten, diese Hilfskonstruktion inzwischen zurückgenommen, ohne allerdings die nach ihr rufende Schwäche seines Systems anderweitig abzudecken. Es will doch sehr scheinen, daß hier nicht nur auf eine jederzeit entbehrliche Illustrierung verzichtet worden ist. Raum ohne Gnade: Wer die kategoriale Vermittlung zum tragenden Pfeiler seiner Konzeption macht, kann ihn anderswo als in konkreter Geschichte nicht ansiedeln. Einmal abgesehen davon, daß Erfahrung einem nicht zum Nachvollzug dieser Einschätzung hilfreich sein will (denn es geht ja um Gnadenlosigkeit, wie sie mors animae als Pendant haben muß, wie es nicht getan ist mit partiellem Ausfall, partieller Realisierungsunmöglichkeit partieller Werte) — hier sind doch kritisch solche Fragen wie die nach der Heilsmöglichkeit und -verwirklichung eines Menschen des AT, eines Ungetauften usw.; sie verweisen doch darauf, daß die nämliche eine Geschichte Ort des Unheils und des Heils ist; daß also Bestimmtheit durch „in Adam" bzw. „in Christus" theologische Angaben sind.

Die vielen Positiva des Buches verdienen einen ausdrücklichen Hinweis. Die Ausführungen über (transzendentales und kategoriales) Existential, über Interkommunikation, über Bestandsaufnahme und Problemstellung, über Versuche der Neuaussprache usw. bleiben für die Erhellung der Erbsündenfrage bedeutsam. Das Werk ist dicht genug, um den Wunsch nach einem Autorenregister (und nach einem besser aufgeschlüsselten Literaturverzeichnis) nicht nur von einem Perfektionismus her zu rechtfertigen. — Die knapp 50 Seiten Exkurs „Erbsünde und Monogenismus" von

K. Rahner sind zwar nicht als Ergänzung auf W.s Ausführungen abgestimmt, aber sie tragen nicht wenig dazu bei.

3. Ein Buch ist anzuzeigen, das durch Umfänglichkeit und investierte Arbeit beeindruckt (26 S. Literaturverzeichnis!). Ein Buch, dem es mit dem Fragezeichen hinter Erbsünde durchaus ernst ist, das es aber doch nur setzen will zugunsten des „großen Anliegens der alten ‚Erbsündenlehre'", weil „die andere Möglichkeit ... dem ernsthaften Theologen verschlossen ist: die ‚Erbsünde' auf den Schindanger der Geschichte zu werfen" (284). So weit, so ausgezeichnet.

Darf dann doch einleitend gefragt werden, warum der Gesamteindruck der 270 S. Text nicht der Zwittrigkeit entbehrt? Gewiß heißt das zunächst einmal positiv, man kann mit weiten Strecken der Darstellung und auch der Kritik einig gehen. Das mag freilich manchmal zu leicht fallen, um sehr viel zu besagen. Die noch einmal eingerannten offenen Türen sind so selten wahrlich nicht. Zumal in der Auseinandersetzung mit der kirchlichen Erbsündenlehre kaum eine der Hypotheken des langen Wegs der Widerlegung unbedürftig erachtet wird (während die lutherischen Bekenntnisschriften anhand neuerer und neuester Interpreten vorgeführt werden. Nebenbei: das vorliegende Werk erschien zwar nach dem Buch von *Weger*, konnte es aber nicht mehr berücksichtigen; das ist bedauerlich). Aber dann bleiben doch die gemischten Gefühle. Haben sie ihren Grund in der Weise der Darbietung? Zum Teil sicher. Da sind neben den vielen soliden Passagen solche mit verdächtig viel — um es gelinde zu formulieren — Verve und Rhetorik. Da ist auch eine gewisse Zerfaserung in Aphorismen (nicht, als ob der Verf. nicht wüßte: „was ich fand, ist freilich mehr ein Programm als eine Lösung" [285]). Man wird sicher nicht übermäßig anlasten wollen — angesichts der Grenzen, die auch einem so umfänglichen Buch gesetzt sind, das nicht einen Kommentar über die Kommentare bringen kann, wenn ein Zitatenteppich (etwa betreffs Röm 5) das Ergebnis „heutiger Exegese" fixiert; nur: überzeugen kann es immer dann nicht, wo die modifizierenden Positionen bedeutender Vertreter der Bibelwissenschaft nicht diskutiert werden und die Brechung zitierter Stellen durch die Gesamtstellungnahme (z. B. bei *Kuß, Lengsfeld)* nicht zur Sprache kommt. Irritierender schon an der Darbietung ist ein Mangel an nüchterner, unparteilicher Wertung dort, wo es um Erhebung der alten und neuen Theologiegeschichte geht. Mag sein, daß es schwer vermeidbare Kehrseiten eines schönen Engagements für die anzubietende Lösung ist — aber 270 S. Text hätten durchaus einen längeren Atem verstattet.

Nur ein paar Hinweise auf das, was damit gemeint ist. Da wird keine Kleinarbeit gescheut: Aus dem „wirren Eindruck des Konzilsdokuments" (gemeint ist Trient [76]) wird doch noch herausgeholt, daß das „con-traxerunt gegenüber dem einfachen traxerunt von Karthago" dem aktiven Element (gegenüber Verhängnis; Röm 5, 12 d ist im Blick) Nachdruck verleiht. Auf wen soll das im Feld des Widerfahrnisses von generatio/regeneratio Eindruck machen? Oder: Die Begrenzungen der Erbsündentheologie eines Augustinus werden aufgerechnet. Das muß sicher zur Sprache kommen; aber konsequent ist es nicht, dann Beschreibungen, die von diesen Begrenzungen herkommen und ihnen Dramatik und existentielles Pathos verdanken (das Stichwort heißt Konkupiszenz; Augustinus stand die heiligmachende Gnade nicht als theologischer Baustein zur Verfügung) anklägerisch gegen wachsende „Verharmlosung" auszuspielen. Oder: wenn solche Verharmlosung sich in Unterscheidungen niedergeschlagen haben sollte wie peccatum personale/proprium — dann doch gerade nicht, damit „Adams Sünde ... mein eigenes, höchst persönliches und verantwortliches Sündersein" sei (17). Oder: Warum wird behende erklärt, daß die Erbsünde Sitz im Leben der katholischen Theologie habe als Begründung der Erlösungsbedürftigkeit des Kleinkindes? Daß die Kindertaufe nur zu verständlich bevorzugtes Verdeutlichungsfeld wurde, daß von daher für die Theologie für mehr als nur die Erbsündenfrage beträchtliche Hypotheken eingebracht worden sind, steht auf einem Blatt — aber auf einem anderen diese unnuancierte Aussage. Man hätte gern unrecht mit der Vermutung, daß sie vielleicht deswegen gebracht worden ist, um den mit vielen Epitheta bedachten Stein des Anstoßes „vorpersonaler Schuldzustand" anfälliger zu machen; etwa weil dann die „heiligmachende Gnade" leichter als eine ominöse „übernatürliche Ausrüstung" mißverstanden werden kann, zu einer auch nur analogen „Sünde" in kaum überbrückbare Di-

stanz gerät und so die von der Pneumalosigkeit ausgehende Erklärung der Erbsünde leichter desavouierbar wird? Doch wohl nicht. Noch einmal: Die Darbietung ist immer schon mit Tendenzen auf und Beurteilungen von der bevorzugten Lösung her durchsetzt. Die Dokumente werden nicht erst einmal unbefangen an ihrem Ort belassen. Das nimmt ihnen ihren Wegsteincharakter und weckt fatal den Eindruck, als sei dieser Weg über seine Verschlungenheit hinaus überhaupt irrelevant und heute überspringbar.

Diese Bemerkungen sind gemacht worden einmal, weil sie Gründe für ein Unbehagen aufweisen sollen, und zum anderen, weil über die ersten drei Teile hier nicht ausführlich referiert werden kann. Es gäbe manches zu bestreiten, vieles zu nuancieren — sei's drum. Diese drei ersten Teile seien nur eben angezeigt. Teil I (bis 87) behandelt „Die kirchliche Lehrtradition" anhand der entscheidenden Sonden Augustinus — lutherische Bekenntnisschriften — Trient. Teil II referiert über das „Verständnis der Ursünde in der Theologie der Gegenwart" sowohl auf katholischer wie auf evangelischer Seite (89—193). In einem Schlußabschnitt dieses Teils wird die Vielfalt der Neuaussprachen in „Elementen und Tendenzen" gesichtet (die einzelnen Autoren sind so eindeutig selbstverständlich nicht zu etikettieren). Da sind dann katholische Autoren auf allen vier Wegen (dem historischen, dem evolutionistischen, dem soziologischen, dem personalen) zu finden, während die evangelischen Theologen in größter Einhelligkeit — *Schlink* als Ausnahme — den personalen einschlagen. Ein Befund, den — zusammen mit der Schlußkonstatierung von Teil I „Die tönernen Füße der Lehrtradition" (81 ff.) — gewichtiger Stellenwert bezüglich des Fehlens einheitlicher katholischer Erbsündenlehre und des damit gegebenen freien Raums für dezidierte Option in Richtung existentialer Interpretation zugemessen wird. Teil III (197—231) über die biblischen Quellen und ihre Auslegung heute will diese Folgerung auf dem Feld der Schrift erhärten und methodisch eben die Schrift für eine Neufassung als maßgeblichen und versprechlichen Ausgangspunkt erweisen. Als Ergebnis ist für das AT das Nichtvorhandensein einer Erbsündenlehre ja Consensus. Für das NT bleibt nach dem Verf. nicht nur freier Raum für eine grundsätzliche Aufgabe des „empirischen Prinzips", sondern es wird darüber hinaus eine existentiale Interpretation als die allein der Aussageabsicht der Schrift entsprechend und mithin von ihr allein gedeckt behauptet. Daß hier bedeutende Fachexegeten anderer Meinung sind und in der kirchlichen Erbsündenlehre legitime Weiterentwicklung sehen, sei nur als Faktum konstatiert. Der abschließende Teil IV mit der zurückhaltenden Überschrift „Prüfung" mißt die überkommene Erbsündenlehre an dem so gesehenen exegetischen Befund. Da ergibt sich: die ausschließliche Aussageabsicht über das Gottesverhältnis des je gegenwärtigen Menschen wehrt jeder geschichtlich-kausalen Erklärung der Sünde. Vererbung, Verhängnis und ähnliche Kategorien widerstreiten der biblischen Sicht, der es gerade darauf ankommt, persönliche Verantwortung ungemindert herauszustellen, unter Wahrung der universalen Heilsbedeutung Christi und unter Abwehr jeglichen Heilsindividualismus. Eine „Ursünde" (jeder ist „Adam", alle Sünde ist es), die total, radikal, universal ein moralistisch-aktualistisches Sündeverständnis gründend unterfängt, ohne durch Abgleiten ins Transempirische das mitmenschliche Feld der Verwirklichung jeglicher Gottesbeziehung zu verfehlen, sollte das sein, was das große Anliegen der Erbsündenlehre rettet und das Erbe der Jahrhunderte bewahrt (284).

Nun, „dieses Buch ist zur Diskussion geschrieben" (286). Resolute Abkehr vom bisherigen Verständnis wird resolute Reaktionen hervorrufen. Um die Bandbreite anzudeuten: Von der Seite derer, denen die mit „Ätiologie" zweifellos gegebene und nachdrücklich ins Licht zu stellende Gegenwartsbedeutung mit der Eliminierung des „empirischen Prinzips" unverantwortet hoch bezahlt und als „Biblizismus auf höherer Ebene" erscheint bis hin zu denen, die diese Probe von Existentialtheologie als „weder ausreichend noch originell" ansehen, als Vertauschung des Dogmas „mit der philosophischen Mode von gestern" (*K. Flasch* im Hessischen Rundfunk). Eine Einsicht des Verf.s selber (mehr Programm als Lösung [285]) ist aufzunehmen: die die Kritik überschreitenden, auf Neuaussprache der Erbsündenlehre weisenden Andeutungen sind in der Tat nicht befriedigend.

Bezüglich der Durchführung ist hinzuweisen auf das De-facto-Beiseiteschieben der kirchlichen Lehraussage, das für einen katholischen Theologen ja nicht schon

dadurch der Rechtfertigung unbedürftig geworden ist, daß auf lange Majorisierung der Schrift hingewiesen wird. Denn eine Sache ist das Fehlen einer bis in das Detail ausgezogenen verbindlichen kirchlichen Erbsündenlehre — eine andere das Übergehen nicht zu leugnender verbindlicher Bausteine. Die schließlich gebotene Neudeutung besagt eine solche Abkehr vom Verstehenshorizont, für den Trient als kennzeichnender Name stehen mag, daß man eigentlich darauf hätte verzichten können, hier mit fragwürdiger Interpretation gerade noch Andeutungen zu finden. Als Beispiel: Eine an freiem Raum und Aufhänger für die existentiale Interpretation desinteressierte Dogmengeschichte wird im „inest unicuique proprium" nicht das „peccatum naturae" ausgeschlossen sehen, (74; nebenbei: Ein Verständnis, das in Röm 5, 12 d die Tatsünden aller ausgesprochen sieht, müßte dadurch durchaus nicht blockiert werden). Es wird dann auch nicht so leicht zu denunzieren sein ein „vorpersonaler, persönlich aber schuldhafter Mangel" ([98]; wer hat denn so formuliert?) Nun ist natürlich solcher „vorpersonaler, analoger Schuldzustand" dasjenige, was einer glatten existentialen Interpretation im Wege ist. Aussagen etwa wie: „Sünde ist das Nichtübernehmen der Situation. Dadurch, daß man ihrer eindeutigen Forderung nachkommt, wird Freiheit ermöglicht", erhalten dadurch einen anderen Stellenwert. U. a. würde man so ungeschützt wohl kaum noch sagen können, daß „Situation Freiheit ermöglicht", sondern würde den Grund in dem sehen müssen, was Glaube, Gnade heißt.

Entscheidend aber bleibt die Frage nach dem Anfang. Daß die überwältigende Mehrzahl der katholischen Theologen auf Empirie nicht verzichtet, ist zunächst ein Befund — ebenso wie die unterschiedlich gelagerte und unterschiedlich große Anfälligkeit in der Weise, wie sie eingebracht wird (die Kritik [245 f.] am bloß evolutiven, bloß soziologischen Weg trifft). Aber das Problem oberhalb der Modelle ist damit nicht erledigt. Vielleicht hätte es der Darstellung gedient, Anfang (selbstverständlich: in der Problematik der Verklammerung von Protologie und Eschatologie) statt Urstand zu sagen. Daß der Urstand der konkreten Theologiegeschichte mit vielen Hypotheken belastet ist, ist unschwer zu sehen; aber deswegen hätte die kritische Diskussion nicht bei ihnen festlaufen dürfen. Ist denn überhaupt — ohne Verdacht einer Remythisierung — eine universale, ausnahmslose Unheilsverfallenheit einsichtig zu machen, wenn man den Anfang des geschichtlichen Menschen nicht einbringt? Des Menschen der einen Menschheit; der guten Schöpfung-Voraussetzung des Bundes; mit der einen Finalität, in der einen Heilsordnung? In bloß existentialer Deutung läßt die geschichtssperrige Abstraktheit der vorgeschlagenen „Ursünde" des Jedermann hier entscheidende Fragen offen.

Viele Fragen aufgeworfen zu haben, bleibt Verdienst dieses Werkes. Nicht funkelnagelneue „Lösung" gebracht zu haben, ist vom Verf. selbst ausgesprochene Bescheidung. Es ist zu hoffen, daß es auch so im Gesamt der Erbsündediskussion nicht fruchtlos bleibt.

A. Stenzel, S. J.

Beauchamp, Paul, *Création et séparation. Étude exégétique du chapitre premier de la Genèse* (Bibliothèque de Sciences Religieuses, Collection dirigée par *M. de Certeau*, 1). 8° (423 S.) Paris-Neuchâtel 1969, Aubier/duCerf/Delachaux/Desclée. 49.— F.

In einer Kurzanzeige (vgl. ZschrAtlWiss 82 [1970] 478) charakterisiert *G. Fohrer* die vorliegende Arbeit als exegetische und gleichzeitig theologische Studie. Aber auch die Veröffentlichung in der «Bibliothèque de Sciences Religieuses», die als neue Reihe mit diesem Band eröffnet wurde, weist über den engeren Bereich alttestamentlicher Fachexegese hinaus; sollen hier doch Versuche erscheinen, die einerseits sachlich selbst den eigentlich theologischen Bereich auf neue Fragen ausweiten, wie sie sich heute von literarischen, soziologischen, psychologischen, historischen und anderen Untersuchungen her ergeben, und anderseits methodisch neben wissenschaftlicher Strenge doch gerade auch den Stand der Forschungen widerspiegeln und befruchten sollen. Dieses weite Programm konnte sich kaum mit der thematisch präzisen Zielsetzung bekannter und bewährter Reihen für theologische Veröffentlichungen in Frankreich, aber ebensowenig auch mit neueren Sammlungen verbinden, deren Nummern in Gegenstand und Arbeitsweise außerordentlich große Unterschiede aufweisen.

Die Studie des Professors für AT an der Theologischen Fakultät Lyon-Fourvière weist sich schon auf den ersten Blick als ein *Arbeitsbuch* aus; es ist weder leicht zu lesen noch erspart es dem Publikum den dauernden Rückgriff auf das Alte Testament, vornehmlich auf den Schöpfungsbericht. Eine knappe Einleitung (7—16) gibt erste Hinweise auf Gegenstand, Inhalt und Methoden. Die Arbeit selbst entfaltet sich dann in sechs Kapiteln: Zunächst geht es um „Struktur oder literarischer Aufbau von Gen. 1, 1 — 2, 4a" (17—148), umfangmäßig ein Drittel der Gesamtarbeit. Das 2. Kap. arbeitet „Das Thema der Trennung (Scheidung) im 7-Tage-Werk und in der Grundüberlieferung" (149—231) heraus; es folgt „Ausdrücke für die Trennung (Scheidung) in Gen. 1, 1 — 2, 4a" (233—271) und „Die Kosmologie der Priesterschrift und ihre Lebenswelt" (273—344). Die beiden kurzen Schlußkapitel behandeln danach „Verwandte kosmologische Texte" (345—373) sowie „Das literarische Genus des 7-Tage-Werkes; seine Funktion" (375—394). Beigegeben sind außerdem eine Abkürzungsliste, ein Literaturverzeichnis (397—407), eine Aufstellung der biblischen Zitate sowie ein detailliertes Inhaltsverzeichnis.

B. verfolgt ein doppeltes Ziel: Untersuchung eines Textes und Untersuchung eines Themas (7). Unter der zusammenfassenden Frage nach der Bedeutung («signification» [10]) sollen beide Linien in einem einzigen Arbeitsgang zum Tragen kommen. Ausgehend von einer formalen Analyse des Schöpfungsberichts der Priesterschrift (Gen. 1, 1 — 2, 4a) werden auf verschiedenen Ebenen jeweils die Fragen nach Aufbau, Geschichte, Wortschatz, Situation und Form an den Text gestellt, d. h. verschiedene Methoden angewandt, deren Recht im gleichen Zug mit überprüft wird (13). Damit hat sich Verf. für die Verwendung mehrerer Methoden entschieden, deren Miteinander eines der interessantesten Charakteristika des vorliegenden Werkes sein dürfte. Natürlich kommt schon darin das thematische Anliegen: „Vielheit («séparation») und Einheit" deutlich zum Ausdruck, das diesen Band sachlich in erster Linie bestimmt. Direkt spricht B. davon in knappen „Deutungen" («interprétations») oder „Schlußfolgerungen" («conclusions» [36.47.75.91.112.225.336.368]), die über die technisch-exegetische Arbeit hinausgehen und Ansätze für die Verbindung mit der Aufgabe des Theologen und des Philosophen bieten wollen (16).

Nichtsdestoweniger haben wir eine exegetische Arbeit vor uns, die beim Leser eine gewisse Vertrautheit mit den möglichen Arten der Behandlung eines alttestamentlichen Textes voraussetzt. Gerade das umfängliche erste Kapitel verlangt besondere Mühe, da Verf. durch verschiedene Beobachtungsreihen, durch statistische Aufstellungen und durch minutiöse Vergleiche literarischer Gegebenheit für den Autor des biblischen Textes «le principe de répartition qui lui est le plus propre, qui reste le plus proche de son intention» (45) herausarbeiten möchte. Es geht um die «l'économie du texte lui-même» (56), die gerade nicht offen zutage liegt. Als erstes Ergebnis wird auf die Bedeutung des Wortes („Und Gott sprach") als Strukturelement aufmerksam gemacht, hinter dem die Bedeutung der Tage merklich zurückzutreten hat. Diese sind vielmehr durch das Wort (die Worte) bestimmt, so daß man sinnvoller die Schöpfung als das Werk der zehn Worte Gottes denn als das Werk der sieben (bzw. sechs) Tage bezeichnen könnte.

Das Vorgehen des Verf.s kann hier nur angedeutet werden: Die Suche nach einem inneren Aufbauprinzip geht aus vom Rahmen des gewählten Grundtextes und wendet sich dann den genannten Objekten zu. Deren Bewegungsrichtung führt B. auf das Zentrum des Aufbaus, von wo aus eine Aufteilung des Ganzen in Einheiten versucht wird. In einem zweiten Schritt wird das Thema des Wirkens für den Aufbau untersucht. Hier steht vor allem das Verhältnis Auftrag/Gebot — Durchführung/Verwirklichung im Mittelpunkt. Ein weiterer Schritt behandelt die Frage der Struktur des Textes in bezug auf frühere Schichten oder ältere Überlieferungen, den möglichen Zusammenhang eines „Tatberichtes" und eines „Wortberichtes". Es schließt sich danach der Vergleich mit Parallelberichten außerhalb und innerhalb der Bibel an. Soweit das erste Kapitel.

Ein Blick auf die Voraussetzungen des Verf.s scheint hier nötig. Die Stelle selbst wird als Einheit übernommen; ihre Harmonie soll gerade herausgestellt werden (65). «Il y a structure parce que l'intention de l'auteur s'est exercée sur un donné et que toute intention, quand elle est pourvue d'une certaine vigueur, est organisation» (70). Diese Absicht ist nach B. auf eine wissenschaftliche und didaktische Zusammenstellung (87) gerichtet, d. h. aber, daß die Struktur hier zur Interpretation ge-

hört; denn Interpretation umgreift und durchformt die Gesamtheit des Textes und unterscheidet sich gerade darin von einer Interpolation (97). Und schließlich heißt es dann: «s'il y a une structure, c'est elle qui porte l'interprétation» (112). B. setzt sich also von seinen Voraussetzungen aus mit der hermeneutischen Frage auseinander, für deren Beantwortung ihm die Untersuchung der Struktur entscheidend zu sein scheint. Es ist darum nicht ganz verwunderlich, daß *H. Cazelles* in seiner Rezension in der Arbeit die Behandlung des Schöpfungsberichtes mit strukturalistischen Methoden sieht, geeignet, den entsprechenden Forschern einen bequemeren Zugang zur Exegese zu schaffen (Vgl. Vetus Testamentum XXI [1971] Nr 2, 257). Dringt man allerdings tiefer in den Versuch selbst ein, wird einem dieses Urteil zu global und unvollständig scheinen. Die vom Verf. vor allem im weiteren Verlauf zahlreich herangezogenen Parallelen anderer biblischer Schriften, besonders aus der weisheitlichen Textschicht, führen nicht nur in Einzelheiten, sondern auch in der Gesamtanlage und -konzeption für Theologie und Exegeten zu einem beachtlichen Ergebnis.

Entsprechend der im 1. Kap. herausgearbeiteten Struktur verteilt sich das Thema der Trennung/Scheidung («séparation») nach B. in dem Schöpfungsbericht, den er im 2. Kap. auf diesen Gedanken hin spezialisiert. Zunächst werden Anklänge an das Thema in den Rahmenversen untersucht; auch hier nimmt das „Wort" die zentral vermittelnde Stelle ein (159). «La parole absorbe tout le reste au lieu d'être une arme divine parmi les autres» (160). An der gleichen Stelle heißt es auch, daß der biblische Autor direkt auf seinen leitenden Gedanken zugehe, der Organisation heiße in der Form von Trennung/Scheidung («séparation»). Da B. in der Nennung des „Geistes" (Gen. 1, 2c) die Andeutung eines Gegenmotivs findet, also sozusagen ein Einigungsmotiv, untersucht er zunächst das Sprachfeld dieses Begriffs (rûah [168—186]), die Bewegung des „Geistes" in einer Reihe von anderen Stellen, um dann im Sinne der Andeutung eine Schlußfolgerung zu ziehen (186). Zwei weitere Begriffe — das Licht und die Wasser — erlauben in besonderen Betrachtungen, das Thema der Trennung/Scheidung («séparation») im Schöpfungsbericht und den zugrundeliegenden Überlieferungen weiter herauszuarbeiten.

Erst im 3. Kap. wendet sich B. den Ausdrücken zu, die in seinem Abschnitt für dieses Thema gebraucht werden (233—271). Für drei Grundbegriffe wird nach dem Sinn gefragt; es werden Parallelen aus dem außerbiblischen und innerbiblischen Bereich vorgestellt und als Ergebnis allgemein eine gemeinsame weisheitliche Grundlage angenommen (255), das Bild der „Armee" herausgestellt (255.270 f.: vgl. „Gott der Heerscharen") und schließlich nach der Lebenswelt für diese Vorstellung gefragt.

Auf diese Frage soll das 4. Kap. eine Antwort geben, wobei sich B. von vornherein darüber klar ist, daß es sich hier eher um einen ‚excursus' (275) handelt denn um ein Kapitel auf der gleichen Ebene mit dem Rest der Studie. Später ist darum auch von einem „Umweg" («détour» [345]) die Rede, der aber trotzdem hohe Bedeutung für den Gedankengang der Arbeit hat. Sachlich geht es hier auf der Basis von 1 Chronik um die Einteilung in Klassen durch David, um den Bezug sowie um den kulturellen und kosmologischen Bund. Daß damit zentrale Themen des AT angerissen und mit dem Schöpfungsbericht in eine interessante Verbindung gebracht sind, läßt sich nicht übersehen.

Damit ist aber auch das historische Milieu erreicht, in dem jene biblischen Texte zu suchen sein müssen, die dem Schöpfungsbericht in Gen 1 am nächsten stehen. In knapper Form stellt das 5. Kap. eine Reihe von acht solcher Texte vor. Statistisch und listenartig werden oft nur kleine gemeinsame Züge in Thematik oder Struktur erfaßt und herausgestellt. Ergebnis der Betrachtung dieser kosmologischen Lobhymnen (368): der Gedanke des Gesetzes als Weg für die Deutung der Trennung/Scheidung («séparation»); die Selbständigkeit und zentrale Stellung dieses Themas; die Vertikalität der himmlischen Kosmologie.

Sinn des Schlußkapitels: «Si l'étude du principe de séparation nous a conduit à analyser notre texte comme ensemble, un bref examen de son genre littéraire achèvera de la situer et d'en affermir l'interprétation» (375).

Nach dem referierenden und analysierenden Bericht über diese Arbeit zwingen sich noch einige wertende Bemerkungen auf. Selbst wenn man nicht immer einverstanden ist, bleibt diese Studie als ein wertvoller Beitrag anzuerkennen, und zwar

sowohl in seiner Gesamtkonzeption wie auch in seinen Einzelergebnissen. Man wird ihn kaum mit ein paar Ausstellungen aus der exegetischen Diskussion abschieben können, ebensowenig wie man über seine interdisziplinäre Funktion hinwegsehen kann. Hervorzuheben bleibt die sorgfältige Durchführung in Druck und Aufmachung, die gerade die sehr seltenen Druckfehler um so mehr auffallen läßt (etwa 192, Z. 16 v. o., wo es wohl «deux» statt «d'eux» heißen sollte, sowie 157. 192 u. ö., wo sich in der Zitation deutscher Titel kleine Versehen finden). Man kann sich fragen, welchen Sinn das Abkürzungsverzeichnis (395 f.) hat, da im Text der Studie (Anmerkungen) gewöhnlich die vollen Titel angeführt werden, während im Literaturverzeichnis zum Teil andere Abkürzungen gebraucht werden.

Neben diesen Kleinigkeiten ist vielleicht die Frage der Sprache für den untersuchten Text von größerer Bedeutung. Zunächst wird fast ausschließlich mit der französischen Übersetzung gearbeitet, später geht B. mehr und mehr zu einem hebräischen Text in Umschrift über. Auf jeden Fall scheint uns hier eine Unklarheit geblieben zu sein, die mit einigen klärenden Hinweisen am Anfang leicht hätte aufgelöst werden können.

Ob die vom Verf. ein- und vorgeschlagene Linie der Forschung gut ist, läßt sich abschließend wohl noch nicht sagen. Ohne Zweifel ist sie interessant und, wie die Ergebnisse dieser Studie zeigen, nicht ohne Perspektiven.

Im Inhaltsverzeichnis ist die Seitenangabe für den Beginn des 4. Kap. irreführend (richtig 273) und das Fehlen der Aufgliederung für das 6. Kap. zu bedauern (I. Le style, ou Les valeurs globales d'expression [375]; II. Les domaines littéraires [379]; III. Les formes littéraires — 1. Le recit [380]; 2. Les autres genres [387]; IV. La fonction, ou „Sitz im Leben" [391]). K. H. Neufeld, S. J.

Dumoulin, Heinrich (Hrsg.), *Buddhismus der Gegenwart.* 8° (232 S.) Freiburg 1970, Herder. 39.— DM.

Im Rahmen der Veröffentlichungen „Weltgespräch bei Herder" hat der Verlag Herder unter der Herausgeberschaft von *H. Dumoulin*, Tokyo, einen hochbedeutsamen Band über den Buddhismus der Gegenwart herausgebracht, in der es um „eine phänomenologische Darstellung der Modernisierungsprozesse im Buddhismus nach Ländern und Gegenden" geht (7). Nutzen und Sinn dieser Veröffentlichung sieht D. in dreifacher Hinsicht: 1) Die Beiträge erweisen den Buddhismus als eine lebendige Weltreligion unserer Tage. 2) Sie zeigen zugleich, daß Modernisierungsbestrebungen eine allgemeine Erscheinung im Gegenwartsbuddhismus darstellen. 3) Damit wird dann schließlich deutlich, daß der Buddhismus im Begriffe steht, sich sowohl auf den Dialog mit der säkularisierten Welt von heute wie auch mit den nichtbuddhistischen Weltreligionen vorzubereiten.

Im *I. Teil* zeichnet *H. Nakamura*, ein führender japanischer Indologe, dessen bedeutendstes Werk „Ways of Thinking of Eastern Peoples" (Honolulu, 2. Aufl. 1964) noch immer auf einen deutschen Übersetzer wartet, in knapper, souveräner Weise die Grundlehren des Buddhismus nach (9—34). In dreifacher Weise setzt N. an: Er schildert den Grundstandpunkt des Buddhismus in seinem Verhältnis zu Philosophien und Religionen, zu metaphysischen Problemen, zur Wahrheit, zur Universalität der Normen, zur Vernunftgemäßheit und zur Praxis („Pfad"-Charakter! [9—15]). Er beschreibt die menschliche Existenz unter Stichworten wie Leiden, Unbeständigkeit aller Dinge, Nicht-Selbst und wahres Selbst, Mensch im Universum, Nirvana (15—30). Schließlich spricht er von den Prinzipien der Ethik, der Mittelpfadlehre, dem Problem des Übels, dem Mit-leiden (30—34). Bei all diesem geht es N. um den allen Formen und Gestalten des Buddhismus gemeinsamen Grundbestand der Auffassungen. Diese werden übersichtlich, präzise und verständlich vorgetragen. Dennoch erweist man dem Dialog keinen Dienst, wenn man die bleibenden Fragen schon methodischer Art verschweigt: Der Untertitel des I. Teils lautet: „Ihre (d. h. der buddhistischen Grundlehren) Wurzeln in Geschichte und Tradition" (9). Dieser Untertitel weckt falsche Hoffnungen; denn wer nach geschichtlichen Auskünften suchen sollte, sieht sich getäuscht. N. beschreibt ein System, keine geschichtliche Entwicklung, nicht einmal den historischen Ausgangspunkt. Die Gestalt des historischen Buddha ist für dieses System offensichtlich von nur geringem Interesse. Damit stößt man sicherlich auf eine Eigentümlichkeit des

Buddhismus. Doch muß auch ein japanischer Indologe heute wissen, daß die westliche Wissenschaft hinter die eigene kritische Ausgangsposition nicht mehr zurückkann. Unter dieser Rücksicht muß auch einem Religionswissenschaftler, der die Methoden der modernen Bibelexegese kennt, die Zitationsweise der Sutren und „Buddhaworte" vorkritisch vorkommen. (Demgegenüber ist der nicht angezeigte Wechsel von Sanskrit- und Paliwortangaben ein geringfügiger technischer Mangel.) Das alles sei nicht als negative Kritik angemerkt, sondern als Hinweis für das Gespräch, das die westliche Wissenschaft mit der asiatischen zu führen hat. In dieses Gespräch aber bringt die westliche Seite unbedingt heute ihren historisch-kritischen Sinn ein, der sich auch jeder Form von Systematik, will sie nicht von vornherein in schlechtem Sinn als dogmatisch gelten, stellen muß.

Der Unterschied leuchtet unmittelbar ein, wenn man N.s Aufsatz mit der einleitenden Vorbemerkung zum *II. Teil* „Theravāda-Buddhismus in Ceylon, Südostasien und Indien" vergleicht. *Dumoulin* schildert dort kurz die Entstehung der beiden Hauptzweige des Buddhismus, des Theravāda, wie man heute besser statt des verächtlichen „Hīnayāna" (kleines Fahrzeug) sagt, und des Mahāyāna, wendet sich aber dann vor allem der Erneuerung des Buddhismus seit der Mitte des 19. Jh. zu (35—40). D. weist darauf hin, daß diese Erneuerung a) überall durch einen Anstoß aus dem Westen ausgelöst wurde und b) der Buddhismus auffallenderweise trotz der offensichtlichen Stagnation, der er verfallen zu sein schien, doch genügend Lebenskräfte zur Aufnahme der Erneuerungsimpulse besaß (37 f.). Den einleitenden Bemerkungen D.s folgt eine sehr eingehende Analyse des Theravāda-Buddhismus im 20. Jh. aus der Feder der beiden Chicagoer Religionswissenschaftler *J.M. Kitagawa* und *F. Reynolds* (41—57). Ausgangspunkt sind die vier Charakteristika, wie sie sich in der Theravāda-Tradition in den Jahrhunderten vor der modernen Zeit entwickelt hatten: „a) die Durchdringung der Umwelt; b) die alles einbeziehende Geisteshaltung; c) die Aufteilung nach nationalen kulturellen Strömungen; d) das Festhalten an der singhalesischen Interpretation der Orthodoxie" (41). Von diesen vier Punkten her ergibt sich ein begründeteres Verständnis für die von den Buddhisten betonte Affinität des Buddhismus zu den modernen Wissenschaften, die sozialethische Ausrichtung im Anschluß an das traditionelle buddhistische Mit-leiden, den eigentümlichen buddhistischen Nationalismus und das Staatsverhältnis. Beachtenswert sind schließlich die Ausführungen über die neueren Strömungen, die Errichtung von Bildungseinrichtungen, das Erwachen religiöser Vitalität bei den Laien, das Verlangen nach missionarischer Ausdehnung und buddhistischer Zusammenarbeit (52—57). Es folgen anschließend recht informative Kapitel über die einzelnen Theravādaländer: Ceylon (*A. Fernando* [58—65]), Thailand (*D. K. Swearer* [66—71]), Indien (*A. M. Fiske* [72—88]).

Auch dem *III. Teil* „Mahāyāna-Buddhismus in Ostasien und Tibet" stellt *H. Dumoulin* eine einleitende Vorbemerkung voraus, in der die Grundgestalten des Mahāyāna in gebotener Kürze vorgestellt werden (89—94). Es folgen in unterschiedlichem Stil und verschiedener Länge und Dichte Darstellungen des Buddhismus in China (*H. Welch* [95—106]), Vietnam (*H. Bechert* und *Vu Duy-Thu* [107—112]), Taiwan (*Y. Raguin* [113—116]), Korea (*H. Dumoulin* [117—126]), Japan (*ders.* [127—187]), Tibet (*H. Hoffmann* [188—190]). Das gewichtigste Kapitel des III. Teils ist das über den Buddhismus im modernen Japan. D. beginnt mit einem kurzen historischen Aufriß der Entwicklung des Buddhismus in Japan, nennt diesen allerdings bescheiden eine „Ortsbestimmung" (128 [128—136]). Er analysiert sodann die Modernisierungsbestrebungen des überkommenen Buddhismus und weist auf einige Punkte einer grundsätzlichen Neuorientierung hin: das humanistische Leitbild, Ansätze eines kritischen Geistes, der Rationalisierung und Entmythologisierung, die Hinkehr zu den Diesseitsaufgaben, ein wachsendes Solidaritätsbewußtsein. Damit zusammen gehen eine zunehmende Selbstkritik, das Bemühen um eine organisatorische Vereinheitlichung, Versuche der Anpassung an die moderne Zeit unter gleichzeitiger Betonung des Ursprungs im Urbuddhismus (136—153). Recht ausführlich werden schließlich die modernen Volksreligionen buddhistischer Prägung besprochen (153—166), aus denen jedoch die Sōka gakkai-Bewegung ausgegliedert wird, um dann in einem letzten Teil eine ausführliche Behandlung zu erfahren (166—187). D. erweist sich darin einmal mehr als ausgezeichneter Kenner der japanischen buddhistischen Szene.

In einem kurzen *IV. Schlußteil* geht *E. Benz* dem Einfluß des Buddhismus in der westlichen Welt nach (191—204). Die allseitige Information über das Bild des Gegenwartsbuddhismus findet darin eine gute Abrundung. Es folgen, gut gegliedert, Literaturangaben zu den vier Teilen des Buches, das Verzeichnis der Autoren, ein Personen- und Sachregister; zu letzterem wäre ein Hinweis auf die jeweilige sprachliche Herkunft der fremdsprachlichen Worte sicherlich eine Hilfe gewesen. Alles in allem darf aber Herausgeber und Verlag gedankt werden für die mutige Veröffentlichung dieses ausgezeichneten Bandes. Sicherlich dürfte seine Beachtung und Auswertung in der wissenschaftlichen, nicht zuletzt auch der theologischen Welt einen Ansporn für den Verlag darstellen, es mit ähnlichen Monographien der übrigen Großreligionen zu versuchen. H. Waldenfels

Bellinger, Gerhard, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die katechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 27). Gr. 8° (312 S.) Paderborn 1970, Bonifacius-Druckerei. 22.— DM.

Es ist eigentlich zu verwundern, daß der im Auftrag des Trienter Konzils 1566 herausgegebene Katechismus noch keine eingehende Würdigung erfahren hat. B. versucht hier, diese Lücke auszufüllen, indem er einerseits die bedeutendsten Katechismen der Reformation (die Katechismen Luthers von 1529, den Genfer Katechismus Calvins von 1542 und den Heidelberger Katechismus von 1563) und andererseits die Katechismen der katholischen Restauration (die Katechismen des *P. Canisius* von 1555—1566 und die des *E. Augerius* von 1563—1568) zum Vergleich heranzieht. Damit mögen die wesentlichen Positionen getroffen sein, aber die so gewählte Ausgangsbasis erscheint doch recht schmal, zumal wenn man bedenkt, daß es noch eine andere katechetische Literatur im 16. Jahrhundert gab, die weniger im Dienst der Kontroverse und der Polemik stand und deshalb besser mit dem Catechismus Romanus konkurrieren kann. *Julius von Pflug* wird z. B. überhaupt nicht erwähnt; das Werk von *W. Offele* (Ein Katechismus im Dienste der Glaubenseinheit [Essen 1965]) befindet sich zwar im Literaturverzeichnis (304), ist aber in keiner Weise verwertet. *Erasmus von Rotterdam* muß sich mit einer Anmerkung begnügen (72, Anm. 60), und *F. Nausea, J. Gropper, G. Witzel* sowie andere Vertreter des Humanismus und einer „Vermittlungstheologie" kommen nur selten zu Wort, und dabei werden die Texte meistens nicht nach dem Original, sondern nach *Chr. Moufang* (Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache [Mainz 1881]) zitiert, was u. a. daraus hervorgeht, daß *Witzel* immer (52. 266. 286. 292) in der heute nicht mehr gebräuchlichen Form „Wicelius" auftritt. Diese Versäumnisse wiegen um so schwerer, als gerade gezeigt werden soll, daß „das gemeinsame Gut des Römischen Katechismus mit den Katechismen der protestantischen Reformation größer ist als vergleichsweise das der Katechismen der katholischen Restauration mit denen der protestantischen Reformation" (289). Hier hätte wenigstens das Schlußurteil gegenüber der katholischen Restauration die Einschränkung anbringen müssen: Soweit sich diese aus den von der Kontroverse her bestimmten Katechismen deutlich zu erkennen gibt.

Jedoch von alldem einmal abgesehen, hat die Arbeit des Verf.s manche wertvolle und aufschlußreiche Einzelheiten zu bieten. Sie unterrichtet zunächst in dem historisch-biographischen Teil (20—38) über die Entstehungsgeschichte des Catechismus Romanus, von der ersten Sitzungsperiode des Trienter Konzils angefangen bis auf die Arbeit unter den Päpsten Pius IV. und Pius V. in nachkonziliarer Zeit sowie über die eigentliche Abfassung durch Erzbischof *Muzio Calini*, Erzbischof *Leonardo Marini* O. P., Bischof *Egidio Foscarari* O. P., den spanischen Theologen *Francisco Foreiro* O. P. und den Humanisten *Giulio Pogiani*. Der formal-katechetische Teil (39—86) bringt dann in Gegenüberstellung die Katechismen der protestantischen Reformation und die der katholischen Restauration, worauf die „autoritative Antwort im Römischen Katechismus von 1566" folgt. Der 3. Teil, der material-systematische, ist am ausführlichsten. Nacheinander werden besprochen die Symbol-Abschnitte des Katechismus (87—160), die Sakramenten-Abschnitte (161—233), die Dekalog-Abschnitte (234—245) und die Gebetsabschnitte (245—268). Aufbau und Gliederung kommen so übersichtlich ins Blickfeld. Am Schluß eines jeden

Kapitels steht eine „Beurteilung", die kritisch die objektiven Werte herausstellt und auch den Gegensatz zu den anderen Katechismen nicht vernachlässigt. Immer wieder wird das eine betont, was der Rückblick (269—292) noch einmal kurz zusammenfaßt: „Gerade durch seine positive, irenische Lehrdarlegung hat der Catechismus Romanus seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1566 in Rom direkt und indirekt der Glaubenseinheit der getrennten katholischen und reformatorischen sowie der abendländischen und morgenländischen Christenheit gedient. Selbst über Nichtchristen, wie Juden und Mohammedaner, fällt kein verletzendes Wort, im Unterschied zu den anderen Katechismen jener Zeit" (292). Bei diesen Ausführungen geben nur einige Kleinigkeiten, die zudem das vornehmliche Anliegen kaum berühren, ab und zu Anlaß zu einem Einwand oder zu einer gegensätzlichen Deutung.

Es mag auf sich beruhen, daß B. in der Interpretation der 5. Sitzung des Trienter Konzils der Meinung von *J. R. Geiselmann* zu folgen scheint (80 f). Aber er fügt von sich aus hinzu: „Der Trienter Katechismus begünstigt nicht das ‚partim-partim'-Verständnis, denn an dieser Stelle ist überhaupt nicht von *apostolischer* Tradition die Rede. Vielmehr werden hier ganz allgemein die ‚traditiones' genannt. Der Catechismus Romanus kennt . . . nicht nur eine apostolische Tradition, sondern auch Traditionen, ohne diese näher zu nennen. *J. Beumer* und *R. Geiselmann* sowie *H. Lennerz* und *H. Schauf* beziehen sich in ihrer Streitfrage zu Unrecht auf den Trienter Katechismus. Was der Catechismus Romanus an dieser Stelle unter ‚traditiones' versteht, findet man durch die Marginalie der Erstausgabe interpretiert, wo es heißt: „Die Lehre des katholischen Glaubens ist enthalten in Schrift und Überlieferungen: gemäß dem Symbolum, den Sakramenten, dem Dekalog und dem Gebet des Herrn. Unter ‚traditiones' versteht der Catechismus Romanus also die vier katechetischen Grundformeln" (81). Es müßte indes erst aufgezeigt werden, daß der Katechismus von Trient so streng zwischen ‚traditio' und ‚traditiones' unterschieden hat, was im Widerspruch mit der zeitgenössischen Kontroverstheologie stände. Und selbst bei der Annahme, das sei doch der Fall, würden die ‚traditiones', und zwar an Hand von Symbolum, Sakramenten, Dekalog und Gebet des Herrn, also vermittels der kirchlichen Praxis, den Inhalt der ‚traditio' deutlich machen; denn auch im Katechismus sind die ‚traditiones' genauso wie in dem Dekret der 5. Konzilssitzung dem ‚verbum Dei' untergeordnet.

Ein schwieriges Problem wird aufgeworfen, wenn der Verf. auf die Kirchengliedschaft des Häretikers zu sprechen kommt. Richtig ist die Aussage, die zuerst gemacht wird: „Zur Zeit des Tridentinum gab es noch nicht die heutige Terminologie mit der Unterscheidung des formellen und bloß materiellen Häretikers" (264). Aber unmittelbar danach schließt sich die Erklärung an: „Was B. Poschmann für die Zeit der Scholastik sagt, kann man auch auf das Tridentinum beziehen: Es würde zur Entgiftung der Atmosphäre zwischen den Konfessionen beitragen, wenn der alte Sprachgebrauch wieder aufgenommen und das geschichtlich so belastete Wort ‚Häretiker' auf die wirklich ‚schuldhaft (cum pertinacia) die katholische Wahrheit Abweisenden beschränkt würde'". Natürlich kann man die Terminologie ändern; wenn indes die historische Frage angeschnitten wird, wie das Tridentinum und damit auch der Catechismus Romanus über den Häretiker gedacht hat, so müßte die Antwort eindeutig lauten: Damals war der Häretiker schlechthin von der Kirche ausgeschlossen, ohne daß auf den Unterschied zwischen formeller und materieller Häresie geachtet wurde. Die Hartnäckigkeit (pertinacia), die wesentlich zum Begriff der Häresie gehört, sollte nicht mit der Schuld verwechselt werden, die beim formellen Häretiker hinzukommt.

Mit der an sich lobenswerten ökumenischen Haltung des Verf.s hängt es zusammen, daß er leicht bereit ist, ihre Spuren schon in dem Römischen Katechismus vorfinden zu wollen. Aber nicht alle dafür vorgebrachten Argumente sind auch für den historischen Standpunkt überzeugend. So wirkt es gesucht, wenn behauptet wird: „Der Catechismus Romanus spricht zwar von der katholischen und der römischen Kirche, aber er betont auch das alle Getauften umfassende ‚Christliche', die christliche Kirche. Was Häretiker und Schismatiker von den Nichtgläubigen unterscheidet, ist der Glaube, und zwar der christliche Glaube und die christliche Religion. Der Trienter Katechismus spricht noch von den Christen, dem christlichen Volk und der ‚Christenheit' im Unterschied zu P. Canisius" (289 f.). Die angeführten Tatsachen sind unbestreitbar, jedoch wird man mit den Folgerungen

vorsichtig sein müssen; denn „Christenheit" ist ein allgemein gebräuchliches Wort, das gegen die klare Abgrenzung der Kirche durch den Katechismus nichts auszurichten vermag. Eher wird der Beweis für den Ökumenismus sein Ziel erreichen, der die Aufforderung zum Gebet für die Andersgläubigen heranzieht: „Bei der Erklärung der zweiten Bitte des Vaterunser ‚Zu uns komme dein Reich' wird noch einmal aller von der Kirche Getrennten gedacht: Wir erbitten von Gott die Ausbreitung des Reiches Christi, das die Kirche ist, damit sich zum Glauben an Christus den Herrn und zur Erkenntnis des wahren Gottes bekehren die Nichtgläubigen und die Juden, damit die Schismatiker und Häretiker zurückkehren zur Gesundheit und zur Gemeinschaft der Kirche Gottes, von der sie sich getrennt haben . . . Weder in den Katechismen der Reformatoren noch in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts ist auch nur ein einziger Hinweis dieser Art zu finden" (266). Allerdings muß wiederum bei den katholischen Katechismen die Einschränkung auf die kontroverstheologisch orientierten gemacht werden, wie es der Verf. in der betreffenden Fußnote selber andeutet (Anm. 140). J. Beumer, S. J.

Paul, Eugen, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben* (Münchener Theologische Studien II, 40). 8° (XXII u. 323 S.) München 1970, Hueber. 40.— DM.

Vieles ist in den letzten Jahren über Scheeben geschrieben worden, insbesondere zu seinem hundertjährigen Geburtstag (1935), seinem fünfzigjährigen Todestag (1938) und seit dem Beginn der Edition der „Gesammelten Schriften" durch *J. Höfer* (1941). Jedoch waren das meistens Einzeluntersuchungen zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, zu seiner Ekklesiologie und Mariologie u. dergl. mehr. Mit Recht urteilt der Verf. der vorliegenden Arbeit: „So sehr das Verstehen Scheebens aus dem Ganzen seiner Theologie hervorgehoben wird, so wenig klar ist andererseits, was dieses Ganze ist. Versteht man darunter zunächst mehr äußerlich die Hauptwerke Scheebens, dann existiert eine solche geforderte Interpretation faktisch nicht. Nimmt man es mehr formal als leitende Idee, als Grundgedanken, dann kommt man über allgemeine, schon an den ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade' ablesbare Aussagen nicht hinaus. Die Frage der philosophischen Artikulation bleibt unerörtert" (26). Hier setzt nun die neue Untersuchung ein, die also die Frage nach dem „Konstruktionsprinzip der Theologie Scheebens" (so die von *H. Schauf* geprägte Formel) beantworten und zugleich den theologiegeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Ort bestimmen will, den diese Theologie zwischen Neuscholastik und Romantik eingenommen hat.

Nach einer ausführlichen Einleitung (1—39) und einer Problemanalyse (40—82) kommen die grundlegenden Kapitel: III. Die Verifizierung der Frage anhand der Gnadenlehre (83—103), IV. Der Denkweg (Der trinitätstheologische Aspekt, Der anthropologische Aspekt, Der christologische Aspekt, Der mariologische Aspekt, Die Dynamik der Begnadung: 104—168), V. Die Denkform in der „Verklärung" der Begriffe (169—192), VI. Exemplarische Querschnitte (Offenbarung, Tradition, Kirche, Glaube: 193—277). Eine Schlußbetrachtung (278—320) bespricht dann noch die folgenden Themen: Die transzendentale Einheit von Natur und Gnade, Lebendige Theologie als transzendentale Wissenschaft, Zum geistesgeschichtlichen Ort der Theologie Scheebens. Vermissen könnte man eigentlich nur eine kurze Zusammenfassung der reichen Ergebnisse; allenfalls wäre als solche zu werten, was der Verf. zuletzt über Scheeben sagt: „In seiner Theologie spiegeln sich all die Auseinandersetzungen wider, die die Theologie der Romantik und näherhin der Tübinger kennzeichnen. Sie sind freilich jetzt, so ist man zu urteilen geneigt, vom ‚Tod des Idealismus' her formuliert und artikuliert ... Zur Zeit seines theologischen Wirkens war der deutsche Idealismus auch philosophisch tot. Scheebens Meinung ... war offenbar die, daß er deshalb tot sei, weil er eine Aufgabe philosophisch lösen wollte, die allein theologisch in Angriff genommen werden könne. Sein Weg vom göttlichen Lebensgrund her im Lichte der Offenbarung auf die konkrete Weltwirklichkeit hin schien dann die geforderte Antithese zu sein, die doch die besten Erkenntnisse der zeitgenössischen theologischen Arbeit einbrachte. Gewiß trat so die Frage nach der Geschichte zurück, sie mußte neu gegründet werden wie die Theologie überhaupt" (319).

Die Einzelaussagen werden stets mit Texten aus Scheebens sämtlichen Werken belegt, wobei die Frage nach einer etwaigen Entwicklung der Gedanken genügend Beachtung findet. Angenehm fällt auf, daß die modernen Arbeiten zu Scheeben nicht nur zitiert, sondern ergiebig ausgewertet werden; bekannte Namen erscheinen da (H. U. von Balthasar, W. Bartz, H. J. Brosch, A. Eröss, K. Eschweiler, C. Feckes, M. Grabmann, J. Höfer, W. Kasper, A. Kerkvoorde, H. Mühlen, G. Söhngen, H. Schauf u. a. m.), aber auch relativ unbekannte: *J. C. Murray*, M. J. Scheben's Doctrine on Supernatural Divine Faith (Rom 1938); *H. Dumont*, Vom Walten des Heiligen Geistes in Christus ... nach den Schriften von M.J. Scheeben (Buenos Aires 1955); *F.M. Fahr*, Christus der Mittler. Das Geheimnis der Menschwerdung bei M.J. Scheeben (Rom 1960); *J. Mila*, Die Lehre vom Übernatürlichen bei M.J. Scheeben (Rom 1961); *A. Schlembach*, Mysterienwissenschaft. Untersuchung des Theologiebegriffs bei M. J. Scheeben (Aschaffenburg 1964); *M. Valković*, L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di M.J. Scheeben (Rom 1965); *N. Hoffmann*, Natur und Gnade. Die Theologie der Gottesschau ... bei M. J. Scheeben (Rom 1967); *F. S. Pancheri*, Il pensiero teologico di M. J. Scheeben (Padova 1956). Diese sämtlichen Arbeiten sind — mit Ausnahme der an letzter Stelle genannten — Dissertationen an der römischen Gregoriana und deswegen, wenigstens in ihrem ungekürzten Wortlaut, schwerer zugänglich. Es ist ein besonderes Verdienst des Verf.s, sie in seine umfassende Studie aufgenommen und voll für seine Zwecke ausgeschöpft zu haben, und nur dadurch war es, natürlich verbunden mit der eingehenden Kenntnis der übrigen Scheeben-Literatur und seinem eigenen Blick für die Gesamtkonzeption, wohl möglich, ein nach vielen Seiten hin abgerundetes Bild von der Theologie des Meisters bieten zu können. Allem Anschein nach ist dabei von ihm kein Teilaspekt übersehen und keine Einzelheit außerhalb der ganzheitlichen Proportionen gestellt worden.

Selbstverständlich wird in geringfügigen Nebenfragen noch eine abweichende Deutung vertretbar bleiben, was bei der Vielzahl der angegangenen Probleme und bei der äußerst fruchtbaren literarischen Tätigkeit Scheebens nicht zu verwundern wäre. Der Verf. gibt von sich aus zu: „Eine vollständige Bibliographie steht noch aus; sie ist deshalb schwer zu erstellen, weil Scheebens Arbeiten einmal weit verstreut erscheinen, zum anderen oft nicht gezeichnet sind" (XI, Anm. 1). Es hätte vielleicht auch öfter darauf hingewiesen werden können, daß die dunkle, bilderreiche und komplizierte Ausdrucksweise des Kölner Theologen eine völlig exakte Wiedergabe seiner Gedanken und Beweise nicht leicht macht. Die Schwächen der Theologie Scheebens werden gewiß nicht verschwiegen, so z. B., daß er, um mit *W. Bartz* zu sprechen (Das Geschichtsbild M.J. Scheebens, in: TrThZ 56 [1947] 65—74, hier 72; zitiert bei P.: 300), kein „echtes historisches Denken" besitzt, aber es gibt möglicherweise noch weitere Schwächen in seinem theologischen System, die wenigstens als Einseitigkeiten gekennzeichnet sein sollten. So erweckt es den Eindruck, daß Scheeben gelegentlich seinen immerhin geistreichen Konstruktionen erliegt, um die Gegebenheiten diesen mit etwas Willkür oder Gewalt anzupassen. Jedoch verbietet das alles keineswegs, die von P. gebotene Darstellung mit uneingeschränktem Lob anzuerkennen.

Nur in einem einzigen Punkt, der theologiegeschichtlich von einiger Bedeutung sein dürfte, kommen mir Bedenken. Der Verf. zeigt mit Geschick und Überzeugungskraft, daß Scheeben trotz aller Eigenständigkeit tief von der Romantik und von der katholischen Tübinger Schule (*Möhler, Staudenmaier, Kuhn*) beeinflußt ist, und dem soll hier nicht widersprochen werden. Aber etwas anderes kommt dabei zu kurz: Die Abhängigkeit Scheebens von der Römischen Schule wird zwar nicht geleugnet, aber doch als zweitrangig behandelt. Zweifellos hat *Franzelin* nicht nur den jungen Germaniker inspiriert, indem er z. B. ihm die Liebe und den Sinn für die patristische Theologie mitgab, sondern auch noch lange nachgewirkt. Für einen besonderen Fall gibt das P. zu, für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes: Franzelin „lehrt sachlich das in der Christologie, was Scheeben entsprechend in der Gnadenlehre behauptet. Was hindert also zu sagen, daß Franzelin — konsequent zu Ende gedacht — auch in der Gnadenlehre dasselbe wie Scheeben lehren könnte bzw. müßte?" (94). Derartige Entsprechungen sind aber noch häufiger bei Scheeben anzutreffen, z. B. in der Lehre von Schrift und Tradition oder auch in der Ekklesiologie, ohne daß P. darauf hinwiese. Seine kurzen Bemerkungen

(205.213.216.315) könnten unbedingt noch weiter ausgebaut werden, und das würde weder der allgemein anerkannten Selbständigkeit Scheebens Abbruch tun noch seiner ebenfalls außer Zweifel stehenden Bindung an die Romantik der Tübinger. Die Beweise im einzelnen darzulegen, würde hier zu weit führen, aber geht nicht schon aus den „Briefen nach Rom" hervor (*H. Schauf* und *H. Eröss* als Hrsg. [Freiburg 1939]), wie sehr Scheeben sich noch später den Lehrern seiner Jugend verpflichtet fühlte? Damit soll aber nicht gesagt sein, der vielseitige Theologe müsse schlechthin zu der „Römischen Schule" gerechnet werden. J. Beumer, S. J.

Theunissen, Michael, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat.* 8° (XIII u. 459 S.) Berlin 1970, de Gruyter. 56.— DM.

In seinem Hauptteil (103–322) ist das Buch ein Kommentar: „buchstabierende" (*H.-G. Gadamer*) Exegese der Paragraphen 553—577 der Enzyklopädie (in der 3. Aufl. von 1830), und zwar jeweils des Haupttextes, also nicht der eher exoterischen Anmerkungen (schon gar nicht der Zusätze in der Werke-Ausgabe). Es handelt sich, wie schon der Titel sagt, um die „Dritte Abteilung der Philosophie des Geistes": „Der Absolute Geist", mit den Unterabschnitten: Die Kunst — Die Religion — Die Philosophie. Dieser Textexegese ist ein einführender Teil „Exposition des Problems" voran- und ein ausführender Teil nachgestellt: „Konstruktion des Philosophiebegriffs". Erklärtes Ziel der Arbeit ist, Hegel gegen die Interpretation der „Linken" und gegen die Kritik der Theologen als christlichen Philosophen zu zeigen, in der Linie von *Rohrmoser, Bruaire, Fackenheim* und *Chapelle.*

Entsprechend beginnt der einführende Teil historisch-kritisch, mit einer Kritik der politischen und der theologischen Kritik. Mit politischer Kritik ist die an der Transzendenz des Absoluten bei Hegel gemeint: *Lukács, Kojève, Garaudy.* Ihr gegenüber, doch auch bezüglich der Revolutionsdiskussion *Ritter — Habermas* und *Adornos* Einspruch wird knapp schon die Grundthese des Buchs formuliert: Hegels Philosophie ist Ursprungs- und Emanzipationsphilosophie in einem, weil ihr „Generalthema nicht das der griechischen Metaphysik, sondern das der christlichen Theologie ist" (11). Der absolute Geist ist „nichts anderes als der in Christus offenbarte Gott" (ebd.). Und insofern das mit Christi Tod und Auferstehung angebrochene Gottesreich „das revolutionäre Element [ist], durch welches der Welt eine ganz andere Gestalt gegeben ist" (WW [Glockner] XVI 298), ist nach Hegel einerseits die grundlegende Revolution bereits geschehen, andererseits ist ihre Verwirklichung in der Welt dem Menschen aufgetragen und so die Entgegensetzung von menschlicher Freiheit und göttlicher Transzendenz eine unwahre Alternative.

Die theologische Kritik, welche bei Hegel eine wirklich gemäße Anerkennung der Endlichkeit, der Kontingenz, der Differenz und der Unmittelbarkeit vermißt, geht Th. von *Adornos* Negativer Dialektik her an, da sie als Kryptotheologie alle wesentlichen Momente enthalte und sie auf maßgebendem Niveau behandle. Wie gegenüber der politischen Kritik der historische Anfang des Hegelschen Denkens, so wird gegenüber der Theologie sein systematischer Anfang herausgestellt: Der beiderseitige Übergang von Sein und Nichts ineinander, der selber unvermittelt ist, so daß die umgreifende Identität von Identität und Nichtidentität, die Sein und Denken bilden, sich dem Denken gerade entzieht – „weit davon entfernt, ihm die Herrschaft zu sichern" (47).

„Rechtfertigen läßt sich der vorliegende Deutungsversuch ausschließlich aus der zwiefachen Überzeugung, daß der Gekreuzigte die Wahrheit und daß Hegel aus der Wahrheit sei" (51).

Der 2. Teil der Einführung dient der „systematologischen" These, für Hegel sei Philosophie Geschichtsphilosophie und als solche Religionsphilosophie. – „Das, was ist", der Gegenstand der Philosophie, ist Geist. Geist ist (als) dialektischer Prozeß in mehrfacher Weise. Was ist, ist also Geschichte: „die zumindest unmittelbar vom subjektiven Geist ausgeführte Weltgeschichte, die ewige Geschichte des absoluten Geistes, die zugleich dem subjektiven die konstante Vollzugsform vorschreibt, und die zeitliche Geschichte des absoluten Geistes, die der sich über seine Subjektivität erhebende Menschengeist austrägt" (69). Das Prinzip dieser Geschichte – auf allen Ebenen – stellt die Vermittlung dar, sakral gesprochen: die „Versöhnung". Die

Religion, und eigentlich die absolute Religion ist es, die verkündet, daß diese Versöhnung prinzipiell geschehen (nicht erst noch – unmöglicherweise – zu leisten wäre) und nun in der Welt durchzusetzen ist. So ist, bei aller formalen Differenz, der Inhalt von Philosophie und Religion derselbe. Und wie die griechische Kunst als Vorgeschichte des Christusgeschehens die darin geschehene Versöhnung antizipiert, so ist neuzeitliche Philosophie die Nachgeschichte eben dieses Ereignisses, die das Geschehene im Gedanken wiederholt und aneignet, um als solcher Fortschritt im *Bewußtsein* der Freiheit Wegschritt (*und* Anstoß zu weiteren Schritten) der Befreiung selbst zu sein. – Das letzte zielt auf den Zusammenhang von Theologie und Politik in der Einheit von Religions- und Geschichtsphilosophie. Dieser Zusammenhang bleibt bei Hegel zugegebenermaßen implizit. Der folgende Kommentar arbeitet Hegels Theologie heraus, die politische Komponente hat der ausführende Teil zu verdeutlichen.

Auf den Kommentar selbst soll hier nicht eingegangen werden, Detaildiskussionen wären u. U. in entsprechenden Monographien zu führen. Eigens genannt seien die beiden Exkurse zur Hegel-Auslegung von *B. Bauer* und *D. F. Strauß*, die schlagend deren unverantwortlichen Umgang mit Hegeltexten belegen. Und die Erörterung der Schlußsyllogismen, derzufolge diese Schlüsse nicht die korrigierende Wahrheit der drei Schlüsse der geoffenbarten Religion sind (*Bruaire*), „sondern im Gegenteil ihre eigene Wahrheit in den drei Schlüssen der geoffenbarten Religion haben" (311). Die Wiederholung des Systems in diesen Schlüssen geschieht insofern „rektifizierend und verifizierend" (und erhöht insofern den Kreis zur Spirale), als sie im Sinne der Religionsphilosophie die Ursprünglichkeit der Freiheit aufdeckt: Die sich wissende Vernunft hat sich damit „vom Schein der unfreien Notwendigkeit des Logischen befreit" (313). Dieses Wissen ist aber nur zu gewinnen von dem Geschehen her, in dem Gott sich derart offenbart. So ist das Christusgeschehen die „methodische Grundlage" (322) der Philosophie des Absoluten Geistes.

Der ausführende Teil beginnt mit einer Erörterung von Hegels Aristoteleszitat: „Reine Theorie und radikale Archäologie". Beide Namen charakterisieren (in gegenseitigem Begründungsverhältnis, oder besser, in Gleichursprünglichkeit: aus der Erfahrung der Selbstgenügsamkeit des Gottes und der von ihm durchwalteten Welt her) die aristotelische – und überhaupt die griechische – Metaphysik. Die Antithese hierzu bildet die „praktischwerdende Theorie und radikale [‚rücksichtslose'] Eschatologie", die – vom Judentum her – heute vor allem im marxistischen Denken vertreten wird (bes. *E. Bloch*). Hegel demgegenüber vermittelt beide Impulse in reflektierter Synthese. Die Versöhnung, die das Vorstellen als vergangen gibt, bedenkt Hegel, indem er aus solcher Rückschau sie begreifend in die Gegenwart überführt. Bedacht wird so 1. die absolute Versöhnung gegenwärtiger Vergangenheit und Gegenwart im Absoluten Geist, 2. die Versöhnung, insofern sie in Christus erschienen ist, 3. die weltgeschichtliche Vor- und Wirkungsgeschichte dieser Erscheinung. Darin enthüllen sich dann auch die Tendenzen, die aus der Gegenwart dieser Geschichte in die Zukunft treiben.

Von dorther definiert adäquate Philosophie sich als (entsprechend vielfältige) Einheit von Theorie und Praxis. Gegenüber der schlechten Alternative von Politik und Religion wird Religion als Philosophie zu weltverändernder Praxis, insofern Philosophie das Selbstbewußtsein der Subjektivität mit dem Bewußtsein objektiver Vernünftigkeit verbindet, welche als wirkliche die Realität von Staat und Gesellschaft ist (413). Die subjektiv-objektive Vernünftigkeit aber ist in der arché jener göttlichen Versöhnungstat offenbar geworden, die aus sich selbst das éschaton ihrer vollen Verwirklichung entläßt.

Das besagt aber die Destruktion der antiken Ontologie. „Der Schein abstrakt reiner, von Praxis gereinigter Theorie entsteht [nämlich] aus dem objektivistischen Schein, den die Ontologie als Lehre von einer vermeintlich subjektunabhängigen Weltstruktur erzeugt", als „Widerschein der illusionären Meinung, das Sein sei der menschlichen Subjektivität als in sich ruhender Naturkosmos vorgegeben" (422). Die wahre Synthese beider (die beide damit erst zu sich selbst bringt) in der Idee ist in deren Realität der „objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist", „sich wissende Wahrheit" (WW IX, 47). Das heißt: Ontologie wird zur Christologie. Und die „reine Theorie" wird zur „interessierten Erkenntnis", in

welchem Interesse erst Subjekt wie Objekt ihre Wahrheit finden: ihre Vermittlung in die volle Realität des Versöhntseins.

Das Schlußkapitel nun ist überschrieben: „Der Begriff einer interesselosen Erkenntnis und die Destruktion des christologischen Ansatzes." Indem Hegel das Gegebensein der göttlichen Versöhnung (und darauf zuerst zielt — wie schon *F. Rosenzweig* betont hat — das berüchtigte „Was vernünftig ist, ..." aus der Rechtsphilosophie), indem Hegel diese absolut-objektive mit der subjektiv-objektiven Versöhnung identifiziert und sie unmittelbar auf die Ebene der gesellschaftlichen Gegebenheiten seiner Zeit projiziert, schlägt Progression in Reaktion um. Der christologische Ansatz wird dergestalt nicht verlassen, aber in sich verkehrt, aufgrund der Verabsolutierung jenes Moments, in dem die christliche Eschatologie sich von der jüdischen unterscheidet. Nun erhält der Monarch die christologischen Prädikate, und da er nicht wahrhaft die absolute Erscheinung des Absoluten Geistes ist, muß der Schein seiner absoluten Freiheit sich als irrationale Willkür bieten. Hier endet in schlechter Dialektik ein Denken, das aus emanzipatorischem Interesse Gott einen Willen „über aller Vernunft" absprach. – Das Buch mündet in die Frage, ob nicht eben in dieser Rechtfertigung der Widervernunft Hegel selbst seine Ablehnung göttlicher Übervernunft als Unrecht aufdeckt.

Aber nicht Kritik, sondern Interpretation ist das Vorhaben Th.s. Der möglichen Kritik an dieser erklärt er bereits im Vorwort: „Eingedenk der von Kierkegaard geltend gemachten Wahrheit, lese ich Hegel stellenweise sozusagen wider den Strich, und dies in dem Bestreben, ihn um seine Wirkungsgeschichte zu bereichern" (X). Hinzu kommt die Frontstellung gegen die, sei es einvernehmende, sei es polemische „Links"-Interpretation Hegels, wodurch sich die Gewichte wohl doch etwas nach der Gegenseite verschieben. Aber wie hier ein Denker zu seinem Geburtstag durch Denken geehrt worden ist, läßt (und zwar nicht aus Denkfaulheit) wünschen, daß Verf. Lust und Möglichkeit habe, die S. 52 formal charakterisierte Kritik in der Linie des ausführenden Teils auch selber durchzuführen. J. Splett

Beck, Heinrich, *Philosophie der Technik. Perspektiven zu Technik — Menschheit — Zukunft* (Sammlung Incitamente). 8° (226 S.) Trier 1969, Spee. 19.80 DM.

Das Buch hält, was sein Titel verspricht: Es ist eine *Philosophie* der Technik; es fragt nicht nur nach dem Wesen der Technik und ihrer Aufgabe in der menschlichen Arbeitswelt, sondern stellt die Frage nach ihrem Sinn im ganzmenschlichen Leben, das sich nur in der allumfassenden Ordnung des Seins vollendet. Die vier Kapitel des Buches führen folgerichtig zu der ethischen Forderung einer geistigen Bewältigung der Technik, die sich als höchst bedeutsam für alle Bereiche des menschlichen Lebens erweist.

Das 1. Kap. gilt dem *Wesen der Technik*, das B. von ihren mannigfachen Erscheinungsformen her zu umgrenzen sucht. Alle Technik ist Begegnung des menschlichen Geistes mit der „Natur", wozu auch die Beschaffenheit des menschlichen Geistes selbst gehört, soweit sie der freien Betätigung des Geistes vorausliegt; so gibt es eine Denktechnik, Gedächtnistechnik, ja Liebestechnik (30). In jeder Technik wird die Natur vom menschlichen Geist nach erkannten Naturgesetzen auf seine Zwecke hin fortgestaltet und verändert. Diese Begriffsbestimmung umfaßt aber noch all das, was die Alten als τέχνη bzw. ‚ars' bezeichneten, grenzt also die Technik im modernen Sinn noch nicht gegen „Kunst" im modernen Sinn ab. Beiden ist zielbestimmtes Verändern gemeinsam, jedoch ist das Ziel ein verschiedenes. Während die Kunst im gegebenen Material einen Sinngehalt zur Erscheinung bringen will, zielt die Technik daraufhin, die Natur zu beherrschen, sie für die Zwecke des Menschen in Dienst zu nehmen. Der grundlegende, der Technik immanente Zweck ist also die Indienstnahme der Natur; die weiteren Zwecke, zu denen die Natur in Dienst genommen wird, mögen sie sittlich gut oder verwerflich sein, machen nicht das Wesen der Technik aus; in diesem Sinn wird die Technik von *Spranger* mit Recht ein „zweckneutrales Mittelsystem" genannt (40 f.). Der „ontologische Ort" der Technik ist der Mensch, und zwar nicht so sehr als Einzelmensch, sondern der Mensch als Gemeinschaftswesen, ja letztlich die Menschheit als ganze (44). B. unterscheidet sodann drei geschichtliche Phasen der Technik: die vormathematische Empirie (Al-

tertum und Mittelalter), die destruktiv-konstruktive Raumtransformation (Neuzeit) und die Transformation der Zeit und des Lebens (Gegenwart und Zukunft) (45—48).

Den Gedanken der Entwicklung der Technik, durch die ihr Wesen in der Geschichte immer voller ins Sein kommt, nimmt das 2. Kap. wieder auf. Er ist überschrieben: *Der positive weltgeschichtliche Sinn der Technik.* Die Geschichte der Technik bedeutet den fortschreitenden Eingang 1. der Natur in den Geist, 2. des Geistes in die Natur, 3. der Natur in sich selbst und 4. des Geistes in sich selbst. Zu 1: Die Natur gewährt sich dem Menschen, sie geht in ihn ein, zugleich aber fordert sie ihn heraus, fordert genaueres Beobachten und Denken, Arbeitsteilung und Zusammenarbeit (62—66). Zu 2: Der Geist geht mit seiner Formkraft in die Natur ein, er aktuiert die Natur; Technik wird „Geistesgeschichte" der Natur in den vier Phasen: Werkzeug — Arbeitsmaschine — Kraftmaschine — Automat; der Mensch wird dadurch von körperlicher Arbeit entlastet und freier für das Eigentlich-Menschliche (66—70). Zu 3 und 4: Beide, Natur und Mensch, werden durch die Begegnung mehr aktuiert. — Darüber hinaus bedeutet Technik eine Einigungsbewegung von Mensch und Natur, aber auch von Mensch zu Mensch: Die Einzelmenschen werden in Wissenschaft und Wirtschaft zum „Teamwork" zusammengeführt in Mitbestimmung und Mitverantwortung. Schließlich werden auch die Völker unter Verzicht auf Selbstgenügsamkeit zu gegenseitiger Ergänzung in eine Art internationales Teamwork gedrängt, was sich günstig für den Weltfrieden auswirkt (81—86).

So liegt es in der Sinnrichtung der Technik. Tatsächlich aber führt der Mißbrauch der Technik heute oft dazu, daß der Mensch sich der Natur und dem Mitmenschen entfremdet; der Mensch wird zu einem unnatürlichen und inhumanen Menschen. Diese *„negative Situation der modernen Technik"* schildert das 3. Kap. Durch die einseitige mathematisch-naturwissenschaftliche Einstellung ist mit der Wesensfrage die Sinnfrage weithin dem Blick entschwunden. Die durch die Technik manipulierbaren Funktionsweisen, auch im menschlichen Bereich, sind demgegenüber einseitig in den Vordergrund getreten. So wird die Natur, auch die Natur des Menschen, bedenkenlos verplant. Alles will man in den Griff bekommen, wie es im äußersten Fall sich bei Experimenten mit der befruchteten menschlichen Eizelle zeigt (108). Die Technik wird zu einer Art moderner Magie, durch die man sich des sinnlos Gewordenen, Irrationalen, Unheimlichen in der Natur und im Menschen zu bemächtigen sucht (105 f.). „Die eigentlich menschlichen und persönlichen Bezüge werden in den Dienst niedrigerer Sachwerte und Wirtschaftsinteressen herabgezogen und damit ‚sachverzweckt' und ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet" (118). Der Mensch verliert schließlich das eigene Selbst und „kommt daher immer mehr in Versuchung, über sich selbst wie über eine Sache zu verfügen und sich in den Dienst vordergründiger Zwecksetzungen", insbesondere „sinnlicher Gier und Süchtigkeit", zu stellen (121). Im Kommunismus wird er von den Machthabern dem Leistungszweck und der Förderung der kommunistischen Macht unterworfen (124). — Das Entstehen dieser Haltung sucht B. durch die geistesgeschichtliche Entwicklung vom Nominalismus über den Empirismus und Rationalismus der Neuzeit bis zum Positivismus verständlich zu machen. Leider scheint er dabei einer früher bei christlichen Denkern vielfach üblichen klischeehaften Darstellung zu verfallen, für die diese ganze Entwicklung vom Bösen ist. Der Naturwissenschaftler kann dabei den Eindruck bekommen, als werde alles Unheil der naturwissenschaftlichen Denkweise der Neuzeit angelastet und als werde ihm zugemutet, zum Mittelalter zurückzukehren; daß er dann wild wird, ist verständlich. Er übersieht dann allerdings die schon in dieses Kap. eingestreuten einschränkenden Bemerkungen (106 unten, 119 Mitte) und erst recht die wesentlichen Korrekturen des 4. Kap. (z. B. 134—141). Der dialektische Aufbau des Buches bringt es eben mit sich, daß im 2. Kap. die „optimistische", im 3. Kap. die „pessimistische" Sicht der Technik in den Vordergrund tritt.

Die Synthese bringt erst das 4. Kap., das überschrieben ist: *Die Aufgaben einer geistigen Bewältigung der Technik; ihre ethisch-pädagogischen Forderungen.* Hier wird deutlich, daß nicht die naturwissenschaftlich-technische Denkweise als solche, die innerhalb ihres Bereiches berechtigt ist, Grund des Unheils ist, sondern ihre falsche Absolutsetzung. Der „übergreifende Sinn" (131) muß wieder gesehen und von

daher eine „Ethik der Technik" erarbeitet werden. Das Funktionswissen, auf dem die Technik aufbaut, setzt ein anfängliches, unreflektiertes Wesenswissen voraus und schließt es ein (138). Um dieses Vorwissen aufzuhellen und ausdrücklich zu machen, ist allerdings philosophische Reflexion notwendig (140). Sie wiederum entfaltet sich in der Ethik. Deren erste Frage bezüglich der Technik lautet: Unter welchen Bedingungen ist es zu verantworten, das naturhaft Gewordene in seine Elemente zu zerlegen und es dabei aufzulösen, um daraus Neues aufzubauen? (141) „Dies wäre wohl insoweit ethisch zu billigen oder gar zu fordern, als es um eines *höheren* ... und insofern doch *notwendigeren* Wertes willen unumgänglich notwendig ist" (143). Die Formulierung scheint zu scharf zu sein; darf z. B. der Baum nur dann als Bauholz benutzt werden, wenn brauchbares anorganisches Material überhaupt nicht zu erhalten ist? Bei der Fassung des Satzes hat wohl die folgende Frage nach dem technischen Experimentieren am Menschen unbewußt, aber abwegig, mitgewirkt; abwegig, weil es doch wohl eine „unumgängliche Notwendigkeit", die den Gebrauch des Menschen (als ganzen) als bloßen Mittels zum Zweck erlaubt machen würde, nicht gibt, wie es B. selbst sagt (144). Das geforderte wesenhafte Verhältnis zum Menschen wird zum Schluß an vier entscheidenden Bereichen erläutert: an der Begegnung der Geschlechter, der Generationen, der „Gesellschaft" und der Völker (145—180). Wie in all diesen Bereichen die Gefahr eines technischen „Verplanens" des Menschen droht und wie dem abgeholfen werden kann, wird in überaus kenntnisreichen und klugen Ausführungen dargelegt; auf Einzelheiten kann hier leider nicht eingegangen werden.

Sehr dankenswert ist neben dem Sachverzeichnis (211—226) vor allem das ausführliche Literaturverzeichnis (191—205). J. de Vries, S. J.

Perpeet, Wilhelm, *Das Sein der Kunst und die kunstphilosophische Methode.* 8° (398 S.) Freiburg — München 1970, Alber. 67.— DM.

Im Rahmen der Kulturanthropologie stellt der Bonner Philosoph die Frage nach dem Sein der Kunst. „Was ist das für ein Wesen, das . . . nie alle ihm möglichen Kulturzweige zugleich gepflegt hat, immer aber den der Kunst?" (10) „Was ist das Kunsthafte an der Kunst? Was macht ein Werk zum Kunstwerk?" (11)

Es wird also das Werk befragt, nicht die „gehobene" Sinnlichkeit, Phantasie, geschmackliche Urteilsfähigkeit, womit die philosophische Disziplin der Ästhetik sich befaßt. Auch nicht das Schön-Sein steht zur Frage, sondern das eine Kunst-Sein konkreter Kunstwerke. – Methodische Ausgangsstellung solch philosophischen Fragens ist, statt etwa transzendentaler Deduktion, die Werkanschauung. Anschauung meint weder bloß Wahrnehmung noch Beobachtung. Während „die Wahrnehmung von Ungewöhnlichem zugunsten des bereits Bekannten wegsieht und [es] aus biotischem Selbsterhaltungstrieb zudeckt" (59), deformiert die Beobachtung das Werk zum vorgestellten Bildschema („Dokument"), indem sie nicht eigentlich es selbst, sondern (gesetzte) stilistische Ordnungszusammenhänge an ihm „sieht". Anschauung besagt demgegenüber Verstehen: „Kontakt wechselseitiger Individualitätserschließung" (80), die sich in der Frage ausspricht: Wer bist du – wer bin ich? Wie ist dies als Methode möglich?

Das Wissen um die Bedingtheit der eigenen Subjektivität verlangt den Vergleich, dieser den Vergleichspunkt. Aber Vergleichspunkte sind unvermeidlich einseitig-dogmatisch. „Einen Gesichtspunkt haben bedeutet: einen Standpunkt eingenommen haben" (117). So wird die Erörterung der Kunstdogmatik nötig. Vom künstlerischen Werkschaffen über das Kunstwerk selbst zur „Künstlerästhetik" und der Kunstkritik geht P. der Gestalt dieser Dogmatik nach, um schließlich als ihren Grundzug die „futurische Sollgewißheit" zu benennen. Gemeint ist damit „der Gewißheitsanspruch eines projektiven, zwingenden, beunruhigend-mahnenden und wegweisenden Grundsatzes, nach dessen Rechtsquelle nicht weiter gefragt wird", ein „projektiv-futurisches Soll", das nicht epistemetisch verstanden, sondern nur geglaubt werden kann und geglaubt wird „aus dem komparativischen Bewußtsein der eigenen Verlebendigungsmöglichkeit" (148).

Das kunstphilosophische Denken nun ist ein verstehendes Nachdenken über die orthodoxe Haltung des Künstlers und Kunstschriftstellers. Die Frage der Kunstphilosophie stellt sich damit als Frage nach dem Gesichtspunkt vergleichender Werk-

anschauung, da in ihm der Ursprung dogmatischen Kunstglaubens liegt. Hier reicht weder „erklärende" (ethnologische, soziologische, psychologische usw.) noch (metaphysisch-idealistische, Spenglersche) „begreifende" Reduktion zu. P. unternimmt (*E. Rothacker* ist der meistzitierte Autor) eine kulturanthropologische Analyse der Kunst, die zunächst auf das Leben, vom Leben auf den „Augenblick" zurückführt. Dieser geglückte selbsteinige Ursprungsaugenblick des Werkes, der sich ebenso im ursprünglichen Nachverstehen des Betrachters ereignet, wird vom „schöpferischen Gewissen" her verständlich. Gewissen ist das „unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht" (216; J. G. Fichte, WW II [Medicus] 568). Es ist das „augenblickshafte Sich-seiner-selbstgewiß-Sein", das Ursprung und „Worum-willen" der Kunst und so den adäquaten Vergleichsgesichtspunkt darstellt, von dem her das Kunstwerk-Sein aller Kunstwerke verstehbar wird, d. h. ihr Übereinkommen im selben wie ihr Unterschiedensein durch eben dieses selbe (nämlich das Kunstwerk-Sein).

Ehe P. das modellhaft vorführt, soll ein Abschnitt über das Bessere, das Gewissen und die Zeit erhellen, daß das Gewissen wirklich der gesuchte archimedische Punkt, nicht bloß transzendent-metaphysischer Standpunkt ist. Mit *Brentano* wird hier das Gute als das Bessere und das Gewissen als meliorisierendes Bewußtsein bestimmt. („Was sich in der formalen Denkbestimmung des Guten als Superlativ darstellt, ist in praxi ein komparativisches *Besser* . . . Der Terminus ‚besser' impliziert keinen relativierbaren Sinn des Guten, sondern die Praktizierbarkeit des Guten. Denn das Bessere ist, wenn man praktisch denkt, immer nur das Beste." – 225) – Das Bessere spricht man traditionell in Raum-Metaphern aus („höher", „größer", „erhaben"), doch bleibt das meliorisierende Bewußtsein „so lange unbegreiflich, als es nicht zeitanalytisch begriffen wird" (232): als Zukunftsbewußtsein. Das gewollt-gesollte Bessere ist noch nicht, sondern soll sein. – Was sein soll, ist nun nicht einfachhin die Zukunft; denn wer das Bessere will, will Bestimmtes. Es ist auch nicht etwas Zukünftiges, „weil es dann als ein eigentümlich aposteriorisch Ideales durch Antizipierbarkeit seinen Zukünftigkeitscharakter einbüßen müßte" (261). Es ist die eigene Künftigkeit, die Verlebendigung meiner selbst: „Soweit das Ich, das ich bin, sich im Stande der selbstlebendigen Freiheit weiß, fühlt es sich als ein ständig sich Hervorbringendes" (was zugleich das Moment des Sich-Verwandelns in Gewordenes einschließt, den Todesaspekt, welches „Ich war" aber nur am neu-lebendigen „Ich bin jetzt" aufgeht – 271 f.).

Ist ein so bestimmtes Gutes aber nicht, mit Hegel gegen Fichte, als die Sinnlosigkeit einer endlosen „absoluten Aufgabe" abzulehnen? In der Tat, wenn man nicht die Künftigkeit als Aneignung eben der Vergangenheit bestimmt, das Gute also als umfassende Selbstaffirmation. P. verdeutlicht das an der Gotteslehre *Augustins*, die ihm in besonderer Weise Aufschluß über den Menschen gibt (280, Anm. 120). Jenseits allen Noch-Nicht liegt hier das Glück darin, „notwendig" zu sein, der man ist. In solcher Selbstgewißheit (verständlich wiederum nur aus fragmentarischer Zeitlichkeit heraus) zeigt sich der Ursprung der Kunst, der Unbedingtheit, Eigensinnigkeit, Geprägtheit und In-sich-Zentriertheit ihrer Werke, „für die der verkürzte Ausdruck ‚Stil' sich anbietet" (282).

Der Ursprung der Kunst aber ist ihr Sein. Sein der Kunst ist konkret Kunst*werk*sein. Die gewonnene Definition hat sich also in konkreter Anschauung zu bewähren. – Die Selbstgewißheit des Seienden in Standbild bzw. Mal, in Bewegung bzw. Weg (nach *D. Frey*) weist P. in drei charakteristischen Ausprägungen auf: Das „Griechische" an der griechischen, das „Indische" an der indischen, das „Chinesische" an der chinesischen Kunst. Im (hier nicht möglichen) Nachvollzug dieser Analysen hat sich zu bestätigen, was P. rückblickend zu seiner Definition bemerkt: „In ihrer abstrakten Fassung hat sie vor keiner anderen Kunstdefinition etwas voraus. Ihr Prae liegt in ihrer das Kunstwerk verständlich machenden Dechiffrierkraft" (343). „Das Sein der Kunst ist das jeweilige Gewißsein des guten Daseins" – dieser abstrakte Lehrsatz wird lebendig und in gewisser Weise so erst gültig im konkreten Verstehen der Kunststile, im konkreten Verstehen jedes einzelnen Werks und im Verstehen dessen, was der Autor als Gegenstand eines 2. Bandes in Aussicht stellt: der einzelnen Künste vom Tanz bis zur Dichtung und ihres je besonderen Beitrags zum Aufbau der Lebenswelt.

Es meldet sich die „abstrakte" Frage, ob andere Kunstdefinitionen in ihrer konkreten Anwendung nicht ebenso dechiffrierkräftig sein sollten – und wenn nicht ebenso, sondern anders, wie, woher dann zu entscheiden wäre. Anders gesagt: ob Kunstphilosophie tatsächlich sich, bzw. wie weit sie sich „von prämissiv dogmatischen Bindungen" (175) befreien könne; ob sich also hier so deutlich trennen lasse, wie P. es offenbar unternimmt.

Näher inhaltlich scheint Rez. die Alternativik bezüglich Raum und Zeit diskutabel. Kann ich wirklich nur Zukünftiges glauben und Gegenwärtiges nur wissen oder könnte man Glaube nicht auch als eine freie Gesamtinterpretation (des Sinnes) von Gegebenem verstehen? „Erdeutbar ist, was noch nicht feststeht: also Künftiges" (259). Ist hinter diesen Satz ein Fragezeichen zu stellen, dann hätte das auch Konsequenzen für die hier entwickelte Lehre vom Gewissen und vom Guten – auch wenn das weder die Schlußdefinition noch die konkrete Interpretation veränderte.

Aber man sollte mit dieser Erörterung wohl bis zum Abschluß des Werkes warten. Außer dem Namens- und einem sehr detaillierten Sachregister enthält der vorliegende Band noch eine 741 Nummern umfassende gegliederte Bibliographie zur Ästhetik und Kunstphilosophie. J. Splett

Honecker, Martin, *Konzept einer sozialethischen Theorie. Grundfragen evangelischer Sozialethik.* 8° (203 S.) Tübingen 1971, Mohr. Br. 23.— DM; Ln. 28.50 DM.

Die Aufgabe, die H. sich gewählt hat, ist diese, zu klären, „wie evangelische Sozialethik theologisch zu begründen und von rationaler Sozialphilosophie und Gesellschaftslehre zu unterscheiden sei" (1). Diese Frage stellt sich ganz ebenso für die katholische Soziallehre; wenn ein Unterschied besteht, so nur darin, daß wir unter Soziallehre nicht nur Sozialethik (Sozial*de*ontologie), sondern die gesamte Sozialphilosophie, also einschließlich Sozialontologie, verstehen; ist daher auch das zu begründende bzw. zu unterscheidende Objekt bei uns breiter, so sind doch die theologische Begründung selbst und das Unterscheidungsmerkmal, wonach wir suchen, genau die gleichen. — Soll eine Soziallehre oder Sozialethik die Bezeichnung christlich (ev., kath.) zu Recht führen, dann muß sie etwas spezifisch Christliches aufweisen, m.a.W. etwas, das entweder als reiner Vernunfterkenntnis unzugänglich nur durch die in Jesus Christus erfolgte göttliche Offenbarung erschlossen werden kann oder doch durch sie in neues Licht gerückt oder tiefer begründet oder gegen Verfälschungen und Trübungen besser geschützt oder zum allermindesten *bestätigt* wird. Dagegen reicht es nicht aus, so begrüßenswert es auch ist, daß die Sozialforschung ihre Ergebnisse und die daraus sich ergebenden ethischen Postulate an die Theologie übermittelt, die davon für ihre pastorale Praxis Nutzen zieht. Solche „Vermittlung soziologischer Erkenntnisse an die kirchliche Praxis" schätzt H. zwar durchaus zu Recht höher ein als die „Wiederholung leerer Theoreme aus der Tradition theologischer Ethik" (7); nichtsdestoweniger glaubt er, sich „mit solchem Pragmatismus nicht bescheiden zu können und darüber hinaus eine theologische Begründung der Sozialethik anstreben zu müssen" (ebd.). All dem kann nur zugestimmt werden. — Eine besondere Zuspitzung seiner Frage erblickt H. darin, daß, seitdem wir wissen, daß auch gesellschaftliche Ordnung mindestens in gewissem Grade „machbar" ist, die Sozialethik es nicht so sehr und schon gar nicht allein mit der bestehenden, als unabänderlich vorgestellten und daher in diesem Sinne als „gottgewollt" hinzunehmenden gesellschaftlichen Ordnung und dem rechten Verhalten in ihr zu tun hat, sondern mit einer durch menschliche Einsicht, menschlichen guten Willen und menschliche Tatkraft *zu schaffenden Ordnung*. In bezug auf sie erhebt sich die ausgesprochen *theologische* Frage, in welchem Verhältnis sie zum Reich Gottes auf Erden und zu dessen endgültiger Vollendung bei der Wiederkunft Christi stehe. Könnten wir darüber etwas aussagen, dann hätten wir nicht nur eine echt theologische Sozialethik, sondern im Grunde genommen eine komplette „Theologie der Gesellschaft" oder, wie wir auf katholischer Seite zu sagen pflegen „Sozialtheologie". Einer solchen „Theologie der Gesellschaft" bringt H. von vornherein äußerste Skepsis entgegen; treffend bemerkt er, um Verstöße heutiger Gesellschaft gegen die Menschlichkeit zu entdecken, bedürfe es keines „theologischen

Tiefblicks" (10); es sind ja auch nicht christliche Theologen gewesen, die als erste diese schweren Verstöße aufgedeckt haben; die Analyse der modernen industrie-kapitalistischen Gesellschaft, die Weltgeschichte gemacht hat, trägt nicht den Namen eines großen Theologen, sondern den Namen des erklärten Atheisten *Karl Marx*; zwar war seine Analyse zu leidenschaftlich, um ganz objektiv zu sein, und bedurfte daher der Berichtigung; entscheidend aber ist: sie und keine andere war *bahnbrechend*; dieser Leistung haben Kirchenmänner und Theologen nichts Vergleichbares an die Seite zu stellen.

H.s Arbeit gliedert sich in drei Teile. — *Teil I:* „Gesellschaftliches Handeln und evangelischer Glaube" (11—66) gelangt zu drei wesentlichen Ergebnissen:

1) „Die Freisetzung der Profanität der Vernunft (ist) theologisch begründet und darum (ist) eine auf diese Vernunft sich berufende theologische Sozialethik legitim" (49). — Meiner Meinung nach wären die drei letzten Worte umzustellen, so daß es hieße: „eine auf diese Vernunft sich berufende Sozialethik (wäre) *theologisch legitim*"; vielleicht (?) trifft das sogar den vom Verf. wirklich gemeinten Sinn.

2) „Das Proprium evangelischer Sozialethik ist in ihrer eigenen Praxis, in der Verwirklichung der Theorie in der Gemeinschaft der Christen zu suchen" (54); spezifisch evangelisch (christlich) ist also nicht der Lehrgehalt, auch nicht die Verkündigung, sondern das handelnde Subjekt, die Gemeinschaft der Christen, näherhin nicht die durch dazu bestellte Amtsträger einen „Öffentlichkeitsauftrag" erfüllende Kirche, was H. als „feudalistisches Relikt" entschieden ablehnt, sondern die christliche Gemeinde selbst als Subjekt kirchlichen Handelns und als Träger sozialethischer Verantwortung (57).

3) „Die Theorie gesellschaftlicher Verhältnisse kann auch der Christ nur durch den Gebrauch kritischer Vernunft gewinnen und legitimieren. Das Proprium christlichen Verhaltens kann nur eine für die Gesellschaft paradigmatische Praxis menschlicher Kommunikation und Interaktion sein" (65). — Namentlich diese letztere Erkenntnis könnte auch der engagierteste Naturrechtler kaum besser formulieren.

Unter diesen Umständen ist es überraschend, daß H. vom scholastischen Naturrecht die Vorstellung hat, es sei „ein Spiegelbild der feudalistischen Gesellschaft mit ihren ständischen Gliederungen", es schütze das Bestehende, und so habe die katholische Soziallehre, da sie „auf diesem konservativen Naturrechtsdenken aufbaute, notwendig zu konservativen, wenn nicht reaktionären Folgerungen gelangen" müssen (29). Vielleicht erklärt dieses Mißverständnis H.s sich daraus, daß er bei dem evangelischen Theologen *A. Ritschl* eine Fixierung auf ein „starres Ideal berufsständischer Gliederung" vorfand, das ein „die Zeiten überdauerndes stabiles Gefüge der berufsständischen Welt" voraussetze (103), und daß er diese Vorstellung, die sich auch bei dem einen oder anderen katholischen Autor nachweisen läßt, mit dem Wort „berufsständisch" verband und verallgemeinernd auf das scholastische Naturrecht und die katholische Soziallehre übertrug. Warum in aller Welt aber soll die Bewährung in der beruflichen Leistung, d. h. an dem *Platz, an dem man in der Gesellschaft steht* — gleichviel, ob es sich dabei um einen hochstilisierten „Beruf" oder um einen gemeinen „job" handelt — und durch den an diesem Platz zu leistenden Beitrag zum gemeinen Besten nicht ebensogut in einer Gesellschaft erbracht werden können, die ausgesprochen dynamische Leistungsgesellschaft ist, in der *Mobilität* groß geschrieben wird? — Daß es katholische und evangelische Autoren gegeben hat und vielleicht auch heute noch gibt, die den Wechsel von einer mehr statischen zu einer rasant dynamischen Gesellschaft nicht mitbekommen haben, soll nicht abgestritten werden; ohne Übertreibung kann aber gesagt werden: sobald man naturrechtliches Denken nur tief genug ansetzt, erweisen sich die ganz wenigen „ewigen" Wahrheiten des Naturrechts nicht als Garanten des Bestehenden, sondern als beispiellos brisanter Sprengstoff.

Teil II behandelt „Die Hoffnung auf das Reich Gottes und die Sozialethik" (67—127). — An die Spitze stellt H. ganz klar die gebotene Unterscheidung „zwischen der in kritischer Vernunft zu gewinnenden theoretischen Grundlegung und der Praxis aus Ermächtigung des Glaubens" (67), womit „das Proprium evangelischer Sozialethik zurückgenommen (ist) in die Motivation" (ebd.); diese Unterscheidung kehrt dann ständig wieder in dem Begriffspaar „Kriterien — Motivation": woher weiß ich oder woran erkenne ich, *was* zu tun ist — *warum* soll ich als

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 Garaus 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 all 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.

Harms, Wolfgang, *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-schlechten 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, bös 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 Trabantenbildlichkeit 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 „wahrheitserschließende 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° (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 Erziehungsdenker 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 Epochenschwellen 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 ungemein 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

Petrarca, Salutati, Guarini, Savonarola und andere, als Repräsentanten der zweiten bezeichnet er u. a. Bruni, Alberti und Palmieri. Einer Darstellung der pädagogischen Theorien der genannten Autoren im historischen Längsschnitt korrespondiert eine mehr sachbezogene Deutung im Querschnitt: behandelt werden die „Bejahung von Natur und Leben", die „Verherrlichung des Menschen", die „Sinnbedeutung formaler und materialer Paganismen". Das Fazit: „Die angeführten Belege dürften gezeigt haben, aus welchen Gründen man der christlichen Erziehung eine bestimmte Überlegenheit gegenüber der weltlichen zuerkannt hat. Daß für eine solche Vorrangstellung gerade die Repräsentanten der *educazione cristiana* plädiert haben, ist ohne weiteres einsichtig. Aber auch bei den Wortführern der *educazione morale-civile* gibt es genug Äußerungen, die bekunden, daß man die christliche Lehre als die eigentliche und einzige Wahrheit betrachtet hat" (320). Christliche „Lehre", auch mittelalterliche, wird zweifellos sogar im Humanismus tradiert; aber was ist „christliche" Lehre? Über dieses Grundproblem der Humanisten schreitet M. etwas zu eiligen Fußes hinweg. Worin ist denn nun der humanistische Rückgriff auf die heidnische Antike „motiviert" und „grundgelegt", wenn doch die „christliche Lehre", wie der Verf. etwas zu schnell behauptet, „eigentliche und einzige Wahrheit" sein soll? Auch hier sieht M. über die „Quellen" nicht hinaus.

Der 2. Teil des Werkes setzt sich zum Ziel, die „Grundkonzeption der studia humanitatis" zu analysieren; der Verf. erörtert „die Wertschätzung von Ethos, Wissen und Religion". Auch hier arbeitet M. mit einem zu diffusen Begriff des Christlichen. Weder war zur Zeit der Renaissance noch ist heute ohne weiteres eindeutig, was das Wort „christlich" als Bezugspunkt von Ethos, Wissen und Religion eigentlich *meint*. Für M. sind anscheinend „christlich" und „christliche Lehre" von vornherein identisch – dabei ist das nicht einmal für Thomas von Aquin der Fall, man denke nur an seine Lehre von der Ewigkeit der Welt: sie ist ein kompromißlerischer Friedensschluß mit dem arabischen Aristotelismus. Dieses Beispiel sei nur genannt als mehr oder minder willkürlicher Hinweis darauf, wo wirklich „Grundlagen" zu suchen und zu finden gewesen wären. Die Ausführungen M.s über den Einfluß des Averroismus auf die Humanisten sind sehr entsagungsvoll. So heißt es nur: „Es ist nicht von der Hand zu weisen, daß einige der Thesen, die der Averroismus aufgestellt hat, eine unwahrscheinliche Ähnlichkeit mit bestimmten diesseitsbetonten Vorstellungen einiger Humanisten-Pädagogen über Tugendleben, Lebensziel und Glückseligkeit haben. Die von der der Averroisten braucht indes hier nicht entschieden zu werden. Es genügt, zu sehen, in welchem Ausmaß die Verherrlichung des Menschen damals Triumphe gefeiert hat . . ." (273). Wir meinen hingegen, daß eben dies nicht „genügt", wenn man sich schon zu dem Vorhaben entschließt, eine „weltanschaulich-theologische Gesamtwürdigung" des Renaissancehumanismus zu erstellen – und zwar genügt es deshalb nicht, weil nur mit der Freilegung geistesgeschichtlicher Rezeptionsprozesse die charakteristischen Züge einer Epoche skizziert werden können.

Zur Lösung des „Humanismusproblems" kann deshalb das Werk von M. wenig beitragen. Für den material interessierten Pädagogen ist die Arbeit des Verf.s sicher von großem informatorischem Wert, nicht zuletzt wegen ihres sehr ausführlichen Literaturverzeichnisses (504–591). Daß M. – als Theologe – die Frage nach der Christlichkeit der humanistischen Erziehungsliteratur anschneidet, ohne seine Forschungen durch religionsphilosophische Überlegungen zur *Bestimmung* des Christlichen abzusichern, ist erstaunlich. Diese kritischen Bemerkungen sollen aber in keiner Weise das große Verdienst des Verf.s schmälern, mit immensem Arbeitsaufwand einen höchst instruktiven Überblick über die pädagogische und bildungstheoretische Literatur einer noch immer nicht erschlossenen wichtigen geistesgeschichtlichen Epoche überhaupt verfaßt zu haben. Große Werke wie das des Verf.s sind selten geworden.

Stephan Otto

Umschau

1. Fundamentaltheologie

Baum, Gregory, Glaubwürdigkeit. Zum Selbstverständnis der Kirche (Ökumenische Forschungen, hrsg. v. *H. Küng* u. *J. Ratzinger*, Erg. Abt., Kleine Ökumenische Schriften, 2). Kl. 8° (280 S.) Freiburg — Basel — Wien 1969, Herder. 14.80 DM. — Der bekannte amerikanische Theologe, der vor allem durch seine Tätigkeit als Peritus auf dem Zweiten Vaticanum bekannt geworden ist, wurde zu dem vorliegenden Buch durch den weithin beachteten Kirchenaustritt des englischen Theologen *Ch. Davis* und dessen — mittlerweile auch in deutscher Sprache vorliegende — Selbstrechtfertigung „A Question of Conscience" (London 1967) angeregt. Wenn für *Davis* die Kirche als Institution bzw. die institutionelle Kirche den eigentlichen Anstoß gab, dann mußte dieser Aspekt der Kirche im Mittelpunkt der von B. vorgelegten Reflexionen stehen. So geschieht es vor allem in den beiden ersten Kapiteln (Die Offene Kirche — Der Geist und die kranke Gesellschaft). Das 3. Kap. setzt sich mit der „Apologetik von gestern" und der von ihr beschriebenen „Via notarum" auseinander. Das 4. Kap. handelt von der Glaubwürdigkeit der Kirche heute, die nur dadurch gegeben sein kann, daß sie — anders als bisher — die Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart und ebenso die Spannung zwischen Einheit und Pluriformität geduldig durchsteht. Das letzte Kapitel ist der „Kirche von morgen" gewidmet. Hier begnügt B. sich nicht damit, in ungeschminkter Offenheit die Unruhe in der nachkonziliaren Kirche aufzudecken, sondern er bemüht sich, ein neues soziologisches Modell für die Kirche zu entwerfen. Statt sich als festgefügte und straff organisierte Institution zu behaupten, soll die Kirche künftig den Charakter einer dynamischen und flexiblen Bewegung annehmen. In diesem Konzept würde auch das brennendste Problem der gegenwärtigen Kirchenkrise, dasjenige von Amt und Autorität, seine Lösung finden. Denn „die Aufgabe der hierarchischen Amtsgewalt wird dann hauptsächlich in der Erreichung und Formulierung der übereinstimmenden Aussagen bestehen" (264). — Beim Studium des durchaus anregenden Buches von B. wird man immer wieder erkennen, welch entscheidende Bedeutung für ihn die Vorstellung von der „offenen Kirche" hat. So wird man vor allem dieses 1. Kap. mit aller Aufmerksamkeit zu studieren haben. Sicherlich sind darin viele Aspekte aufgewiesen, die früher zu wenig bedacht worden sind. Die „Schleifung der Bastionen" war längst fällig. Aber es wäre eine gefährliche Selbsttäuschung, wollte man nun die „Öffnung" ohne jeden Vorbehalt betreiben. So sehr die Kirche „für" die Welt da ist, so bleibt sie doch immer das von der Welt unterschiedene „Zeichen des Heils". Mir will scheinen, daß es gegenüber einem Zuviel an „Öffnungsbereitschaft" nützlich bleibt, immer wieder die Worte zu bedenken, mit denen *Karl Barth* in seinem Vortrag „Kirche in Erneuerung" — wenige Zeit vor seinem Tod — seine eigenen Glaubensgenossen, aber auch „den nachkonziliaren römischen Katholizismus" eindringlich befragt, „ob hinsichtlich der Fenster zur Welt hin ... nicht gelegentlich des Guten zuviel getan worden sein möchte? Wenn man zu viele Fenster macht und aufmacht, hört nämlich das Haus auf, ein Haus zu sein. Das Salz gehört in den Teig. Der Teig ist aber nicht selbst Salz, und das Salz darf seinerseits nicht Teig werden und sein wollen. Der Begriff der Kirche könnte sich sonst so erweitern, daß er in einem dunklen Gewölk von unbewußtem Christentum verschwindet" (vgl. *K. Barth* u. *H. U. v. Balthasar*, Einheit und Erneuerung der Kirche [Freiburg/Schweiz 1968] 15). Uns will scheinen, daß diese Warnung auch für die Thesen unseres Autors gelten könnten.

H. Bacht, S. J.

Frank, Isidor, Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Klemensbrief bis Irenäus von Lyon (Freiburger Theologische Studien, 90). 8° (224 S.) Freiburg — Basel — Wien 1971, Herder. 30.— DM. — Die Bestimmung des Umfanges der neutestamentlichen Schriften ist zweifellos eine der wichtigsten und zugleich der schwierigsten Fragen in der gesamten Theologie, auch unter dem Gesichtspunkt des ökumenischen Gesprächs. Hier wird nun der Versuch gemacht, auf historischem Weg den theologischen Sinn der Kanonbildung zu erkunden, mit der durchaus verständlichen Einschränkung auf die entscheidenden zwei ersten Jahrhunderte, also vom Klemensbrief bis auf Irenäus. Die Einteilung schließt sich meist der chronologischen Ordnung an: Der erste Klemensbrief, Didache, Ignatius, Polykarp, Barnabasbrief, Pastoralbriefe, Zweiter Petrusbrief, Papias, Zweiter Klemensbrief, Epistula apostolorum, Aristides, Justin, Tatian, Meliton von Sardes, Athenagoras, Theophilus, Hegesipp, Das Muratorische Fragment, Irenäus. Hier ist also nichts ausgelassen, und alles wird exakt mit den Texten und Angaben der neuesten Literatur belegt. Nur das eine könnte manchen Leser etwas stören, daß bei der Ausführung viele griechische Texte auftreten; es hätte sich wohl mehr empfohlen, oben die deutsche Übersetzung zu bringen und die Originalfassung in die Anmerkungen unten zu verweisen. Jeder Einzelabschnitt erhält am Schluß eine Zusammenfassung, ebenso jedes der beiden großen Kapitel (I. Die Zeit bis Justin; II. Die Zeit bis Irenäus) und endlich auch das Ganze (Schluß: 203—212). Die Auseinandersetzung vollzieht sich mit den neueren Theorien, die unterschiedliche Kriterien der Kanonizität angeben: Autopsie der Schrift (*K. Barth*, Die kirchliche Dogmatik I [Zollikon-Zürich 1948]), Die Apostolische Verfasserschaft (*O. Cullmann*, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, [Zürich 1954]), Die Tradition der Kirche (*N. Appel*, Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem [Paderborn 1964]), Die Entscheidung der Kirche (*H. von Campenhausen*, die Entstehung der christlichen Bibel [Tübingen 1968]), Der Evangelische Inhalt (*W. G. Kümmel*, Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons, in: ZThK 47 [1950] 277—313). Der Verf. beschreibt selber sein methodisches Vorgehen also: „Das gestellte Thema wird mit der historisch-kritischen Methode erforscht, die historischen Texte werden sorgfältig im Kontext untersucht und die dabei gewonnenen Fakten durch eine möglichst allen geschichtlichen Gegebenheiten gerecht werdende Hypothese miteinander verbunden ... Dabei bemüht sich der Verfasser, so unvoreingenommen wie überhaupt möglich eine Antwort auf das gestellte Thema zu suchen, seine selbstkritische Aufmerksamkeit richtet sich vor allem darauf, die historische Wirklichkeit nicht durch eine dogmatische Geschichtsprojektion zu vergewaltigen oder gar zu verfehlen" (16 f.). Gegen diese Prinzipien läßt sich natürlich nichts einwenden, nur fragt es sich, ob sie auch in der Ausführung ohne irgendeine Einbuße beibehalten worden sind. Das Ergebnis ist jedenfalls überraschend neu und selbständig erarbeitet: „Das Johannesevangelium ist nicht nur der Katalysator der Kanonbildung, es ist auch der maßgebende ‚Kanon im Kanon' für die Auslegung der übrigen kanonischen Schriften, und diese Aussage gilt nicht nur für die synoptischen Evangelien und sonstigen Schriften, sie gilt auch für die Paulusbriefe" (210). Das ist eine „theologische Interpretation", gewiß nicht ohne Rückhalt an den historischen Texten, aber doch so, daß deren unmittelbar gegebener Wortlaut überschritten wird. Die Hauptstütze bildet das Muratorische Fragment: „Das grundlegende Theologumenon für die Auswahl der Schriften ist nach der Erklärung des Verfassers deren Apostolizität, für die Abgrenzung der Paulusbriefe wird dazu noch das Argument von der Sieben-Zahl der Gemeindeadressaten vorgebracht. Da keines dieser Theologumena für die kanonische Geltung aller im Fragment anerkannten Schriften ausreicht, ist der tiefere Grund für die Auswahl in der Übereinstimmung mit einem bestimmten Glaubensbekenntnis der Gemeinde zu suchen. Mit Hilfe des Theologumenons von der Apostolizität wird gesagt, daß das Johannesevangelium kraft der Autorität aller Apostel die maßgebende Schrift des Kanons überhaupt, der ‚Kanon im Kanon' ist, und daß es die konkrete schriftliche Gestalt des Glaubensbekenntnisses der Gemeinde darstellt. In seiner Theologie von Christus als Logos-Gott und einer möglichst innigen Verbindung der Kirche mit ihm enthält das Johannesevangelium eben jene Gedanken, die dem Christentum den Sieg über das

Judentum und Heidentum verschaffen konnten" (188 f.). Es ist schon mißlich, daß dem Fragment eine so überragende Bedeutung beigemessen wird, da vieles an ihm noch zweifelhaft bleiben muß: Der Text liegt uns nur verstümmelt vor, einzelne Stellen sind nicht eindeutig zu interpretieren, der Verfasser ist unbekannt, nach F. „vermutlich spricht darin ein mit größter Autorität ausgestattets Mitglied der römischen Gemeinde"(188). Aber vor allem erregt das eine schwere Bedenken: daß in dem Fragment die Grundlage für eine weittragende, allgemeingültige Theorie gesehen wird. Die Kritik kann wohl nicht leicht ihre volle Zustimmung geben, so sehr sie auch die Vertrautheit des Verf.s mit der altpatristischen Literatur und seine Beobachtungsgabe im einzelnen zu schätzen weiß. Vielleicht wird die Kanonbildung uns für immer ein Rätsel bilden, weil eben die Angaben der Quellen so spärlich sind. — Noch einige kleinere Bemerkungen: Man braucht gewiß nicht mit *Campenhausen* behaupten, daß „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel von Markion geschaffen worden" ist (13), aber irgendeine auslösende und anregende Kraft wird doch von ihm ausgegangen sein; ob 1 Tim 5, 18 bereits das NT als Schrift zitiert wird (64 f.), scheint nicht so sicher zu sein, da bei Kombinationszitaten ein loser Zusammenhang genügt; jedenfalls sollte nicht daraus geschlossen werden, daß 2 Tim 3, 14 ff. auch das NT einschließt, weil es sich um die „heiligen Schriften" handelt, die Timotheus „von Kindheit an" kennt, also um die des AT.

J. Beumer, S. J.

De doctrina Concilii Vaticani Primi. Studia selecta annis 1948—1964 scripta denuo edita cum centesimus annus compleretur ab eodem inchoato Concilio. Gr. 8° (583 S.) in Civitate Vaticana 1969, Libreria Editrice Vaticana. — Der vorliegende Band ist ein sehr sinnvoller Beitrag der Bibliotheca Vaticana in Rom zu den Feierlichkeiten der hundertsten Wiederkehr des Tages, an dem das Erste Vatikanische Konzil eröffnet wurde (8. Dez. 1869). In kluger Auswahl wurden siebzehn einschlägige Beiträge anerkannter Theologen der verschiedenen Länder, Universitäten und Orden zu einem Band vereinigt. Die meisten dieser Arbeiten stammen aus dem Jahrzehnt vor dem Zweiten Vaticanum. Es handelt sich sogar zumeist um Studien, die im Hinblick auf das angekündigte oder bereits aufgenommene Konzil ausgearbeitet wurden. Weshalb man darauf verzichtet hat, auch solche Arbeiten aufzunehmen, in denen vom Zweiten Vaticanum her die Ergebnisse des Konzils von 1869/70 kritisch angeleuchtet werden, ist nicht angegeben. Immerhin ist es erfreulich, daß wenigstens so „problemschwangere" Formulierungen des Vaticanum I wie die von der „Potestas vere episcopalis" des Papstes (vgl. 361—382) oder die von dem „Ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae" (506—520) durch kompetente Theologen behandelt sind. Als der Sammelband erschien, war die durch das bekannte Buch von *H. Küng* angestoßene Diskussion noch in weiter Ferne. Eine wirksame Hilfe bei der seither aufgebrochenen innertheologischen Diskussion wird man aus dem Band kaum erwarten dürfen. Dafür hat sich die Stoßrichtung des heutigen Streitgespräches über das kirchliche Lehramt und seine Zuständigkeiten zu sehr geändert. Auch die Theologie kann eben nicht verleugnen, daß sie in einer Welt betrieben wird, in der der Wechsel der Interessen und Präferenzen mit ganz anderer Geschwindigkeit vonstatten geht als noch vor 50 oder auch nur zehn Jahren.

H. Bacht, S. J.

Kunz, Erhard, Christentum ohne Gott? Kl. 8° (152 S.) Frankfurt 1971, Knecht. 12.80 DM. — Vier Gedankengänge, als Artikel bereits einzeln vorgelegt, erschließen nun in wechselseitiger Erhellung Wege zu einer verantwortlichen Reflexion der Gottesfrage, in Antwort besonders auf die Skepsis oder gar entschiedene Verneinung von christlich-theologischer Seite (das Schlußkapitel setzt sich ausdrücklich mit *D. Sölle* auseinander). — „Der eigentliche Ort, an dem das Sprechen von Gott entsteht und auf den es immer bezogen bleiben muß, wenn es sinnvoll sein soll, ist das gemeinsame Danken" (42) für die erfahrene Offenbarung von Sinn. Solche Erfahrung gibt sich nur im Horizont einer uneingeschränkten Bereitschaft zur Wahrnehmung, wie sie vor allem in der Offenheit und Dienstbereitschaft erfüllter Mitmenschlichkeit gelebt wird. Deren Mitte und Höhepunkt und so auch Mitte und Höhe der Gotteserfahrung erblickt der Glaubende in Jesus Christus. An

ihm, seinem Leben und Sterben, muß sich darum auch zuletzt jedes Wort über Gott messen lassen. Sosehr vor diesem Geheimnis alles Reden versagt, wird doch gerade angesichts Jesu das Sprechen von Gott nicht nur gerechtfertigt: Lob und Dank seiner Liebe nötigen sich dem Christen geradezu auf. J. Splett

von Balthasar, Hans Urs, Warum ich noch ein Christ bin. — Ratzinger, Joseph, Warum ich noch in der Kirche bin. Zwei Plädoyers (Münchener Akademie-Schriften, 57). Kl. 8° (75 S.) München 1971, Kösel. 5.80 DM. — Die beiden Plädoyers beruhen auf Vorträgen, die unter dem Thema „Christsein und Kirche" in der Katholischen Akademie in Bayern, München, jeweils fast tausend Hörer anzogen. — 1. *von Balthasar,* Warum ich noch ein Christ bin: Obwohl der Titel des Essays eine Mitteilung über B.s persönliche Motive für sein Festhalten am christlichen Glauben erwarten läßt, spricht er im Aufsatz selbst doch mit keinem Wort darüber. Wichtig ist ihm allein die objektive Glaubwürdigkeit des Mysteriums Christi. „Nur von diesem Alpha soll im folgenden geredet werden. Nur von seinen Eigenschaften und von dem Beweis, den es für seine Ursprünglichkeit beibringt. Von der Schlüssigkeit dieses Beweises hängt ab, ob ich heute zu Recht oder zu Unrecht noch Christ bin" (14). — Und so entfaltet B. eine bei aller Konzentration umfassende Christologie, ja eine ganze christliche Theologie, insofern die wichtigsten Folgerungen aus der Christologie für die Gotteslehre (Gott als trinitarische Liebe), für die theologische Anthropologie (mit dem Akzent der Freiheit und ihrer christlichen Möglichkeitsbedingungen) und für die Ekklesiologie (Kirche als Vermittlungsgestalt zwischen Gott in Christus und Welt) ausdrücklich gezogen werden. — Diese Christologie beginnt mit dem für jede Vernunft provokativen Anspruch Jesu Christi, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein (16). Wer behauptet, das Ganze zu sein, obwohl er doch nur ein Teil des Ganzen ist, erweist sich darin als der absolut Einmalige. Annäherungen an ein Verständnis des solcherweise absolut Einmaligen liegen in analogen, relativen Einmaligkeiten, die in unserer natürlichen Erfahrung auftauchen: das große, unableitbare Kunstwerk; die echte personale Liebe zu einem menschlichen Du; die Unausweichlichkeit des eigenen Todes (18—24). Jesus Christus, der schlechthin Einmalige, muß ein „absolutes Schwergewicht" besitzen, wenn es sich noch lohnen soll, Christ zu sein. („Der Stein, der in der einen Waagschale liegt, muß so schwer sein, daß man alles, jede Wahrheit der Welt, jede Religion, Philosophie, Weltanschauung, jede Anklage gegen Gott, in die andere Schale legen kann, und sie sinkt doch nicht" [26]). — Eine christologische Version des ontologischen Gottesbeweises *Anselms von Canterbury* zeigt das Recht des Anspruchs Jesu formal: die bleibende Überlegenheit des Mysteriums Christi gegenüber jedem — hegelschen — Systematisierungsversuch wird so ansichtig. Inhaltlich weist v. B. das „eschatologische Schwergewicht" Jesu Christi in drei stufenweise sich ausweitenden Ansätzen aus: 1. Christusereignis (32—35): Ostern als rechtfertigende Bestätigung des am Kreuz endenden Lebens dessen, der den alle Grenzen sprengenden Anspruch erhoben hatte. 2. Biblisches Ereignis (35—40): Auferweckung Jesu und damit Ermöglichung eines Glaubens an den Gott, der die Toten lebendig macht, als Erfüllung der tiefsten Intentionen Israels und des Judentums bis heute. „Das Christliche ist nicht minder utopisch als das Jüdische, aber real-utopisch" (40). Aus diesem Christusglauben läßt sich die soteriologische Deutung des Kreuzesgeschehens explizieren. 3. Menschheitsereignis (40—47): Das im Christusereignis aufscheinende Gottes- und Menschenbild erweist sich allen Versuchen der anderen religiösen und sonstigen Weltanschauungen gegenüber als überlegen. — Hinter die Synthese „Jesus ist der Christus" kann man christlich nicht zurückgehen, selbst wenn Ergebnisse der neueren Exegese und das Bemühen, dem heutigen Menschen entgegenzukommen, es nahezulegen scheinen. Alles andere wäre „Gewichtsverfälschung" (47—53). — Außerordentlich anregend sind die Beschreibungen verschiedener Phänomene wie z. B. der personalen Zeit als der primären und der weltgeschichtlichen als der sekundären, abgeleiteten Zeit (23), oder der Zukunft eröffnenden und Sprache schaffenden Kraft des Kunstwerks (19 f.). Wertvoll sind die Deutungen verschiedener geistiger Bewegungen, so z. B. der Überblick über die wechselvolle Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Welt (11—13), ebenfalls die Interpretation des heutigen Judentums und seiner säkularisierten Nachkommen

(36—39). — B.s Plädoyer ist ein Musterbeispiel für den Versuch, dem verwirrten Christen von heute eine an Johannes, Paulus und der patristischen Tradition orientierte Christologie bzw. Theologie auf eine anziehende, unkonventionelle und lebendige Weise nahezubringen. — 2. *Ratzinger*, Warum ich noch in der Kirche bin: Ein kurzes, persönlich geprägtes Plädoyer. R. beschreibt zunächst die Krise der Kirche. Das Sein-in-der-Kirche hat seine Eindeutigkeit verloren. Gegenseitiges Mißtrauen macht sich breit. Die „babylonische Sprachverwirrung" (57) der Kirche hat verschiedene Ursachen: Die Fähigkeit, das Ganze der Kirche zu erfassen, ist geschwunden. Sie erscheint gegenwärtig nur noch unter dem Aspekt der Machbarkeit. Der eigentliche Kern der kirchlichen Krise aber ist die Erschütterung des Glaubens. „‚Tod Gottes' ist ein ganz realer Prozeß, der heute tief ins Innere der Kirche hineinreicht" (62). Die Kirche mag einmal ‚signum levatum in nationes' gewesen sein, heute scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein. — Wenn es nicht ausreicht, in der Kirche eine „Organisation der Glaubenden" zu sehen, dann genügt es auch nicht, eine nur „politische Entscheidung" zum Bleiben in der Kirche" (65) zu fällen. Ein spiritueller Entscheid ist allein angemessen. R. greift die in der Patristik geläufige Mondsymbolik auf, um das innere Wesen der Kirche zu beschreiben. „Er (der Mond) ist Dunkel und Helligkeit zugleich. Er selbst ist Dunkelheit, aber er schenkt Helligkeit von einem anderen her, dessen Licht durch ihn weitergeht" (66). — Die Kirche ist die Vermittlerin Jesu Christi an die Menschen. Darin liegt die grundlegende, von R. dann in eine Reihe von Einzelantworten aufgefächerte Antwort auf die Frage, warum es einen Sinn hat, in der Kirche zu bleiben. — Das Plädoyer wirkt überzeugend, weil man durchgehend spürt, daß es aus Sorge um die Kirche und Liebe zu ihr geschrieben wurde. W. Löser, S. J.

2. Bibelwissenschaft

Fohrer, Georg, Das Alte Testament. Einführung in Bibelkunde und Literatur des Alten Testaments und in Geschichte und Religion Israels. I.—III. Teil. 8° (I. Teil: 183 S.; II.—III. Teil: 210 S.) Gütersloh 1969/1970, Mohn. 16.80 DM; 19.80 DM. — Auf dieses Buch ist vor allem aus fachdidaktischen Gründen hinzuweisen. Nach dem Vorwort ist es als „Einführung" aus „Vorlesungen für Studierende der Theologie und der Fachrichtung Religion" entstanden. Wenn es die Anlage der Vorlesungen noch im wesentlichen spiegelt — und dafür spricht vieles —, dann hat F. für den Vorlesungsbereich mit der Übung gebrochen, jede Vorlesungsreihe nur einem einzigen wissenschaftstheoretisch abgrenzbaren Fach zuzuordnen. Im Bereich der Wissenschaft vom Alten Testament haben sich ja mehrere Fächer herausgebildet, deren Stoff als „Geschichte" dargestellt werden muß: vor allem Literaturgeschichte (gewöhnlich „Einleitung ins AT" genannt), politische und Kulturgeschichte Israels (oft „biblische Zeitgeschichte" genannt) und Religionsgeschichte Israels. F. geht nur noch ein einziges Mal die Zeitlinie entlang und behandelt die verschiedenen Gesichtspunkte innerhalb derselben Vorlesungsreihe bei jeder Epoche nacheinander. Das ergibt zwar manchmal Probleme, vor allem durch die notwendige globale Zuordnung bestimmter Literaturbereiche zu bestimmten Perioden — viele Bücher sind ja nicht in der Epoche entstanden, für die sie unsere Quellen bilden. Auch zieht F. „Prophetie und Prophetenbücher" zu einem eigenen Teil zusammen. Aber trotz dieser Schwierigkeiten dürfte es so leichter sein, ein allseitiges Bild der einzelnen Epochen zu vermitteln. Außerdem spart man so Zeit. Denn bei getrennter Behandlung der einzelnen Fächer muß man ja notwendig stets auch auf Aspekte der einzelnen Perioden Bezug nehmen, die an sich einem anderen Fach zugehören — wie will man etwa über die Religion der Propheten sprechen, ohne auch vieles über die Prophetenbücher aus der „Einleitung" und über Königs- und Exilszeit aus der „Zeitgeschichte" wiederaufzugreifen oder vorwegzunehmen. Derartige Doppelbehandlungen werden bei F.s Disposition des Stoffes überflüssig. Und das ist didaktisch nicht unwichtig, wenn man bedenkt, daß einerseits die Stofffülle dieser Fächer immer mehr anschwillt, anderseits die Tendenz, auch das theologische Grundstudium als Berufsausbildung zu konzipieren, sich mit Recht durchsetzt und das Maß zur Verfügung stehender Lehrveranstaltungen begrenzt. F.s Lösung ist in diesem

Zusammenhang interessant. Von der ähnlichen Lösung bei *J. Schreiner* (Hrsg.), Wort und Botschaft des AT (Würzburg ² 1970), unterscheidet sie sich dadurch, daß F. dispositionsmäßig die einzelnen Formalaspekte sauber auseinanderhält, während die Verschmelzung bei *Schreiner* sehr viel weiter geht. Vermutlich wird nur die Praxis entscheiden können, welche der beiden Lösungen die bessere ist. Im Hinblick auf den Wert der reflexen Weckung methodischen Bewußtseins auch in einer berufsbezogenen Grundausbildung möchte man fast zur Lösung von F. neigen. Es sei noch bemerkt, daß in den bibelkundlichen und literaturgeschichtlichen Teilen auch die Botschaft der biblischen Bücher und in den geschichtlichen Teilen auch archäologische, orientalische und soziologische Sachverhalte in dem Maß, das der gegebene Rahmen erlaubt, gebührend vorkommen. F. vertritt natürlich oft seine eigenen, bekannten und nicht von jedem geteilten Auffassungen, und man kann in diesem Buch, das auch keine Literaturverweise enthält, nicht erwarten, daß er andere Auffassugnen ebenso breit referierend danebenstellte. N. Lohfink, S. J.

Koch, Klaus, Ratlos vor der Apokalyptik. Eine Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft und die schädlichen Auswirkungen auf Theologie und Philosophie. 8° (120 S.) Gütersloh 1970, Mohn. 12.80 DM. — Obwohl das Buch etwas reißerisch aufgemacht ist und zu pauschalen Urteilen neigt, ist es doch ein gut informierender Forschungsbericht *sui generis* und im besten Sinne provokativ. Mit *J. M. Schmidt,* Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran (Neukirchen 1969), ist es nicht zu vergleichen, obwohl es für die Forschung nach 1947 eine wertvolle Ergänzung darstellt (jedoch so gut wie gar nicht mit Bezug auf die Qumran-Forschung). Es hat sich auch nicht die Aufgabe gestellt, die Sachfragen selbständig zu erörtern. Das Anliegen des Verf.s ist die exegetische und theologische *Bewertung* der Apokalyptik. Er artikuliert lautstark ein Interesse und ein Unbehagen, das seit Jahren in der Luft liegt. Vor allem Neutestamentler und Dogmatiker sollten sich angesprochen fühlen, aber auch die Alttestamentler können ein Stimulans vertragen, nicht nur wegen des Danielbuches, sondern auch wegen der apokalyptisierenden Tendenzen in der Redaktion der Prophetenbücher. — Nachdem der Verf. sich über sein Vorhaben ausgesprochen (7—9) und die „Renaissance der Apokalyptik" konstatiert hat (11—14), schickt er klärende Bemerkungen über das Wesen der Apokalyptik voraus (15—33). Darüber wird man wohl anderwärts besser unterrichtet. (Insbesondere ist vor einer Mystifizierung des Phänomens der Pseudonymität zu warnen; vgl. die Polemik gegen *Balz* auf S. 22 f., Anm. 21, sowie S. 85.) In seinem Element ist der Verf., wenn er dann ein Bild der Forschungsinteressen entwirft und die Auswirkungen auf die Beurteilung der Apokalyptik herausstellt. Die deutschsprachige alttestamentliche Wissenschaft pflegt die Apokalyptik sozusagen zu übergehen; Jesus knüpft über fünf Jahrhunderte Dekadenz hinweg an die Propheten an (35—37); das nach dem zweiten Weltkrieg erwachende Interesse an der Apokalyptik hat an dieser Einschätzung im wesentlichen nichts geändert (37—46). Die angelsächsischen Alttestamentler haben traditionell ein positives Verhältnis zur Apokalyptik und sehen in ihr die Fortführung der Prophetie (47—51); im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft vollzieht die englischsprachige Literatur unter dem Einfluß der kontinentalen Exegese eine Abkehr: Jesus ist ethisch, nicht apokalyptisch eingestellt (52—54). Die neutestamentliche Exegese auf dem Kontinent (mit Einschluß der französischsprachigen) ist überwiegend bestrebt, Jesus von der Apokalyptik fernzuhalten (55—90). So stoßen die Eschatologisten (*J. Weiß, A. Schweitzer)* auf Ablehnung; soweit die Bedeutung der Apokalyptik anerkannt wird, möchte man wenigstens Jesus ausklammern. Die neutestamentliche Exegese zwischen 1920 und 1960 steht eher im Bannkreis der rabbinistischen Forschung. Das Entmythologisierungsprogramm *Bultmanns* war nicht dazu angetan, die Stellung der Apokalyptik zu heben. Neue Vorstöße, die den theologischen Anspruch der Apokalyptik anmelden, erfolgen erst seit etwa 1960 durch *Wilckens* und *Käsemann,* wobei groteskerweise *Käsemann,* der Exeget, gegenüber *Ebeling* und *Fuchs* als Verteidiger materieller Glaubensinhalte auftritt. Die Diskussion beweist, daß ein neuralgischer Punkt getroffen worden ist. Die Veröffentlichungen der letzten Jahre (m. E. hätte *A. Strobel* — S. 80 — eine eingehende-

re Würdigung verdient) bekunden ein steigendes Interesse an der Apokalyptik und bestärken den Verf. in der Überzeugung, daß die theologische Bewältigung oder besser Verwertung der Apokalyptik das Gebot der Stunde ist. In eigenen Abschnitten wird die Stellungnahme der systematischen Theologie (91—102), der Kunst und der Literatur (103—104) und der Philosophie (104—111) gestreift. Auch hier steht die ratlose Exegese unter Anklage, weil sie den weiter abliegenden Wissenschaften ein unzulängliches Bild vermittelt hat. In der Systematik haben sich *Pannenberg*, *Moltmann* und *Sauter* — im ganzen eine isolierte Erscheinung — auf je verschiedene Art apokalyptikfreundlich gezeigt. — Der Forschungsüberblick, den man schon ganz lesen muß, ist gewürzt mit pikanten kritischen Fragen und ergeht sich in beschwörenden Vorhaltungen. Man ist gespannt, was der Verf. Konstruktives zu sagen hat. Er verrät es kaum und läßt den Leser im Grunde ratlos vor der Apokalyptik stehen. In dem einleitenden Kapitel (7—9) wird ausdrücklich der Verzicht auf eine eigene Position erklärt und nur der gegenwärtige Zustand als unhaltbar angeprangert. Aufgerufen wird — mit Recht — zu mutiger Rekonstruktion der Rolle des historischen Jesus, die wesentlich davon abhängig ist, wie man sein Verhältnis zur Apokalyptik bestimmt. Der bienenfleißigen Kleinarbeit sei genug getan; das Fehlen der historischen Anschaulichkeit rufe das Unbehagen hervor. In dem Schlußkapitel (113—119) geht der Verf. etwas mehr aus der Reserve heraus. Man registriert folgende Hintergedanken: Das Christentum ist eine Religion; die bewußt aufgerichtete Scheidewand zwischen deskriptiver Religionsgeschichte und einer auf den Glauben ausgerichteten Theologie muß niedergerissen werden. In ähnlich vager Form hat *Käsemann* eine Lanze gebrochen für die theologische Relevanz der Apokalyptik. Muß das letztlich nicht heißen, daß sich der Glaube beherzt zu den apokalyptischen Kategorien (himmlische Welt, Eschatologie, Auferstehung, Menschensohn u. ä.) als objektiven, schon vor dem Evangelium präparierten Offenbarungsinhalten bekennen muß? Nur so kommen wir aus der Aporie heraus. Die bloße Heimholung der Apokalyptik in die Exegese und in die Systematik durch „sorgfältige Aufarbeitung und Auswertung des Stoffes" (was längst geschehen ist), damit Bewegung in die Theologie kommt, führt zu gar nichts und wird den Schaden bei Theologen und Nichttheologen nur vergrößern. Dann wären alle selig zu preisen, die sich von der Apokalyptik als einem dekadenten Phänomen abgewandt haben. — Auf ein Stellenverzeichnis konnte das Buch verzichten, weil nur wenig Stellen zitiert werden; ein Autorenverzeichnis wäre jedoch sehr erwünscht gewesen. Joachim Becker, SS. CC.

Wächter, Ludwig, Der Tod im Alten Testament (Arbeiten zur Theologie, II. Reihe, Bd. 8). 8° (234 S.) Stuttgart 1967, Calwer. 34.— DM. Die Thematik des Buches ist etwas enger als der Titel. Es handelt in einem ersten Teil von der „gefühlsmäßigen Einstellung zum Tode" (9—127) — vor allem von der Todesfurcht und von den Situationen, in denen der Tod bejaht wird. Der zweite Teil befaßt sich mit der „religiösen Bewertung des Todes" (128 bis 204) — hier geht es im wesentlichen um den Tod als Strafe Gottes. In diesem Zusammenhang findet sich auch ein Exkurs „Vom Zustand nach dem Tode" (181—198). Das Buch ist eine Habilitationsschrift aus Rostock (1954). Das Material wird breit und gut lesbar ausgebreitet. Stets werden auch Parallelen aus der altorientalischen Umwelt herangezogen. Dabei erscheint gegenüber älteren Arbeiten viel Neues, da inzwischen unsere Vergleichsmaterialien stark gewachsen sind. Man muß für die mühevolle Sammel- und Deutearbeit des Verf.s danken. Es wäre interessant, wenn er sich bei Gelegenheit einmal zu den Thesen *M. Dahoods* und seiner Schüler äußerte, die nun doch mit einem höheren Alter des Jenseitsglaubens rechnen möchten. Das vorliegende Buch konnte diese neuen Thesen noch nicht kennen. N. Lohfink, S. J.

Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament, hrsg. v. Georg Fohrer in Gemeinschaft mit *Hans Werner Hoffmann, Friedrich Huber, Jochen Vollmer, Gunther Wanke*. Kl. 8° (X u. 331 S.) Berlin — New York 1971, de Gruyter. 28.— DM. — Das vorliegende Buch ist das übersichtlichste Wörterbuch dieser Art, das wir haben. Jedem Wort sind reichliche und übersichtlich geordnete Bedeutungen beigegeben, in besonderen Fällen mit Anga-

be der Fundstelle. „Die Kenntnis der hebr. Grammatik wird vorausgesetzt" (V). Der Fachmann, der sie ganz beherrscht, wird an dem Buch eine große Hilfe zur leichten und schnellen Orientierung haben. „Auf die Angabe der Wortformen, insbesondere bei den Verben, wurde verzichtet" (ebd.). Das besagt, daß der Anfänger die ihm noch so notwendigen Hilfen nicht findet. Im allgemeinen beginnt man mit der hebräischen Bibellektüre schon lange, bevor die Grammatik ganz durchgenommen ist, sicher bevor sie fest „sitzt". Da hilft ihm im allgemeinen das Lexikon weiter. Dieses hier aber nicht. Weil außerdem keine Verweise auf Wortzusammenhänge geboten werden, ist die Vergrößerung des neuen Wortschatzes nicht erleichtert, sondern eher erschwert. Auf die Angabe von Verbalformen ist verzichtet mit dem Hinweis auf Platzmangel — was bei dem verschwenderisch vielen freien Platz nicht sehr überzeugend wirkt — und um nicht bei der Auswahl zu subjektiv zu sein. Aber hier hätte die Unterrichtserfahrung sagen müssen, was notwendig ist. Auch kleine Lexika der modernen Sprachen pflegen Tabellen der unregelmäßigen Verben zu bringen und im Text immer darauf zu verweisen. Etwas Ähnliches wäre hier sehr angebracht gewesen (Man vgl. das Kleine hebräische Lexikon von *Feyerabend* in der Sammlung Langenscheidt). Dem Benutzer ist auch wenig damit geholfen, wenn hinter einem Wort (z. B. naojth [172]) steht „unerklärt". Er möchte zum mindesten wissen, wo das Wort vorkommt und welche Erklärungen versucht wurden: verschrieben für, vgl. BH, oder die und die Bedeutung. Hätte man den aramäischen Teil zweispaltig gedruckt, so hätte man für wichtige Angaben im 1. Teil Platz genug gehabt. A. Rodewyk, S. J.

Haenchen, Ernst, Gott und Mensch. Gesammelte Aufsätze. 8° (488 S.) Tübingen 1965, Mohr. Br. 33.50 DM; Ln. 38.— DM. — H. bietet hier Aufsätze aus dem sehr breiten Gebiet seiner theologischen Forschung. Auf zehn Arbeiten über Fragen aus dem neutestamentlichen Bereich folgen drei über das Problem der Gnosis und zwei über Persönlichkeiten der Theologiegeschichte (*Anselm* und *Ritschl*). Nicht weniger abwechslungsreich sind die den jeweiligen Fragen entsprechenden Methoden der Forschung: Textkritische Kleinarbeit, genaue Textanalyse, redaktionsgeschichtliche Überlegungen, scharfsinnige Auslegung, systematische Darlegung. Die Themen aus der neutestamentlichen Theologie behandeln folgende Fragen: „Matthäus 23". H. arbeitet sehr gut die redaktionelle Arbeit und schriftstellerische Leistung des Mt in diesem 23. Kapitel heraus; die Polemik dieses Kapitels gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer glaubt er nicht dem irdischen Jesus, sondern der judenchristlichen palästinensischen Gemeinde der Jahre vor 70 n. Chr. zuweisen zu müssen, als das Judentum sich schon endgültig dem Glauben versagt und eine feindselige Haltung gegen die christliche Gemeinschaft angenommen hatte. — „Petrus-Probleme". Hier wendet sich der Verf. gegen *Cullmanns* These von der frühen Ablösung des Petrus in der Leitung der Jerusalemer Gemeinde zugunsten einer ausgebreiteten missionarischen Tätigkeit; auch das Verhältnis des Petrus zu Paulus kommt zur Sprache. Den Ergebnissen kann man sich weitgehend anschließen. — Es folgen vier Aufsätze zu Fragen des Johannesevangeliums: „Der Vater, der mich gesandt hat" — eine sehr schöne und tiefe Auslegung des johanneischen Christus, der sein „vom Vater her" in vollkommenem Gehorsam erfüllt. — „Johanneische Probleme". Eine Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern durch die Analyse der Erzählungen im vierten Evangelium, die sich mit den entsprechenden synoptischen berühren (Jo 4, 46—54; 6, 1—21; 2, 14—22; 5, 1—9, diese letztere ohne synoptische Parallele). Verf. kommt zu dem Resultat: Johannes hat die Synoptiker nicht gekannt oder doch nicht benutzt. Wohl aber hat er „in den Gottesdiensten seiner eigenen Gemeinde ein Evangelium von nichtsynoptischem Typ, wenn auch nicht ohne einige Berührungen mit synoptischen Erzählungen, kennengelernt, das ihm als Grundlage seines eigenen Werkes gedient hat". Die darin berichteten gesteigerten Wunder hat er als „Hinweise auf das eigentliche Heilsgeschehen gewertet: das Hören und Glauben des göttlichen Wortes, das in Jesus Christus rein und unvermischt in unsere Welt getreten ist" (112 f.). — „Probleme des johanneischen ‚Prologs'". H. nimmt an, daß der Verfasser des vierten Evangeliums einen (ursprünglich jüdischen) auf Christus bezogenen Weisheitshymnus vorfand, der in den Versen 1—5. 9—11 den Logos

asarkos, in den Versen 14. 16—17 den Logos ensarkos besang; der Evangelist verband diesen Hymnus durch Vers 18 mit dem Korpus seines Evangeliums. Der Verfasser des Anhangskapitels 21 hat die Verse 6—8. 12 f. 15 hinzugefügt. Rhythmisch gebaute Glieder mit zwei oder drei Hebungen lehnt H. ab und plädiert für freie rhythmische Reihen. Trotz der guten Beobachtungen kommt diese Lösung der Prolog-Frage über eine gute Hypothese nicht hinaus; vor allem sieht man nicht recht, weshalb ausgerechnet der Redaktor, der das 21. Kapitel hinzufügte, den Hymnus durch die genannten Verse erweiterte. — „Jesus vor Pilatus" (Jo 18, 28—19, 15). Ein gutes Beispiel heutiger historisch-kritischer Auslegung: „Wir haben inzwischen gelernt, daß die Evangelien Evangelien sind und keine historischen Protokolle". Letzteren Anspruch wollen sie nicht machen, wohl aber wollen sie mit dem aus der Tradition gegebenen und bekannten Material durch eigene Gestaltung theologisch bedeutsame und für ihre jeweilige Lage wichtige Aussagen machen. Nach dieser Intention ist demnach zu fragen und auszulegen. Die Auslegung, die H. über die Prozeßführung im vierten Evangelium bietet, verliert sich so nicht in lauter Aporien, sondern sucht der Aussageabsicht des Evangelisten gerecht zu werden; sie führt ihn schließlich dazu, Jo 19, 13 so zu verstehen, daß nicht Pilatus sich auf den Richterstuhl setzt, sondern den dornengekrönten Jesus auf ihm Platz nehmen läßt. — Die vier letzten Abhandlungen aus dem Gebiet des Neuen Testamentes befassen sich mit Fragen der Apostelgeschichte: „Schriftzitate und Textüberlieferung" (157—171) und „Zum Texte der Apostelgeschichte" (172—205) sind Untersuchungen textgeschichtlicher Natur. Sie suchen die Überlegenheit der vor allem durch den Kodex B (Vaticanus) vertretenen Textform gegenüber dem sogenannten westlichen Text (Kodex D) zu erweisen; der erste Beitrag an Hand der Schriftzitate, der zweite durch eine Auseinandersetzung mit gegenteiligen Thesen (*Albert Curtis Clark, Paulus Glaue, Matthew Black*). Die neueste Forschung gibt hier dem Verf. recht. — „Tradition und Komposition" (206—226). Auch hier liegt es dem Verf. fern, gewisse Grunddaten der urkirchlichen Geschichte zu leugnen; aber er betont doch sehr den redaktionellen Anteil des Lukas, der übernommene mündliche oder schriftliche Berichte auswählte, seiner Zielsetzung entsprechend einordnete und dem Stoff auch seine sprachliche Form gab. So sind ihm auch die Apostelreden lukanische Kompositionen. Ich möchte aber annehmen, daß auch nach H. diese Reden die Grundelemente der christlichen Missionspredigt vor einem jüdischen oder heidnischen Publikum enthalten. — „Das ‚Wir' in der Apostelgeschichte" (227—264). Es geht hier um die Quelle oder die Quellen der Missionsreisen des Paulus und des Berichtes von seiner Überführung nach Rom. Nach H. hat der Verfasser der Apostelgeschichte Erlebnisberichte benutzt, die er aber stilistisch überarbeitete. Das „Wir" hätte er wahrscheinlich auf Grund der Augenzeugenberichte wohl weiter ausdehnen können. In der sich auferlegten Beschränkung benutzte er es „einmal dazu (Kap. 16), einen entscheidenden Augenblick in der paulinischen Mission historisch zu sichern; zum anderen konnte es den Leser sich unmittelbar mit dem Leben des Paulus verbunden fühlen lassen (Kap. 20 f. 27 f.)". Hiermit dürfte man über den Rahmen einer wahrscheinlichen Hypothese nicht hinauskommen. — Von den drei Aufsätzen über die Gnosis wird der erste das größte Interesse finden: „Gab es eine vorchristliche Gnosis?" (265—298). Verf. sucht die Antwort auf die Frage zu geben durch eine Untersuchung der Mitteilungen, die uns *Hippolyt, Irenaeus, Justinus* und die Apostelgeschichte (8, 4—25) über die simonianische Gnosis hinterlassen haben. Er kommt zum Ergebnis, daß die simonianische Gnosis vorchristlichen, mythologischen Charakters war, die aber bald andere Religionen, auch das Christentum, sich, wenn auch nur oberflächlich, einzuordnen suchte. — „Das Buch Baruch" (299—334) zeigt auch, wie die Gnosis heidnisches, jüdisches und christliches Material benutzte, um ihrer eigenen Frömmigkeit, die diesen Religionen an sich fremd war, Ausdruck zu geben. — „Aufbau und Theologie des ‚Poimandres'" (335—377) weist diese Form der Gnosis als fortgeschrittene Stufe nach. — Von den beiden Aufsätzen aus der Theologiegeschichte setzt sich der erste: „Anselm, Glaube und Vernunft" (378—408) mit dem Versuch *Anselms* auseinander, Glaubenswahrheiten rein denkerisch nachzuweisen; der zweite: „Albrecht Ritschl als Systematiker" (409—475) stellt dar, wie *Ritschl* mit seinem einseitigen „Gott für uns" dem geoffenbarten Gottesbild nicht gerecht wird. — Zum Schluß noch eine Bemerkung zur exegetischen Methode des Verf.s: H. versteht es ausgezeichnet, den Blick zu schär-

fen für die Unterschiede bei den neutestamentlichen Autoren oder in den verschiedenen Überlieferungsschichten. Dafür ist man gewiß dankbar. Aber m. E. steigert er ab und zu die Unterschiede zu eigentlichen, sich ausschließenden Gegensätzen; so wenn er in der judenchristlich beeinflußten Literatur — wie in Mt 23 — eine Haltung feststellen zu müssen glaubt, die sich vom Pharisäismus nur durch Konsequenz und Radikalität unterscheidet und die Botschaft Jesu vom Gott des Zöllners vermissen läßt. Einer unguten Harmonisierung soll nicht das Wort geredet werden; aber es müßte das Einzelne doch mehr im Licht des Ganzen, konkret Mt 23 im Licht des ganzen Matthäus gesehen werden. Dann würde sich kaum solch extreme Gegensätzlichkeit ergeben. K. Wennemer, S. J.

Seethaler, Paula, O. S. B., Die vier Evangelien. Eine praktische Lesehilfe. 8° (XXII u. 253 S.) Freiburg — Basel — Wien 1970, Herder. 20.— DM. — Eine Ordensfrau muß als Verfasserin eines solchen Buches befürchten, es könne in den Ruf kommen, fromme Betrachtungen zu bieten. Dieser Gefahr ist S. eindeutig entgangen. Sie fiel auch nicht in das entgegengesetzte Extrem, dem nicht theologisch gebildeten Leser einige unverdaubare Brocken vorzuwerfen und als Begründung nur zu bemerken: „wie uns die neuere Exegese lehrt ...“ — Zu dem ausgewogenen Mittelweg, den die Autorin beschreitet, wurde sie durch gründliche Kenntnisse der wissenschaftlichen Kommentare befähigt und außerdem durch eine jahrelange Praxis in der Leitung der Bibelfernkurse des Katholischen Bibelwerks Stuttgart. Dort hat sie die Teilnehmer jeweils zwei Jahre hindurch betreut, ihre eingesandten schriftlichen Arbeiten korrigiert und ihre ntl. Probleme beantwortet. Der Leser erhält hier also eine Erklärung der Evangelien, die aus Praxis und Fachwissen erwachsen ist. Natürlich kann eine „Lesehilfe“, die auf ca. 275 Seiten alle vier Evangelien behandelt, nicht alle exegetischen Fragen klären. Jene Punkte waren herauszugreifen, die erfahrungsgemäß dem heutigen Bibelleser Schwierigkeiten bereiten. Und das ist hervorragend gelungen. Einige Beispiele sollen das verdeutlichen. Zu Mt 1, 18: Der Text „verkündet die gottgewirkte Jungfrauengeburt, die heute so sehr umstritten ist und heftig diskutiert wird. Es ist aber völlig undenkbar, daß im jüdischen Raum der Gedanke an eine ‚heilige Hochzeit‘ zwischen Gott und einer Frau aufkommen konnte, die in den heidnischen Mythologien eine große Rolle spielte, zu denen aber gerade der Jahweglaube Israels in schärfstem Gegensatz stand.“ Zu Lk 1, 34: „Die Frage Mariens kann auf keinen Fall durch ein Jungfräulichkeitsgelübde veranlaßt sein. Ein solches wäre für den Ehemann nicht bindend gewesen. Die Ehelosigkeit in der Qumrangemeinde gibt kein Vorbild ab ...“ Zum Gespräch am Jakobsbrunnen (Joh 4, 1—42): „Die überlieferte Begegnung mit der Frau zur Mittagszeit gibt dem Evangelisten Gelegenheit, an die konkrete Situation ein Offenbarungsgespräch anzuschließen.“ Gerade dieser Text zeigt, wie wohlüberlegt die Worte gewählt werden, wenn es um historische Gesichtspunkte geht. In den knapp formulierten Einleitungen zu den einzelnen Evangelien wird m. E. die Abfassungszeit des Mt- und Lk-Ev mit etwas zu großer Sicherheit um das Jahr 80 angegeben, nachdem das Problem der Datierung der Apg ja immer noch nicht überzeugend gelöst ist. Doch gerade diese Einleitungen lassen wieder die gründliche Kenntnis der Fachliteratur auch dort erkennen, wo nicht zitiert wird. Überhaupt wird, abgesehen von den guten Literaturnachweisen zu Beginn des Werkes, dem Leser nicht der Ballast von Autorennamen aufgebürdet. — Wenn es überhaupt möglich ist, in einem einzigen handlichen Buch und in allgemeinverständlicher Form durch alle vier Evangelien zu führen, dann kann man sich kaum eine bessere Lösung vorstellen. B. Schwank, O. S. B.

Cullmann, Oscar, Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament. 8° (328 S.) Tübingen 1965; ²1967, Mohr. Ln. 31.— DM. — Diese Arbeit C.s ist Wiederaufnahme und Fortführung seines Buches „Christus und die Zeit“ (1946; ³1962). In den Prolegomena (1—65) stellt sich das Problem: Kann man überhaupt von Heils-*Geschichte* sprechen? Die Alte Kirche hat im 2. Jahrhundert die Geschichte des Heils verteidigt gegen Marcion, der das Alte Testament verwarf, und gegen die Gnosis, welche die menschliche Existenz Christi und sein Todesschicksal als für das Heil irrelevant hielt und den Weg zum Heil in der Besin-

nung auf den pneumatischen Kern des menschlichen Wesens suchte. Heute wird in anderer Weise die dem Glauben vorgegebene objektive Heilsgeschichte gefährdet, indem man das Heilsgeschehen einzig in die Verkündigung und die existenzielle Entscheidung des Glaubens verlegt, eine Heilsgeschichte aber als unberechtigte und zu entmythologisierende Objektivierung ablehnt (*Bultmann*-Schule). Das Problem verschärft sich in der Frage der Eschatologie: Nach der „entschieden" eschatologischen Schule (*A. Schweitzer*) hat Jesus ein unmittelbares Hereinbrechen des endgültigen Gottesreiches (wenigstens innerhalb seiner Generation; vgl. Mk 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23) als wesentlichen Punkt seiner Verkündigung verstanden. Von solcher Deutung aus müßte man infolge der Nichterfüllung dieser Prophetie die ganze Verkündigung Jesu als Illusion ansehen. *Bultmann* entgeht dieser Folgerung durch seine existentiale Interpretationsmethode, nach der die eschatologische Nahverkündigung Jesu, die auch er mit *A. Schweitzer* annimmt, eigentlich nur das je und je gegebene Jetzt der Glaubensentscheidung meint, während das zeitliche Moment zur unwesentlichen, mythischen Einkleidung gehört. So wird zwar die christliche Botschaft vom Verdacht einer illusionären Wirklichkeit befreit, aber zugleich auch vom „Mythos" einer Heilsgeschichte, die mit einer Wiederkunft des auferstandenen Christus rechnet. — Im Gegensatz zu der Auffassung, nach der Jesus das Kommen des Gottesreiches erst von der (nahen) Zukunft erwartete, steht die Exegese, welche die Verkündigung Jesu im Sinne einer „realisierten Eschatologie", d. h. im Sinne eines mit seiner Person schon endgültig gekommenen Gottesreiches deutet; so vor allem *C.H. Dodd* (vgl. „The Parables of the Kingdom", 1935, und „The Apostolic Preaching and its Development", 1938); prophetische Aussagen Jesu beziehen sich nach *Dodd* nur auf das Schicksal des jüdischen Volkes, nicht auf die Weltvollendung und eine von Tod und Auferstehung unterschiedene zweite Ankunft Jesu. Auch so ist kein Raum mehr für eine auf das Ende hin sich entwickelnde oder entfaltende Heilsgeschichte. — In diese Diskussion schaltet sich C. ein, um die objektive Heilsgeschichte als wesentliche Aussage des ganzen Neuen Testamentes (nicht nur des Lukas im dritten Evangelium und in der Apostelgeschichte) zu erweisen. Grundlegend ist dafür die Verkündigung Jesu; ihr ist ein eingehendes Kapitel (166—214) gewidmet. Jesus hat sich als Erfüllung des im Alten Bunde verheißenen und vorbereiteten Heils verstanden; als Bringer des Gottesreiches, das mit seiner Person und seinem Werk „schon" da ist, dessen Vollendung aber „noch" aussteht bis zu seiner (nahen) Wiederkunft. Damit ist die Heilsgeschichte als (gottgefügte) Entwicklung des Heiles vom Alten zum Neuen Bund und von da zur Endvollendung im Prinzip ausgesagt. Damit ist auch das Rätsel der eschatologischen Frage beantwortet: Nicht einseitig mit *A. Schweitzer* im Sinne einer reinen Verweisung auf die Zukunft, noch mit *Dodd* im Sinne einer vollen Verwirklichung in der Gegenwart Jesu und der Kirche, sondern im Sinne des Nebeneinander von „schon" und „noch nicht". Es ist diese fruchtbare Spannung zwischen dem schon Ergriffensein und dem noch in der Zukunft liegenden Ergriffenwerden (vgl. Phil 3, 12 ff.), die der mit Jesus gekommenen „Letztzeit", der Zeit der Kirche, wesentlich ist; die in der Briefliteratur des Neuen Testamentes aus dem schon geschenkten Heil den ständigen ethischen Imperativ auslöst; die nicht zuletzt die junge Kirche bei der Verzögerung der nahe geglaubten zweiten Ankunft des Herrn vor einer Erschütterung bewahrte, weil sie sich eben auf die Erfahrung des „Schon" (Auferstehung Jesu, Geistbesitz) stützen konnte. Dieser bei Jesus gegebene Ansatz zu heilsgeschichtlicher Betrachtung artikulierte sich in der nachösterlichen Zeit in steigendem Maß zu reflexen und umfassenderen Aussagen. Dies verfolgt der Verf. in den folgenden Kapiteln: „Das Urchristentum: Die Dehnung der Zwischenzeit — ihr Einfluß auf die Ausbildung der Heilsgeschichte bis zu Lukas und den späteren neutestamentlichen Schriftstellern" (214—225); „Paulus und die Heilsgeschichte" (225—245); „Johannesevangelium und Heilsgeschichte" (245—267). Es folgt ein Teil über „Heilsgeschichte und die nachbiblische Zeit" (268—313) mit den Kapiteln: „Begrenzung und Weitergehen der Heilsgeschichte: Kanon, Schrift und Tradition" (269—280); „Heilsgeschichte als Norm des Geschehens der Gegenwart" (280—288); Heilsgeschichte und Gottesdienst" (288—294); „Heilsgeschichte, Glaube und Exegese" (294—303); „Heilsgeschichte und Ethik" (303—313). — Dieser Darstellung der konkreten Heilsgeschichte schickt der Verf. zwei Teile mit grundsätzlichen Fragen voraus. Der erste Teil (66—116) bringt eine Abhandlung über das Zustan-

dekommen der heilsgeschichtlichen Sicht. Hier wird betont, daß Heilsgeschichte (im AT und NT) auf (von Gott gefügtem) Ereignis und entsprechender (prophetischer) Deutung beruht; in das Ereignis geht notwendig die deutende und im Glauben aufgenommene Offenbarung ein. Dies Geschehen ist progressiv, indem das jeweils im Glauben gelichtete Heilsereignis beim Eintreffen eines folgenden von immer umfassenderer Perspektive aus interpretiert und korrigiert wird, bis auf dem Höhepunkt das Christusgeschehen den Schlüssel für das Ganze bildet. Das alles läßt sich im schriftlichen Niederschlag des Alten und Neuen Testamentes feststellen. Heilsgeschichte wird letztlich dadurch aktuelles Heil, daß der Einzelne mit seinen Glaubensentscheidungen sich in die Kraft und Gnade der objektiven Heilswirklichkeit hineinstellt. Heilsgeschichte ist deshalb nicht wie die profane Geschichte eine rein horizontale Linie; sie wird stets getroffen von der Vertikalen der besonderen göttlichen Wirksamkeit im sich lichtenden Heilsereignis und in der Entscheidung des Einzelnen zu dem sich in diesem Heilsgeschehen darbietenden Gott. Gezeigt ist so auch, daß Heilsgeschichte und existenzielle Entscheidung sich nicht ausschließen, sondern fordern. — In dem anderen grundsätzlichen Teil (117—165) behandelt der Verf. das Verhältnis von Heilsgeschichte und Mythos (117—131), von Heilsgeschichte und Geschichte (131—146), von der Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, dem schon erwähnten „Schon" und „Noch-Nicht" (147 bis 165). — Wir möchten noch eigens hinweisen auf die hermeneutischen Grundsätze, von denen sich der Verf. in seiner Forschung leiten läßt; man findet sie zusammengestellt im besprochenen Buch auf Seite 46—56 und auf Seite 167—173; wir verweisen auch auf seinen Aufsatz im Sammelwerk: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin 1922) 266—280: „Unzeitgemäße Bemerkungen zum ‚historischen Jesus' der Bultmannschule". Bei aller Bejahung der Formgeschichte werden hier doch sehr vernünftige Richtlinien gegeben, die bei der Erforschung der synoptischen Tradition vor einer unbilligen Verkürzung des historischen Jesusbildes bewahren können. — C., einer der Beobachter beim Zweiten Vatikanischen Konzil, erwähnt im Vorwort dieses Buches einen Satz Pauls' VI. aus der Ansprache an die Beobachter, nämlich, daß „eine konkrete und historische, auf die Heilsgeschichte konzentrierte Theologie" gemeinsame Grundlage des ökumenischen Dialogs sei. Wir meinen, daß C. durch diese seine Arbeit „Heil als Geschichte" die ökumenische Fruchtbarkeit dieser theologischen Forschungsrichtung, soweit sie vom Neuen Testament aus betrieben werden kann, bewiesen hat. K. Wennemer, S. J.

3. Dogmatik. Dogmengeschichte. Altertumswissenschaft

Van der Meer, Haye, Priestertum der Frau? Eine theologiegeschichtliche Untersuchung (Quaestiones disputatae, 42). 8° (213 S.) Freiburg 1969, Herder. 24.80 DM. — In dieser schon 1962 abgeschlossenen Innsbrucker Dissertation geht der Verf. dem biblischen Befund wie der patristischen und theologiegeschichtlichen Überlieferung zum Thema Priestertum der Frau nach. Sein Programm, das er in der Einleitung bezeugt, will „nicht über die Richtigkeit der These (daß die Frau nicht Priester sein könne) urteilen" (13), sondern „nur Fragezeichen werden zu verschiedenen Punkten gemacht" (12). In Wahrheit sind die Untersuchungen aber doch wohl von dem Ziel geleitet, die Unmöglichkeit eines Frauenpriestertums in der katholischen Kirche in Frage zu stellen. Ja, eigentlich scheint doch eine starke Überzeugung des Verf.s durch, daß es theologisch keine Gründe gegen ein solches gebe. — Der erste Teil untersucht die biblische Bezeugung, ausgehend von der in der Dogmatik oft herangezogenen Tatsache, daß Jesus und die Apostel bloß Männer erwählt haben, über die klassischen Argumentationstexte, die gegen das Amtspriestertum der Frau zu sprechen scheinen. Der zweite Teil untersucht in ähnlicher Weise die einschlägigen Zeugnisse der Väter, die nicht so viele sind wie man vielleicht oft annimmt, allerdings alle recht eindeutig negativ. Sowohl der Schriftbefund wie die Väteraussagen und die Darlegungen der späteren Theologie werden dann, obwohl ihre Zeugnisse eindeutig gegen ein Priestertum der Frau sind, als zeitgebunden und daher nicht für alle Zeit normativ dargestellt, was am frappierendsten vielleicht mit Paulus geschieht. Von ihm zeigt der Verf. zwar, daß die negative Aussage betreffs amtlicher Leitungsaufgaben in der Kirche neben einer deutlichen Überwindung rabbi-

nischer Zurücksetzung der Frau stehen. Das aber führt ihn nicht dazu, die ersteren Aussagen ebenso ernst und bleibend gültig sein zu lassen wie die zweiten, sondern er nimmt die ersteren als zeitgebundene Rücksichtnahme auf rabbinische Auffassungen, während die zweiten normativ für dauernd angesehen werden. Ähnlich ist es bei den Vätern und Theologen: ihre eindeutig negativen Stellungnahmen werden als relativ und zeitbedingt dargestellt, wobei wir hier im einzelnen seine Gründe nicht des näheren untersuchen können. Die lehramtlichen Äußerungen der Kirche ergeben für den Verf. auch nicht viel mehr Entscheidendes. — Bei aller Gründlichkeit der Darstellung des Textbefundes bleibt doch ein Unbefriedigtsein zurück. Nicht als ob den Zweifeln des Verf.s eine absolut kategorische Gegenaussage definitiver Art entgegengestellt werden sollte. Wohl aber muß der Rez. eingestehen, daß er das Umgehen mit den Texten und ihre Auswertung nicht als überzeugend empfindet. Das gilt vor allem auch von der wenig theologischen Art, wie „theologische Spekulation (Ratio theologica)" im fünften Kapitel behandelt wird. Der Grundfehler scheint hier zu sein, daß die theologische Argumentation von vornherein in einer Weise betrachtet wird, die ihrem Wesen nicht gerecht wird. Es wird nämlich den positiven Zeugnissen der Theologiegeschichte die Argumentation aus der Ratio theologica so gegenübergestellt, als ob das theologische Denken rationalistisch und syllogistisch voranginge. Wo doch in Wirklichkeit das theologische Denken sehr viel mehr zunächst einmal als eine Voraussetzung und Grundüberzeugung anzusehen ist, die den positiven Zeugnissen innewohnt und erst nachträglich reflex und ausdrücklich gemacht wird. Vor allem zwei Argumente werden referiert und einigermaßen zerzaust, die in Wirklichkeit gar nicht als zwei verschiedene, sondern in gegenseitiger Durchdringung wirksam waren und sind und theologisch dann viel ernster genommen werden müssen, als es hier geschieht. Die beiden Argumente werden etwa so skizziert: das erste sage, daß Christus ein Mann gewesen sei, der Priester aber habe Christus darzustellen, also muß er ein Mann sein. Das zweite argumentiere so, daß der Priester (Bischof) Bräutigam seiner Gemeinde sei, die Figur des Bräutigams aber eine Funktion des Mannes sei. Das sind sehr simple und allerdings je für sich keineswegs überzeugende oder doch nicht ausnahmslos geltende Argumente. In Wahrheit steht dahinter aber ein schon biblisch begründetes und die theologische Überlieferung bestimmendes Selbstverständnis der Kirche in ihrem sakramentalen Geheimnis. Von da her wäre das Argument, wenn man es schon formal darstellen will, der Art: Die Kirche versteht sich nach dem Bild des ehelichen Verhältnisses zu Gott, der in Jesus Christus sich hingebend zu ihr gekommen ist; das Geheimnis des Priesters aber ist die (recht verstandene) Repraesentatio Christi innerhalb und gegenüber der Gemeinde; von da her ist es ekklesiologisch begründet, daß der Priester Mann ist. Dieses Moment wird nicht nur in der heute so häufigen funktionalistischen Deutung des geistlichen Amtes, sondern wohl auch beim Verf. des vorliegenden Buches nicht hinreichend ernst genommen. — Die „Materialsammlung und seine Reflexionen" (5) sind sicher ein Beitrag, der in der Diskussion um das Thema Priestertum der Frau beachtet werden muß. Seine Unzulänglichkeiten aber müssen ebenso gesehen werden. O. Semmelroth, S. J.

Theophilus of Antioch, Ad Autolycum. Text and Translation by Robert M. Grant (Oxford Early Christian Texts, General Editor: Dr. *Henry Chadwick).* 8° (XXVIII u. 153 S.) Oxford 1970, Clarendon. 2.— £ — „Von der Erschaffung der Welt an aber wird die Gesamtzeit in Kürze so berechnet: Von der Erschaffung der Welt bis zur Sintflut 2242 Jahre. Von der Sintflut bis zur Zeugung eines Sohnes durch Abraham, unseren Vater, 1036 Jahre ... Insgesamt werden von der Erschaffung der Welt an 5695 Jahre gezählt, zusätzlich der restlichen Monate und Tage. Wenn man also die Zeiten und alles Gesagte zusammennimmt, so kann man daraus das hohe Alter der prophetischen Schriften und die Göttlichkeit unserer Religion ersehen: sie ist nicht neu und unsere Lehren sind nicht mythisch und falsch, wie einige meinen, sondern in Wirklichkeit älter und wahrer." (Ad. Autol. III, 28/29) — So konnten und mußten die Apologeten des 2. Jh. den Wahrheitsbeweis des Christentums antreten: Je älter die Lehren des Christentums, um so wahrer sind sie. Und wie alt sie sind, läßt sich auf Jahr und Tag berechnen! Ein Text wie der zitierte aus Theophilus, Ad Autolycum (ca. 180 n. Chr.), verdeutlicht

schlagartig und eindrucksvoller als lange Abhandlungen die toto coelo veränderte Situation des Christentums heute in seinem Verhältnis zur modernen Zivilisation. Vorliegende, neue kritische Edition und englische Übersetzung der einzigen uns überlieferten Schrift des Theophilus von Antiochien ist von *R. Grant* besorgt, einem Gelehrten, der sich seit einigen Jahrzehnten intensiv mit dem Bischof von Antiochien befaßt (vgl. u. a. *ders.*, The Bible of Theophilus of Antioch, in: JournBiblLit 66 [1947] 173—196; *ders.*, Theophilus of Antioch to Autolycos, in: HavThRev 40 [1947] 227—256; *ders.*, The Problem of Theophilus, in: HavThRev 43 [1950] 179—196; *ders.*, The Textual Tradition of Theophilus of Antioch, in: VigChr 6 [1952] 146—159; *ders.*, Scripture, Rhetoric and Theology in Theophilus, in: VigChr 13 [1959] 33—45). — Der griechische Text, der wie die übrigen neueren Editionen von *S. Frasca*, *E. Rapisarda* und *G. Bardy* (vgl. Sources Chrétiennes, 20 [Paris 1948]) im wesentlichen der Edition von *J.C.T. Otto* folgt (XXIII), wurde an einer Reihe von Stellen nicht unerheblich verbessert. Besonders deutlich wird dies im dritten Buch (c. 20—22), wo G. die Namen einiger ägyptischer Könige und die Mehrzahl der Zeitangaben korrigiert, und zwar nach der Vorlage, die Theophilus nach Auffassung des Editors benutzt haben muß (Josephus, Contra Apionem). Einzelheiten zu diesen Korrekturen und nähere Rechtfertigung derselben können in einem Artikel von *R. Grant* nachgelesen werden (Notes on the Text of Theophilus, Ad Autolycum III, in: VigChr 12 [1958] 136—146). Auch sonst werden eine Reihe von Korrekturen vorgenommen (u. a. III, 3.21.22). In Buch II nimmt G. einige der „admirable criticisms", die *P. Nautin* vorgeschlagen hatte (vgl. *ders.*, Notes critiques sur Théophile d'Antioch, Ad Autolycum, lib. II, in: VigChr 11 [1957] 212—225) in den Text, andere werden im Apparat notiert. Im Vergleich zur Ausgabe der «Sources Chrétiennes» ist der griechische Text in kleinere Absätze gegliedert, was diesen nicht nur übersichtlicher macht, sondern ihn auch besser mit der Übersetzung parallelisiert. Eine Reihe von Druckfehlern der französischen Ausgabe wurden vermieden. — Die Einleitung ist verhältnismäßig knapp (17 Seiten); sie informiert über das Leben des Theophilus, die Einteilung seines Werkes, die nichtbiblischen Quellen, das Verhältnis des Autors zum Alten und Neuen Testament, die Eigenart seiner Exegese, seine Theologie, deren judenchristlichen Charakter („In almost every respect his apology is a defense of Hellenistic Judaism as well as of Jewish Christianity" [XVIII]), die Überlieferung des Werkes und die vorhergehenden Editionen. — Die Kapitelüberschriften der englischen Übersetzung erlauben dem eiligen Leser rasche Orientierung, die Fußnoten bringen nützliche Literaturhinweise und Hilfe zum Verständnis schwieriger Stellen.

H.-J. Sieben, S. J.

Rondet, Henri, Histoire du dogme. 8° (320 S.) Paris 1970, Desclée. — Die Frage der Dogmengeschichte im Sinne einer möglichen Entwicklung und Entfaltung des Glaubensgutes und seiner Formulierung hat die französische Theologie seit der Affäre Loisy nicht mehr losgelassen. Und doch hat es niemand versucht, die zahlreichen Einzelergebnisse dieser Epoche in einem Gesamtüberblick über die Dogmengeschichte zusammenzufassen (vgl. 17 f.). Allerdings hat Verf. auch nicht die Absicht, für die mehrbändigen Werke der deutschen Klassiker der Dogmengeschichte aus der liberalen protestantischen Theologie ein katholisches Gegenstück zu schaffen; seine Ansicht geht vielmehr in der Linie von *F. Loofs* auf einen „Leitfaden" (vgl. 21 f.), der Auseinandersetzungen und Probleme an ihren bestimmten Platz setzt und in geraffter Kürze den Weg der Lehrentscheidungen nachzeichnet. — Der Aufbau dieses Überblicks folgt nach einer knappen methodologischen Einführung (7—23) im allgemeinen dem Lauf der Geschichte. Doch hat R. sich bemüht, eine Einteilung in Perioden vorzulegen, die von den verschiedenen großen Fragen der Glaubenslehre bestimmt waren. Nach den „Ursprüngen" des christlichen Dogmas bei den apostolischen Vätern, den Apologeten, in der Gnosis und bei Irenäus sowie in den Bewegungen und Ideen des Millenarismus und des Montanismus (27—49), ist in einem zweiten Abschnitt von Origenes und seinen Schülern (53—70) die Rede, Gedanken, die Verf. offensichtlich besonders teuer sind. Es folgt die Darstellung der trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen (73—107) und damit der eine Schwerpunkt der patristischen Dogmengeschichte.

Der andere schließt sich unmittelbar an unter dem Titel „Ekklesiologie, Gnade und Sünde" (111—149) und betrifft vornehmlich Augustinus und sein Werk. R. kann auch hier auf eigene Untersuchungen zurückgreifen und so seiner Darstellung einen gewissen persönlichen Akzent geben. „Die karolingische Epoche" (153—173) ist das sich anschließende Übergangskapitel benannt, das sehr summarisch den geschichtlichen Hintergrund für die folgenden Gedanken unter dem Titel „Das Mittelalter" vorbereitet. Sachlich betont R. hier (177—203) vor allem die verschiedenen Reformen in der Kirche, die sich an die karolingische Renaissance anschließen. Namen wie Gregor VII., Anselm von Canterbury, die Viktoriner und Bernhard von Clairvaux markieren den ersten Teil dieser Periode; Friedrich II., Joachim von Fiore, die Katharer und Waldenser sowie die gegen sie veranstalteten Konzilien und die verschiedenen geistlichen und theologischen Anstrengungen bestimmen ihren zweiten Teil. Diese Auseinandersetzungen fallen mit dem Höhepunkt der mittelalterlichen theologischen Kontroversen zusammen und sind Vorzeichen für die folgende Epoche, die Verf. mit „Auseinanderbrechen der Einheit" überschreibt (207—224). Er behandelt hier sowohl die Unionskonzile wie auch das Schisma im Gefolge von Avignon und die Erscheinung von Wyclif und Hus. „Reformation und Konzil von Trient" bilden einen eigenen Abschnitt (227—262), der schon seinem äußeren Umfang nach zu den wichtigeren Kapiteln dieser Darstellung zählt. Das ist nicht verwunderlich, da R. vor allem in der Gnadenfrage und in der Problematik der Ursünde hier sein eigenes Forschungsgebiet wiederfindet. Anschließend wird die Zeit „Vom Konzil von Trient bis zum I. Vatikanum" (265—281) mit den Themen Jansenismus, Gallikanismus und dem Dogma der Unbefleckten Empfängnis summarisch vorgestellt. Das letzte Kapitel behandelt den Abschnitt „Vom I. Vatikanum zum II. Vatikanum" (285—316) mit den Schwerpunkten: Verhalten der Kirche gegenüber den neuen Ideen, die Modernismuskrise und die Entwicklung bis zum letzten Konzil. Ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (317—320) erlaubt schließlich einen schnellen Überblick über den gebotenen Stoff. — Man ist etwas erstaunt, keine weiteren Hinweise zu finden, ein Literaturverzeichnis z. B. oder eine Liste der vorkommenden Namen, die den Gebrauch dieses Überblicks erleichtern könnten. Ihr Fehlen wird man bedauern, auch wenn man sich an die Schlußbemerkungen der Einführung erinnert (vgl. 22 f.) mit dem allgemeinen Verweis auf Lexikonartikel, Monographien und Zeitschriften. Das eigentliche Interesse dieses Leitfadens scheint uns dagegen in der Tatsache gut zum Ausdruck zu kommen, daß R. auf Fußnoten zu Einzelarbeiten fast völlig verzichtet hat. Die gebotenen Anmerkungen betreffen im allgemeinen nur die Lehrtexte selbst, wie sie in der Sammlung von Denzinger vorliegen. Die Darstellung R.s versucht, diese Dokumente an ihren geschichtlichen Platz zu stellen, ihre Entstehung aus dem historischen Kontext heraus zu verdeutlichen und damit einer Reflexion über den durchaus unterschiedlichen dogmatischen Wert (vgl. 22) dieser Aussagen zu dienen. Von daher wird man den verhältnismäßig knappen Umfang dieser Arbeit begrüßen, trotz aller damit verbundenen Vereinfachungen. Die Darstellung ist leicht lesbar, so daß sich das Buch als notwendige Ergänzung zum Denzinger anbietet. Doch bevor eine Empfehlung in diesem Sinn formuliert wird — und hier scheint auch das mögliche Interesse am Werk des Verf.s im deutschen Sprachraum berührt — ist ein genauerer Blick auf den Inhalt dieses Buches nötig. — Die wichtigste Frage an diese Dogmengeschichte: Hat sie ihren Gegenstand entsprechend vorgestellt, die Gewichte richtig verteilt, ihr Urteil im Rahmen des Möglichen von den sachlichen Gegebenheiten bestimmen lassen? Gerade eine gedrängte Zusammenfassung unterliegt ja in besonderer Weise der Gefahr von Verschiebungen und Verzerrungen. Beim vorliegenden Werk handelt es sich m. E. um eine gut ausgewogene Darstellung, die mit Gespür für das richtige perspektivische Maß ihre Akzente setzt. Immerhin bleibt die unmittelbare Nähe der Arbeit zum Enchiridion Denzingers zu beachten, die z. B. den Ausfall der für die Theologiegeschichte so bedeutsamen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts im vorliegenden Zusammenhang erklärt. Außer einigen gelegentlichen Erwähnungen spielen Thomas von Aquin, Bonaventura oder Duns Scotus in dieser Dogmengeschichte keine Rolle. Man ist geneigt, hier auch die persönliche Art und die speziellen Arbeiten des Verf.s geltend zu machen. Unverkennbar trägt nämlich das Buch auch die Züge seines Autors. Die Darstellung der Väterzeit im allgemeinen, die Augustins im besonderen und dann die Behandlung der Problematik des Konzils

von Trient und der nachtridentinischen Theologie wird man als besonders lebendig empfinden. Als gelungen kann auch das Kapitel über das Frühmittelalter gelten, während man für den Bericht über die Entwicklung im Hohen Mittelalter in der vorliegenden Form Reserven anmelden muß. Einerseits sind die Bemerkungen für diese Epoche zu flüchtig und fragmentarisch, um die Bewegungen im Glaubensbewußtsein dieser Zeit wirklich zu erfassen, anderseits hat man auch nicht den Eindruck, daß die verschiedenen Gedanken sich zu einer wirklich einheitlichen Skizze zusammenfügen. Das dürfte auch darin zum Ausdruck kommen, daß für diese Epoche in den Zwischenüberschriften die Sachfragen ganz aus den Titeln verschwinden, um durch so farblose Themen ersetzt zu werden wie „Das 12. Jahrhundert", „Das 13. Jahrhundert", „Die Unionskonzile", „Das Ende des Mittelalters" usw. Allerdings ist damit das dort Gesagte keinesfalls wertlos. Vielmehr findet man auch hier eine Fülle von Anregungen, wenn man zur Theologiegeschichte dieser Zeit bereits eine gewisse Übersicht besitzt. — Besondere Aufmerksamkeit ist noch zwei weiteren Fragen zu schenken, die für ein abschließendes Urteil bedeutsam sind. Einmal stellt sich das Problem der Verankerung des Glaubensgutes in der Botschaft der Schrift und der Vermittlung durch die Credo-Formeln. In Anlehnung an Denzinger stellt sich R. diese Frage nicht, die ja streng genommen auch nicht in sein Thema gehört. Es bleibt aber zu fragen, ob dieses Vorgehen der dauernd gestellten Aufgabe einer Konfrontierung des Glaubens mit der Schrift sowie dem betonten Bemühen des II. Vatikanums um eine schriftgemäße Formulierung seiner Aussagen voll gerecht wird. Es scheint, als sei in R.s Arbeit der Begriff des Dogmas und seiner Geschichte zu sehr von der Seite der Theologie und zu wenig von der Seite des Glaubens her bestimmt. — Die zweite Frage betrifft die methodologische Einführung des Verf.s, in der die Prinzipien ausdrücklich genannt werden, auf die sich sein Werk aufbaut. Es geht R. zwar auch um eine Einführung für ein Publikum, das den Kreis der Fachleute weit überschreitet. Er ruft darum zunächst die großen klassischen Prinzipien ins Gedächtnis: „Der Fortschritt des Dogmas heißt nicht Fortschritt der Offenbarung" (7); „Es geht jetzt um die Entzifferung, das Verstehen und die Deutung des Wortes Gottes" (8 f.). Das Glaubensgut ist im Credo formuliert und seine Entfaltung ist von der allgemeinen Situation der Kirche abhängig, d. h. nicht unbedingt stetiger Fortschritt und harmonische Ausdeutung (vgl. 9 ff.). Häresien ebenso wie die spontane Reflexion der Kirche können darum Ursprung für einen Fortschritt im Dogma sein (vgl. 11 f.). Danach bleibt noch das Verhältnis zwischen Dogma und Theologie zu klären, für das Verf. auf zwei unterschiedliche Grundhaltungen hinweist, einerseits die der großen Synthesen, anderseits die subtiler Analysen (vgl. 13 f.). Der Unterschied der Dogmengeschichte zur Geschichte der Theologie und der Philosophie wird erwähnt, und gleichzeitig macht R. auf ihre Untrennbarkeit aufmerksam. Die Verbindung zur Geschichte der Offenbarung (Credo) wird noch einmal genannt; abschließend ist von dem Bezug zur Religionsgeschichte die Rede (vgl. 16). — Erst nach dieser Situierung seiner Aufgabe kommt R. auf eine Reihe von grundlegenden Einzelveröffentlichungen und auf die großen Standardwerke zu sprechen, um auch auf dieser Linie den Platz für seine eigene Veröffentlichung zu finden. Es folgen jeweils eine knappe Anerkennung und Auseinandersetzung mit *Harnack*, als dem Meister der Disziplin, und mit *Turmel*, dessen sechs Bände für den französischen Bereich eine gewisse Bedeutung haben (vgl. 18 ff.). Die damit angedeuteten Prinzipien erklären die Methode des Verf.s (21). — Im ganzen kann man sich über dieses Buch und die durch es aufgegriffene Problematik wohl nur freuen. Daran ändern auch die geäußerten Vorbehalte zu Einzelfragen und die vorhandenen Schwächen dieser Darstellung nichts. Denn das vorliegende Werk scheint sehr geeignet, die historische Dimension des Dogmas ihrer ganzen Breite nach wieder voll zur Geltung kommen zu lassen, die über einem allzu statischen Begriff von der Wahrheit des Dogmas oft vergessen und in den meisten Fällen nicht respektiert worden ist. Gerade die Einführung, die R. seiner Untersuchung voranstellt, wird alle Bedenken zerstreuen, die aus der Furcht vor einer Relativierung der Glaubenswahrheit stammen könnten. — Seiner Anlage und seinem Umfang nach nimmt das Werk einen eigenen Platz ein; auch und gerade im Vergleich etwa mit dem „Handbuch der Dogmengeschichte". Man würde ihm darum — neben einer gewissen Überarbeitung — weite Verbreitung wünschen.

K. H. Neufeld, S. J.

Hausmann, Ulrich (Hrsg.), Handbuch der Archäologie. Allgemeine Grundlagen der Archäologie. Begriff und Methode, Geschichte, Problem der Form, Schriftzeugnisse. Gr. 8° (XXXII u. 529 S. m. 92 Abb.) München 1969, Beck. 84.— DM. — Die Darlegung der „Allgemeinen Grundlagen der Archäologie" ist eine Neubearbeitung des 1939 erschienenen „Ersten Bandes" des „Handbuchs der Archäologie". *W. Otto* hatte damals den Plan, in drei Bänden das gesamte Gebiet der Archäologie zu erfassen. Der Plan wurde — wohl nicht nur wegen des beginnenden Zweiten Weltkriegs — nie zu Ende geführt. Heute ist der Stoff nicht mehr ohne weiteres zu überblicken; der neue Erste Band trägt keine Ordnungszahl mehr. Und das ganze neugeplante Handbuch bildet nicht mehr die „VI. Abteilung" des Handbuchs der Altertumswissenschaft; es wird nur noch „herausgegeben im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft". Der Herausgeber der „Allgemeinen Grundlagen der Archäologie" und des ganzen geplanten „Handbuchs der Archäologie" ist der Ordinarius für Archäologie in Tübingen. H. hat aus dem „Ersten Band" des Handbuchs von *W. Otto* knapp zwei Drittel der Abbildungen übernommen. Unverändert wurde auch der Beitrag von *E. Buschor*, Begriff und Methode der Archäologie, abgedruckt. Nur leicht überarbeitet tauchen die Beiträge von *D. Schweitzer*, Das Problem der Form in der Kunst des Altertums, von *A. Rehm*, Die griechischen und italienischen Inschriften, und von *E. Pernice*, Die griechischen und lateinischen Zeugnisse, wieder auf. — Die stärkste Veränderung im Verhältnis zur Erstausgabe von 1939 hat der Bereich der Schriftgeschichte erfahren. Hier behandeln *H. Brunner* die Schrift der Ägypter, *O. Edzard* die Keilschrift, *W. Hinz* die Schrift der Elamer, *H. Mittelberger* die hethitische Bilderschrift. Der Herausgeber hat *E. Grumach* trotz seiner kritischen Einstellung zur Entzifferung von Linear B durch *Ventris-Chadwick* gebeten, die kretischen und kyprischen Schriftsysteme darzustellen. Er tat es in der ihm eigenen übersichtlichen Weise und konnte den Beitrag kurz vor seinem Tod fertigstellen. Die Alphabetschriften behandelt *W. Röllig*. Klar wird festgestellt, daß das Alphabet phoinikischer Prägung die „Urmutter aller Alphabete unseres und des vorderasiatischen Kulturkreises wurde". Doch die Frage, wie dieses phoinikische Alphabet entstand, ist heute schwieriger zu beantworten als vor 30 Jahren. Sie wird nicht erleichtert durch den „Korrekturzusatz" am Ende dieser Arbeit, in dem mitgeteilt wird, daß 1968 in *Kamid-el Loz* (Libanon) zwei geritzte Ostraka aus der Zeit um 1500 v. Chr. gefunden wurden, die klare Schriftzeichen der südsemitischen Alphabetschrift aufweisen. Am ehesten ist der Vorläufer des phoinikischen Alphabets in protokanaanäischen Schrifttypen zu suchen. Sie sind etwa 200 Jahre älter als die ins 15. Jh. zu datierenden protosinaitischen Inschriften, die demnach an Bedeutung verloren haben. Auch der Zusammenhang zwischen den semitischen Namen für bestimmte Konsonanten und den ursprünglich ägyptischen Schriftzeichen wird heute bezweifelt. Der Grund dafür überzeugt allerdings nicht restlos (295, Anm. 1). — Ein Mangel des Buches ist seine Uninteressiertheit an biblischer und frühchristlicher Archäologie. Zwar wird richtig die „Pontificia Accademia Romana di Archeologia" (gegründet 1740) als die älteste archäologische Vereinigung in Rom genannt (145), aber in nur drei Zeilen wird von ihrer Tätigkeit berichtet, und die „Rivista di Archeologia Christiana" wird im ganzen Buch nie erwähnt. Noch schwerwiegender ist die Tatsache, daß laut Index im ganzen Buch nirgends von Qumran die Rede ist; dort wurden uns durch die zahlreichen Funde seit 1947 viele neue Aspekte z. B. über Schreibkunst und Schreibmaterial eröffnet. So sagt *H. Brunner* in seinem Beitrag „Schreibmaterial" im Abschnitt über das Leder nichts von den ca. 300 Lederrollen, deren Reste in den Höhlen am Toten Meer gefunden wurden. Nach B. erhielt das Leder erst in der Form von Pergament überragende Bedeutung für die Schrift (313). Da B. nicht mit alttestamentlichen Lederrollen rechnet, betrachtet er alle Stellen, an denen im AT von einer Buchrolle die Rede ist, als Aussagen über Papyrusrollen (314, Anm. 5). Er behauptet geradezu vom Papyrus: „im Alten Testament wird er mehrfach erwähnt". Und dabei versäumt er es, über die Neuerung auf dem Gebiet des Schreibmaterials in den frühchristlichen Gemeinden zu berichten. Dort werden — nach unseren heutigen Kenntnissen — erstmalig in der ganzen antiken Welt Papyrus-Kodizes beschrieben. — In einem so umfassenden Werk sind Lücken und Mängel unvermeidlich. Doch allein schon der neue und gründliche

Beitrag von *W. Schiering* über die Geschichte der Archäologie verleiht dem Buch einen Wert, der es deutlich von dem ersten Band des Handbuchs von *W. Otto* abhebt. B. Schwank, O. S. B.

Schilbach, Erich, Byzantinische Metrologie (Byzantinisches Handbuch, im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft, 12. Abt., 4. Teil). 8° (XXIX u. 291 S.) München 1970, Beck. 68.— DM. — Es dürfte das erste Mal sein, daß eine Dissertation auf Anhieb im Rahmen des „Handbuchs der Altertumswissenschaft" veröffentlicht wurde. In unserem Fall bedeutet das weniger, daß man langwierige Einzelforschungen mit einer abschließenden Gesamtdarstellung hätte krönen können, sondern daß es bisher einfach an einem Vorentwurf einer byzantinischen Metrologie gefehlt hat, vielleicht bedingt durch „die schlechte Quellenlage und den trockenen Forschungsgegenstand" (Vorwort). Der Verf. half diesem Übel ab, indem er vorliegendem Werk einen zweiten Teil als „Byzantinische metrologische Quellen" (Düsseldorf 1970, Brücken-Verlag) zur Seite stellte. — Das Handbuch bringt in der Einführung einen Abriß der Geschichte früherer Untersuchungen, Problemstellung und Eingrenzung des Themas, schließlich eine Liste publizierter Quellen (1—9). Das über den Rahmen des Buches hinaus Bedeutsame liegt in dem methodologischen Aufweis, mit welchen Schwierigkeiten es der Byzanzforscher in der Datierung der Quellentexte, in der Einschätzung lokaler Verschiedenheiten und der Entflechtung des Durcheinanders byzantinischer, italienischer und türkischer Maßeinheiten, vor allem in der spätbyzantinischen Epoche, zu tun hat. Die Schablone von der festen Größe „Byzanz" wird wieder einmal durchbrochen; dabei werden auch Gründe und Phänomene für die wachsende wirtschaftliche Dominanz des Westens im Spätmittelalter zwischen den Zeilen lesbar. — Die Gliederung des Buches folgt den spezifischen Maßeinheiten: Längenmaße (13—55); Flächenmaße (56—93); Hohlmaße (94—159); Gewichtsmaße (160—231). Es wird jeweils unterschieden zwischen offiziellen und inoffiziellen oder lokal gebräuchlichen Maßen, eine Unterscheidung, die oft zu Überschneidungen im Kräftespiel Hauptstadt — Provinz führt. — Anhang I behandelt byzantinische Feldvermessung und Steuerveranlagung (233—263); Anhang II veranschaulicht den Stoff in übersichtlichen Tabellen (265—272). Ein Index zu Maßen und Münzen sowie ein Eigennamen-, Wort- und Sachregister vervollständigen das wertvolle Werk. — Es wird durch Einzelforschungen zu ergänzen sein, die aber durch diese Arbeit erst möglich wurden. G. Podskalsky, S. J.

4. Theologiegeschichte. Ökumenik

Zumkeller, Adolar, O. E. S. A., Das Mönchtum des heiligen Augustinus. 2., neubearb. Aufl. (Cassiciacum, 11). 8° (488 S.) Würzburg 1968, Augustinus-Verlag. 39.30 DM. — Als das vorliegende Werk in seiner ersten Auflage erschien, im Jahre 1949, mußte Verf. noch bedauernd feststellen, daß man weithin über dem Theologen und Kirchenmann Augustinus sein Mönchtum vergessen habe. Mittlerweile hat die Lage sich gründlich gewandelt. Nicht nur insofern, als seither eine Fülle von Untersuchungen und Büchern erschienen ist, die sich vor allem mit dem Verhältnis des Heiligen von Hippo zum Mönchtum beschäftigen, sondern auch insofern, als durch das Konzil die Probleme des Ordensstandes und -lebens nachdrücklich ins allgemein-kirchliche Bewußtsein gehoben worden sind, — nicht nur durch das Dekret ‚Perfectae Caritatis', sondern mehr noch durch die Diskussionen über Kap. 5 und 6 der Kirchenkonstitution. Wenn die Konzilsväter allen Ordensgemeinschaften zur Pflicht gemacht haben, ihr Institut von Grund auf neu zu bedenken und wenn somit die Weisung gegeben ist, zu den Quellen zurückzugehen, dann ist damit auch die Besinnung auf das zur Pflicht gemacht, was Augustinus von Anfang an und durch alle Jahrhunderte hindurch für das Mönchtum bedeutet hat und heute noch bedeutet. Es ist daher allen Dankes wert, daß Z. sich der Mühe unterzogen hat, sein Werk neu zu bearbeiten und es so, bereichert mit den neuesten Forschungsergebnissen, wieder vorzulegen. — Der I. Teil handelt von „Augustins Mönchsideal in seinem Werden und Reifen" (33—134). Da wird geschildert, mit welcher Folgerichtigkeit Augustinus von seiner Bekehrung an dem Gedanken eines

mönchischen Lebens zugeführt wurde, wie in Cassiciacum die erste Mönchsgemeinde sich um ihn sammelte und wie er nach seiner Rückkehr nach Nordafrika seine Klostergründungspläne verwirklichte, das „Gartenkloster", das „Kloster der Kleriker" und die „Frauenklöster". Daß Augustinus bei diesen Gründungen unter dem Einfluß der ägyptischen Vorbilder stand, wird ausdrücklich betont (38—41), verdiente aber vielleicht eine detailliertere Analyse; ich vermute, daß der Einfluß etwa von der pachomianischen Mönchsidee her noch intensiver war, als es vom Verf. herausgestellt wird (74—76). Wichtig ist die Feststellung, daß Augustinus auch als Bischof dem Mönchsideal treu blieb und die Leitung seiner Klostergründungen in der Hand behielt, wenn auch sein hohes Amt ihn zwang, seine Hirtensorge über die ganze Diözese, ja über die ganze Kirche Nordafrikas hin auszuweiten. Aus seiner intensiven Kenntnis des mönchischen Lebens konnte er in seinen Predigten, Briefen und Schriften — die wichtigsten Texte sind im III. Teil dankenswerterweise in deutscher Übersetzung beigegeben — eine solche Fülle von hilfreichen Weisungen für das ganze Ordensleben geben, daß sein Name für immer neben Pachomius, Basilius und Benedikt genannt werden muß. — Den Kern des Buches bildet der II. Teil mit der ausführlichen Darlegung der Grundgedanken des augustinischen Mönchsideals (135—320). Was hier über „Sinn und Ziel des klösterlichen Lebens", über Armut, Bruderliebe und Gehorsam als „Klösterliches Lebensgesetz", über Gebet, Lesung, körperliche Arbeit und apostolische Tätigkeit als spezifisch „klösterliche Lebensweise" gesagt ist, bietet zusammen mit der Analyse der „klösterlichen Lebenshaltung" in Absage an die Weltliebe, Abtötung und Selbstverleugnung, Demut und Jungfräulichkeit eine eindrucksvolle ‚Summa' des religiösen Lebens. Verf. hat in der „Zusammenfassung" dieses II. Teiles versucht, aus der Vielfalt der Einzelmomente das „spezifisch augustinische" Ordensideal herauszuschälen. Er sieht es darin, daß dort „die Liebe zum Grundgesetz des monastischen Lebens erhoben ist" (317). Nicht umsonst steht ja das zwei-eine Hauptgebot der Liebe am Anfang der „Augustinusregel". Von diesem Grundprinzip her gewinnen die anderen, für die augustinische Sicht typischen Elemente und Faktoren des mönchischen Lebens (Vita communis, Kloster als Familie, apostolische Ausrichtung, ekklesiologische Rückbindung) ihre besondere Prägung. — Im III. Teil, der „Augustins Mönchsideal in seinem Schrifttum" behandelt, sind vor allem die Ausführungen über den neuesten Stand der Diskussion um die Echtheit der Augustinusregel zu beachten. An Hand der neuesten Arbeiten von *Verheijen, Châtillon, van Bavel, Lorenz* u. a. kommt Verf. zu folgendem „statement": „Sicherheit besteht darüber, daß der Text des ‚praeceptum' (= die Regel für Männer) ein Werk des heiligen Augustinus ist. Er hat es mit großer Wahrscheinlichkeit für Männer verfaßt, wenn auch die Möglichkeit, daß er diese Klosterregel ursprünglich für ein Frauenkloster schrieb, bis jetzt nicht völlig ausgeschlossen werden kann ... Die Regel des hl. Augustinus dürfte die älteste erhaltene Klosterregel des Abendlandes sein." (331). Ihre Eigenart sieht Verf. mit Recht in ihrer „Menschenkenntnis und Diskretion, Gedankentiefe und Verankerung in der Heiligen Schrift und nicht zuletzt in der klaren Ausrichtung des klösterlichen Lebens auf das Hochziel allen christlichen Lebens, die Liebe". — Die reichen bibliographischen Belege, das ausführliche Literaturregister und das Personenverzeichnis erhöhen den Wert dieser vorzüglichen Arbeit, die für das ganze Studium des frühen Mönchtums von hoher Bedeutung ist.

H. Bacht, S. J.

Karmiris, Johannes – von Iványka, Endre, Repertorium der Symbole und Bekenntnisschriften der griechisch-orthodoxen Kirche in lateinischen (oder, in einigen Fällen, deutschen oder französischen Übersetzungen). 8° (41 S.) Düsseldorf 1969, Patmos 12.- DM. — Unter den praktischen Hilfsmitteln für das Studium der von den Orthodoxen mehr oder weniger allgemein angenommenen Lehren hat sich seit einigen Jahren die Sammlung von Karmiris bewährt: Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ τῆς Ὀρθοδόξου καὶ Καθολικῆς Ἐκκλησίας (I. Athen 1952, II. Athen ²1953, Graz ²1968). In der vorgelegten Neuerscheinung wird nun dem westlichen Leser zur leichteren Benutzung des Originalwerkes ein Nachweis der einzelnen Fundstellen in lateinischer oder auch modernsprachiger (französisch, englisch, deutsch, je nach dem Vorhandenen) Übersetzung geboten. Das Verzeichnis ist derart angelegt, daß auf eine

instruktive Erläuterung des Anlasses, der zur Erstellung des betreffenden Textes geführt hat, eine Übersicht folgt, die auf der linken Seitenhälfte die Zahl des Bandes und der Seite anführt, unter der der Text bei Karmiris zu finden ist, und rechts davon, genau gegenübergestellt, den Fundort der Übersetzung angibt, soweit das für die älteren Texte möglich ist, nach den allbekannten Sammlungen von Mansi und Migne. Die Dokumente gehen bis zum Jahre 1968, also bis zu der panorthodoxen Konferenz von Belgrad einschließlich. Selbstverständlich sind auch die neuesten gemeinsamen Erklärungen des Papstes und des ökumenischen Patriarchen aus dem Jahre 1964 aufgenommen; hier hätte allerdings die Angabe des offiziellen lateinischen Textes (Acta Apostolicae Sedis oder sonstwie) nicht fehlen dürfen. — Das Ganze ist ein zuverlässiges und recht brauchbares, ja für manchen unentbehrliches Hilfsmittel, wodurch jedoch der Rückgriff auf das griechisch abgefaßte Werk von Karmiris nicht überflüssig gemacht wird, wenn man sich an die Quellen selber halten will. J. Beumer, S. J.

Kunzelmann, Adalbero, O.E.S.A., Geschichte der deutschen Augustiner-Eremiten. I. Das dreizehnte Jahrhundert (Cassiciacum, 26). 8° (XIII u. 275 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag. 48.50 DM. — Wenn jemals das schon zu oft verwendete Wort von der ausgefüllten Lücke am Platze ist, dann bei dem hier vorgelegten Werk. Denn der für die Geschichte des Ordenswesens und der Kirche im allgemeinen und nicht zuletzt auch für die der Theologie so bedeutsame Orden der Augustiner-Eremiten hat bislang noch keine zusammenfassende Darstellung erfahren; außer einigen Monographien mit begrenztem Blickfeld kommen höchstens nur die Arbeiten von *K. Elm* in Betracht (Neue Beiträge zur Geschichte des Augustiner-Eremitenordens im 13. und 14. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 42 [1960] 357 bis 387; Beiträge zur Geschichte des Wilhelmitenordens [Köln 1962]). K. beginnt seine gut belegten Ausführungen mit der Gründungszeit des 13. Jahrhunderts, und wenn auch gemäß dem Titel die deutschen Augustiner den Mittelpunkt einnehmen, so wird doch, zumal für den Anfang, Italien einigermaßen miteinbezogen. Die vorausgeschickte Einleitung beschreibt das monastische Leben des hl. Augustinus und seine Klostergründungen (1–10). Dabei wird mit Recht hervorgehoben: „So ist für den Orden der Augustiner-Eremiten, ebenso wie für den der Regulierten Chorherren, kein unmittelbarer Zusammenhang mit dem augustinischen Mönchtum der alten Zeit nachweisbar" (10); vielleicht hätte noch entschiedener gesagt werden sollen, daß die entgegengesetzte Behauptung den historischen Tatsachen widerspricht, wie ja auch das Wort „Klostergründung" für Augustinus in einem weiteren Sinn genommen werden muß. Dann folgt das Kapitel über die eigentliche Entstehung des Ordens in Italien (Brictiner, Johannboniten, Wilhelmiten, die Große Union von 1256, die Bulle ‚Licet ecclesiae' und die Bulle ‚Ea quae iudicio': 11–37), dem sich eine Übersicht über die ältesten Augustinerklöster nördlich der Alpen vor der Großen Union anschließt (37–94). Die Darlegungen werden noch eingehender, wenn im nächsten (3.) Kapitel die weitere Ausbreitung der deutschen Ordensprovinz bis zum letzten repräsentativen Zusammenschluß der alten deutschen Ordensprovinz von rund 80 Klöstern in Zürich (1297) besprochen wird, wobei die Amtszeit der einzelnen Provinzialobern (Guido di Stagia, Engelbert, Walther Raemaker und Heinrich Friemar der Ältere) den Einteilungsgrund abgibt (95–238). Ein folgender Abschnitt befaßt sich mit dem Regensburger Generalkapitel im Jahre 1290, mit den dort beschlossenen Ordenskonstitutionen und der allmählich wachsenden Sorge für die theologischen Studien (238–253). Hier wäre wohl in bezug auf den zuletzt genannten Punkt eine größere Ausführlichkeit angebracht gewesen, vielleicht auch durch Zurückgreifen auf die analogen Bestrebungen in den übrigen Bettelorden; denn außer Aegidius Romanus wird kein anderer Theologe aus den Reihen der Augustiner-Eremiten mit Namen genannt (höchstens indirekt, indem sich K. auf *E. Ypma O.E.S.A.* beruft: La formation des professeurs chez les Ermites de saint Augustin de 1256 à 1354 [Paris 1956]). Das abschließende Kapitel „Die Teilung der deutschen Ordensprovinz" ist recht kurz (254) und begnügt sich mit der Feststellung der Tatsache, daß im Jahre 1299 die vier Provinzen errichtet wurden: die rheinisch-schwäbische, die bayerische, die thüringisch-sächsische und die kölnisch-belgische, die alle eine große Ausdehnung nach Osten oder Westen besaßen. – Eine genauere Kritik würde eine

ähnlich umfassende Kenntnis der Quellen voraussetzen, wie sie bei dem Verf. zu finden ist. Es bleibt also bei dankbarer Anerkennung des Erreichten. Nur ein Wunsch wäre noch zu erfüllen, daß ihm auch die Vollendung des Werkes vergönnt sei, das ja erst mit dem 14. und 15. Jahrhundert und der Reformationszeit in die Phase eintritt, der das Interesse der Theologiegeschichte im besonderen Maße gehört.

J. Beumer, S. J.

Theissing, Hermann, Glaube und Theologie bei Robert Cowton OFM (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XLII, 3). 8° (X u. 330 S.) Münster 1970, Aschendorff. 49.– DM. – Der Autor, dessen theologische Einleitungslehre (samt dem Glaubenstraktat und den philosophischen Voraussetzungen für die Theologie) hier zur Darstellung gelangt, ist heute nur wenigen bekannt (vgl. indes: *B. Hechich*, De Immaculata Conceptione BMV secundum Thomam de Sutton OP et Robertum Cowton OFM [Rom 1958]). Er war ein Zeitgenosse des Duns Scotus, erhielt am 26. Juli 1300 als Franziskaner des Konvents zu Oxford die Vollmacht zum Beichthören und verfaßte während der Jahre 1309 bis 1311 seinen Sentenzenkommentar. Daß er in der beginnenden Spätscholastik größere Beachtung gefunden hat, kann man schon aus der Anzahl von 7 Handschriften dieses Kommentars und von mehreren Abbreviationes schließen, vor allem aber aus der Tatsache, daß Thomas von Sutton ein eigenes Werk gegen ihn geschrieben hat. Die theologiegeschichtliche Einordnung wird von dem Verf., obgleich sich einige Schwierigkeiten vom Text her bieten, exakt vorgenommen: Cowton hat vieles mit Scotus gemeinsam, übernimmt jedoch in wichtigen Punkten des Glaubenssystems öfters Lehren anderer Theologen, zumal die eines Thomas von Aquin und sogar die Heinrichs von Gent; er polemisiert dann auch gegen Scotus. Die eigentliche Originalität des Franziskaners liegt mehr auf philosophischem als auf theologischem Gebiet, und zwar derart, daß er einigermaßen in die Linie vorrückt, die den Nominalismus Ockhams vorbereitet. Ein nach allen Seiten hin geschlossenes System zu schaffen, ist Cowton offensichtlich nicht gelungen, und es muß als ein Verdienst des Verf.s betrachtet werden, daß er die Gegensätzlichkeiten, die besonders in der Erkenntnis- und Willenslehre hervortreten, ohne gewagte künstliche Synthesen stehenläßt. – Im einzelnen wird berichtet über Lebensdaten und Werk des Robert Cowton (3–19), über die natürliche Gotteserkenntnis (20–74), über die natürliche Offenbarung (75 bis 93), den christlichen Glauben (94–118), die Theologie als Glaubenswissenschaft (119–176), das Objekt der Theologie (177–204), die Theologie als spekulative Wissenschaft (205–251). Der Anhang (257–330) bringt dann noch die wichtigsten Fragen aus dem Sentenzenkommentar (q. 2, 5, 6 und 7) sowie aus dem 3. Buch dist. 23 (q. unica: Utrum de credibilibus revelatis nobis ad hoc, quod circa illa habeamus actum credendi, requiratur fides infusa vel sufficiat fides acquisita). – In den Belegen ist Th. recht ausführlich, soweit sie dem Sentenzenkommentar Cowtons entnommen sind. Die Zitate und Parallelen der zeitgenössischen Literatur, auch die „versteckten", sind ebenfalls zahlreich; nur könnte man bei ihnen bisweilen den Text selber vermissen, zumal wenn es sich um weniger bekannte Theologen handelt, die der Leser nicht gleich zur Hand hat. Überhaupt würde das Bild von Cowton und seiner Theorien noch deutlicher geworden sein, wenn weitere Autoren aus der Wende vom 13. zum 14. Jh. zu Wort gekommen wären, Franziskaner und auch Dominikaner, insofern die letzteren sich nicht unbedingt an die strenge Thomas-Auffassung anschließen.

J. Beumer, S. J.

Marcolino, Venicio, Das Alte Testament in der Heilsgeschichte. Untersuchung zum dogmatischen Verständnis des Alten Testaments als heilsgeschichtliche Periode nach Alexander von Hales (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F. 2). 8° (VII u. 370 S.) Münster 1970, Aschendorff. 58.— DM.— Zugrunde gelegt sind die zweifellos echten Schriften Alexanders, also die Glossa in quattuor libros Sententiarum (Quaracchi 1951—57), die Quaestiones disputatae ‚antequam esset frater' (Quaracchi 1960) und mehrere ungedruckte Quaestiones (aus verschiedenen Bibliotheken: Paris, Bologna, Toulouse, Münster, Vatikan, Assisi). Dagegen wird die sog. Summa Theologica fratris Alexandri nur gelegentlich zum Vergleich herangezogen. Von den Quellen her entsteht

nun das Bild, das sich Alexander von Hales von der Heilsgeschichte gemacht hat, mit besonderer Berücksichtigung der Rolle, die dabei dem Alten Testament zukommt. Hier die Titel der einzelnen Kapitel: 1. Die zentrale Stellung Christi in der Heilsgeschichte, 2. Das Alte Testament als vorbereitende Stufe der Heilsgeschichte auf Christus hin, 3. Die heilswirksame Gegenwart Christi im Alten Testament, 4. Die Mittel zur Heilsaneignung im Alten Testament, 5. Der Übergang vom Alten zum Neuen Testament. — Die Ergebnisse sind in der „Zusammenfassung" (323—347) gut vereinigt. Daraus ist zu entnehmen: Alexander betrachtet die ganze Geschichte der Menschheit als Heilsgeschichte, durch die sich Gott ‚per Christum in operibus reparationis' dem Menschen mitteilt nach dem neuplatonischen exitus-reditus-Schema. Die Menschwerdung des Gottessohnes bringt die Menschheitsgeschichte, die in die Perioden des tempus naturae, tempus Legis und tempus gratiae eingeteilt wird, zu ihrem Höhepunkt. Das Alte Testament hat dabei die Aufgabe, pädagogisch und präfigurativ auf Christus vorzubereiten. Deshalb ist die Zeit des Alten Testaments wirkliche Heilszeit, in der die Menschen tatsächlich in das Heilsgeheimnis einbezogen waren und auch unter dem Gesetz die Rechtfertigung erlangen konnten in einer gewissen Vorwegnahme des Neuen Testaments. Trotzdem bleibt für Alexander die mit Christus persönlich einsetzende Heilsperiode in ihrem Eigenwert erhalten, da das Alte Testament durch das Neue aufgehoben ist, und ähnlich besteht die aktuelle Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche weiter, da diese das Alte Testament und dessen Christuszeugnis in pneumatischer Exegese nutzbar zu machen hat. In den Ausführungen der vorangegangenen Kapitel wird das alles im einzelnen mit den an verschiedenen Stellen vorliegenden Aussagen Alexanders belegt, wobei die moderne Literatur ausgiebig zu Wort kommt und einigermaßen frühere Epochen (vor allem Hugo von St. Viktor, Petrus Lombardus, Petrus von Poitiers, Philipp der Kanzler, Wilhelm von Auxerre). Die Darstellung des Verf.s entspricht also im ganzen den geforderten Ansprüchen. — Wenn man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten die klare Feststellung, daß Alexander gar nicht so selbständig ist, wie es zunächst den Anschein hat. Das würde noch deutlicher hervorgetreten sein, wenn die Parallelen aus der frühscholastischen Literatur in größerer Anzahl beigebracht wären. So wird z. B. *Rupert von Deutz*, der doch die heilsgeschichtliche Sicht der Offenbarung in der Theologie des 12. Jahrhunderts inauguriert hat, nur an einer einzigen Stelle (49, Anm. 41) erwähnt, und dazu bloß in einer für das Thema nebensächlichen Frage. Auch die sehr informative Arbeit von *L. Scheffczyk*, Die heilsgeschichtliche Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung, in: Kirche und Überlieferung (Frankfurt 1963) 90—118, fehlt leider in dem sonst so reichhaltigen Literaturverzeichnis. Selbst wenn Alexander die Schriften Ruperts nicht gekannt haben sollte, hätte ein kurzer Hinweis gute Dienste geleistet. J. Beumer, S. J.

Plotnik, Kenneth, Herveus Natalis OP and the Controversies over the Real Presence and Transsubstantiation (Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N.F. 10). 8° (XII u. 71 S.) Paderborn 1970, Schöningh. 9.80 DM. – Um die Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert wurde in der Scholastik eine Streitfrage ausgetragen, die sich mit der Gegenwart Christi in der Eucharistie befaßte. Die Realität bildete dabei die Voraussetzung und nur die Art und Weise der Gegenwart sollte, bisweilen auch ohne Transsubstantiation, näher geklärt werden. Aegidius Romanus, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines, Johannes Quidort von Paris, Jakob von Metz, Herveus Natalis und Durandus von St-Pourçain sind die Hauptpartner in diesem theologischen Gespräch. P. stellt nun in seiner sorgfältigen Untersuchung Herveus Natalis in den Mittelpunkt und reiht um ihn die anderen Theologen; außer den bereits genannten ist es vor allem ein Anonymus (Cod. Vat. Borgh. lat. 122, fol. 98ra ss.), ein Schüler des Jakob von Metz und offensichtlich beeinflußt durch Gottfried von Fontaines. Die mannigfachen Verbindungslinien, soweit das heute noch im einzelnen nachvollziehbar zu sein scheint, werden immer klar aufgewiesen, und ein besonderer Vorzug der Arbeit besteht darin, daß nicht nur die Konsubstantiationslehre des *Johannes Quidort*, früher „Impanationslehre" genannt, sondern auch die Eucharistielehre *Wilhelms von Ockham* in ihren theologiegeschichtlichen Zusammenhängen her-

vortreten und eine gerechtere Würdigung erfahren können. Herveus selbst bleibt in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern in treuer Gefolgschaft gegenüber Thomas von Aquin. – Obschon noch mehrere andere Scholastiker aus dem behandelten Zeitraum kurz erwähnt werden (z. B. Johannes von Neapel, Petrus von Palude, Richard von Mediavilla), wäre doch für den Leser eine möglichst vollständige Angabe der unterschiedlichen Eucharistieauffassungen willkommen gewesen. J. Beumer, S. J.

Fois, Mario, S. J., Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente (Analecta Gregoriana, 174). Gr. 8° (XX u. 702 S.) Rom 1969, Università Gregoriana. 12.000 L. — Es ist ein stattlicher Band, den uns hier der Verf. über den Humanisten *Laurentius Valla* (1407—1457) vorlegt, um dessen christliche Gedankenwelt in den historisch-kulturellen Rahmen seiner Zeit hineinzustellen. Eine eigentliche Biographie, die sicher als Einleitung gute Dienste geleistet hätte, wird nicht geboten, sondern mit in den I. Teil (historisch-analytisch, an Hand der Schriften Vallas) hineinverwoben (3—469). Recht ausführlich sind die Phasen der geistigen und religiösen Entwicklung des Autors gezeichnet, von ‚De vero bono' über ‚De libero arbitrio' und ‚De professione religiosorum' bis zu den Spätschriften ‚De falso credita et ementita Constantini donatione' und ‚Collatio Novi Testamenti'. Zwischendurch werden selbstverständlich noch die anderen kleineren Werke V.s besprochen, ebenso alles, was aus der damaligen Zeit Einfluß auf ihn gewonnen hat. Eine innere Abhängigkeit von den Kirchenvätern *Hieronymus* und *Laktanz* ist unverkennbar, und unter den Scholastikern, die V. sonst nach Humanistenart ablehnt, nimmt *Thomas von Aquin* einen hervorragenden Platz ein (Encomium S. Thomae Aquinatis, Festrede vor den Dominikanern in S. Maria sopra Minerva vom 7. März 1457). Begegnungen und Kontroversen mit Theologen und insbesondere mit anderen Humanisten beanspruchen in der Darstellung einen großen Raum, so daß beinahe eine Geschichte des italienischen Humanismus während des 15. Jahrhunderts zustande kommt, die in Deutschland allzu wenig bekannt ist. Allgemeineres Interesse werden indes die Ausführungen zu der die Textkritik der Bibel inaugurierenden Exegese V.s wecken (namentlich 422—429), und mit vollem Recht wird gesagt, daß diese nicht allein auf die Vorliebe für eine reine Grammatik und einen klassischen Stil zurückzuführen sei (429). Und daß die historisch-kritische Methode V.s, die sich vor allem in dem Nachweis der Fälschung betreffs der sog. Konstantinischen Schenkung gezeigt hat, immer noch Bewunderer findet, braucht gerade für den Kreis der deutschen Leser nicht eigens betont zu werden (325—345). Alle Angaben sind reichlich aus den gedruckten und ungedruckten Quellen belegt. — Der II. Teil (473—640) ist synthetischer Natur, ohne die Kritik auszuschließen. Vor allem kommt es dem Verf. darauf an, die wesentlich rechtgläubigere Haltung V.s nachzuweisen. Er befaßt sich deshalb mit den einzelnen Lehrstücken des Humanisten, Anthropologie, menschliche Willensfreiheit, Tugenden und Ethik. Dem Ergebnis, das einer Rechtfertigung V.s gleichkommt, wird die Geschichtsforschung nur zustimmen können, zumal da heutzutage kaum noch die eine oder die andere gewagte oder mißverständliche These V.s Anlaß zum Widerspruch bietet. Am Schluß des Werkes findet man noch Bibliographie und Inhaltsverzeichnisse, wobei die Bibliographie, die nicht einmal vollständig sein will, 25 Seiten einnimmt (642—667). — Die Bemühungen des Verf.s, das Werk V.s wieder in das volle Licht der Geschichte zu stellen und ihm zu einer verdienten Anerkennung zu verhelfen, werden dankbar aufzunehmen sein. Gerne hätte der Leser etwas mehr gehört über die Vorwürfe, die gegen die persönliche Lebensführung des Humanisten erhoben worden sind und nicht konkreter Anlässe entbehren. Sein Einfluß auf *Erasmus von Rotterdam* wird nur wenige Male kurz gestreift (z. B. 420—423), jedoch war er nach dem Zeugnis des *Beatus Rhenanus* für die exegetische Methode des Niederländers geradezu entscheidend. J. Beumer, S. J.

Beumer, Johannes, S. J., Erasmus der Europäer. Die Beziehungen des Rotterdamers zu den Humanisten seiner Zeit unter den verschiedenen Nationen Europas (Franziskanische Forschungen, hrsg. v. *V. Heynck* u. *J. Kaup*, 22). 8° (128 S.) Werl 1969, Dietrich Coelde. — Die Arbeit des Verf.s will Erasmus feiern als den Mann, „der Kosmopolit oder mindestens Europäer sein wollte und für seine

Zeit mit den ihm zu Gebote stehenden Mitteln eine übernationale Einheit angestrebt hat". Als Quellengrundlage diente B. vor allem die weitverzweigte Korrespondenz des Fürsten der Humanisten; er hat die repräsentativsten Freunde und Schülerkreise des Erasmus auf diesen Aspekt ihrer Beziehungen hin befragt. *Guillaume Budé, Lefèvre d'Etaples, John Colet, Thomas More, Juan Luis Vives, Jacopo Sadoleto,* werden hier im Spiegel ihrer Freundschaft mit dem Rotterdamer aufgeführt. B. kommt dabei zu folgendem Ergebnis: „England hat ihm von sich aus am meisten positive Anregungen mitgegeben, Spanien ist am stärksten und nachhaltigsten durch ihn beeindruckt worden, Italien hat sich am entschiedensten gegen seinen Einfluß zur Wehr gesetzt und in Deutschland sind die Einwirkungen, die von ihm ausgingen und die er dort empfangen hat, ungefähr im gleichen Maße bedeutsam gewesen. Nur die französischen Humanisten verbleiben unter diesen beiden Rücksichten etwas im Hintergrund." (120) — Freilich könnte man fragen, ob der anvisierte Gesichtspunkt nicht das Thema überfordert und eine Systematik in den Stoff hineinträgt, die der Zeit und der Persönlichkeit des Erasmus ferne liegen. Bei einem Europäer «avant la lettre» darf man wohl keinen europäischen Sendungsauftrag und kein europäisches Missionsbewußtsein erwarten; der Supranationalismus des Rotterdamers ist auch aus vielen subjektiven Wurzeln gewachsen, wobei die stark empfundene Begrenztheit des Herkunftraumes wohl treibende Kraft auf dem Wege zum Weltbürgertum war. Von da aus ergäben sich etwas weniger strenge Maßstäbe zur Beurteilung seiner Gratwanderung zwischen den Nationen. Nicht daß er überempfindsam in den eigenen Angelegenheiten und bisweilen ungerecht im Urteil über andere Nationen war, ist das Bemerkenswerte, sondern daß es ihm überhaupt gelang, jenseits der allzu engen Bindungen an geistliche und weltliche Herren einen Freiheitsraum zu wahren und selber ein souveräner Geist zu bleiben. Gegenüber diesem Wagemut und dieser Eigenständigkeit fallen Konzessionen, Schwächen und Kompromisse m. E. weniger ins Gewicht. Eine solche Untersuchung müßte aber nicht nur von weiter gesteckten Maßstäben, sondern auch von einer breiteren Quellengrundlage ausgehen, bei der das Nationalgefühl des 15. Jahrhunderts und die intellektuellen Ansätze zu einem Supranationalismus bei den Humanisten stärker berücksichtigt werden sollten. Es ist das Verdienst der Arbeit von B., dieses Problem einmal ins Auge gefaßt und wertvolle Bausteine zu seiner Lösung beigetragen zu haben. V. Conzemius

Probeartikel zum Sachregister der Weimarer Lutherausgabe (Abt. Schriften). Luther: Sol, Ratio, Erudio, Aristoteles. Im Auftrag der Kommission zur Herausgabe der Werke Martin Luthers unter der wissenschaftlichen Leitung von H. A. Oberman bearbeitet von Mitarbeitern der Abteilung „Register" am „Institut für Spätmittelalter und Reformation" in Tübingen. 8⁰ (172—265 u. 7—93 S.). Sonderdrucke aus „Archiv für Begriffsgeschichte" 14, 2 u. 15, 1, Bonn 1971, Bouvier. — Nachdem schon im Jahre 1964 einige Entwürfe für die interne Diskussion (Artikel über Spes, Humilitas, Bauer, Deutsch, Instrumentum, Kleid, Kloster) erschienen sind, folgen nunmehr die Artikel „Sol, Ratio, Erudio, Aristoteles" zu dem gleichen Zweck, nämlich die Registerbände zu Luthers Werken vorzubereiten. Es sind also Probeartikel oder „Grundmodelle zur Erschließung von Luthers Gedankengut, die sich aufgrund einer langjährigen Erfahrung nahegelegt oder sogar aufgedrängt haben" (173). Um einen gewissen Einblick in die angewandte Arbeitsmethode zu vermitteln, sei der Artikel „Aristoteles, Aristotelicus, Aristotelicotatos, Aristoteleskunst", für den *G. Rokita* verantwortlich ist, herausgegriffen (51—93). An erster Stelle werden eine Übersicht der zitierten oder verglichenen Aristoteleszitate und eine Inhaltsangabe geboten, dann folgen Einzelheiten über biographische Beziehungen Luthers zu Aristoteles, weiter von ihm Referate, Zitate und Kritiken aristotelischer Aussagen (Allgemeine Urteile, Logik, Metaphysik, Anthropologie und Ethik, Naturwissenschaftliches, Verschiedenes), endlich ein wichtiger Abschnitt über Luther und Aristoteles in der kirchlichen Tradition (Aristoteles und die Theologie, Der Mißbrauch des Aristoteles in der päpstlichen Kirche, Scholastischer Aristotelismus). Daraus entnehmen wir, daß Luther als Aristoteliker namhaft macht: Ambrosius Catharinus, Eck, Emser, Heinrich VIII., Prierias, Thomas und die Thomisten allgemein, während unter den Geg-

nern nur Bernhard (von Clairvaux) und Gregor von Rimini angeführt werden. — Sicher gebührt schon jetzt dem unermüdlichen Fleiß der Mitarbeiter alle Anerkennung. Nur eines wäre zu befürchten, daß sich die Fertigstellung des Gesamtwerkes über Jahrzehnte hinaus erstrecken wird. Die Übersichtlichkeit ist schon gut durch die Verwendung unterschiedlicher Drucktypen erreicht, aber vielleicht könnte dieser Weg noch weiter ausgebaut werden. Die Lutherzitate sind meistens recht ausführlich gebracht; ob sie nicht u. U. eine Kürzung vertrügen ohne Einbuße des Inhalts? Noch ein Wunsch sei hier angemeldet: Sowohl der katholische Theologe, der nur gelegentlich zu den Werken Luthers greift, als auch der evangelische Prediger würden es zweifellos begrüßen, wenn sie eine einbändige Handausgabe des Registers bekämen (mit vollständiger Angabe der Schriften Luthers in alphabetischer und chronologischer Reihenfolge nebst Fundort, einem Verzeichnis der dort namentlich genannten Personen unter besonderer Berücksichtigung der Briefadressaten und einem auf das Wesentliche beschränkten theologischen Sachregister).

J. Beumer, S. J.

Reinhardt, Klaus, Der dogmatische Schriftbeweis in der katholischen und protestantischen Christologie von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Gr. 8° (XXIV u. 534 S.) Paderborn 1970, Schöningh. 66.— DM. — Der Verf. der vorliegenden Untersuchung hat sich einem Thema zugewandt, das zwar wegen des heute vielfach erkennbaren Gegensatzes von Dogmatik und Exegese aktuelle Bedeutung besitzt, aber auch einen gewaltigen Umfangbereich aufweist, so daß die Stellungnahme ungemein vieler Theologen untersucht werden mußte. Eine Einschränkung ist nur durch den Blick auf die Christologie gegeben. Der I. Hauptteil „Die Entwicklung des dogmatischen Schriftgebrauchs in der Christologie von 1760 bis 1920" (8—220) bringt deshalb eine lange Reihe von Theologen, die zum Teil bereits vergessen sind, die Protestanten J. A. Ernesti, S. F. N. Morus, J. S. Semler, W. A. Teller, W. M. L. De Wette, F. Schleiermacher, Ph. K. Marheineke, J. T. Beck, A. E. Biedermann, A. Schweizer, R. Rothe, I. A. Dorner, J. Chr. von Hofmann, A. Ritschl, H. Schultz, W. Herrmann, E. Troeltsch und die Katholiken E. Klüpfel, B. Galura, M. Dobmayer, F. Oberthür, G. Hermes, A. Günther, J. S. Drey, F. A. Staudenmaier, B. F. L. Liebermann, J. E. Kuhn, A. Berlage, J. B. Franzelin, M. J. Scheeben, H. Schell, J. Pohle, B. Bartmann, F. Diekamp, ganz abgesehen von den Theologen, die nur nebenbei erwähnt werden. So beansprucht der Erste Hauptteil über 200 Seiten. Der Kritiker muß sich fragen, ob nicht eine Auswahl der typischen Vertreter dasselbe erreicht hätte, oder auch eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse. Dagegen befriedigen die folgenden Hauptteile vollkommen, so der II. „Typen des dogmatischen Schriftgebrauchs in der Christologie von 1920 bis zur Gegenwart" (K. Barth, R. Bultmann, E. Käsemann, H. Braun, G. Ebeling, E. Brunner, F. Buri, W. Pannenberg, K. Adam, M. Schmaus: 221—345), der III. „Der Einfluß der Hl. Schrift auf die Thematik der dogmatischen Christologie" (349—405), der IV. „Die hauptsächlichen biblischen Beweisstellen in der dogmatischen Christologie" (408—423) und die Schlußbetrachtung „Der dogmatische Schriftgebrauch heute, Probleme — Einsichten — Aufgaben" (425—444), obschon die verkürzte Behandlung der katholischen Theologen, von denen nur *Adam* und *Schmaus* ausführlich zu Wort kommen, weniger gefallen kann. Insbesondere können die beiden kurzen Abschnitte „Überblick über die in der dogmatischen Christologie verwendeten Motive" (350—367) und „Kritische Bemerkungen zur dogmatischen Verwendung biblischer Motive" (368—383) klärend und richtungweisend sein. Auch die „Schlußbetrachtung" ist vorzüglich gearbeitet, und man wird es dem Verf. leicht verzeihen, wenn er in einer gewissen Inkonsequenz von der Christologie her das Interesse und die Aussageabsicht auf die Dogmatik als solche abschweifen läßt. Einige Sätze, wohl durchdacht und von allen Extremen gleichweit entfernt, könnten programmatisch für die Methode der Theologie überhaupt sein, wie z. B.: „Es ist zu bedenken, daß die systematische Interpretation zunächst auf die Gesamtwahrheit der Schrift, nicht auf den Sinn einer einzelnen Stelle geht. Die Einsicht in den Zusammenhang kann zwar klärend auf das Verständnis einer Einzelstelle wirken; der Sinn läßt sich jedoch nicht mit Notwendigkeit aus dem Sachverständnis und aus dem Zusammenhang des Ganzen ableiten" (439). J. Beumer, S. J.

Döring, Heinrich, Kirchen unterwegs zur Einheit. Das Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche in den Dokumenten der Weltkirchenkonferenzen. Eine phänomenologisch-theologische Betrachtung (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, hrsg. von *Josef Hasenfuß*, N. F. 17–20). 8° (XXIV u. 592 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 58.— DM. — Ein stattlicher Band ist es, der sich hier mit den ökumenischen Fragen und insbesondere mit der von den Weltkirchenkonferenzen angestrebten Einheit der Kirche befaßt. Der Verf. zieht in der Hauptsache die Entwicklungslinien, die von der ersten Weltkonferenz zu Lausanne (1927) über Edinburgh (1937) und Amsterdam (1948) bis zu den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Lund (1952), Evanston (1954), Neu-Delhi (1961) und Montreal (1963) hinführen. Die gründliche Untersuchung gelangt dabei zu dem folgenden Ergebnis: Der ökumenische Dialog verläuft nicht im Kreis, sondern erweist sich als ein in Schichten verlaufender Integrationsprozeß, der nach und nach die unterschiedlichen Aspekte einer gemeinsamen Vorstellung von der Kirche einholt; die erste Periode ist die der Bestandsaufnahme und des Vergleichs nach Art einer rein beschreibenden Symbolik (Lausanne, Edinburgh, Amsterdam), in der zweiten Phase (Lund) schauen sich die Kirchen nicht mehr bloß gegenseitig an, sie richten vielmehr den Blick auf die Person und das Werk Jesu Christi; in Evanston und Neu-Delhi wurde in einem weiteren Schritt die eschatologische Perspektive der Kirche und ihrer Einheit „wiederentdeckt", was folgerichtig schon in Neu-Delhi und erst recht in Montreal in der Betonung der sichtbaren Elemente ausmündete, die schließlich zu Uppsala (1968) eine theologische Reflexion erhalten sollten. Viele naheliegende Fragen sind in die Darstellung mit einbezogen, so z. B. die nach den Möglichkeiten und Grenzen einer eventuellen Mitgliedschaft der katholischen Kirche im Öffentlichen Rat der Kirchen (552–556). – Wenn etwas beanstandet werden sollte, so kann das nur die Ausführlichkeit der Darstellung sein. Dem könnte etwa durch eine stärkere Konzentration auf die entscheidenden Punkte und durch Ausscheidung sämtlicher irgendwie entbehrlicher Einzelheiten abgeholfen worden sein, wie z. B. die der an und für sich recht nützlichen Angaben statistischer Art. Dennoch wird das Werk auch in der Form, die es nun einmal aufweist, und gerade wegen dieser Form eine äußerst wertvolle Quelle der Information und der Anregung werden. Das Literaturverzeichnis (585–592) ist jedenfalls sehr reichhaltig ausgefallen, hätte aber ohne jeden Schaden auf einige Namen, die nur indirekt zur Sache gehören, verzichten sollen. J. Beumer, S. J.

Michalon, Pierre, Ökumene und Einheit der Christen. Ins Deutsche übertragen von *Gertrud Woeste* und *Eva Szabo*. 8° (104 S.) Zürich — Paderborn 1969, Thomas-Verlag/Schöningh. 12.80 DM. – Bei der Fülle der modernen Literatur, die ein ähnliches Thema wie das angezeigte Buch behandelt, fragt man sich unwillkürlich, was hier denn an Neuem geboten werden soll. Da die Geschichte der ökumenischen Bewegung nicht berücksichtigt ist, kommt es vor allem zur Klärung der einschlägigen Begriffe wie Ökumenismus, Missionstätigkeit, Proselytismus, Dialog, und während die deutschen Darstellungen im allgemeinen mehr auf die zwischen Katholiken und Protestanten geschaffene Lage eingehen, ist der französische Verf. stärker an den großen Zusammenhängen und an der schlechthin christlichen Aufgabe interessiert. Ob dabei aber das Kapitel über den Dialog (57–74) ohne Einschränkung das von *A. Brandenburg* im Geleitwort gespendete Lob verdient, mag dahingestellt bleiben: „Ein Glanzstück des Buches ist die ausführliche Darlegung über den Dialog. Hier ist das Beste an Erkenntnis aus vielfachen Diskussionen im Zusammenhang mit der Arbeit des Sekretariats für die Einheit der Christen eingeflossen" (8). Dafür scheinen mir die Ausführungen zu sehr im allgemeinen steckenzubleiben, und einige Male sind sie auch überspitzt formuliert oder zu wenig belegt. Nur ein Beispiel für das erstere: „Nein, es gibt keinen Sieg einer Kirche; es gibt nur den Sieg Christi, der das Reich seinem Vater in die Hände legt" (19), und ein weiteres Beispiel, das den Mangel an Beweisen hervorheben kann: „Im übrigen war bis ins 18. Jahrhundert die Meinung verbreitet, daß nach den Worten des heiligen Paulus (Röm 10, 18) die ganze Welt die Predigt der Apostel vernommen hat" (39). – Trotzdem kann aus der Lektüre des Büchleins manche Anregung mitgenommen werden. – Die Übersetzung des französischen Originals «Œcuménisme et Unité chrétienne» besorgten *G. Woeste* und *E. Szabo* in ansprechender Weise. J. Beumer, S. J.

May, Georg, Interkonfessionalismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. 8° (124 S.) Paderborn 1969, Schöningh. 12.80 DM. — Was diese Studie will, sagt der Verf. klar im Vorwort: „Die Geschichte des Interkonfessionalismus in Deutschland ist noch nicht geschrieben. Die vorliegende Untersuchung will der erste Schritt auf dem Weg zu seiner Erforschung sein. Weitere Schritte sollen ihm folgen. Die Forschung muß auf lokalem Boden einsetzen und zum Territorium fortschreiten" (8). Abgesehen davon, daß man vielleicht doch das vorhergehende Jh. als Vorbereitung mehr einbeziehen müßte, ist der Plan sicher zu begrüßen. Aus dieser ersten Arbeit erfährt der Leser, wie sich die interkonfessionellen Beziehungen auf deutschem Boden gestaltet haben, immer mit Einschränkung auf den genannten Zeitraum: über Simultangebrauch von Kirchen und Friedhöfen, gemeinsame Feste und Gottesdienste, Spendung der Sakramente und Sakramentalien an Nichtkatholiken und simultanes Unterrichtswesen. Besondere Aufmerksamkeit verdient das Kapitel über Trauung von Mischehen, sukzessive Doppeltrauungen und simultane interkonfessionelle Trauungen (40–46). Das Ganze ist mit reichen Quellenbelegen und Literaturangaben versehen (448 Anmerkungen: 69–117), die eine unschätzbare Fundgrube für weitere Forschungen darstellen, aber auch wegen der Überfülle des Gebotenen schwer zu überschauen sind. Das so gewonnene Ergebnis wirkt durchaus objektiv und dürfte, soweit sich das überhaupt aus Einzelheiten zusammenstellen läßt, der Wirklichkeit entsprechen: Toleranz, Indifferentismus, Resignation und Skeptizismus beherrschten das Feld, bis schließlich die Katholiken zum Verständnis von Eigenart und Wert ihres Glaubens erwachten. Gerade die leidenschaftslose Darstellung des Verf.s ist der Hauptvorzug des Buches. Auch das muß ihm als Lob angerechnet werden, daß er es sich versagt, die Parallelen zu der heutigen Zeit zu ziehen, die doch manchmal so naheliegen, so z. B. bei der folgenden Schilderung: „Zahlreiche Geistliche waren in ihrem Glauben angekränkelt und in ihrer kirchlichen Haltung erschüttert. Manche waren in sittlicher Hinsicht nicht einwandfrei ... Sie vernachlässigten Gebet und Seelsorge und gingen gegen die Pflichten des geistlichen Standes, vor allem gegen den Zölibat, an. Das schlechte Beispiel und der teilweise ärgerniserregende Lebenswandel nicht ganz weniger Geistlicher auf der einen Seite, das fortwährende Experimentieren und die beunruhigende Verwirrung in Lehre und Gottesdienst auf der anderen Seite mußte die Gläubigen vor den Kopf stoßen und verärgern, ihren guten Willen lähmen, ihnen die Freude an Glauben, Gottesdienst und Kirche nehmen ... Über dem vielen Singen verlernte das Volk beinahe das Beten. Der Besuch des Gottesdienstes ließ nach, der Empfang der Sakramente ging zurück, der Glaube vieler wurde erschüttert, die Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und Religion nahm zu, nicht wenige gelangten zum Skeptizismus ... Dem Abnehmen der Religiösität entsprach das Wachsen der Unsittlichkeit" (64). J. Beumer, S. J.

Schwenzer, German, SS. CC., Die großen Taten Gottes und die Kirche. Zur Ekklesiologie Edmund Schlinks (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 23). Gr. 8° (208 S.) Paderborn 1969, Bonifacius-Druckerei. 16.— DM. — Das Hauptanliegen des vorliegenden Buches (ursprünglich eine theologische Dissertation an der Gregoriana [Rom 1968]) besteht in der objektiven, geordneten Wiedergabe der Ekklesiologie des bekannten evangelischen Dogmatikers an der Universität Heidelberg, Edmund Schlink. Der erste Teil ist nur als Horizont des Verständnisses für die Lehre von der Kirche gedacht und vereint die historisch-systematische Analyse der lutherischen Bekenntnisschriften durch Schlink (München ^{3}1948) mit dessen eigener spekulativen Theologie, die durch viele seiner Schriften belegt wird. Die einzelnen Kapitel tragen hier die Bezeichnung: 1. Der Mensch als Sünder (17–25), 2. Gesetz und Evangelium (25–35), 3. Einheit und Unterschiedlichkeit von Gesetz und Evangelium (36–42). Im engen Anschluß an diese Darstellung wird dann in dem wichtigsten zweiten Abschnitt die eigentliche Kernfrage vorgelegt, wie Schlink von sich aus die Kirche verstanden hat. Die Überschriften der Kapitel können die verschiedenen Etappen der Antwort verdeutlichen: 4. Das Volk Gottes (51–60), 5. Die gottesdienstliche Versammlung (60–75), 6. Die wachsende neue Schöpfung (76–81), 7. Die Gemeinschaft der Charismen (82–87), 8. Die Eigenschaften der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität: 87–111), 9. Die Sichtbarkeit der Kirche (111–117), 10. Das kirchliche Amt (118–142), 11. Die uneinige

Christenheit und die Einheit der Kirche (142–166). – Man muß es dem Verf. bescheinigen, daß es ihm gelungen ist, „vorurteilslos und unverfälscht" die Ekklesiologie Schlinks darzustellen, ihre lebendige Kraft hervorzukehren und sie sogar systematischer, als das Schlink selbst getan hat, zu ordnen. Demgegenüber enttäuscht etwas der dritte Teil: Die Lehre Edmund Schlinks in katholischer Sicht. Zunächst schon deswegen, weil er relativ kurz ausgefallen ist (167–198), wobei eine Zusammenfassung der Ergebnisse (167–171) und eine Schlußbemerkung (198) mit inbegriffen sind. Außer den behandelten Themen (Christus als Ursakrament, Kirche als Ursakrament, Gemeinsamkeit und Unterschied, Kirchliches Amt und Gnadenmittel, Außerordentliche Wege ins kirchliche Amt?, Unfehlbarkeit der Kirche und des kirchlichen Amtes) hätten noch mehrere andere, obschon sicher das des Amtsverständnisses das bedeutendste ist, die Aufnahme verdient. Das wäre möglich gewesen, ohne daß die Gegenüberstellung in kleinliche, negative Polemik ausarten mußte. Die Gemeinsamkeiten sind doch sehr groß, aber die in ihnen hervortretenden verschiedenartigen, nicht notwendig gegensätzlichen Aspekte drängen sozusagen nach einem beständigen Vergleich. Auch den Einzelausführungen des ganzen Abschnitts, die stark von liberalen Strömungen der katholischen Theologie beeinflußt zu sein scheinen, vermag ich nicht immer beizupflichten. So wird in dem Kapitel „Außerordentliche Wege ins kirchliche Amt?" (188–191) kaum genügend unterschieden zwischen Eucharistie in voto und Weihe in voto; erstere kann man ohne weiteres bejahen, auch für eine ohne Priester Eucharistie feiernde Gemeinde, aber letztere nicht, weil die Vollmacht an den sakramentalen Vollzug der Weihe und den nur dadurch verliehenen Charakter geknüpft ist. Freilich geht der Verf. hier nicht zusammen mit Schlink, indes erscheint das abschließende Urteil zu unbestimmt und zu zaghaft: „Unserer Meinung nach müßte die katholische Theologie zum zweiten und dritten der von Schlink vorgeschlagenen Wege ins Hirtenamt sagen: Ich kann diesen Wegen nicht zustimmen, dafür ist die Reflexion noch nicht ausgereift. Möglicherweise werden sich aber in der Zukunft andere Perspektiven eröffnen, die eine Annäherung der Positionen herbeiführen" (191). J. Beumer, S. J.

5. Literatur- und Literargeschichte

Rusterholz, Peter, Theatrum Vitae Humanae. Funktion und Bedeutungswandel eines poetischen Bildes. Studien zu den Dichtungen von Andreas Gryphius, Christian Hofmann von Hofmannswaldau und Daniel Casper von Lohenstein (Philologische Studien und Quellen, H. 51). 8° (169 S.) Berlin 1970, Erich Schmidt. 24.— DM. — Seit *Hugo Rahners* Essay, Der spielende Mensch (1952), kennt die moderne, katholische Theologie das Thema vom menschlichen Leben als einem Spielplatz, einem Theatrum; ‚ludimus et ludimur' schrieb der Jesuit *Johannes Balde*. — Vorliegende Züricher Dissertation schränkt den Stoff auf drei deutsche Barockdichter ein, erweitert aber damit die Thematik (Regisseur — Schauspieler — Rolle — Schauplatz — Zuschauer, und vielleicht auch noch die verschiedenen Requisiten [23]) und vertieft das Verständnis. Die immer wieder weit ausgreifenden Exkurse und Vergleiche (vom Beginn, *Heraklit*, bis zur modernen Rollenpsychologie; von der Theologie bis zur Psychoanalyse, *L. Binswanger, C. G. Jung*) zeigen — wie es in der Schule von Prof. *M. Wehrli* nicht anders zu erwarten ist — den Horizont der Arbeit. — Die drei im Titel erwähnten schlesischen Dichter (1616—1664; 1617—1679; 1635—1683) werden in ihren Werken für sich behandelt; dabei wird jeweils auf den vorhergehenden reflektiert. Bei *Gryphius* überwiegt — ähnlich wie bei *Balde* — der Ewigkeitsaspekt. Was in der stoischen Deutung des Menschen zum Rückzug aus der Weltnotwendigkeit in die Geistesfreiheit wird, findet im christlichen ‚coram Deo' seine Lösung. Die esoterische Distanz von der Welt als nur Spiel erhält eine christliche Rechtfertigung durch den Glauben an „Gottes verborgenes Maskenspiel". Aber gegenüber *Luther*, wo „die Gnade einen Vollzug des Glaubens hier und jetzt" vermittelt, findet sich bei *Gryphius* nur selten „ein Vorgeschmack ... der Ewigkeit. Die Simultaneität Luthers droht zu zerfallen." (50) Und so stellt R. bei diesem wohl bedeutendsten der drei eine Psychologisierung und Intellektualisierung des vollen theologischen Glaubens fest (81). „Die religiöse Gespanntheit zwischen Zeit und Ewigkeit" (140), der dialektische Gegen-

satz von Welt- und Heilsgeschichte, der in der Auffassung der Welt als Theatrum Dei liegt, ist nur schwer auszuhalten. — *Hofmannswaldau* wahrt hingegen mehr das platonische Erbe der Spiel-Philosophie. „Die Metapher (vom Schauplatz) ist Ausdruck eines gebrochenen Daseins ... zeigt vorerst den Menschen im religiös-ethischen Sinn als passiven Spieler der göttlichen Vorsehung. In den Spielen der Liebe schafft er sich sein eigenes Spiel, das oft das göttliche widerspiegelt. Die passive, ethisch-religiöse Form hat sich in eine aktive ästhetische (platonische) Form verwandelt." (118) „Nicht mehr Gott spielt mit der Welt (wie bei Calderon), sondern die Welt spielt selbst" (107). Doch in der Abfolge der Werke *Hofmannswaldaus* findet sich eine Entwicklung bis zur ironischen Spannung von Zeit und Ewigkeit seines Spätwerkes. — Bei *Lohenstein* verdunkelt sich „weder das Endliche vor dem Ewigen" (wie bei *Gryphius*) noch bekommen beide ihr (ironisch vermitteltes) Recht: das Jenseits verblaßt nun „vor der Grelle des Diesseits" (137). Ein Kommentator kann von ihm schreiben: „In äußerster Pointierung wird der Schoß der Frau zum gültigen Jenseitsersatz" (137). Aber das Ganze ist im Grunde finster: „Die Individuation ist eine Mortification" (130). — Wenn zu Beginn R. einen Vergleich zur urchristlichen Poesie des Spieles zieht: „Die ernste Heiterkeit, die schwebende Mitte zwischen Himmel und Erde, das labile Gleichgewicht zwischen Freiheit und Notwendigkeit, das das Spiel des Menschen ermöglicht, ist verloren ... Nicht ernste Heiterkeit, sondern schwerlastende Melancholie beherrscht den ‚Schauplatz aller Angst'" (36), wird dem Leser klar, wie sehr man die barocke Geistigkeit einseitig ausdeutet, wenn man sie auf Lebenslust festlegte, und wie nahe sie unserer Zeit steht. J. Sudbrack, S. J.

Johann, Horst-Theodor, Trauer und Trost. Eine quellen- und strukturanalytische Untersuchung der philosophischen Trostschriften über den Tod (Studia et Testimonia, V). 8° (185 S.) München 1968, Fink. 38.— DM. — Mit überaus subtilen Mitteln geht der Verf. den Ursprüngen einer bis in unsere Zeit lebendigen Literaturgattung nach (vgl. *P. Courcelle*, La consolation de la Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postériorité de Boèce [Paris 1967]). „Jene klassische, die späteren consolationes mortis maßgeblich beeinflussende Schrift ist das Büchlein Περὶ πένθους, das der Akademiker und Polemonschüler Kantor für einen nicht näher bekannten Hippokles aus Anlaß des Todes seiner Kinder geschrieben hat." (§ 5) Die Rekonstruktion dieses Büchleins (§ 266—287), die schon *M. Pohlenz* 1909 versuchte, ist eines der Vorhaben dieser Arbeit. Die andere „Hauptquelle der consolatio mortis" (§ 8), die „orthodox-stoische" Affektenlehre des *Chrysipp*, ist ebenfalls nur zu rekonstruieren (mit allen Vorbehalten und Vorsichtsmaßnahmen solcher Versuche). *P. Rabbow* (Seelenführung, Methode der Exerzitien in der Antike, 1954) ist der wichtigste Gesprächspartner. Der „Affekt" (der Trauer) beruht nach Chrysipp auf seelischer Schwäche; aber entscheidend ist das plötzliche und unerwartete, das frische und deshalb unüberschaubare „Objekt", das der Mensch erlebt; „Schuldgefühle" entstehen dabei, weil man in dieser Plötzlichkeit das Übel für „pflichtgemäß", also für „verschuldet" hält. Die Heilung geschieht intellektuell, dadurch, daß man sich bewußt macht, es ist gar nicht so. Da allerdings der Traueraffekt vom ganzen Menschen Besitz ergriffen hat, braucht es eine Zeit, bis „der Logos eindringe, an Boden gewinne und die Unvernunft des Affektzustandes allmählich aufweise" (§ 10—37). — Den Hauptteil stellt die „Quellenkritische Untersuchung der Hauptargumente der Consolatio Mortis" dar (§ 54—265). Von der ‚avida spes' — „bei der ausschließlichen Ausrichtung der seelischen Kräfte auf das Zukünftige, die den von Lebens- bzw. Habgier getriebenen Menschen kennzeichnet ..." — reichen die Argumente bis zur „opportunitas / εὐκαιρία mortis". (Es ist wahrlich nicht nötig, auf die christliche Wirkungsgeschichte solcher Gedanken hinzuweisen, auf ihre Kraft und Gefahr. Die Hippie- und Drogen-Bewegung unserer Zeit gibt den zehn Hauptargumenten dieser Literaturgattung eine bestürzende Aktualität.) Eine Analyse der wichtigsten, echten Consolatioschriften der Antike bildet den Abschluß. In der Mitte stehen die „seit dem Ende des vierten vorchristlichen Jahrhunderts" von philosophisch gebildeten Verfassern „aus Anlaß eines Todesfalls an trauernde Hinterbliebene" gerichteten Schriften. Ähnliche Literatur (fiktive Briefe, moralphilosophische Abhandlungen usw.) werden nun zur Verdeutlichung herangezogen. Unter

den eigentlichen Trostzuschriften werden die wichtigsten genau untersucht; *Ps.-Plutarchs* Consolatio ad Apollonium ist nur „die verstümmelte Fassung von Kantors Περὶ πένθους"; *Senecas* ad Marciam de consolatione hängt ebenfalls eng mit *Kantor* und auch mit *Ciceros* Consolatio zusammen; *Senecas* ad Polybium de Consolatione ist mehr epikuräisch und weniger stark. — Doch nicht diese Ergebnisse, sondern die vielen Einblicke in die antike, stoische Haltung zum Tode machen das Buch für die Theologie wichtig. Drei Register — Stellen, Namen und dreifach (Deutsch, Latein, Griechisch) Sachen — zeigen, daß hier mehr zu finden ist als ein nutzloser Gelehrtenstreit über vergessene Schriften. J. Sudbrack, S. J.

Eis, Gerhard, Vom Zauber der Namen. Vier Essays. 8° (127 S.) Berlin — Bielefeld — München 1970, Erich Schmidt, 19.80 DM. — Als Theologe lernt man an diesem Buch, daß die Sprachwissenschaft längst zu einer Universalwissenschaft im Sinne der klassischen Philosophie geworden ist; als Schriftsteller lernt man, wie amüsant ein scheinbar abgelegener Stoff werden kann, wenn der fachmännische Darsteller kein „Fachidiot" ist; dem Seelsorger aber wird klar, welche Verantwortung ihm die Verkündigung, das „Sprechen" auferlegt. — Unter „Zauber" versteht E. nicht Magie und Aberglauben im kulturgeschichtlichen Sinn, sondern — recht modern — „die vom ‚Charme' (der Namen) ausgehende suggestive Beeindruckung". Behandelt werden „die Gesetze, die zwischen den Personennamen und den von ihnen suggerierten Vorstellungen und Urteilen bestehen" (9—28), zwischen Moden und einverständlichen Regelungen, Gruppeninteressen und anderen Einflüssen; an den „Rufnamen der Tiere" wird das Ergebnis erläutert (29—58); präzisiert werden die gewonnenen Erkenntnisse durch eine Untersuchung „über die Namen im Kriminalroman der Gegenwart" (59—92) und einen Bericht zur „Diskussion über die Namenphysiognomien" (93—111). Da E. keine umgreifenden Thesen und umfassenden Untersuchungen bieten will, empfiehlt sich auch eine lockere Darstellung seiner Arbeit. — Zwei Methoden werden angewandt. Grundlegend sind die literarischen Untersuchungen; z. B. werden *Thomas Mann* und *Hans Fallada* als Romanschriftsteller analysiert, die mit der Suggestivkraft der Namensgebung genau und gezielt umgehen; der Rittergutsbesitzer wird typisiert mit „von Prackwitz", sein ängstlicher Förster mit „Kniebusch", der entsprungene Sträfling mit „Matzke" — Nomen est Omen. Anderswo wird beobachtet, daß Seltenheit, Kompliziertheit, ungewöhnliche Rechtschreibung oder etymologische Undurchsichtigkeit das Ansehen eines Trägers heben: Schmaltz ist vornehmer als Schmalz, Bruhns gewichtiger als Braun; Bismarck verlöre an Gewicht, wenn ihm das regelwidrige „c" genommen würde; in Fred C. Fellow signalisiert das „C" den Duft der großen, weiten, der angloamerikanischen Welt. — Eine zweite Methode sind die statistischen Tests. Bestimmte Personennamen waren auf bestimmte Berufe zu verteilen: Der „Oberleutnant" hieß zu 78 % Uwe Hasselhorst; der „Brauereibesitzer" in 72 % der Fälle Franz Joseph Ipfelkofer; als Notar schnitt Ego Jadassohn am besten ab; als Schulmeister hingegen Wenzel Panofsky. Was steht zum Beispiel hinter dem Phänomen, daß man zu Basel die Namensgebung eines Gorillas mit Christopher als blasphemisch empfand, während der Nachfolger Petri, Papst Pius XII. seine Siam-Katze Peter nannte? — Das sind alles Methoden und Erkenntnisse, mit denen man z. B. eine Ideologiekritik der biblischen Namen vor ihre theologische Deutung vorschalten müßte: die Geschichtsforschung hat sich z. B. ähnliche Gedanken gemacht, als sie frug, wie Benedictus und Scholastica zu ihren klingenden Namen kamen. Im „Zauber der Namen" wird — auf der Linie der Linguistik — kein metaphysischer, aber ein soziologischer Realismus der Sprache sichtbar, der zu denken gibt. Was heißt das für Dogmen usw.? Den wichtigsten Hinweis sollte die Verkündigungssprache entnehmen. Sie lebt ja vom Gespür für die Gesetzlichkeiten der heutigen Sprache. E. gibt dafür zwar nur Hinweise — aber amüsante; auch das sollte man sich ins Stammbuch schreiben. J. Sudbrack, S. J.

Strunk, Gerhard, Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende. Zu ihrem Selbstverständnis in den Prologen (Medium Aevum, Philologische Studien, 12). 8° (169 S.) München 1970, Fink. 34.— DM. — Die Grundfrage der Arbeit steht in Verbindung mit Namen wie *W. von den Steinen, E. R. Curtius, E. Auer-*

bach, F. Ohly u. a.: „Ist literarische Kontinuität oder Umformung der überlieferten Kunst- und Stilformen durch den christlichen Glauben" maßgebend gewesen für die lateinisch-christliche Literatur (12)? In einer modernen Formulierung, die durch die Beschäftigung der Linguistik (vgl. *Noam Chomsky*) mit der Grammatik von Port Royal historische Perspektiven gewinnt: Wer ordnet sich wem unter? Christliches Kerygma oder rhetorische Struktur? Schon zu Beginn der lateinischen Hagiographie, die durch die Nähe zum Erbauungsschrifttum besonders geeignetes Material bildet, wird diese Frage gestellt: *Sulpicius Severus:* ‚Regnum Dei non in eloquentia, sed in fide constat' (vgl. 1 Kor 4, 20); die ‚piscatores' werden den ‚oratores' entgegengestellt; die ‚res' werden den ‚verba' vorgezogen; die ‚exempla' den ‚praecepta'. Neben dieser Problematik des ‚sermo humilis' stehen andere wie die ‚inspiratio' des Hagiographen, der Bitte um den Beistand des Geistes. So etwa ist der Themenkreis der Bücher abzustecken. — Die Stärke dieser Kieler Dissertation von 1965 liegt in der intensivsten Beschäftigung mit den Texten selbst, die sorgfältig auf Entsprechungen und Nuancen abgehört werden. Die Legenden von 400 (*Sulpicius Severus*) bis ins 7. Jh. werden einzeln analysiert; diejenigen des „Mittelalters" (8. bis 12. Jh.) unter der dreifachen Thematik: ‚sermo humilis'; Bitte um den göttlichen Beistand; indirekte Bitte um Inspiration. Hieraus werden die „poetologischen Konsequenzen" gezogen: Die Rolle von ‚ingenium et ars' (Das Bekenntnis zur persönlichen ‚humilitas' gibt diesen Fähigkeiten im Christentum einen Raum); das Verhältnis zur Antike (das zwiespältig bleibt); das Problem der sprachlichen Verwirklichung im ‚sermo grandis' oder ‚sermo humilis'. — Zu bedauern ist, daß jeder Ansatz zur Aufschlüsselung und Einordnung der vielfältigen Aspekte ausbleibt (außer vielleicht einer Neigung zur Deutung *Auerbachs*, der dem typisch-Christlichen mehr Gewicht zumaß als z. B. *Curtius*). Nicht einmal Personen-Indices, ganz zu schweigen von Sach- und Wort-Indices, sind zu finden; man hätte sich z. B. auch einen Überblick über die Quellenliteratur gewünscht, ganz zu schweigen wiederum von Querverbindungen zu anderssprachigen Legenden; eine so hervorragende Arbeit wie *Wolpers*, Die englische Heiligenlegende des Mittelalters (vgl. ThPh 41 [1966] 434—437) wird nicht einmal erwähnt. So bleibt man also trotz vieler interessanter Erkenntnisse doch etwas hilflos vor einer Materialsammlung stehen und überlegt, ob man den Druckzwang der Dissertationen nicht auch mit einigen formalen Auflagen (vgl. Indices usw.) verbinden müßte. J. Sudbrack, S. J.

Kunze, Gerhard, Studien zur Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet (Philologische Studien und Quellen, H. 49). 8° (220 S.) Berlin 1970, Erich Schmidt. 29.— DM. — Die „Mätärika" (*I. Hausherr* [1946] in Analogie zu den „Patärika", den Sammlungen von Väter-Leben und -Sprüchen) sind noch wenig untersucht; über die „Wüstennonnen" der ersten christlichen Jahrhunderte wissen wir wenig. Der Legende einer von ihnen, der ägyptischen Maria, geht vorliegende Studie kenntnisreich und auch mit theologischer Fachkenntnis nach. Im Anschluß an den status quaestionis (11—14) untersucht K. den Ursprung der Legende und charakterisiert ihre lateinischen Übersetzungen (15—39). Der eigentliche Untersuchungsteil beschäftigt sich mit der Wirkungsgeschichte im deutschen Sprachgebiet (40—163). Ein deutender Überblick (164—172), ein (unvollständiges) Verzeichnis der lateinischen Handschriften (173—194; die deutschen erscheinen im Text), ein Verzeichnis ausgewählter Literatur (195—204), ein Namen- und Titelregister (207—211), ein aufschlußreiches Sachregister (212—214; für die Frömmigkeitsgeschichte überaus ergiebig) und ein Handschriftenregister (215—220) schließen die Arbeit ab. — K. glaubt an einem historischen Kern, „daß wirklich im sechsten Jahrhundert eine Anachoretin Maria in der palästinensischen Wüste lebte" (19), festhalten zu müssen — der Rest ist legendarische Ausschmückung. Über einige (auch literarische) Vorstufen („Drei wahrscheinlich voneinander unabhängige griechische Berichte" [164]) schuf der unbekannte Verfasser eine „der zweifellos schönsten poetischen Schöpfungen, die uns das christliche Altertum hinterließ" (*Delehaye*), „Die Mitte der Vita bildet das Magdalenenmotiv, die christliche Buße der ‚heiligen Buhlerin'" (23). Zwei vollständige lateinische Übersetzungen (*Paulus Diaconus*, 9. Jh., und eine vielleicht noch wichtigere zweihundert Jahre vorher) sind für den deutschen Sprachraum die wichtigsten Quellen. Jüngere Übersetzun-

gen (1600 und 70 Jahre später, mit Einfluß auf *Goethe)* können übergangen werden. — Das wichtigste Ergebnis findet sich auf der Filiationstafel (166 f.): Legendensammlungen, Hymnen, Exempelbücher und andere Erwähnungen werden in ihrer Abhängigkeit zusammengefaßt. Vielleicht hilft die weitverbreitete III. Predigt des hl. *Bernhard* zum Hohenlied (*Leclercq* I 14, 20—15.20) dazu, noch weiteres Licht in die Zusammenhänge zu bringen. — Erst auf Grund dieser Zusammenhänge lassen sich die einzelnen Texte frömmigkeitsgeschichtlich ausdeuten. „Erkennen der Verlorenheit (Dirne) und Erfahrung der Erlösung (in der Wüste) ist (!) das innere Ereignis der Legende" (168). Einige Autoren zitieren dazu ausdrücklich das 15. Kap. bei Lukas. In der griechischen Urfassung bezeugt die Legende nach ihrer Rahmenerzählung die Überlegenheit des Anachoretentums über das Koinonitentum; am Ende des Mittelalters dient sie zur Betonung von Sakrament und Priesteramt. Im Frühen Mittelalter diente sie zur Illustration dafür, daß die Frau den Mann an Härte der Askese und Heiligkeit übertreffen kann. *Paulus Diaconus* übersetzt sie, um das Eingreifen der Gottesmutter zu feiern — er wird Bahnbrecher einer neuen Marienfrömmigkeit. Im Frühen Mittelalter wird die Gnade Gottes, im Späten das Werk der Büßerin betont. Im Humanismus und im Barock (*Bidermann, Balde)* kommt die menschliche Seite noch mehr zum Tragen. Spätere Autoren (*Goethe, Rilke, Martin Walser*) können natürlich mit der angedeuteten frömmigkeitsgeschichtlichen Hermeneutik nicht mehr gefaßt werden. — Diese frömmigkeitsgeschichtlichen Notizen werden nur angedeutet. Doch das Material zu einer größeren Synthese hat K. in bezug auf die Legende der heiligen Maria Aegyptiaca im deutschen Sprachgebiet vorbildlich aufgeschlossen. J. Sudbrack, S. J.

Heinrich von Langenstein, Erchantnuzz der sund. Nach österreichischen Handschriften herausgegeben von *P. Rainer Rudolf SDS* (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, 22). Gr. 8° (206 S.) Berlin 1969, Erich Schmidt. 27.— DM. — Immer deutlicher wird die Bedeutung der „deutschen Professoren des Spätmittelalters" von Prag, Wien, Heidelberg für die Volks-, besser gesagt Bürger-Frömmigkeit. *M. Grabmann* und *W. Stammler* und auch *G. Ritter* stehen am Beginn der Forschung; *Weidenhiller* hat es für die katechetische Literatur gezeigt; ich versuchte es im mönchischen Schrifttum der Kastler-Melker-Reform nachzuweisen (Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl I, 156 f.; vgl. Register). Von einem ihrer größten — *Merzbacher* hielt ihn für „einen der größten Geister des Mittelalters überhaupt" — liegt eine vielgelesene, um 1388 verfaßte Schrift (bisher 71 Handschriften [28—50]) nun in einer Erstausgabe vor (zur Beurteilung vgl. ThPh 41 [1971] 206 f.). Die Einleitung bringt kurz und genau das wichtigste aus seinem Leben (die Wende vom „extremen Nominalist (en) konzeptualistischer Färbung" aus Paris zur Anlehnung an Thomas von Aquin [16 f.]). Noch knapper wird die geschichtliche Situation und die Bedeutung Heinrichs gezeigt; er steht „an der Spitze der Popularisatoren der lateinischen Scholastik. Sein Beispiel und Wirken wurde für die Wiener Schule vorbildlich." (18) — Die Ausgabe des Buchs von der Erkenntnis der Sünde hat primär germanistische Absichten; nach *Stammler* ist Heinrich „auch für die deutsche Prosa von größter Bedeutung". Aber R. erschließt die Schrift auch in ihrem theologischen Gehalt. Für den ersten Teil, die Beichtbelehrung, konnte er fast durchgängig die Hauptquellen feststellen: Die ‚Summa confessorum' des Johann von Freiburg (vor 1300), eine Kommentierung der ‚Summa de poenitentia' des Raymund de Penyaforte, und die Sentenzenkommentare Bonaventuras und Thomas' von Aquin. Die theologische Situierung dieser Abhängigkeit (Sündentilgung durch vollkommene Reue oder durch sakramentale Beichte in Kap. 8; Zurücktreten der Laienbeichte in Kap. 15) wird allerdings nur kurz angedeutet. Für den zweiten Teil über die sieben Hauptsünden ist die ‚Summa de vitiis' des Dominikaners Wilhelm von Peyraut (um 1240) maßgebend. R. stellt die Eigenleistung des Wiener Professors in dieser Kompilation (Daß Kompilation für das Mittelalter eher Lob als Tadel bedeutet, ist bekannt) als pastorale Intensivierung und Aktualisierung heraus (22—24). — Die Ausgabe (51—200) dieses ursprünglich deutsch geschriebenen Werks (gegen *Heilig, Lang, Newald* [17]) richtet sich nach einer Handschrift des Wiener Schottenklosters; die notwendigen Korrekturen stehen im Kursivdruck. Der Apparat enthält die Lesarten der 15 wohl wich-

tigeren Handschriften. Ein zweiter Apparat druckt ausführlich die Quellentexte Heinrichs ab und verifiziert so vollständig die Zitate, daß fast durchgängig der lateinische Text zu lesen ist. Ein Glossar (201—206) bietet eine Auswahl der wichtigsten deutschen Wörter. — Der geistesgeschichtliche Wert dieses Traktates liegt primär in seiner typischen Bedeutung für die damalige Epoche: Moralisierung der Pastoral mit juristischem Einschlag; mit anderen Worten: solide, und — wie uns heute scheinen mag — zu solide Kost für eine bürgerliche Ethik. Zu messen (und vielleicht für zu leicht zu befinden) wäre der Traktat an der Predigt Johannes Taulers, der Devotio Moderna, den Schriften des Nikolaus von Cues und eben auch an Luther. — Vorher aber könnte noch manches an ihm selbst geklärt werden. Man wundert sich z. B., warum das kanonische Recht, das mit seinen Kommentierungen der damaligen Zeit eine Lebenslehre bot (ein vollständiger Traktat über das Gebet nach Thomas von Aquin findet sich z. B. in ihm) und eines der wichtigsten Florilegien mit ‚Dicta Patrum et Doctorum' bot, nicht berücksichtigt wurde; den Verweis auf das Corpus Juris zu Kap. 33, 29—34 wird nicht einmal der normal gebildete Theologe, geschweige denn ein Germanist erkennen. Dahinter steht die allgemeine Forderung, die schon *Grabmann* stellte und die R. nur zum Teil erfüllte, daß man die Quellen dieser spätmittelalterlichen Theologen von ihren Hilfsmitteln her erschließen müsse, also aus den Compendien, Florilegien und aus der Exzerpt-Literatur usw. Bei einem nicht verifizierten Zitat *Gregors* (des Großen) machte ich die Probe aufs Exempel, und konnte Kap. 27, 32 f. mittels der ps.-bonaventurischen Pharetra als Mor. 16. cap. ult. (wie es dort heißt, PL 75, 1102) verifizieren. *Walafried Strabo* sollte nicht mehr als Autor der Glosse geführt werden und ihre Ausgabe bei Migne ist nicht zitierwürdig. Verwundert habe ich mich auch — und dies wird auch der Germanist verstehen —, warum die Schrift nicht im Gesamtwerk Heinrichs lokalisiert wurde. Sein umfangreicher Genesiskommentar lädt direkt dazu ein, Lehrmeinungen und Stellungnahmen zu analysieren; sicherlich bekäme auch die Quellenlage und die theologische Lokalisierung unseres Traktats mehr Licht. Doch das ist primär Aufgabe einer theologischen Forschung.

J. Sudbrack, S. J.

Masser, Achim, Bibel, Apokryphen und Legenden. Geburt und Kindheit Jesu in der religiösen Epik des deutschen Mittelalters. Gr. 8° (332 S.) Berlin 1969, Erich Schmidt. 48.— DM. — Die Kölner Habilitationsschrift hat eine Quellenuntersuchung zum Thema. Das Material, mit dem sie sich hauptsächlich — aber keineswegs ausschließlich — beschäftigt, findet sie im Heliand (um 830); in Otfrid von Weißenburgs Evangelienharmonie (865—870); in Hrotsvithas von Gandersheim „Maria" (nach 962); in „Johannes" und in dem Leben Jesu von Frau Ava (um 1130); in der ‚Vita beate virginis Marie et Salvatoris rhythmica' (um 1200) mit einigen deutschen Bearbeitungen der folgenden Jahrhunderte; im Passional (um 1300) und in der „Erlösung" (etwas später). Untersucht werden diese Schriften — natürlich mit dauernder Rücksicht auf andere mittelalterliche Zeugnisse — im Hinblick auf die Kindheitsgeschichte Jesu, also auf die Berichte von Mt 1—2 und Lk 1—2. — Die Problematik ist folgende: Dichterische, besonders epische Gestaltung eines Stoffes bringt notwendigerweise die poetische Phantasie des Autors mit ins Spiel. Ist es z. B. Überlieferungsgut oder ist es nur selbstverständliche Konkretisation des Künstlers, wenn die Magier ‚ex oriente' *angeritten* kommen (auf Pferden? auf Kamelen? [202—208])? Die Bibel schweigt darüber. Wenn es Überlieferungsgut ist: Woher stammt es? Aus den großen Schriftkommentaren eines Hrabanus oder eines Bedas? Oder aus der legendarischen Tradition? — Untrennbar von dieser Problematik ist die Frage nach dem Stellenwert, den diese „Ausschmückung" im Werk und auch in der Mentalität des Autors einnehmen. War er sich der Nicht-Authentizität der Berichte bewußt? Gewinnen die Legenden theologisches Gewicht? Welche spirituelle Mentalität zeigen sie an? — Eine der Grundeinsichten des Verf.s ist, daß solche Fragen nicht durch Einzelanalyse einer isolierten Textstelle, sondern nur im großen Zusammenhang beantwortet werden können. Im Kontinuum des Traditionsstromes erst „zeigen sich ... unversehens sinnvolle Aufrisse, wo man bislang nur zufällige Stoffanordnung sah; ‚Erfindungen' von einzelnen erweisen sich als gängige Motive, und scheinbar individuelle dichterische Ausschmückung ordnet

sich oft genug einem verbreiteten Erzählschema ein" (303). Im diachronischen Vergleich der Stoff- und Motiv-Geschichte erst lassen sich die Eigenleistung der Autoren, ihre Freiheit gegenüber der Vorlage und eben auch diese Vorlage selbst herausstellen. — Methodisch bewältigt der Verf. die sich verschränkende Stoffülle in zwei Kapiteln: Untersuchungen zu einzelnen Dichtern und ihren Quellen (32—105). Im Leben Jesu von Frau Ava wird die Abhängigkeit der Chronologie und der Stoffauswahl von der kirchlichen Leseordnung mit ihren Folgen (z. B. Lebensalter Jesu) analysiert. In den komplizierten Analysen um die ‚Vita ... rhythmica' und anderen, von ihr abhängigen oder mit ihr auf gemeinsamer Quelle beruhenden Schriften wird deutlich, wie verwickelt die Quellenlage ist und wie sehr man von Fall zu Fall neu hinschauen muß. Die biblischen Apokryphen sind nicht in einer festliegenden „Kanonischen" Form überliefert, sondern eher einem Strom mit vielen Zuflüssen zu vergleichen, dessen Lauf wir oft genug nicht einmal in groben Zügen rekonstruieren können. An welcher Stelle oder auch aus welchem Zufluß diese oder jene Aussage der Dichtungen schöpft, ist oft nur annähernd und nur in größeren Zusammenhängen zu bestimmen. — Diese Methode des ständigen Vor- und Rückwärts-Vergleichens bestimmt auch die Untersuchung der einzelnen Motivgruppen (106—304). Die Themen der apokryphen Kindheitsgeschichte sind bekannt. Der Verf. zeigt sich hier nicht nur als germanistischer Fachmann, sondern hat sich auch vorzüglich in die theologische und volkskundliche Forschung eingearbeitet (z. B. in die form- und literargeschichtlichen Probleme um die Empfängnis Mariens; vgl. auch die Hinweise auf bildnerische Zeugnisse des Mittelalters). — Das Gewicht der Forschungen liegt auf den Einzelerkenntnissen für Motiv-Gruppen und für die Einzeldichtungen. Die „Verbindung der Balaam-Prophezeiung (Stern aus Num 24, 17) mit den Magiern des Matthäusevangeliums" (215) wurde schon von deren ersten Apologeten ausdrücklich gemacht (*E. Kirschbaum*), wuchs zu einer farbenprächtigen Erzählung mit morgenländischem Kolorit an und fand in vielen Schriften ihren Niederschlag. Für den Heliand zeigt M., wie sehr er in dieser Erzähltradition stand, ohne daß eine „exakte Quelle" immer zu präzisieren ist. „Es gibt keine ‚geschlossenen' Legenden, sondern nur einzelne von der Tradition bereitgestellte Motive, Motivketten und Überlieferungsstränge, die jeder Erzähler oder Dichter neu zusammensetzt. Die schriftliche Fixierung oder dichterische Darstellung ist also, wenn man von Fällen bloßer Übernahme absieht, zugleich ein Akt schöpferischer Weiterentwicklung ..." (225) — In aller Differenziertheit läßt sich aber doch eine Grundhaltung der mittelalterlichen Dichter zum außerkanonischen Erzählgut aufzeigen. Sie verwenden den apokryphen Erzählstoff ohne Bedenken, ohne darin „einen bewußten Gegensatz zur Bibel" zu finden, auch ohne in diesen Legenden eine „qualitativ niedrigere" Überlieferung zu sehen. Die gemeinsame Ebene war „Erzählung von Jesus Christus", und die unterschiedliche Verwendung ruhte (bei diesen Dichtern) auf der verschiedenen Intention des Dichters, nicht so sehr aber auf der dogmatischen Unterscheidung von authentischem und nicht-authentischem Bibelstoff. Hinter diesen literarischen Zeugnissen aber wird das „christliche Volk im weitesten Sinn des Wortes (sichtbar), das in seiner anonymen Vielfalt das Aufgenommene in der ihm gemäßen Weise verarbeitete und zu neuen Einheiten umformte und weiterreichte" (302). — Man kann den Ergebnissen M.s weitgehend zustimmen. Einzelheiten (ich würde z. B. den symbolisch-allegorischen Verbindungslinien *Picherings* mehr Bedeutung zumessen als der Verf., der bewußt beim literarisch-buchstäblichen Vergleich stehenbleibt) sind hier nicht zu besprechen. Zu erwähnen ist nur noch, daß übersichtliche Register (314—332; Literaturverzeichnis: 305—318) die verwickelten Zusammenhänge und Abhängigkeiten der Untersuchungen aufschließen und das Buch zu einem wertvollen Arbeitsinstrument und auch Nachschlagewerk machen. J. Sudbrack, S. J.

Petri Abaelardi Opera Theologica. I. Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Apologia contra Bernardum. II. Theologia Christiana, Theologia Scholarium (recensiones breviores), Capitula haeresum Petri Abaelardi. Cura et studio *E. M. Buytaert O. F. M.* (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, XI—XII). Gr. 8° (XXXVII/397 u. 509 S.) Turnholti 1969, Brepols. — Für den Freund der mittelalterlichen Scholastik ist es eine willkommene Nachricht, daß mit

diesen beiden ersten Bänden eine kritische Edition der Werke Abaelards ihren Anfang nimmt. Indes wird die Freude etwas getrübt, wenn man vernehmen muß, vorläufig sei keine Gesamtausgabe geplant. Nicht aufgenommen werden sollen die Schriften, die entweder anderswo herauskommen (Ethica, Epistolae) oder deren Inhalt nicht „scholastisch" ist (Problemata Heloïssae, Hexaëmeron, Collationes duae sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum und Sermones). Für die erstgenannten Werke erscheint der Grund annehmbar, weniger für die letzteren, weil auch diese auf ihre Weise doch zum Verständnis des Autors und seines Schrifttums beitragen. Wegen der großen Verschiedenheit der Bezeugung durch die Manuskripte ist jedem einzelnen Buch eine gesonderte Einleitung vorausgeschickt. — Der 1. Bd bringt den Kommentar zum Römerbrief und die Apologie gegen Bernhard. Beigefügt sind ein Index Biblicus, Index Auctorum Antiquorum, Index Auctorum Modernorum, Index Auctoritatum et Dictorum, Index Verborum et Argumentorum, Index Codicum Manuscriptorum, also eine reiche Auswahl zur schnellen Orientierung. Am meisten interessieren wird sicher der Römerbriefkommentar. Zugrunde gelegt sind drei Handschriften (Angers Bibliothèque publique ms. 68, Oxford Balliol College ms. 296, Vaticanus Reginensis lat. 242). Der Text ist schon bekannt durch die Editio princeps (*A. Duchesne*, Paris 1616), die auch bei Migne (PL 178, 783—978) und bei *V. Cousin* (Paris 1859, vol. II) wieder erscheint. Auf diese Editio princeps wird in der neuen kritischen Edition Rücksicht genommen, weil sie von einer anderen Handschrift ausgeht, die jetzt verloren ist (ehemals Mont-Saint-Michel). — Der 2. Bd. enthält außer der kurzen Theologia Scholarium und den anonymen Capitula Haeresum die lange Theologia Christiana. Die Indices sind wie im 1. Bd. Die Einführung zu der Theologia Christiana nimmt einen breiten Raum in Anspruch (1—68). Darin werden u. a. die Manuskripte aufgezählt und kritisch bewertet (Montecassino ms. 174.0, Durham Cathedral Library A. IV. 15, Vaticanus Reginensis lat. 159, Tours Bibliothèque municipale ms. 85), ebenso die bisherigen Editionen (so PL 178, 1123—1330, wo die Editio princeps von *E. Martène*, Paris 1717, benutzt ist). Die Echtheitsfrage wird eingehend erörtert (41—43) und trotz des Fehlens einer Autorenangabe in den Handschriften positiv für Abaelard entschieden; die inneren Gründe legten es so nahe, und die Hypothese, daß ein Schüler Abaelards aus den Werken des Meisters etwas Neues komponiert habe, sei unwahrscheinlich: „It is difficult to imagine that the proud Abelard in composing Theologia Scholarium would have copied sections of a work of a disciple" (43). Ungemein wertvoll für die spätere Forschungsarbeit dürfte eine Liste der Parallelen sein, die sich bei den verschiedenen Theologiedarstellungen Abaelards beobachten lassen (Concordance of the „Theologies": 56—68). — Der Hrsg. hat keine Mühe gescheut, einen möglichst gesicherten Text vorlegen zu können. Ob er sich doch noch dazu entschließt, eine Gesamtausgabe zu veranstalten? Bei Gelegenheit könnte er uns auch diese nebensächliche Frage beantworten: Welche Schreibweise ist vorzuziehen, Abelard, Abaelard oder Abailard? Alle drei kommen nämlich vor (dazu im Französischen «Abélard»). Der Hrsg. selber hat in den lateinischen Texten ‚Abaelardus', in den englisch geschriebenen Einleitungen durchweg „Abelard".

J. Beumer, S. J.

Pierre de Falco, Questions Disputées Ordinaires. Editées par *A.-J. Gondras*, Tome I—III (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 22—24). 8° (zus. 900 S.) Louvain-Paris 1968, Nauwelaerts. 490.— u. 590.— FB. — Petrus de Falco (oder Petrus Falcus) ist in der Geschichte der mittelalterlichen Scholastik so gut wie unbekannt. Sicher war er Magister in Paris, aber nicht einmal das steht anscheinend ganz fest, daß er wirklich dem Franziskanerorden angehörte, wie P. Glorieux (Maîtres Franciscains de Paris, in: France Franciscaine II, 12 [1929] 257—269) angenommen hat. Der Hrsg. der von Falcus stammenden Quaestiones Disputatae Ordinariae betont mit *A. Théry* (De vita et operibus Petri de Falco, in: Sophia 19 [1940] 28—35) die Stellungnahme zu der Thomasverurteilung im Jahre 1277 sowie die Abhängigkeit von den Thesen, die mehr oder weniger für die Franziskanerschule charakteristisch sind, und glaubt, die Lehrtätigkeit des Pariser Magisters in die Jahre 1279—81 verlegen zu können. Da der noch von Petrus Reginaldetus verwertete Sentenzenkommentar heute unauffindbar ist, lenken die Quaestiones Dis-

putatae Ordinariae des Petrus de Falco die Aufmerksamkeit auf sich. Diese sind, 25 an der Zahl, recht ausführlich gehalten und weisen u. a. den einen Vorteil auf, daß sie ohne scharfe Polemik auch die Ansichten der Gegner, z. B. die eines Thomas von Aquin und eines Heinrichs von Gent, wiedergeben, um sie dann nach Möglichkeit miteinander in Einklang zu bringen. Die vorliegende Ausgabe erweckt einen sehr guten Eindruck. Der textkritische Apparat hält sich in knapp bemessenen Grenzen; er ist — mit gutem Recht — auf die sinnändernden Varianten beschränkt, die sich in den verschiedenen Handschriften vorfinden (Assisi, Stadtbibliothek nr. 159; Brügge, Stadtbibliothek nr. 185; Cesena, Bibliothek Malatesta nr. 28 [4]; Bordeaux, Stadtbibliothek, nr. 119; Paris, Nationalbibliothek, lat. nr. 14526; Toulouse, Stadtbibliothek, nr. 738; Vatikan, lat. nr. 4871), und übergeht die anderen, in denen nur fehlerhafte Schreibweise, Umstellungen der Worte, Wiederholungen, Auslassungen u. dgl. zu bemerken sind. Dagegen ist ein hiervon abgetrennter Teil der Fußnoten, in dem die Zitate, die Parallelen und sogar die Anspielungen verifiziert werden, ungewöhnlich eingehend und äußerst exakt gearbeitet; fast nirgendwo liest man das ominöse „Non inveni". Am Schluß des III. Bandes (871—900) stehen die ausführlichen Indices (Index auctorum et operum, Index rerum, Index generalis). — Wenn darüber hinaus noch etwas zu wünschen übrig bliebe, wären es am ehesten einige Einzelangaben über den Einflußbereich der Quaestiones Disputatae, womöglich auch über Zitate aus ihnen bei den Scholastikern der nachfolgenden Epoche, zumal aus der Franziskanerschule. Dadurch würde u. U. die Ordenszugehörigkeit des Petrus de Falco auf eine noch sicherere Grundlage gestellt. J. Beumer, S. J.

Fr. Rogeri Marston O. F. M. Quodlibeta Quatuor. Ad fidem codicum nunc primus edita studio et cura *Girardi F. Etzkorn O. F. M.* et *Ignatii C. Bardy O. F. M.* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 26). Gr. 8° (87 u. 550 S.) Quaracchi 1968, Collegium S. Bonaventurae. — Eine für die Kenntnis der älteren Franziskanerschule bedeutsame Neuerscheinung wird hier vorgelegt, vier Quodlibeta des Roger Marston († 1303). Der Autor ist zwar schon bekannt, zumal durch Arbeiten von *Franz Pelster, S. J.* (u. a.: Roger Marston O. F. M., Ein Vertreter des Augustinismus, in: Schol 3 [1928] 526—566), und einige Werke von ihm sind bereits veröffentlicht, aber die angekündigte Edition erweitert doch sehr das Blickfeld. Die Quaestiones Quodlibetales sind, insgesamt 134 an der Zahl, in recht lockerer Ordnung auf 4 Quodlibeta verteilt. Die behandelten Themen gehören den verschiedensten Stoffgebieten an, und neben den dogmatischen behaupten sich auch die aus Philosophie und Kirchenrecht, z. B. Utrum ordinatus a simoniaco occulto sit suspensus (II, 11; S. 183). In der Frage nach dem Motiv der Menschwerdung des Logos werden zwar die von Robert Grosseteste beigebrachten Gedanken und Gründe ausführlich gewürdigt, aber schließlich fällt die Entscheidung mit den „moderni doctores" (Bonaventura, Thomas von Aquin u. a.) gegen ihn. Jedoch wird das Interesse der allgemeinen Theologiegeschichte mehr durch die ausgedehnten „Prolegomena" geweckt (1—87). Hier findet sich alles Wissenswerte über das Leben Rogers (Geburtsjahr wahrscheinlich 1235, Geburtsort Marston, das aber nicht genau lokalisiert werden kann), seinen Studiengang (sicher unter Johannes Pecham, vielleicht auch unter Wilhelm von Mare, Eustachius Atrebatensis u. a.), seine Tätigkeit als Lektor in Oxford und Cambridge und als Minister der englischen Franziskanerprovinz und seine Schriften, die außer den Quaestiones Disputatae (De emanatione aeterna; De statu naturae lapsae, De anima) und den Quaestiones Quodlibetales möglicherweise noch ein weiteres Werk umfassen, das indes verlorengegangen ist (46 f.). Auch die Probleme der chronologischen Reihenfolge der einzelnen Schriften (1282—84), der Quellenbenutzung seitens Rogers und der handschriftlichen Bezeugung der Quodlibeta werden gründlich besprochen. — Den Hrsg. sollen Dank und Anerkennung für die aufgewandte Mühe und Sorgfalt nicht versagt bleiben. Insbesondere gefällt die weise Beschränkung im kritischen Apparat, dazu noch die Reichhaltigkeit der angeführten Parallelstellen, die sich auf die zeitgenössische Scholastik beziehen. Der Gebrauch der lateinischen Sprache für die ausgezeichneten Prolegomena kann nur gelobt und zur Nachahmung empfohlen werden, da so die internationale Verbreitung erleichtert wird. J. Beumer, S. J.

Jacobi de Viterbio O. E. S. A., Disputatio Secunda de Quodlibet, quam edendam curavit *Eelcko Ypma O. E. S. A.* (Cassiciacum, Suppl. 2). 8° (XV u. 249 S.) Würzburg 1969, Augustinus-Verlag. 69.80 DM. – Der 1. Bd. dieser Quodlibeta des noch der Hochscholastik angehörenden Augustiner-Theologen wurde bereits früher besprochen (ThPh 43 [1968] 617f.). Für den 2. Bd. wiederholt der Hrsg. nicht die als Einführung notwendigen Angaben über den Autor und die handschriftliche Bezeugung seiner Quodlibeta, sondern beschränkt sich mit Recht auf das, was für den 2. Bd. unentbehrlich ist. Dabei nimmt wiederum die Wertung der Manuskripte den breitesten Raum ein (V–XI). Dann folgt der Text der einzelnen Quästionen, 24 an der Zahl. Wiederum zeichnet sich der Hrsg. durch die exakte Verifizierung der Fundstellen für Zitate und Anspielungen aus. Die Edition verdient also von neuem alle Anerkennung. – Jedoch erscheint jetzt eine Frage vordringlicher: Welcher theologischen Denkrichtung folgt Jakob von Viterbo in seinen Quodlibeta? Aus der Tatsache, daß er von den Vertretern der Hochscholastik keinen einzigen zitiert, nicht einmal Thomas von Aquin und auch nicht Aegidius Romanus, der doch zum verbindlichen Lehrer des Augustinerordens erklärt worden war, könnte man schließen, daß eigene, neue Wege eingeschlagen werden. Aber vielleicht läßt das noch eine andere Erklärung zu, so z. B. die, daß die zeitgenössischen Autoren noch nicht als theologische Autorität gelten. Darum müßten die Quästionen ihrem Inhalt nach untersucht werden, um eine einheitliche Linie zu entdecken. Nun häufen sich indes gerade im 2. Teil die abstrakten, an der absoluten Denkmöglichkeit orientierten Fragestellungen, z. B. IV. Utrum, si esset calor separatus, haberet omnem perfectionem caloris? oder X. Utrum, si angelus produceretur a Deo ex necessitate naturae, esset necesse esse? Auch die eine Quästion, die auf den ersten Blick in das Gebiet der praktischen Pastoraltheologie zu gehören scheint (XXIII. Utrum aliquis possit revelare id quod per confessionem poenitentialem audivit et scit?), bespricht in Wirklichkeit nur das rein theoretische Problem, ob das aus der Beichte gewonnene Wissen ein menschliches Wissen sei, das mitgeteilt werden könne. Es hat also den Anschein, daß frühe Augustinertheologen noch vor Ockham nominalistische Tendenzen aufweisen, und das würde eine Schlußfolgerung auf die der späteren Ordenstheologie eigene Selbständigkeit nahelegen. Diese Ergebnisse, die noch mit Vorbehalt angezeigt sein sollen und die an weiteren Beispielen nachgeprüft werden müßten, wären für die Ideengeschichte der Scholastik von einiger Bedeutung. J. Beumer, S. J.

Thomas von Sutton, Quodlibeta. Hrsg. von *Michael Schmaus* unter Mitarbeit von *Maria González-Haba* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für die Herausgabe ungedruckter Texte aus der mittelalterlichen Geisteswelt, 2). Gr. 8° (L u. 689 S.) München 1969, Bayerische Akademie der Wissenschaften, in Kommission bei C. H. Beck. 92.– DM. – Der hier vorgestellte Theologe ist besonders durch die Arbeiten von *F. Ehrle*, *F. Pelster* und *W. A. Hinnebusch* bekannt geworden. Es handelt sich um Thomas von Sutton O. P. (nach 1250 bis nach 1315), der in die Reihe der englischen Dominikanertheologen hineingehört, die sich die Verteidigung der Thomasdoktrin vor allem gegen Heinrich von Gent und Aegidius Romanus angelegen sein ließen. Die Quodlibeta, im ganzen nur vier (von denen aber ein jedes 18 bis 24 Fragen umfaßt), stammen ungefähr aus den Jahren 1290 bis 1311. Für die Edition wurden folgende Handschriften benutzt: 1. Cod. Vat. lat. Ottob. 1126; 2. Cod. 138 Merton-College Oxford; 3. Cod. IV. 4 der Universitätsbibliothek Basel; 4. Cod. 739 der Bibliothèque de la Ville von Toulouse. In der verhältnismäßig langen Einleitung (VII–L) sind die einschlägigen Vorfragen besprochen, besonders ausführlich diejenigen, die sich auf die Datierung der einzelnen Quodlibeta beziehen, wobei jedoch das Ergebnis immer noch in etwa zweifelhaft bleibt. Die Edition selbst ist gut durchgearbeitet; in den kritischen Apparat sind alle Varianten aufgenommen, wobei indes berechtigterweise die orthographischen Differenzen und dgl. unberücksichtigt bleiben und die Interpunktion dem heutigen Brauch angepaßt ist. Die vielen Zitate, namentlich die immer wiederkehrenden aus Aristoteles und Augustinus, werden exakt verifiziert. Von den zeitgenössischen Scholastikern scheinen nur Thomas von Aquin (‚venerabilis doctor' oder ähnlich) und Heinrich von Gent (‚dicunt quidam') angeführt zu sein. Da letzteres in einem Text von 658 Seiten relativ selten geschieht (nach dem Verzeichnis der Zitate

7 Anspielungen auf die Quodlibeta, 2 auf die Summa), drängt sich dem Kritiker die Frage auf, ob nicht doch mehr Reminiszenzen zu finden gewesen wären und darüber hinaus vielleicht noch solche, die versteckt an Aegidius Romanus erinnern oder gegen ihn polemisieren. Der Inhalt der Quästionen bietet eine Fülle von Einzelheiten, aber wenig an Auffälligem oder absolut Neuem; vgl. etwa die Frage: Quaeritur, utrum in creaturis sit realis compositio essentiae et esse per creationem (II, 8; ed. S. 390 bis 397); oder: Quaeritur specialiter de mente beatae virginis, utrum gratia sanctificans fuit ei infusa in primo instanti suae creationis (II, 15; ed. 436–442).

J. Beumer, S. J.

Hermanni de Scildis, O. E. S. A., Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae et Tractatus de Conceptione gloriosae Virginis Mariae, quos edendos curavit *Adolar Zumkeller* eiusdem Ordinis (Cassiciacum, Supplementband 4). 8° (XXI u. 182 S.) Würzburg 1970, Augustinus-Verlag. 58.50 DM. — Die Fülle der theologischen Literatur, die aus dem Augustiner-Orden zur Zeit der Spätscholastik hervorgegangen ist, kann immer wieder aufs neue überraschen. Allerdings ist der Autor, der hier vorgestellt wird, nicht mehr unbekannt, Hermannus de Scildis (oder Hermann von Schildesche, † 1357), da sich der Herausgeber, *A. Zumkeller*, schon seit einigen Jahren mit ihm befaßt hat (Hermann von Schildesche O.E.S.A. [Würzburg 1957]; Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O.E.S.A. [Würzburg 1959]). Sogar der zweite der hier herausgegebenen Traktate ist von ihm bereits veröffentlicht worden, aber an einer Stelle, wo er leicht der Aufmerksamkeit der Theologen entgehen konnte: Der Traktat des Hermann von Schildesche O. E. S. A., ‚De conceptione gloriosae Virginis Mariae', die älteste in Deutschland verfaßte Schrift über die Unbefleckte Empfängnis (Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter 22 [1960] 20—65). Hier sind also die beiden Traktate in einer allgemein zugänglichen kritischen Edition vereinigt. Der erste ist gegen den „Defensor pacis" des bekannten *Marsilius von Padua* gerichtet und verteidigt die Unabhängigkeit der Kirche und des Papstes von der weltlichen Gewalt in allen geistlichen und zeitlichen Angelegenheiten. Der Hrsg. macht es wahrscheinlich, daß er schon von der Bulle ‚Licet juxta doctrinam' vom 23. Oktober 1327, durch die Papst Johannes XXII. fünf Sätze aus dem „Defensor pacis" verurteilte, abgefaßt worden ist. Der Edition liegt das einzige, bis jetzt auffindbare Manuskript der Bibliothèque Nationale von Paris (Cod. ms. lat. 4232) zugrunde. Die Ausgabe des zweiten Traktates, der sich für die Unbefleckte Empfängnis Mariens einsetzt, geht hingegen auf drei Handschriften zurück: Kiel, Universitätsbibliothek, Cod. ms. 48, Lüneburg, Ratsbücherei, Cod. ms. Theol. Fol. 73 und Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. ms. lat. 2922. Außerdem existiert eine Druckausgabe: Petrus de Alva y Astorga, Lovanii 1664; dieser Druck gibt aber, wie sein Herausgeber ausdrücklich vermerkt, die Pariser Handschrift wieder. Beide Traktate führen gut in die kirchenpolitischen und theologischen Kontroversen zu Beginn des 14. Jahrhunderts ein. Zudem zeichnen sie sich dadurch aus, daß reichlicher — an dem Maß der damaligen Zeit gemessen — Zitate beigebracht werden, und zwar von den älteren Autoren mit genauer Angabe des Werkes und des Buches, von den jüngeren indes (seit dem 13. Jahrhundert) nur mit unbestimmten Umschreibungen (‚quidam', ‚aliqui', ‚alii' usw.). Besonders auffallend sind die vielen Zitate aus dem Corpus Iuris Canonici, ähnlich auch die aus der Legenda aurea des Jacobus de Voragine. — Die Edition entspricht allen gerechten Ansprüchen. Es versteht sich von selbst, daß die vagen Zitate nicht immer eindeutig festgelegt werden konnten.

J. Beumer, S. J.

6. Moraltheologie. Religionspädagogik. Geistliche Theologie

Edmaier, Alois, Dialogische Ethik. Perspektiven — Prinzipien (Eichstätter Studien, hrsg. von der Phil.-Theol. Hochschule Eichstätt, N. F., III). 8° (XI u. 224 S.) Kevelaer 1969, Butzon & Bercker. 25.— DM. — In der Neuorientierung der katholischen Moraltheologie und einer ihr nahestehenden christlichen Ethik ist bisher dem Existentialismus als philosophisch-theologischer Strömung beträchtliche

Aufmerksamkeit geschenkt worden, nicht aber der Philosophie des Dialogs. Dem will E. abhelfen. In eigenständigen Nachzeichnungen der Ethik *Ferdinand Ebners*, *Franz Rosenzweigs*, *Martin Bubers*, *Eberhard Grisebachs* und — er ist sich dabei der Problematik der Einordnung bewußt — *Gabriel Marcels*, welche den Hauptteil des Buches ausmachen, versucht er vor allem das Prinzip und die Kategorie der Intersubjektivität herauszuarbeiten, um so den „egologischen Aspekt der traditionellen Ethik" von dialogischen Voraussetzungen her überwinden zu können. Wenn er die Ergebnisse auf ethische Begriffe wie Bewußtsein, Gewissen, Wert, Pflicht anwendet, sieht man mit Überraschung, welche neuen Einsichten und Perspektiven sich aus der Sozialontologie ergeben können. E. vermag das mehr als die von ihm zitierten *Häring, von der Marck* und *Monden* glaubhaft zu machen. — Doch wird man kritisch anmerken müssen, daß das dialogische Prinzip noch zu sehr als ein Postulat oder Desiderat erscheint. Das ist dem Verf. nicht zur Last zu legen, aber es gibt zweifellos Grade der Geduld, sich mit einer unabgeschlossenen Diskussion abzufinden oder nicht. E. nimmt eine zu große Portion als „unaufhellbaren Rest" und „Geheimnis" (24) einfach hin. In dem von ihm analysierten Begriff der Intersubjektivität wird nicht genügend unterschieden zwischen formalem und materialem Aspekt, zwischen schöpferischem Entwurf und der Begegnung zweier schon konstituierter personaler Seiender, zwischen (geistiger) Anschauung und apriorischer Wesenserkenntnis, zwischen Intuition und rational-begrifflicher Erkenntnis. Das bringt es mit sich, daß schwierige ethische Fragen, z. B. nach dem Verhältnis von Ethik und Religion, nach der Begründung und dem Inhalt sittlichen Bewußtseins, nach der Zuordnung von Sein und Sollen zu leicht genommen werden. Insbesondere büßt das eigentliche Material und der Ausgangspunkt sittlicher Reflexion, der sittliche Akt, seine Priorität ein. Die vorgeschlagene Ethik krankt an einem auf die Dauer ermüdenden Panintersubjektivismus. — Doch spricht der Verf. mit seiner Studie tatsächlich die Grundfragen der Ethik an, und man kann für die Reform der Ethik und Moraltheologie aus dem Gespräch mit ihm wertvolle Hinweise erwarten. Das trifft auch dann zu, wenn man in seinem gut lesbaren Buch im ganzen lediglich eine Einführung in dieses Gespräch sieht.

Philipp Schmitz, S. J.

Theiner, Johann, Die Entwicklung der Moraltheologie zur eigenständigen Disziplin (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie, hrsg. v. *Michael Müller*, 17). 8° (456 S.) Regensburg 1970, Friedrich Pustet. 52.— DM. — Es mag heutigen Studienreformern angenehm in den Ohren klingen, wenn sie hören, daß die viel bewunderte und geschmähte „Ratio studiorum" der Jesuiten mehr als ein halbes Jahrhundert gebraucht hat, ehe sie sich als Studienordnung innerhalb des Ordens und der Kirche durchsetzte. Die vorliegende Studie, die der theologischen Fakultät der Universität Mainz als Inaugural-Dissertation vorlag, geht dem Prozeß der allmählichen Klärung nach und erläutert am Beispiel einer Disziplin den Einfluß der Ratio auf die Gestaltung der Theologie als Wissenschaft. Ursprünglich ein nicht unterschiedener Teil der theologischen Summen, gewinnt das, was wir heute Moraltheologie nennen, unter dem Einfluß von Schriften, die der praktischen Seelsorge dienen wollten, der Literaturgattung der Poenitentialsummen, des Trienter Seminardekrets und der Studienreformen an den ersten Jesuitenkollegien immer deutlichere Gestalt. Noch zu Lebzeiten des Gründers des Jesuitenordens machte man sich Gedanken darüber, ob man sie als eigenständige Disziplin darstellen sollte (108); doch erst nach den frühen Erfahrungen mit dem zweiten Bildungsweg des „cursus minor", der sich im wesentlichen auf das Studium moraltheologischer Casus beschränkte, spricht die zweite Fassung der Studienordnung zum ersten Mal von Moraltheologie als eigenem theologischen Fach (215); die Spanier sind die ersten, die dafür einen eigens ausgebildeten Moraltheologen fordern (246); die Portugiesen stellen den ersten Verfasser einer „Summa theologiae moralis" (*H. Henriquez* [1591]) (255). Bei der Darstellung dieser Entwicklung hat der Verf. stets ein Auge für Einteilungsprinzipien, theologische Entwürfe und Ordnungsstrukturen der ausführlich besprochenen ersten Werke der sich allmählich herausschälenden Disziplin. Dabei leistet er wertvolle Beiträge zur Erforschung der Geschichte des Systemgedankens in der Moraltheologie. Besonders erwähnt seien die interessanten

Ausblicke auf die Ordensgeschichte und die Geschichte der Seminarerziehung. Dankbar ist man auch für die im Anhang zusammengestellten Dokumente aus dem Archiv der Gesellschaft Jesu. — Es soll nicht darum gerechtet werden, ob in der Abwägung geschichtlicher Ursachen immer das rechte Maß gefunden wurde, ob z. B. dem General *Mercurian* tatsächlich eine so entscheidende Bedeutung bei der Trennung von spekulativer und praktischer Orientierung in der Theologie zukommt; doch wird ganz allgemein zu sehr der Anschein erweckt, als gebe es außer der Umstellung und Neuordnung von Studienplänen keine anderen Ursachen für die Ausbildung wissenschaftlicher Disziplinen. Man wünschte sich hin und wieder einen Einblick in die generelle Geistesgeschichte, welche hoffentlich manche Entwicklungen innerhalb der Theologie mitbedingt hat. Gern hätte man auch eine ausführlichere Würdigung des Anteils gesehen, den Dominikaner und Franziskaner an der Ausbildung der Moraltheologie genommen haben. — Doch diese Kritik soll das Verdienst des Verf.s nicht schmälern. Man sieht nach seiner gut lesbaren, sorgfältigen Arbeit klarer, warum es in der Moraltheologie zu einer Kasuistik einerseits und zu einer Einengung der theologischen Fragestellung andererseits gekommen ist.

Philipp Schmitz, S. J.

Curran, Charles E., Contemporary Problems in Moral Theology. Essays on Social Ethics, Sexuality, Genetics, Natural Law, Penance. 8° (272 S.) Notre Dame, Ind. 1970, Fides Publishers. 6.50 Doll. — Man wird C. zustimmen, wenn er behauptet, daß die Frage nach der Methode eine der wichtigsten der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion sei. Wenn er jedoch die sittliche Unterweisung der Kirche als das zweite Hauptproblem bezeichnet, dann beweist er allzu deutlich, daß er noch immer stark unter dem Eindruck der Auseinandersetzung um die Enzyklika „Humanae vitae" steht, zu deren liberalen Kritikern er gehört hat. Wie ein Leitmotiv zieht es sich durch alle in diesem Band gesammelten Aufsätze, ob es sich dabei um die Kritik der traditionellen Sexualethik, die Naturrechtsdiskussion oder die Neuüberlegung zum Bußsakrament handelt. Dennoch ist der Gesamtbeitrag keineswegs negativer Natur, wie vor allem das Nachwort und zwei erfrischende, durch traditionelle Meinungen wenig belastete Artikel über Humangenetik und Sozialethik beweisen. In allen Fällen ist intellektuelle Redlichkeit auffallendstes Kennzeichen.

Philipp Schmitz, S. J.

Molinski, Waldemar (Hrsg.), Die vielen Wege zum Heil. Heilsanspruch und Heilsbedeutung nichtchristlicher Religionen (Pfeiffer-Werkbuch, 81). 8° (177 S.) München 1969, Pfeiffer. — Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat in der Kirche nicht nur die ökumenische Bewegung neuen Aufschwung erhalten, es ist auch endlich der Dialog mit den nichtchristlichen Religionen in Gang gekommen. Man steht hier eigentlich erst am Beginn eines Prozesses, der längst noch nicht alle Christen erfaßt hat. In dieser Situation ist das vorliegende Werkbuch, das der Berliner Theologe M. herausgegeben hat, sicherlich eine bedeutende Hilfe, um jenes Anliegen im Raum der katholischen Kirche stärker zur Geltung zu bringen. — In seinem einleitenden Beitrag über die Religionen in religionspädagogischer Sicht legt der Herausgeber seinen Grundgedanken dar: Es gehört heute notwendig zur Glaubensreflexion des Christen, sich mit den nichtchristlichen Religionen und ihren Heilsangeboten auseinanderzusetzen; denn mit den Fragen nach Gott und Christus ist auch immer die Frage nach der Heilsbedeutsamkeit dieser Religionen gegeben. Gerade hierin besteht bei vielen Christen eine große Unsicherheit, die von mangelndem Interesse und ungenügendem Wissen herrührt. Bei alldem aber geht es letzten Endes um die Frage nach dem Heil, die alle Menschen im Grunde beschäftigt. — Das Werkbuch soll zunächst einmal Informationen über die wichtigsten Ausprägungen der außerchristlichen Hochreligionen allen in die Hand geben, die solche Kenntnisse suchen und vermitteln wollen. Darüber hinaus geht es aber dem Herausgeber darum, Buddhismus, Islam und Judentum unter der besonderen Rücksicht ihrer Heilsbedeutsamkeit darzustellen, so wie sie in diesen Religionen gesehen wird. Damit ist aber dann auch ein Vergleich mit dem Heilsanspruch der christlichen Religion gegeben. — *Hugo Makibi Enomyia-Lasalle*, seit über 40 Jahren in Japan als Jesuitenmissionar tätig, stellt den Heilsweg des Buddhismus dem des Christentums

gegenüber unter besonderer Beachtung des Verhältnisses von Zen und christlicher Mystik; die Darstellung des Islam, seiner Heilsbotschaft und seines Heilsanspruches, besorgte *Rudi Paret*, Professor für Orientalistik an der Universität Tübingen, ein international anerkannter Fachmann auf dem Gebiet der Koranforschung; der in Zürich lebende freie Schriftsteller *Hermann Levin Goldschmidt* behandelt aus seiner reichen Kenntnis den Heilsanspruch des Judentums. Im abschließenden Teil bringt der Theologe *Hans Waldenfels*, der einen Teil seiner religionswissenschaftlichen Studien in Tokyo gemacht hat, eine Stellungnahme zum Thema aus katholischer Sicht. Er geht dabei vom universalen Heilsanspruch, wie er in der Heiligen Schrift zu finden ist, aus und setzt sich dann mit den schwierigen Problemen von Mission, Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche und der Begründung der Heilsbedeutung der anderen Religionen auseinander. Eingehend beschäftigt er sich mit den bestehenden Einwänden und versucht, sie unter Berücksichtigung der entsprechenden Texte des Zweiten Vatikanums, die im Anhang zusammengestellt sind, zu beantworten. — Der Aufbau des Werkbuches: Abhandlungen — Textanhang — Literaturverzeichnis, ist schon als solcher eine Hilfe für das religionspädagogische Vorgehen: die Essays, die natürlich nicht umfassend im Rahmen dieses Buches das Thema behandeln können, lassen sich für Referate verwenden, die ausgewählten Quellentexte ermöglichen eine Vertiefung des Studiums, die Literaturhinweise — auch bezüglich weiterführender religionspädagogischer Schriften — sollen zur intensiveren Beschäftigung mit diesen Fragen anregen. — Deshalb eignet sich dieses Werk sehr gut für Religionsunterricht, außerschulische Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Wochenendtagungen. Es wird aber nicht ausreichen, um auf alle Fragen Antwort zu geben, es versteht sich lediglich als Anstoß nicht nur zu weiterem Studium, sondern auch zum lebendigen Dialog mit Nichtchristen, der eigentlich erst einen echten Fortschritt bedeutet. N. Schauerte, S. J.

Kindererziehung in der Mischehe. Mit Beiträgen von *Waldemar Molinski, Johannes Günter Gerhartz, Erwin Wilkens, Peter* und *Emerita Bovet, Marielene Leist*. Hrsg. v. Waldemar Molinski. Kl. 8° (128 S.) Recklinghausen 1969, Bitter. — Die in diesem Büchlein gesammelten Beiträge verdanken ihr Entstehen einer Tagung der Katholischen Akademie Berlin am 19./20. Oktober 1968. Ihre endgültige Abfassung liegt allerdings später, da auch schon einige Literatur von 1969 in ihnen verarbeitet worden ist. — In seiner Einleitung, die in komprimierter Form das Problem der Mischehe und ihrer Kindererziehung darstellt, schreibt *W. Molinski*, daß die vorliegende Schrift der Bemühung um eine intensivierte Mischehenseelsorge dienen soll, „die den ökumenischen wie den konfessionellen Bedürfnissen gleichermaßen entspricht und vor allem der Überzeugung und der Gewissensbildung der in den Mischehen lebenden Menschen gerecht wird" (16). — Der Artikel von *J. G. Gerhartz* behandelt die Verpflichtung zur religiösen Kindererziehung in katholischer Sicht. ... Er macht die neuere kirchenrechtliche Entwicklung und die dadurch ermöglichte Praxis aus kirchen- und moraltheologischen Prämissen von innen her verständlich. Kirchenrechtlich gesehen ist die Situation nach der Mischeheninstruktion von 1966 wiedergegeben. Zur Zeit der Abfassung des Artikels war das der neueste Stand. Schon damals umfaßte, wie G. herausgearbeitet hat, „das kirchenrechtlich Gebotene ... das sittlich Gebotene und nicht mehr" (41). Inzwischen ist durch das Motu Proprio Papst Pauls VI. vom 31. März 1970 eine neue Rechtslage geschaffen worden. G. hat sie eingehend dargelegt in dieser Zeitschrift Jg. 45 (1970) H. 4, 481—525. — *E. Wilkens* betrachtet Mischehe und religiöse Kindererziehung in protestantischer Sicht. Er zeigt Notwendigkeit und Möglichkeit einer Änderung des Mischehenrechts und stellt die 1968/69 gültige Rechtslage in der evangelischen und der katholischen Kirche dar. Für die Neuordnung eines ökumenisch vereinbarten Mischehenrechts erachtet W. zwei Fragen für besonders wichtig: die Frage nach der Formpflicht und nach der religiösen Kindererziehung. Eine optimale Lösung des ersten Problems sieht er darin, daß im Fall der Mischehe die Formpflicht zur Gültigkeit der Ehe wegfällt. Auf die zweite Frage gibt er keine definitive Antwort. Er tendiert in seiner gesamten Argumentation auf eine die konfessionellen Grenzen überschreitende christliche Erziehung, ist sich allerdings durchaus der aktuellen Schwierigkeiten eines solchen Programms be-

wußt. — *P.* und *E. Bovet,* die selbst in einer bekenntnisverschiedenen Ehe leben, berichten über psychologische und pädagogische Probleme der religiösen Kindererziehung in einer solchen Ehe. Sie beschreiben die einzelnen Stadien der religiösen Entwicklung des Kindes und geben dabei viele praktische religionspädagogische Hinweise. Für sie zeigt sich „die eigentliche Problematik der religiösen Erziehung in der Mischehe ... nicht so sehr ... in der Kindheit, sondern erst im darauffolgenden Jugendalter" (89), wo es darauf ankommt, die Pubertierenden „an langer Leine locker zu führen" (94). Zwei ihrer eigenen Kinder in diesem Alter fühlen sich, wie sie selbst gesagt haben, „als Bindeglied zwischen den extremen Gruppen ihrer Kameraden von beiden Seiten" (94). — Der Beitrag von *M. Leist* über die Möglichkeit christlicher Erziehung in bekenntnisverschiedenen Ehen will primär die Frage stellen: „Wie wird Glaube überhaupt möglich und wie bereiten wir ihn als Eltern und Erzieher vor?" (96) Obwohl die Autorin beansprucht, daß ihr Beitrag „religionspsychologisch und religionspädagogisch und nicht theologisch" (96) ist, sind darin nicht wenige theologische Prämissen enthalten, die nicht unbesehen übernommen werden können. Daß andererseits in der Praxis der Erziehung zum Glauben manche theologischen Probleme einen anderen Stellenwert bekommen, daß z. B. konfessionelle Unterschiede nicht mehr so wichtig werden, muß sich der Theologe sagen lassen, und er muß sich damit auseinandersetzen. — Auch wenn die in diesem Büchlein wiedergegebene Rechtslage in der Mischehenfrage nicht mehr auf dem neuesten Stand ist, dürfte es sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht immer noch interessant sein. H. Tommek, S. J.

Völker, Walther, Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen. Gr. 8° (XIII u. 327 S.) Wiesbaden 1968, Steiner. 58.— DM. — Mit unbeirrbarer Konsequenz setzt V. seine Studien über die für die Entwicklung der christlichen Spiritualität maßgeblichen Autoren fort. Nach seinen Publikationen über Philon, Klemens von Alexandrien, Origenes und Maximus Confessor legt er nun ein umfängliches Werk über Johannes Climacus vor, das seinerseits, laut Ankündigung des Verf.s, als Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen gedacht ist. Nach V.s Meinung war eigentlich mit seiner Arbeit über Maximus ein Abschluß seiner Bemühungen um „eine Geschichte der östlichen Mystik" erreicht (V). Er muß demgemäß dem „Helden" seines neuen Werkes einen Platz „neben" Maximus zuweisen, weil Climacus nichts eigentlich Neues beibringt, sondern „als Schlußglied einer langen asketischen Entwicklung aufzufassen" (6) ist und zugleich als Vermittler des geistlichen Erbes der Vorzeit an die nachfolgenden Jahrhunderte. — Tatsächlich begegnet man in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Frömmigkeitsliteratur immer wieder seinem Werk. Und doch blieb und bleibt seine Person und seine Biographie bis heute fast völlig im Dunkeln. Was wir über ihn wissen, ist erstaunlich wenig (1). Auch nach gründlicher Durchforstung der vorhandenen Quellen kann V. über das Biographische nur wenige Zeilen beibringen (ebd.). Eigentlich wissen wir von dem Abbas Johannes nur, daß er auf der Sinai-Halbinsel gelebt hat und somit zu der Gruppe der sinaitischen Mönchstheologie gehört. Die meiste Zeit seines Lebens lebte er als Eremit, war aber für einige Jahre Vorsteher des weltberühmten Sinai-Klosters. Eine brauchbare Datierung seines Lebens und Schaffens ist nach wie vor unmöglich. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß er irgendwann zwischen 600 und 650 gestorben ist. Die Persönlichkeit des Johannes verschmilzt also für uns völlig mit seinem Werk, das ihn unsterblich gemacht hat, von dem er sogar seinen Beinamen erhalten hat. Das ganze Bemühen V.s richtet sich demgemäß darauf, „die schriftstellerische und theologische Eigenart der Scala Paradisi" zu ermitteln (2). Mit Recht macht er die befremdliche Feststellung, daß dieses für die Frömmigkeitsgeschichte so wichtige Werk der wissenschaftlichen Forschung weithin uninteressant geblieben ist. Wir sind bis zur Stunde praktisch auf die von Migne (PG 88) übernommene Edition des Jesuiten *Matthaeus Rader* aus dem Jahre 1633 angewiesen. Über diese Edition urteilt V.: „Von allen Autoren, die ich bei Migne gelesen habe, ist Climacus wohl am schlechtesten ediert", wobei er andeutet, daß ein gut Teil der Anstöße auf den Nachdruck bei Migne zurückfällt. (Es wäre vielleicht der Mühe wert, die leider nicht leicht zugängliche Edition von Rader zum Vergleich

heranzuziehen.) Es gibt noch die eine oder andere von Rader-Migne unabhängige Separatausgabe. Aber auch hier ist das reiche Handschriftenmaterial nicht ausgeschöpft. — Auch an monographischen Untersuchungen zum Werk des Climacus gibt es überraschend wenig zu verzeichnen. Es ist tatsächlich so wenig, daß man den Eindruck gewinnen muß, die „Scala Paradisi" verdiene überhaupt keine ernsthafte Untersuchung. V. ist sich dieser Situation, gewissermaßen „auf dem Nullpunkt zu stehen und sich nicht auf gehaltvolle Vorarbeiten stützen zu können" (6), vollauf bewußt. Aber er weiß aus der Not eine Tugend zu machen. Denn gerade das Fehlen von Vorarbeiten macht das eigene Forschen viel interessanter. Er bemüht sich demgemäß, zunächst einmal „den überquellenden Reichtum an asketischen Einsichten, Mahnungen und Warnungen ... auszuschöpfen und übersichtlich zu ordnen" (ebd.). Für die Deutung des Lehrgehaltes der „Scala" hält V. sich an die ihm aus dem Studium des Werkes erwachsene Maxime, daß die Einzelaussagen des Climacus erst verstanden sind, wenn man sein Werk „als Schlußglied einer langen asketischen Entwicklung" sieht. Die Frage nach den Quellen ist also bei jedem Schritt im Auge zu behalten. Auf manche seiner Quellen verweist Climacus selbst — so auf *Cassian* und *Evagrius*. Andere Quellen muß man in vorsichtiger Analyse erst aufdecken. Die Urteile der bisherigen Climacusforschung sind zu widersprüchlich, als daß man sich an sie halten könnte. Bei der Ermittlung des geistlichen Milieus, dem Climacus verhaftet ist, ist V. vor allem auf die Mönche von Gaza, *Barsanuphius* und seinen Schüler *Dorotheus* gestoßen. Über diese beiden Autoren hinweg ist Climacus der Welt der Apophthegmata Patrum verhaftet, d. h. dem anachoretischen Mönchstyp. Das ist für das rechte Verständnis seiner Spiritualität von hoher Wichtigkeit, wenn auch die späteren asketischen Schriftsteller sich dieser Besonderheit nicht mehr hinreichend bewußt gewesen sind. Wie dem auch sei, die „Scala Paradisi" wurde — zumal im Osten — zu einem der meistgelesenen Werke — nicht zuletzt deshalb, weil das so anschauliche Schema der „Himmelsleiter" sich für eine eindrucksvolle Darstellung des geistlichen Aufstieges zu Gott empfahl. V. hat sich bemüht, das immerhin reichlich äußerliche Schema der dreißig Stufen neuzuordnen. So gelangt er zu einer Dreiteilung: Im 1. Kap. behandelt er gewissermaßen den Eintritt in das geistliche Leben. Da ist zunächst von der Absage an die Welt, vom Verzicht auf den Eigenwillen im Gehorsam gegen den geistlichen Vater und von der Praxis des mönchischen Gebetes die Rede (10—60). Im großen Mittelteil (61 bis 189) ist von der Sünde und ihrer Bekämpfung die Rede. Hier spielt das von *Evagrius* und *Cassian* übernommene Acht-Laster-Schema eine maßgebliche Rolle. Das 3. Kap. handelt dann von der Entfaltung des Tugendlebens, in der die Charakterisierung der einzelnen Tugenden — der Sanftmut, Demut, Unterscheidung der Geister, Gebetswilligkeit, Leidenschaftslosigkeit und endlich der Agape — eine Hauptrolle spielt. In diesem Rahmen weiß V. mit einer eindrucksvollen Belesenheit eine Fülle hilfreicher und erhellender Dinge zu sagen, wobei immer wieder gezeigt wird, wie sehr Climacus seinen Vorgängern verhaftet ist, ohne ein billiger Kopist zu sein. — V.s These, daß in die „Scala Paradisi" das ganze Erbe der monastischen Vorzeit (zumindest soweit es sich um die Spiritualität der Anachorese handelt) eingegangen sei, wird man nicht einseitig oder exklusiv verstehen dürfen. Denn es gibt manche Elemente, die bei Climacus nicht wieder aufklingen — so etwa die Rolle des sakramentalen Lebens oder diejenige der Kirche. Es ist doch zumindest bemerkenswert, daß — nach *Vandenbroucke*, Moines pourquoi? S. 108, — das Wort „Kirche" bei Climacus nicht auftaucht. Diesen Dingen ist V. nicht nachgegangen. Ein anderer Mangel seines Buches ist die nun doch zu sparsame Beiziehung der Sekundärliteratur, die es, wenn auch nicht zu Climacus selbst, so doch zum Thema der frühen Mönchsspiritualität im Osten wirklich in Fülle gibt. Daß dem Werk keine Register beigegeben sind, ist ein weiterer Mangel, den man mit Bedauern feststellt, und zwar gerade dann, wenn man die Leistung des Verf.s so außerordentlich hoch einschätzt.

H. Bacht, S. J.

Saint Basile, Les Règles monastiques. Introduction par *Léon Lèbe O. S. B.* Avant-propos par *Olivier Rousseau O. S. B.* 8° (368 S.) Editions de Maredsous. — *Ders.*, Les Règles morales et Protrait du chrétien. Introduction et traduction par *Léon Lèbe O. S. B.* 8° (200 S.) Éditions de Maredsous. — Lange Zeit hindurch wur-

de unter dem Titel ‚Ascetica' eine Vielzahl von Schriften des Basilius von Cäsarea weitergegeben, in denen Echtes und Unechtes ungeschieden nebeneinander lag. Durch die Untersuchungen von Forschern wie *D. Amand* und *J. Gribomont* ist die notwendige Scheidung vollzogen worden. Seither mehren sich die Studien und Publikationen, die ein immer präziseres Bild von der längst bekannten Rolle des großen Kappadoziers im Bereich des Mönchtums und der mönchischen Askese vermitteln. Es lag nahe, nun auch die auf jeden Fall echten Stücke durch Übersetzungen einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen. Die beiden vorliegenden Bände des Benediktiners *Léon Lèbe* tun dies für den französischen Sprachbereich. Der erste Band enthält die ‚Moralia' (Règles morales); es sind 80 Sittenvorschriften, die durch Zitate aus dem NT begründet werden. In der unscheinbaren Form von Bibelzitaten entwirft Basilius ein eindrucksvolles Bild authentischer Christlichkeit. Über die Entstehungszeit dieser Schrift gibt es keine einheitliche Meinung. Während die Maurineredition des frühen 18. Jahrhunderts einen recht frühen Zeitpunkt (361) vorsieht, ist L. (10) geneigt, eine Zeit nach der Übernahme des Bischofsamtes (370) anzusetzen. Darauf weist wohl auch der letzte Satz des Geleitschreibens hin, das dem Werk vorausgeht. Besonderes Interesse verdient das „Glaubensbekenntnis", das zwischen diesem Geleitschreiben und dem Haupttext steht. Es sei nur auf einen Punkt hingewiesen: Wiewohl dieses „Symbolum" die übliche trinitarische Gestalt zeigt und offensichtlich in Anlehnung an bestehende Bekenntnisformeln gebildet ist, vermißt man jeden Hinweis auf die Kirche. Das ist kein Zufall, wenn man beachtet, daß auch in den 80 Regeln selbst zwar von zahllosen Dingen des christlichen Lebensvollzuges die Rede ist, aber — soweit ich sehen kann — nirgends von der Kirche. — Vermutlich gleichzeitig mit den ‚Moralia' gab Basilius die „Mönchsregeln" heraus, die er im Lauf der Jahre für seine Mönche aufgestellt hatte. Es lag nahe, auch sie in neuer Übersetzung vorzulegen. Durch eine ausführliche „Einleitung" (11—34) wird der Leser mit den notwendigen literarkritischen Vorfragen vertraut gemacht. Der Übersetzung der „Großen" wie der „Kleinen Regel" ist dankenswerterweise ein recht ausführlicher Index und ein Schriftstellenverzeichnis beigefügt. H. Bacht, S. J.

Bakker, Leo, Freiheit und Erfahrung. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, 3). 8° (327 S.) Würzburg 1970, Echter. 38.— DM. — Ein Problem, das die Menschen seit Jahrhunderten immer wieder beschäftigt hat, ist das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlichem Handeln bzw. göttlichem Willen, von Autonomie und Heteronomie. Einer der Gründe, weswegen das herkömmliche Gottesbild heute von vielen leidenschaftlich zurückgewiesen wird, ist gerade die Schwierigkeit, wie man die menschliche Freiheit und Verantwortlichkeit vereinbaren kann mit einem Gott, der von uns nur verlangt, daß wir seinen Willen tun. Mancher wird erstaunt sein zu hören, daß dies auch ein zentrales Problem bei Ignatius von Loyola war. Als Mensch des 16. Jahrhunderts erlebte Ignatius seine Freiheit, die Notwendigkeit des Wählenmüssens, und das hat seinen Niederschlag gefunden in der „Wahl", die einen wesentlichen Teil seiner „Geistlichen Übungen" darstellt. Im Grunde geht es in den Exerzitien ja um das Finden des Willens Gottes in der eigenen, einmaligen Situation, wobei sich der Mensch aber nicht nur einfach im Gebet das feststehende göttliche Gesetz einzuprägen hat, sondern sich selber als frei und verantwortlich und als Entwerfer seines Lebens erfährt und zugleich darin den lebendigen Gott wirksam weiß. Eine entscheidende Rolle bei der „Wahl" spielen die sog. „Regeln zur Unterscheidung der Geister". Deren Sinn und Bedeutung versucht B. in der vorliegenden Studie herauszuarbeiten. Und zwar wendet er, nach dem Vorbild der Bibelwissenschaft, die redaktionsgeschichtliche Methode an; zum ersten Male in diesem Umfang, und, wie sich zeigt, mit großem Erfolg. Er fragt: welches ist der Sitz dieser „Regeln zur U. d. G." im geistlichen Leben des Ignatius und in seiner apostolischen Wirksamkeit? — In einem 1. Teil („Der Geist, Quellgrund des Buchstabens") zeigt B., daß die eigentliche Quelle, aus der die Lehre des Ignatius von der U. d. G. kommt, unbeschadet aller zugegebenen literarischen Quellen, sein eigenes geistliches Wachstum war. Das wird aufgewiesen durch einen Vergleich zwischen den Regeln, dem sog. „Pilgerbericht"

(d. h. der „Autobiographie" des Ignatius) und dem Brief an Schwester Rejadella aus dem Jahre 1536. Ignatius hat die erste Reihe dieser Regeln nämlich nicht logisch, sondern chronologisch, d. h. genau in der Reihenfolge seiner eigenen Erfahrungen in Manresa aufgebaut. Der erste Teil des Pilgerberichtes ist geradezu ein Kommentar zu den Regeln. Doch zeigen sich an einigen Stellen auch Diskrepanzen zwischen den Erfahrungen, wie sie im Pilgerbericht niedergelegt sind, und den lehrmäßigen Formulierungen in den Regeln. — Worin das seinen Grund hat, wird im 2. Teil („Das Entstehen des Buchstabens aus dem Geist") untersucht. Hier zeigt sich deutlich die literarische Abhängigkeit einiger Formulierungen von *Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Dionysius dem Kartäuser.* So stammt der Begriff „Trost ohne Ursache", der schon von den ersten Kommentatoren (*Gagliardi, Suárez, La Palma*) nicht mehr richtig verstanden worden ist, vermutlich von *Dionysius*, ebenso wie die Vorstellung von den Engeln als Ursache des Trostes. Beides spielt nämlich im Leben des Ignatius und in seinen übrigen Schriften praktisch keine Rolle. Ignatius hat diese (und andere) Formeln vermutlich deswegen aufgenommen, um durch Zitation von autores probati dem Verdacht zu entgehen, ein Alumbrado zu sein. Eine zusammenfassende Untersuchung über die Abfassungsgeschichte der Regeln und der Texte über die Wahlzeiten schließt diesen Teil ab. Daraus wird deutlich, daß die Regeln zur U. d. G. der Sache nach zwar schon am Anfang (Manresa 1522—1523) da sind, der endgültigen Formulierung nach aber erst späten Datums (ca. 1539) sind. — Der 3. Teil befaßt sich mit der „Problematik des im Buchstaben gefaßten Geistes". Hier wird u. a. auch die Frage nach dem Ziel der Exerzitien behandelt: Wahl eines konkreten Berufes oder Vereinigung mit Gott oder Disposition zur Wahl? B. zeigt, daß das Ziel der Exerzitien tatsächlich die Wahl ist, aber nicht im Sinne eines konkreten, juristisch fest umschriebenen Lebensberufes, sondern einer Lebensform: „Gebote" oder „Räte" (bzw. „evangelische Vollkommenheit"), wobei das unterscheidende Kriterium „Reichtum" bzw. „Armut" ist. Im Zusammenhang der Frage nach der Bedeutung des Trostes in den Exerzitien wird auch erörtert, welche der „drei Wahlzeiten" die normale ist. Bei Ignatius stand anfangs die „erste Wahlzeit" ganz im Vordergrund, aber mit der Zeit erhielten die menschlichen Mittel und die verstandesmäßigen Überlegungen eine immer größere Bedeutung. Die späteren Kommentatoren haben aber ohne Zweifel die „dritte Wahlzeit" überbetont, ganz gegen den Sinn des hl. Ignatius. — Im letzten Kapitel wird schließlich eine instruktive Untersuchung über die weite, dynamische Bedeutung des Begriffes „Geist" angestellt, worunter nicht nur die „substantiellen" Geister (Gott, Engel, Teufel) zu verstehen sind, sondern überhaupt die bewegenden Kräfte und die Bewegtheiten des menschlichen Geistes. Dieser Hinweis ist für das rechte Verständnis der U. d. G. sicher von großer Bedeutung. Interessant ist die geringe Rolle, die der Heilige Geist im Text der Exerzitien spielt, was offensichtlich auf die Vorsicht des Ignatius zurückzuführen ist, nicht wieder in den Verdacht der Ketzerei zu geraten. — Diese allgemeine Übersicht gibt aber keineswegs einen genügenden Einblick in den Reichtum der Arbeit und die Fülle der angeschnittenen Probleme, durchgeführten Analysen und angestellten Textvergleiche. Die von *K. Rahner* behauptete Gleichsetzung von „Trost ohne Ursache" und „Trost ohne Gegenstand" wird (wohl zu Recht) abgelehnt. Am aufschlußreichsten aber ist sicher die Aufdekkung des Zusammenhangs zwischen dem Leben des hl. Ignatius und seiner Lehre: sie erklären sich gegenseitig. Die Ignatius- und Exerzitienforschung hat mit dieser Studie sicher einen Schritt nach vorn getan. Demgegenüber fallen die Mängel nicht so sehr ins Gewicht. Die Fülle der Analysen und die teilweise recht verschlungenen Gedankengänge verstellen manchmal die klare Linie der Untersuchung. Es gibt auch Behauptungen, wo man mit der Zustimmung etwas zögert. Die Abhängigkeit von *Dionysius* scheint zwar evident, aber auch B. muß zugeben, daß von seiten der Manuskripte kein schlüssiger Beweis zu führen ist. Wenn B. schreibt, daß sich bei *Thomas von Aquin* keine Abhandlung über die U. d. G. fände, so sei darauf hingewiesen, daß sie bei ihm im Begriff der prudentia aufgegangen ist. Etwas störend wirkt die mangelnde Konsequenz bei der Anwendung der einmal eingeführten Abkürzungen und Zitationsweisen. Das Sachregister am Schluß der Arbeit wäre sicher noch brauchbarer, wenn auch das Inhaltsverzeichnis mit eingearbeitet worden wäre.

G. Switek, S. J.

Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Einführungen und Erläuterungen von Friedrich Wulf S. J. Gr. 8° (96 S.) Freiburg — Basel — Wien 1968, Herder. 9.80 DM. — Unter den mannigfachen Kommentaren zu einzelnen Konzilsdokumenten ragt der vorliegende durch die Fülle an Informationen und die Lebendigkeit der Darstellung wohltuend hervor. Bekanntlich hat das Konzil an zwei Stellen sich mit der Frage der Erneuerung des Ordenslebens beschäftigt, das eine Mal im Rahmen der Kirchenkonstitution ‚Lumen gentium' (Kap. 5 u. 6), und das andere Mal in dem Dekret ‚Perfectae caritatis' über die Zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens. Schon auf dem Ersten Vaticanum hatte man sich über Fragen des Ordensstandes Gedanken gemacht. Wie das allermeiste, was damals durch die Vorbereitungskommissionen erarbeitet worden war, wurde auch das ‚Schema' einer Konstitution über die Ordensleute (Coll. Lac. VII, 671) mitsamt den anderen ‚Schemata', in denen es um das Gehorsamsgelübde, um das Gemeinschaftsleben und um die Klausur ging (ebd. 671—682), niemals in der Konzilsaula behandelt. Rückblickend können wir darüber nur froh sein. Denn diese Entwürfe atmen von der ersten bis zur letzten Zeile so sehr den Geist eines rein juridischen und konservativ-restaurativen Denkens, daß von ihnen keine Hilfe für eine auch damals schon anstehende Erneuerung des Ordenslebens zu erwarten gewesen wäre. Daß es auf dem Zweiten Vaticanum nicht leicht gewesen ist, dem neuen Denken Raum zu schaffen, beweist die Tatsache, daß dem Endtext des „Ordensdekretes" fünf Entwürfe vorausgingen, die unter heftigen Diskussionen der Reihe nach erarbeitet und wieder verworfen wurden. Der Verf. läßt den Leser dieses mühsame Ringen Schritt für Schritt miterleben, ohne sich dabei in Nebensächlichkeiten zu verlieren. Erst auf dem Hintergrund dieser Kontroversen und Diskussionen gewinnen die uns vorliegenden Konzilstexte ihre volle Aussagekraft, während die bloße Textlesung vieles unentschieden läßt; dafür sind die Endtexte viel zu sehr Ergebnis von Kompromissen, ohne die die fast einstimmige Annahme in der abschließenden Sitzung unverständlich bliebe. Worum es dem Konzil bei alldem ging, war offensichtlich dies: Man wollte über rein juridisch-institutionelle Korrekturen des Ordenslebens hinaus zu einer Erneuerung aus den biblischen und theologischen Wurzelgründen kommen. Man wollte die „christologisch begründete Verbindung der Orden mit der Kirche, ihrem Geheimnis und ihrer Sendung" ans Licht heben. Man wollte der mißverständlichen Gegenüberstellung von Ordensstand und Christenstand wirksam entgegentreten und nachdrücklicher als früher die Berufung aller Getauften zur Vollkommenheit der Gottes- und Nächstenliebe hervorheben. Dafür war es nötig, manche liebgewordene Vorstellung und Redeweise (Vollkommenheitsstand; nicht bloß Beobachtung der Gebote, sondern Erfüllung der Räte usf.) kritisch zu überdenken und sogar preiszugeben. Vor allem wollte man das „komparativische" Reden vom Ordensstand als dem „höheren" und „vollkommeneren" Stand zurückdrängen, indem man die Berufung zum Ordensleben in die Lehre von den Charismen einordnete, die der Eine Geist jedem nach Seiner Wahl zum Dienst an dem Einen Christusleib zuteilt, der die Kirche ist. — Man hat seit dem Konzilsende wiederholt gesagt, das Konzil sei vierhundert Jahre zu spät gekommen. Der Sachkundige weiß, was an einer solch globalen Feststellung richtig und falsch ist; er weiß vor allem, daß sie für die einzelnen Konzilsthemen mit sehr unterschiedlicher Eindeutigkeit gilt. Hinsichtlich dessen, was das Konzil über das Verhältnis von Christenstand und Ordensstand, von Taufgelübde und Ordensgelübde, von Heil und Vollkommenheit, von Gebot und Rat sagt, gilt jenes Wort vielleicht noch am ehesten. Denn das waren doch die Punkte, um die es — zu einem wesentlichen Teil — in *Luthers* „Urteil über die Mönchsgelübde" ging. Wenn dem so ist, dann gewinnt die Lehre des Zweiten Vaticanum über die Erneuerung des Ordenslebens zusätzlich eine eminent ökumenische Bedeutung, die aber, wie uns scheinen möchte, noch lange nicht hinreichend ins Bewußtsein getreten ist (vgl. *H. Bacht*, Luthers „Urteil über die Mönchsgelübde" in ökumenischer Betrachtung, in: Cath 21 [1967] 222—251).

H. Bacht, S. J.

Das Schicksal der Orden — Ende oder Neubeginn. Analyse: Jan Kerkhofs. Stellungnahmen: Hermann Stenger, Jan Ernst. 8° (X u. 115 S.) Freiburg — Basel — Wien 1971, Herder. 10.— DM. —

Daß die Orden sich in einer Krise befinden, ist mittlerweile zu einem Gemeinplatz geworden. Infolgedessen mehren sich auch die Autoren, welche diese Tatsache zu erklären, Prognosen für die Zukunft zu stellen und Auswege aus der gegenwärtigen Situation anzubieten suchen. Das vorliegende Büchlein erscheint im Rahmen der Reihe „Kirche im Gespräch", in der „Probleme diskutiert" werden sollen, „die das kirchliche Leben und die christliche Existenz heute bis in die Tiefe erschüttern" (II). Weil zur Glaubwürdigkeit der Diskussion nicht nur Kompetenz, sondern auch Verschiedenheit, ja Gegensätzlichkeit der Meinungen gehört, sind die einzelnen Bände dieser Reihe „auf der Polarität von These und Stellungnahme, von Analyse und Kritik aufgebaut". Der Leser soll hier Partner eines Dialoges werden, „in dem es um neue Möglichkeiten, neue Impulse, neue Hoffnung geht". — In seiner Analyse „Krise und Zukunft des Ordenslebens" (1—42) bietet der belgische Soziologe und Jesuit *Jan Kerkhofs* eine „Bestandsaufnahme aus soziologischer Sicht". Er gibt zwar selber zu, daß weder die Theologen noch die Soziologen wissen, wie die Welt im Jahre 1985 sozial und geistig aussehen wird, aber er „versucht ... dennoch, das Ordensleben von morgen in ersten Umrissen anzudeuten" (V). Er ist überzeugt: „Wenn wir unter ‚Ordensleben' zu buchstäblich das verstehen, was das kirchliche Recht oder das Konzilsdekret ‚Perfectae Caritatis' damit bezeichnen, dann dürfen wir ... durchaus das Ende abwarten: dann hat das Ordensleben tatsächlich keine Zukunft mehr, gibt es doch in einer wahrhaft säkularisierten Welt für das, was man herkömmlich mit dem Wort ‚Ordensleben' meint, keinen Platz mehr" (2—3). Wie aber stellt sich K. das „Ordensleben" der Zukunft vor? Es werden kleine, lokkere Gruppen sein, die sowohl Ehelosen wie Verheirateten offenstehen, die Leute aus allen Berufen umfassen. Es werden freie Inspirations- und Aktionsgruppen sein, deren Ziel es ist, echtes Menschentum zu verwirklichen, an der Befreiung des Menschen von Unrecht, Krieg, Unterentwicklung, Entfremdung, Ausbeutung und Vereinsamung mitzuarbeiten. Solche Gruppen gibt es zwar in allen Religionen und Ideologien, aber die „evangelischen Gemeinschaften" werden vom Evangelium inspiriert sein. Für die konkrete Lebensweise ergibt sich daraus allerdings nicht viel; „außer einer noch geschmeidig zu interpretierenden Armut sowie der einen oder anderen Form des Gemeinschaftslebens" (10) wird sich nicht viel finden lassen, was diese Lebensweise von derjenigen eines jeden wahren Christen unterscheidet. Trotz der christlichen Inspiration wird der Glaube dieser Gemeinschaften weniger als früher institutionell getragen. „Er wird sich mehr auf ein vertrauensvolles, suchendes Hoffen der Menschen stützen als auf die Sicherheit eines in dieser Hinsicht undienlich gewordenen hierarchischen Kircheninstituts" (29). Die kleinen Gruppen sind auch offen für die dem Christentum Entfremdeten: „Hier werden sie unterstützt, um gute Menschen zu bleiben, auch wenn sie radikal unkirchlich sind ... Gott allein weiß, ob die anonymen Christen christlicher sind als die bekennenden ..." (32). Diese „Orden" werden nicht mehr die Gelübde im herkömmlichen Sinne kennen, sondern nur noch die „Treue zur Gemeinschaft und ihrer Inspiration" (30). Ihre geistliche Einstellung läßt sich als „Spiritualität der Mitmenschlichkeit" (30) kennzeichnen, ihre gemeinsame Basis wird die „radikale Sorge für den Menschen in wachem und dienendem Glauben auf der Basis zwischenmenschlicher Kontakte" (27) sein. So werden sie Stätten der Begegnung, der Sammlung, der Inspiration sein. Der Gesellschaft und der kirchlichen Institution gegenüber werden sie eine kritische Funktion innehaben, die aber nicht in aggressivem Verurteilen, sondern in schöpferischem Beurteilen besteht. — In einer ersten Stellungnahme gibt der Psychologe und Redemptorist *Hermann Stenger* zum Thema „Zustimmung zum Veränderungsprozeß" einige konkrete „Anleitungen zum Handeln" (43—84). Ihm ist vor allem daran gelegen, daß man sich am Veränderungsprozeß beteiligt, ihn bewußt zu gestalten sucht. Er sieht den Hauptwandel im Übergang vom „ideell-festgelegten zum personell-offenen Organisationsprinzip" (44). Daraus ergeben sich einige weitere Änderungen: bzgl. der Organisationsform („Klein-Gruppe"), des Führungsstils („kreativ-spontan"), des Kommunikationsmusters („Kreisverkehr"). Aus sozial- und tiefenpsychologischer Sicht gibt St. praktische Hilfen für den Übergang. — Von kritischem Ordensbewußtsein zeugen die „Zehn Thesen zur Situation" (85—110) des holländischen Dominikaners *Jan Ernst*. Zunächst wird aufgezeigt, daß die offizielle Praxis der Ordensgelübde nicht selten der offiziellen

Theorie widerspricht. Die Orden übernehmen nämlich gewisse Praktiken einer spätkapitalistischen Gesellschaft, besonders, was den Gehorsam und die Armut angeht. Die abendländische Tradition sah in den drei Gelübden eine Konkretisierung des „eschatologischen Vorbehaltes", d. h. einen Protest gegen die Identifizierung des „Jetzt" mit dem „Reich Gottes". Auch heute erlebt die Welt in den Bereichen der Macht, des Besitzes, der Sexualität Unfreiheit und Entfremdung. Aber die heutigen Orden sind kein Zeichen des „eschatologischen Vorbehaltes" gegen die Gestalt dieser Welt mehr. Diese Krise wird nicht gelöst mit neuen Theorien, nicht mit dieser oder jener Anpassung, sondern nur in einem „revolutionären Prozeß der Praxis, der sich seiner Bedingungen und Voraussetzungen in einer kritischen Theorie bewußt geworden ist" (103). — Die drei Autoren haben sich nicht gescheut, heiße Eisen anzupacken. Dafür sollte man ihnen danken. Da es sich bei ihren Ausführungen aber nicht um bloße Feststellung von Tatbeständen, sondern auch um Zukunftsprognosen handelt, in welche natürlich die subjektiven Auffassungen der Autoren einfließen, ist von vornherein zu erwarten, daß ein Teil der Leser mit dem Gesagten nicht einverstanden sein wird. Ein grundsätzlicher Mangel in der Anlage des Büchleins scheint mir zu sein, daß entgegen der Ankündigung zwischen Analyse und Stellungnahmen kein richtiger Dialog stattfindet. Die Bezugnahmen sind meist nur formaler Art. Gerade ein solcher Dialog zwischen Fachleuten aber hätte viel zur Klärung strittiger Fragen beitragen können. So bleibt dem (vermutlich nicht immer kompetenten) Leser nur, sich selber so gut er kann mit den Thesen auseinanderzusetzen. Am meisten Widerspruch werden die Ausführungen *Kerkhofs'* erfahren. Was er als Soziologe an „Bestandsaufnahme" bringt, ist sicher richtig und beherzigenswert; sobald er sich aber als Futurologe betätigt, wird man wohl manche Fragezeichen machen müssen. Daß viele der herkömmlichen Formen und Praktiken des Ordenslebens verschwinden werden (und sollten), kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Ob man allerdings so ungeschützt, wie es K. tut, sagen kann, das herkömmliche Ordensleben habe in einer säkularisierten Welt keine Zukunft mehr? Könnte man nicht dasselbe dann auch vom Glauben überhaupt sagen? So nützlich es ist, sich Gedanken über das konkrete „Ordensleben" morgen zu machen: kann K. ernsthaft damit rechnen, daß das von ihm entworfene Modell lebensfähig sein wird? Am problematischsten scheint die im Hintergrund stehende Ekklesiologie und der totale Rückzug auf eine „Spiritualität der Mitmenschlichkeit" als Fundament des zukünftigen Ordenslebens zu sein. Sicher aber hat K. manche guten Hinweise gegeben, etwa zum Problem der Führung in den Orden, zur wirtschaftlichen Leitung, zur Integration in die Arbeitswelt, zum Engagement. Weniger Widerspruch wird der Beitrag von *Stenger* finden. Man kann nur hoffen, daß viele seiner praktischen Ratschläge im Führungsstil und Zusammenleben bald Anwendung finden. Mit den Thesen von *Ernst* würde sich eine eingehende Auseinandersetzung sicher lohnen. Was er über das Auseinanderklaffen von Theorie und Praxis im Ordensleben und von der mangelhaften Realisierung des „eschatologischen Vorbehaltes" durch die heutigen Orden sagt, muß man leider zugeben. Wie nun aber der „revolutionäre Prozeß" aussehen soll, durch den die Krise im Ordensleben zu lösen sei, wird aus den knappen Andeutungen von E. nicht deutlich. Im ganzen: ein Buch, das zu kritischem Denken anregen will, das aber auch selber kritisch gelesen werden muß.

G. Switek, S. J.

Schalück, Hermann F., Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 14). 8° (XXVI u. 215 S.) Paderborn 1971, Schöningh. 24.— DM. — Es ist eigentlich zu verwundern, daß über das hier vorgelegte Thema noch keine eingehende Forschungsarbeit herausgegeben wurde. Der Verf. macht den mutigen Versuch (theologische Dissertation München, im Juni 1969 abgeschlossen), ohne die mittelbaren Vorbereitungsarbeiten außer acht zu lassen. Mit Recht weist er darauf hin, „daß die Armut in dieser Untersuchung nicht in erster Linie als ein Kapitel oder als nur ein Teilaspekt der Theologie behandelt werden" kann, „sondern als ein existentielles Vorzeichen für das gesamte Denken des Heiligen, d. h. eines Denkens, das angesichts seiner geschöpflichen Defizienz, seiner in der Sünde eingetretenen Verdunkelung und der

durch Christus geschenkten Wiederherstellung und Neuschöpfung bekennen muß, daß der einzige Weg zu Gott das Kreuz und der Gekreuzigte ist" (7). Dementsprechend schließen sich die drei ersten Kapitel eng an das von Bonaventura gewählte Denkschema an: I. Der Inhalt der schöpfungsgemäßen Armut (9—68); II. Der „Pauper in deserto" als Mensch in der Sünde (69—108); III. Der Armutsgedanke im heilsgeschichtlich-christologischen Denken Bonaventuras (109—172). Das Ergebnis kennzeichnet der Verf. selbst am besten mit den Worten einer anonymen Studie: „Fundament der inneren Armut ist unsere geschaffene Abhängigkeit und unser Abfall von Gott in der Sünde. Ihr Inhalt ist die Befreiung von sich selber, von jeder rein natürlichen Bindung an den Nächsten, vom eigenen Leib und der Vorläufigkeit des Kosmos, und damit ein tägliches freiwilliges Sterben. Der Sinn und die Bedeutung dieser täglichen Vorausnahme des Todes ist unsere Schicksalsverbundenheit mit Christus und die Verbundenheit Christi mit uns in seiner Auferstehung. So gesehen ist innerliche Armut notwendigerweise Bedingung und zugleich Folge des Angekommenseins des göttlichen Lebens und des Reiches Gottes in dieser Welt" (172; Theologie van de armoede, in: Sint Franziskus 57 [1955] 224—240, z. St. 234). Das Vierte Kapitel ist wohl mehr als Zusammenfassung und Ergänzung konzipiert: Die Gestalt der Armut in der Kirche (Einheit und Vielfalt der christlichen Berufung, Das prophetische Moment der christlichen Armut: 173—207). Dabei wird, wie auch schon vorher, zutreffend die Armut im Sinne Bonaventuras und der heutigen Fragestellung auf die Christen als solche und nicht ausschließlich auf die Ordensleute bezogen. In diesem Zusammenhang dürfte folgendes Zugeständnis von Interesse sein: „Es gelingt Bonaventura zwar nicht, im sogenannten Mendikantenstreit immer eine echte theologische Argumentation durchzuhalten und damit den Beziehungspunkt zwischen der rechtlich und ‚ständisch' verfaßten Armut des Ordenslebens und der . . . theologischen Armutskonzeption herzustellen, die sein Offenbarungs- und Theologieverständnis mitbetrifft . . . Aber Bonaventura zumindest hat . . . im Hintergrund wirksame Prinzipien des Armutsverständnisses, welche die häufig genug vordergründige und zeitbedingte Argumentation . . . zu transzendieren vermögen" (191). — Alles in allem genommen, bietet der Verf. eine höchst befriedigende Leistung, die nicht nur Einblick in die bonaventurianische Theologie der Armut, sondern auch in die des Kreuzes, der Nachfolge Christi und in die sonst verwandten Themen gewährt. Er belegt seine Ausführungen reichlich mit Bonaventuratexten, dazu noch mit den der neueren Problematik näher stehenden Aussagen moderner Autoren. Die im Anschluß hieran geübte Kritik an teilweise abweichende Meinungen (z. B. an denen von *J. B. Metz*, *K. Rahner* und *M. Seckler*) ist maßvoll gehalten und wirkt überzeugend. Für eine wissenschaftliche Untersuchung hätte man sich vielleicht eine mehr zielstrebige, nicht so ausgedehnte und sich wiederholende Form der Darstellung gewünscht; aber das ist zum größten Teil wohl auf die Eigenart Bonaventuras zurückzuführen, der immer „ganzheitlich" denkt und erst von verschiedenen Seiten die Gesamtstruktur seiner Theologie deutlich macht. Weniger entschuldigen läßt sich dagegen der beinahe vollständige Verzicht auf eine Einordnung der Armutstheologie Bonaventuras unter theologiegeschichtlicher Rücksicht, weil damit die Einschätzung ihres selbständigen Wertes erschwert wird. So ist z. B. *Bernhard von Clairvaux* nur ein einziges Mal erwähnt (162), der doch sonst viele Parallelen zu Bonaventura aufweist und von diesem auch häufig angeführt wird. J. Beumer, S. J.

Z 71/2360

21 DEZ. 1973

18. FEB. 1974

28. JUNI 1974

27. 3. 75

4. AUG. 1975

12. SEP. 1975

18. MAI 1976

25. JUNI 1976

11. 12. 76

-9. Sep. 1977

13. DEZ. 1977

10. NOV. 1980

24. Juli 1981

08. OKT. 1982

4. März 1983

16.80